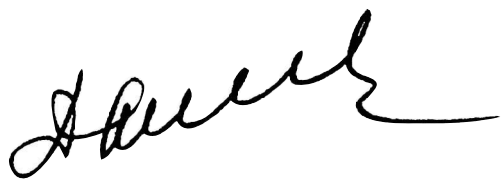
Дорогие читатели!

Судьба каждого народа неразрывно связана с развитием культуры, уровень которой, так или иначе, влияет на мировоззрение и сознание многих людей. Россия имеет богатое культурное наследие, которое может помочь в решении современных общественных проблем.

Вы держите перед собой уникальное издание. Оно посвящено Санкт-Петербургскому (Петроградскому) Религиозно-философскому обществу, соединившему в своей деятельности разные грани культуры, людей разных мнений и убеждений. В сложный период 1907– 1917 гг. названное общество ярко отразило изменчивую реальность общественно-политической, философской, научной и художественной жизни России.

Материалы Религиозно-философского общества — наследие философской и литературной элиты России первых двух десятилетий XX века, бесспорно, являются ценным источником по истории русской культуры.



Д.А. Медведев

Московско-Петербургский
Философский Клуб

Федеральное архивное агентство

Российский
государственный архив
литературы и искусства

Библиотека-фонд
«Русское Зарубежье»

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):

История
в материалах и документах
1907–1917

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

В трех томах

1907–1917

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 1

1907–1909

Москва
Русский путь
2009

УДК 1/14
ББК 87.3(2)6
Р 368

ISBN 978-5-85887-313-6 (т. 1)
ISBN 978-5-85887-287-0

Редакционный совет РГАЛИ:
Т.М. Горяева (председатель),
Л.М. Бабаева, Л.Н. Бодрова, А.Л. Евстигнеева, Т.Л. Латыпова,
М.А. Рашковская, Е.Ю. Филькина, Л.В. Хачатурян, Е.Е. Чугунова

Вступительная статья
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев

Составление
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян

Подготовка текста
О.Т. Ермишин, О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Примечания
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, С.А. Мартьянова,
О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Составление хроники
А.А. Ермичев

Составление аннотированного списка
С.М. Половинкин

Художник
В.Е. Валериус

Издание подготовлено при поддержке

РГНФ (в рамках научно-исследовательского проекта № 04-03-00370а),

Института современного развития (ИНСОР),

Московско-Петербургского Философского Клуба,

Алишера Усманова,

председателя Совета директоров ОАО «Вимм-Билль-Данн Продукты питания»
Д.М. Якобашвили,

старшего вице-президента Сбербанка РФ, члена Управляющего Совета МПФК
А.В. Захарова

© Российский государственный архив литературы и искусства, 2009
© Русский путь, 2009
© О.Т. Ермишин, составление, подготовка текста, вступительная статья, примечания, 2009
© О.А. Коростелев, составление, вступительная статья, примечания, 2009
© Л.В. Хачатурян, составление, подготовка текста, примечания, 2009
© О.В. Самоцветова, подготовка текста, примечания, 2009
© С.А. Мартьянова, примечания, 2009
© А.А. Ермичев, составление хроники, 2009
© С.М. Половинкин, составление аннотированного списка, 2009
© В.Е. Валериус, оформление, 2009

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ):

Вехи истории, тематика заседаний, дискуссии

Религиозно-философское общество в Петербурге в какой-то мере унаследовало опыт Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.[1], давших толчок развитию русской философии и формированию того явления, что сейчас принято называть русским религиозным возрождением начала XX в. Даже те, кто считал Общество принципиально новым и независимым образованием, признавали, тем не менее, что «оно находится, несомненно, в некоторой преемственной связи со старыми религиозно-философскими собраниями, происходившими в 1901–1903 годах»[2].

Одни исследователи склонны считать эти два начинания разными этапами единого целого, на том основании, что главными участниками в обоих случаях были одни и те же люди, а темы докладов, цели и задачи собраний во мно-

[1] О собраниях подробнее см.: Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902–1903). СПб., 1906; *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Berlin, 1973; *Савельев С.Н.* Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. Л., 1987. С. 46–69; *Матюшина И.И.* Интеллигенция в России на рубеже XIX–XX вв.: К истории петербургских Религиозно-философских собраний // История российской интеллигенции. М., 1995. Ч. 1. С. 99–100; *Половинкин С.М.* Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 867–868; Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005.

[2] *Философов Д.* Религиозно-философские собрания // Слово. 1908. 20 октября (2 ноября). № 595. С. 2.

гом совпадали. Другие, напротив, стремятся подчеркнуть различия, отмечая принципиальную новизну деятельности РФО в новых условиях, возникших после революции 1905 г. Третьи еще более расширяют тему, включая в рассмотрение также московское РФО памяти Вл.С. Соловьева, киевское и возникшие вскоре аналогичные общества в ряде других городов России[1]. В данной работе речь пойдет лишь о стенограммах петербургского Религиозно-философского общества 1907–1917 гг.

Мысль о возобновлении собраний в Петербурге возникла в начале 1907 г.[2], и уже 8 апреля 1907 г. под председательством С.Н. Булгакова состоялось учредительное заседание по подготовке открытия Религиозно-философского общества в Петербурге, на котором В.В. Розанов прочел доклад «Отчего падает христианство».

Учредителями стали С.Л. Франк, В.А. Тернавцев, В.В. Розанов, А.И. Введенский, С.А. Аскольдов. В течение короткого времени были тщательно разработаны структура и устав Общества. На трехлетний срок избирался Совет Общества (из семи человек: председатель, товарищ председателя и пять членов Совета, среди которых распределялись обязанности секретаря, библиотекаря и казначея). Согласно уставу, Совет ежегодно созывал общее собрание, на котором отчитывался о проделанной работе, после чего проводились перевыборы двух членов Совета и избиралась ревизионная комиссия из трех человек на следующий год. Темы докладов и даты заседаний предварительно обсуждались на заседаниях Совета РФО. Членские взносы были установлены в размере пяти рублей в год.

Планировалось, что заседания будут проводиться один-два раза в месяц с сентября по май, с перерывом на лето, когда большая часть членов Общества и публики разъезжалась из столицы на отдых в деревню или за границу (в основном график соблюдался, но в отдельные сезоны заседания проводились реже).

[1] Вслед за Москвой и Петербургом религиозно-философские общества открылись также в Киеве, Тифлисе, Ярославле, Нижнем Новгороде, позже в Рыбинске и Симферополе, а затем, когда многие члены этих обществ оказались в эмиграции, в Париже. Восстановление истории и публикация материалов деятельности этих обществ — дело будущего.

[2] Московское Религиозно-философское общество памяти Вл.С. Соловьева к тому времени уже открыло свою работу (первые заседания прошли в конце 1905 г., Устав Общества утвержден в 1906 г.).

На собраниях выступали философы, священники, журналисты, политики, литераторы, теософы (В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.Ф. Керенский, М.И. Туган-Барановский, А.В. Карташев, В.А. Тернавцев, А.А. Блок, Вяч.И. Иванов, П.Б. Струве, Н.О. Лосский и др.).

Почти обо всех заседаниях появлялись отклики в прессе (наиболее внимательно следили за деятельностью РФО газеты «Речь» и «Новое время», кроме того, объявления и отклики о собраниях, журналистские отчеты и полемические статьи появлялись также в газетах «Слово», «Русское слово», «Наша газета», «Новая Русь», «Биржевые ведомости», «Столичная почта» и др.).

Отдельные заседания привлекали особое внимание прессы и вызывали обильную полемику — например, заседание, посвященное обсуждению сборника «Вехи» (21 апреля 1909 г.) или исключению В.В. Розанова из членов Общества (26 января 1914 г.). Публики собиралось так много, что порой арендованный для заседания зал не вмещал всех желающих. При полном аншлаге, по свидетельству журналиста, прошло собрание, посвященное «Вехам»: «Небольшой зал был, конечно, переполнен, стояли в проходах, сгрудились на эстраде, толпились во всех соседних комнатах. На эстраде до того тесно, что Петр Струве и свящ. Аггеев, держась друг за друга, сидят на одном стуле»[1].

Число членов Общества с каждым годом неуклонно росло. Согласно газетным отчетам, в 1909 г. в его состав входили 712 человек (87 действительных членов и 625 членов-соревнователей). К 1 января 1914 г. в Обществе было уже 1263 члена, из них 149 действительных членов и 1114 членов-соревнователей[2].

Уже к 1909 г. возникла потребность помимо общих собраний проводить более узкие секционные заседания по конкретной тематике. 6 марта 1909 г. состоялось заседание Совета РФО на «башне» у Вяч. Иванова, посвященное созданию секции по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства, в которую вошли 30 действительных членов и 54 члена-соревнователя, председателем стал С.А. Аскольдов, с 22 ноября 1909 г. — Вяч. Иванов, на

[1] *Любош С.* Дуэль Мережковского и Струве // Слово. 1909. 23 апреля (6 мая). № 774. С. 2.
[2] Речь. 1914. 15 (28) февраля. № 45. С. 6.

квартире которого чаще всего и проходили ее собрания. 6 декабря 1909 г. была основана вторая секция по изучению истории и философии религии под председательством С.П. Каблукова. «Образование секций, — писал А.А. Мейер, — вызвано было к жизни тем обстоятельством, что общие собрания, отдавая все внимание решению широких проблем жизни, мало могли удовлетворять тех членов Общества, которые стремились главным образом к выяснению для себя общих вопросов религии вне зависимости от задачи, преследовавшейся руководителями Общества. В секциях, собиравших значительно более узкий круг участников, читались доклады более академического свойства, но собеседования были иногда очень близкими к жизни, а главное — по оживленности превосходившими официальные "прения" в общих собраниях. Здесь говорили и спрашивали не только завсегдатаи-"ораторы", но почти все участвовавшие. Еще оживленнее шли споры и беседы в "кулуарах", во время долгих перерывов и во время чаепития. Состав участников в секциях был значительно отличен от того, какой бывал на общих собраниях. В секции по изучению христианства, руководимой Вяч. Ивановым, собирались преимущественно люди интеллигентные — из кругов профессорских, литературных, художественных; в секции по изучению истории и философии религии, где ставились такие вопросы, как "сущность религии", "бытие Бога", "идея личности" и т.д., можно было встретить, кроме молодежи, — рабочих, сектантов, старообрядческих начетчиков, слушателей "народного университета" и т.п.»[1].

Общество с самого начала не было единым в своих устремлениях. Цели и задачи Общества разные группы его участников понимали по-своему. Уже через год после основания полемика о его целях и задачах выплеснулась на страницы газет[2]. Раздираемое противоречиями, Общество изначально было расколото на три основные части по идеологическим соображениям: «Внутреннее ядро Общества

[1] *Мейер А.А.* Петербургское Религиозно-философское общество / Коммент. и примеч. Е.С. Полищука // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 111–112.

[2] См., в частности: *Философов Д.* Религиозно-философские собрания; *Франк С.* О задачах Религиозно-философского общества: (По поводу статьи Д.В. Философова) // Слово. 1908. 21 октября (3 ноября). № 596. С. 3.

как бы устанавливалось (конечно, не преднамеренно) на той точке зрения, что новое религиозное сознание может быть действенным и живым, лишь связав себя с запросами, волнующими мысль и совесть русской интеллигенции и более прогрессивных слоев русского народа. Против такой позиции протестовали, с одной стороны, безрелигиозные интеллигенты, не видевшие никакой нужды в религии для осуществления своих идеалов, а с другой — люди религиозные, не примирявшиеся с попытками "сблизить", как они выражались, "политику с религией". Таким образом, в недрах самого Общества наметились три лагеря, столкновение которых на различных вопросах и составляло преимущественно содержание всех прений»[1].

В.В. Розанов, один из главных генераторов идей, автор ряда центральных докладов, видел в Обществе продолжение Религиозно-философских собраний. Группа, сложившаяся вокруг Мережковских, жаждала большей актуальности и, соответственно, большего политического влияния, требуя «общественной миссии», «практических результатов»[2].

Осенью 1909 г. Мережковскому, за год до того вернувшемуся из Парижа в Петербург, предлагали стать председателем Общества, но он отказался, заявив, что его неблагонадежность может пагубно сказаться на судьбе Общества[3]. Аналогичные предложения делались и позже, но председателем Мережковский так и не стал, однако влияние его группы на деятельности РФО сказывалось все больше: «Вернувшись из Франции, они стали рассматривать Религиозно-философское общество как средство для осуществления своих реформаторских планов и предприняли шаги по приближению его работы к актуальным политическим проблемам»[4].

Со временем эти противоречия привели не только к полемике, но и к открытому конфликту, завершившемуся скандалом, связанным с исключением В.В. Розанова, кото-

[1] *Мейер А.А.* Петербургское Религиозно-философское общество. С. 109.
[2] *Философов Д.* Религиозно-философские собрания.
[3] ОР РНБ. Ф. 322. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 217.
[4] «Религиозная общественность» и террор: Письма Д. Мережковского и З. Гиппиус к Борису Савинкову (1908–1909) / Вступ. ст., публ. и примеч. Е.И. Гончаровой // Русская литература. 2003. № 4. С. 148.

рого многие по праву считали «душой Общества», из его членов[1]. Лидеры групп, тяготеющие к разным полюсам, силой своего авторитета перетягивали на свою сторону других членов Общества, в результате чего оно все больше раскалывалось на отдельные фракции. К примеру, секретарь Общества С.П. Каблуков, выбрав сторону Мережковских, предлагал исключить Розанова уже 9 ноября 1911 г. на заседании Совета Религиозно-философского общества. После того как затея Мережковских по исключению Розанова увенчалась успехом, П.Б. Струве, С.Л. Франк и Ал.Н. Чеботаревская вышли из состава Совета, а А.Г. Горнфельд, А.Д. Скалдин, А.М. Коноплянцев и К.Д. Кудрявцев — из членов РФО.

Заседания Общества, несмотря на то что далеко не все из них были открытыми (да и на открытые заседания не так-то просто было попасть без пригласительного билета), — все же лишь внешняя, официальная часть, предназначенная для публики и для истории. На общие собрания выносились хорошо отрепетированные спектакли, предварительно (многократно, подолгу и тщательно) обсуждавшиеся на заседаниях Совета и в кулуарах. В архивном фонде Религиозно-философского общества, находящемся в Российском государственном архиве литературы и искусства, сохранились (к сожалению, не полностью) материалы, позволяющие понять принципы и практику подготовки собраний (краткие записи хода предварительных частных совещаний на квартире Мережковских, протоколы заседаний Совета Общества и др.). Как правило, проведение наиболее важных и ответственных для Мережковских собраний предварительно обсуждалось частным порядком в узком кругу (обычно присутствовали несколько человек — Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, А.В. Карташев, иногда приглашались другие люди). После того как вырабатывался план совместных действий и определялась тактика, вопрос выносился на обсуждение Совета, где решение принималось уже официально более широким кругом лиц, и лишь потом готовилось и проводилось само собрание.

[1] Подробнее см.: *Иванова Е.* Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10. С. 104–122.

* * *

Деятельность петербургского Религиозно-философского общества имела свою внутреннюю эволюцию, в соответствии с которой менялась тематика заседаний и докладов. Только объединение в единый комплекс как опубликованных, так и архивных материалов дает целостную картину, необходимую для того, чтобы понять изменения, происходившие в Обществе. Идеологические ориентиры Общества менялись, что было связано, например, с борьбой мнений и группировок, которые отстаивали каждая свое идейное направление. Изменения можно соотнести со сменой четырех председателей, каждый из которых олицетворяет отдельный период в истории Общества (1907–1908 гг. — С.А. Аскольдов, 1908–1909 гг. — И.Д. Андреев, 1909–1912 гг. — Д.В. Философов, 1912–1917 гг. — А.В. Карташев).

3 октября 1907 г. состоялось первое заседание Общества, после вступительной речи А.В. Карташева председатель Общества С.А. Аскольдов выступил с докладом «О старом и новом религиозном сознании». Доклад начался с анализа той общей ситуации, которая сложилась в отношениях между общественным религиозным сознанием и христианством, Церковью. Аскольдов выделял два направления в «новом религиозном сознании»: первое — практическое, связанное с политическими целями и дающее им религиозное обоснование, второе — заявляющее о полном преобразовании христианства на основе нового религиозного откровения. Аскольдов в целом понимал предпосылки и причины «нового религиозного сознания», но в критике он избрал философскую, чисто теоретическую точку зрения. Обращаясь к теме «святой плоти» (тезис Мережковского), Аскольдов подробно разбирал метафизическое понятие материи, на основе чего делал вывод, что «никакие откровения не сделают зараженную грехом плоть и материю святой». Таким образом, с самого начала Аскольдов как председатель РФО пытался направить обсуждение докладов в русло теоретического диалога, по существу религиозно-философских проблем и, в частности, инициировал критику «нового религиозного сознания». Замысел Аскольдова не удался в первую очередь из-за принципиальной позиции В.В. Розанова, активно пытавшегося реанимировать атмосферу Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.

В первый сезон (осень 1907 — весна 1908) В.В. Розанов трижды предлагал для чтения свои доклады (сам он не выступал, а предлагал кому-либо прочитать свой текст). На втором заседании 15 октября 1907 г. был прочитан доклад Розанова «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания»[1] с возражениями на доклад С.А. Аскольдова и речь В.П. Свенцицкого (на заседании 3 октября). Первый доклад Розанова интересен тем, что его автор кратко и ясно высказал свою точку зрения на смысл и задачи «нового религиозного сознания», на христианство и Церковь. Розанов возражал против мнений С.А. Аскольдова и В.П. Свенцицкого, что «новое религиозное сознание» ограничено душевными переживаниями отдельных лиц. По мнению Розанова, главной ценностью религии являются переживания отдельного человека. Далее Розанов обращается к критике Церкви и церковного пути в истории христианства. Критику Розанов начинает с апостольских времен, считая, что именно отказ апостола Павла от обрезания привел к забвению Ветхого Завета («действительного завета человека с Богом»). История Церкви, связанная со святоотеческой традицией, целиком понимается Розановым как дело рук человеческих («обыкновенное человеческое создание»). Розанов приводил примеры, доказывая, что церковное предание создает искусственные эталоны богопочитания и приводит к «сухому, высокомерному взгляду» на мир. Однако вместе с тем Розанов заявил, что не может разорвать с Русской Церковью, как и со всем родным ему как русскому человеку. Апология Ветхого Завета и критика Церкви — две главные темы, которые определили религиозное мировоззрение Розанова и проявились во всех его дальнейших выступлениях.

21 ноября 1907 г. на заседании Общества был прочитан доклад Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»[2]. Второй доклад является логичным продолжением первого, но в нем Розанов обращается уже не к апостолам, а переходит непосредственно к основным принципам христианства. В докладе Розанов начинает с Д.С. Мережковским открытую полемику, которая имеет

[1] Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 29–36.
[2] Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 19–27.

очень важное значение для понимания его дальнейших отношений с РФО. Для Розанова неприемлема точка зрения Мережковского, направленная на то, чтобы примирить христианство и культуру. Розанов считал, что Евангелие и христианский идеал отрицают все земное (прежде всего семью и деторождение), и подчеркивал несовместимость небесных, христианских ценностей с земными радостями, смехом, плотскими удовольствиями и т.д. Розанов предлагал дилемму «христианство или семья» и свой выбор делал, безусловно, в пользу последней. Семья же для Розанова совместима с религией Ветхого Завета, которая и противопоставляется христианству, зовущему к отречению от мира, идеалу «смерти» («всеобщему погребению в Христе»).

На следующем заседании 12 декабря 1907 г. с возражением на доклад Розанова выступил Н.А. Бердяев (доклад «Христос и мир»). Для Бердяева Розанов — «гениальный обыватель», который отстаивает «сладость бытовой жизни» и отрицает Христа, а не только христианство. Бердяев считал, что Христос пришел спасти мир, божественный космос, подлинное бытие. Розанов же ищет имманентного спасения мира и, как считал Бердяев, поэтому исповедует «мистический натурализм». Бердяев с пафосом противопоставлял мир Христа тленному и мещанскому «миру» Розанова. Дискуссия между Бердяевым и Розановым «обнажила» одну важную религиозно-философскую проблему, которая и в дальнейшем обсуждалась на заседаниях Общества, — понятия личности и рода в христианстве, трансцендентного и имманентного религиозного спасения.

Попыткой вернуться к теоретическим религиозно-философским спорам стало приглашение из Москвы В.Ф. Эрна, который 3 февраля 1908 г. выступил с докладом «Идея христианского прогресса» (в печати — «Идея катастрофического прогресса»). Эрн с самого начала заявил о философском понимании христианства, его точка зрения была вне идеологического спора о старом и новом религиозном сознании. Эрн предложил идею прогресса, объемлющую всю историю христианства и метафизически представляющую ее как одно целое. В прениях по докладу на Эрна с наибольшей критикой обрушился Б.Г. Столпнер, который оказался задет и как марксист, и как «не христианин». Он категорически возражал против утверждения, что христианская идея прогресса выше других теорий прогресса (по-

зитивизм, марксизм). Столпнер, кроме Эрна, критиковал также В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и всю религиозную философию, сравнивая ее с «гашишем» и обвиняя докладчика в недоказательности его основных утверждений. Более умеренную позицию по отношению к Эрну в прениях заняли П.Б. Струве и С.А. Аскольдов, которые увидели в содержании доклада логически продуманную и обоснованную точку зрения, но указали на возможность других мировоззренческих предпосылок и исследовательских подходов к проблеме прогресса.

Доклад Эрна, претендующий на философскую обоснованность и взвешенность, стал лишь эпизодом в деятельности РФО. Уже на следующем заседании 14 февраля 1908 г. друг Эрна и его соратник по Христианскому братству борьбы в 1905–1906 гг. В.П. Свенцицкий выступил с докладом «Мировое значение аскетического христианства», тем самым вернувшись к уже традиционной для РФО теме — апологии или критике церковного мировоззрения. Его откровенная апология аскетизма и воспевание раннего христианства имели резкую полемическую направленность против Розанова, мнение которого характеризовалось как «ходячее, вульгарное», а в целом — как «светская клевета». Аскетическое христианство Свенцицкий признавал носителем абсолютного содержания Вселенской Церкви.

12 марта 1908 г. был прочитан третий за сезон доклад Розанова «О христианском аскетизме»[1], содержащий ответ на доклад В.П. Свенцицкого. Розанов еще раз остановился на христианстве, понимая его как отрицание жизни, но сделал это на примере аскетического идеала. Вновь образы Ветхого Завета оказываются неизмеримо духовно выше любых примеров христианской аскетической литературы. Для Розанова Псалтирь Давида противоположна «Житию Антония Великого», «праведность» Иова — «отрицательной личности» Феофана Затворника. Как полагал Розанов, сама по себе красота природы и стремление всего живого к размножению предполагают более простую и естественную религию (монотеизм Ветхого Завета), а христианский аскетизм ведет к противоречиям между религией и миром, к умерщвлению «страстей». Следовательно, одно из двух — аскетизм или семья — должно погибнуть и исчезнуть из жизни. Формулировки Розанова имели крайнюю заостренность и жесткость

[1] Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 103–110.

в определениях. Судя по прениям, антицерковная направленность и бескомпромиссная позиция Розанова вызвали неудовольствие многих членов Общества, которые были склонны к более умеренным и теоретическим спорам.

Последней попыткой в первом сезоне поговорить на отвлеченную от современности тему стал доклад известного ученого, специалиста по античности Ф.Ф. Зелинского «Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана» (заседание 23 апреля 1908 г.; в печати — «Трагедия веры»). С поэтическим вдохновением Зелинский перенес разговор о трагедии веры в область сказаний, мифов и преданий, анализируя содержание драмы о Мерлине. В его изложении религия предстала священным мифом, а не частью злободневной социальной и политической действительности. Тем не менее прения после выступления Зелинского были, к удивлению многих членов Общества, запрещены полицией, несмотря на всю отвлеченность доклада. Таким образом, первый сезон в деятельности Общества отличался стремлением найти какое-то позитивное идейное направление, что в результате привело к тематическому разнообразию докладов — от полемически острых до академичных и теоретически отвлеченных.

Уход Аскольдова с поста председателя, вероятно, связан во многом с его бессилием придать заседаниям философско-теоретический характер. На его место была избрана компромиссная в тот момент фигура — церковный историк И.Д. Андреев, бывший профессор Московской духовной академии, затем приглашенный на кафедру церковной истории Петербургского университета. Религиозно-философское общество было настроено на обсуждение актуальных, злободневных проблем, и Андреев, вероятно, казался всем подходящей личностью для восприятия официальных властей. Однако на первом же заседании в сезоне 1908/09 г., посвященном интеллигенции, прения по докладам были запрещены полицией. На заседании 13 ноября 1908 г. прозвучали доклад Г.А. Баронова «О демотеизме» и знаменитый доклад А.А. Блока «Россия и интеллигенция» (позже печатался под названием «Народ и интеллигенция»). Уже на примере этих двух докладов можно говорить о появлении на заседаниях Общества литературно-полемической и социальной проблематики. Несмотря на то что 13 ноября 1908 г. прения были запрещены полицией, 26 ноября состоялось закрытое

заседание РФО с прениями по докладам Блока и Баронова. В прениях участвовали М.А. Рейснер, Д.С. Мережковский, свящ. К.М. Аггеев, Вяч.И. Иванов, Л.Е. Габрилович. На заседании также был прочитан реферат Розанова «О народобожии»[1].

После проблемы интеллигенции в РФО обсуждалась тема культуры: 16 декабря 1908 г. с докладом «Религия и культура» выступил А.А. Мейер. С его точки зрения, существуют две религии — «живая» и бытовая, «мертвая». По отношению к «мертвой» религии культура оказывается на высоте, но не по отношению к живому религиозному чувству. Религиозная эволюция, по мнению Мейера, является частью культурного развития, его неотъемлемым элементом. Христианство началось с величайшей революции, но затем произошло постепенное «угашение духа». Однако, считает Мейер, в христианстве сохраняется духовный, революционный потенциал, который периодически вызывает религиозный подъем — тогда привязанность к культуре ослабевает, но при упадке религии усиливается. В таких колебаниях между двумя путями утверждения жизни и заключается, по мысли Мейера, непримиримое противоборство религии и культуры. Религиозно-философский и культурологический подход Мейера был живо воспринят в РФО (выступления Б.Г. Столпнера, Д.В. Философова, Д.С. Мережковского, В.В. Успенского) и продолжен на следующем заседании 30 декабря 1908 г. в знаменитых докладах «Стихия и культура» А.А. Блока и «О русской идее» Вяч.И. Иванова.

В январе 1909 г., в результате разногласий с Мережковским и большинством Общества, Розанов вышел из Совета Общества. В «Письме в редакцию»[2] Розанов заявил, что Общество из религиозно-философского фактически превратилось в литературное, в «частный, своего рода семейный кружок: без всякого *общественного значения*». Перемены в Обществе Розанов связывал исключительно с влиянием Д.С. Мережковского, Д.В. Философова и З.Н. Гиппиус. Среди протестующих против нового направления Общества, кроме себя, Розанов назвал С.Л. Франка, П.Б. Струве, Н.А. Бердяева, В.А. Тернавцева,

[1] Опубл. под псевдонимом: *Варварин В.* О «народо»-божии, как новой идее М. Горького // Русское слово. 1908. 13 декабря. С. 2.
[2] Новое время. 1909. 17 января. С. 13.

П.П. Перцова. В статье «В Религиозно-философском обществе»[1], посвященной заседанию 21 января 1909 г., Розанов уточнил свое отношение к Мережковскому и новому направлению. По выражению Розанова, Мережковский — «вещь, постоянно говорящая». Он периодически меняется и в процессе духовных изменений производит много слов («Бог», «богочеловечество» и т.д.), но ничего религиозного в писаниях Мережковского Розанов не находит, считая, что их автор просто «введен в искушение». Далее Розанов сделал важное замечание о деятельности всего Общества — его участники много говорят о Боге, но «о Нем они никогда не думают»; в нем «нет религии, потому что нет *религиозного тона души*». Таким образом, Розанов первым заметил и обратил внимание на принципиальные изменения, происходящие в Обществе.

Спустя два месяца после выхода из Совета Розанов в статье «На чтении гг. Бердяева и Тернавцева»[2] попытался еще раз отстоять свою идейную позицию. Он доказывал, что в Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. было обращение к духовенству и рассмотрение церковных вопросов, а в Религиозно-философском обществе происходит обращение к интеллигенции и рассмотрение «туманов, проносящихся в интеллигентской душе». Однако последние доклады — Н.А. Бердяева «Опыт философского оправдания христианства» (24 февраля 1909 г.) и В.А. Тернавцева «Империя и христианство» (10 марта 1909 г.) — Розанов считал более соответствующими задачам Общества и позитивными в контексте «старой традиции» Религиозно-философских собраний.

Доклад Бердяева был посвящен двухтомному труду «Наука о человеке» В.И. Несмелова, который был представлен новым словом в религиозно-философской антропологии. Бердяев нашел у Несмелова много общего с современными религиозно-философскими исканиями, даже сравнил автора «Науки о человеке» с Вл. Соловьевым. В прениях оппоненты Бердяева, бывшие профессора духовных академий И.Д. Андреев и А.В. Карташев, пытались оспорить апологетическую точку зрения на труд Несмелова, считая, что он принадлежит к застывшей и догматичной богословской науке. Бердяев же доказывал, что дело совсем

[1] Новое время. 1909. 23 января (5 февраля). № 11806. С. 3.
[2] Новое время. 1909. 12 (25) марта. № 11853. С. 4.

не в форме и изложении, а в самой постановке проблемы о философском оправдании христианства. По мнению Бердяева, труд Несмелова возвращает читателей от мертвечины духовных академий к эпохе святоотеческого богословия. Таким образом, в докладе Бердяева была сделана попытка выйти за пределы чисто интеллигентских споров, и оценка Розанова в этом отношении верна.

Все опасения Розанова и его упреки в адрес «литературно-партийного уклона» полностью подтвердились во время заседания 21 апреля 1909 г., посвященного обсуждению сборника «Вехи». Резкая критика Мережковского и Философова, прозвучавшая на заседании, и их апология интеллигенции вызвали ответную реакцию со стороны П.Б. Струве и С.Л. Франка. Струве резко выступил против «либеральных обожателей интеллигенции» и «радикалов» вроде Мережковского и Философова, подчеркивая, что миф о русской интеллигенции не имеет ничего общего с исторической действительностью. Взвешенно и по существу высказался Франк, который указал на то, что Мережковский и Философов имеют склонность «мыслить в пределах одного измерения», исходя из политических противопоставлений «правых» и «левых». Отвечая на возражения Струве и Франка, Мережковский назвал себя и своих оппонентов исповедниками «совершенно различных религий», которые так далеки, что не видят друг друга. Более того, Мережковский заявил, что «сейчас революция есть дело Божие»[1]. Таким образом, партийная вражда и революционно-интеллигентские, политические интересы возобладали и стали с растущей силой определять направление деятельности РФО.

С избранием 29 ноября 1909 г. на пост председателя Д.В. Философова для Общества начался период, который отмечен двумя тенденциями: с одной стороны, «фракция» Мережковских получила большинство в Совете и прерогативу выбирать темы докладов; с другой — активность Общества стала медленно и постепенно снижаться, почти дойдя до мертвой стадии в сезон 1911/12 г. (всего три заседания).

На фоне неоднократных докладов и выступлений Мережковского и Философова было дано слово и представителям разных религиозно-философских взглядов. 24 ноября 1909 г. состоялось заседание с докладом А.А. Камен-

[1] РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 31.

ской «Теософия и богостроительство», в котором была предпринята попытка популярно изложить и пропагандировать теософское учение. По убеждению Каменской, теософия есть «вселенский научно-религиозный синтез», примиряющий все религии и содержащий в себе их позитивные элементы. Однако попытка обоснованно и последовательно представить теософию широкой публике не удалась: разрушительной критике теософию подвергли Вяч.И. Иванов, Д.С. Мережковский и др. После того как Вяч. Иванов обосновал, почему он как христианин не может быть членом теософского общества, а Мережковский прямо назвал теософов «ложной церковью», общий итог заседания был предрешен. Несмотря на то что председательствующий на заседании теософ К.Д. Кудрявцев старался дипломатично вести дискуссию и произнес примирительную речь в заключение, неприемлемость теософии для РФО и его руководителей явилась очевидной.

Темы религии и мистики были продолжены на заседаниях в «профессорских» докладах таких философов, как С.И. Гессен, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев. 29 декабря 1909 г. с докладом «Мистика и метафизика» выступил С.И. Гессен, который попытался объяснить сочетание рациональных и иррациональных (мистических) тенденций в современной философии. С четкостью русского неокантианца Гессен последовательно развел понятия мистики и философии, считая, что «мистический океан» лишь способен окружать и обтекать «область чистой философии». По его убеждению, философия мистики невозможна, «мистика не поддается философскому разграничению». Критике Гессена подверглись как, в частности, концепция У. Джеймса, так и любые попытки философски оформить мистический опыт. В какой-то мере альтернативная Гессену позиция была представлена в докладе С.Л. Франка «Философия религии Джеймса» (заседание 2 февраля 1910 г.). Несмотря на ряд серьезных критических замечаний, Франк в целом высоко оценил книгу Джеймса «Многообразие религиозного опыта». По его мнению, книга Джеймса носит эпохальный характер, открывая новые перспективы в понимании личного религиозного опыта и обличая скудость научного рационального мировоззрения. Франк на основе книги Джеймса делал вывод, что «мистический опыт несет свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах», тем самым

явно возражая Гессену и рациональному пониманию мистического опыта.

Компромиссную философскую позицию занял Н.О. Лосский, который, с одной стороны, придерживался строго научной точки зрения, а с другой — взял в качестве предмета исследования сложную религиозную проблему. В докладе «Идея бессмертия души как проблема теории знания» (заседание 23 марта 1910 г.) Лосский продемонстрировал, что можно рассуждать с гносеологической точки зрения даже о бессмертии души. По его убеждению, вечное бытие может быть предметом наблюдения, т.к. должны быть люди, способные к наблюдению вечности. Лосский сравнил таких людей с теми, кто смогли вырваться из «пещеры», описанной Платоном в «Государстве». Конечно, к наблюдению вечности, подчеркивал Лосский, способны больше религиозные люди, а не философы, но вечное «Я» есть несомненный философский факт, хотя его содержание недоступно для описания. Основной вывод Лосского заключался в том, что вечное «Я» можно наблюдать интуитивно, и в этом философское знание опирается на религиозный опыт человечества.

Трудно представить как московское Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева, так и петербургское Общество без участия Н.А. Бердяева, который периодически появлялся в Петербурге с новыми докладами и лекциями. В марте 1910 г. Бердяев дважды выступил с докладами, тексты которых затем вошли в его книгу «Философия свободы»: на христианской секции 28 марта он прочитал доклад «О христианской свободе», на общем заседании 29 марта — доклад «Утонченная Фиваида». Как всегда, выступления Бердяева вызвали различные реакции и острые дискуссии.

Другим «московским гостем» стал В.Ф. Эрн, который 22 ноября 1910 г. прочитал доклад «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения» (включен в книгу «Г.С. Сковорода: Жизнь и учение», 1912). В докладе Эрн выступил с апологией религиозно-философской традиции в русской философии, ее смысла и предназначения. По его мнению, прежде всего следует решить методологическую проблему. Всякий метод, считал Эрн, в своей основе субъективен, исследователь видит метафизические или религиозные факты с личной точки зрения («внутренно, а не внешне»). Эрн, раскрывая свою точку зрения, резко кри-

тиковал западноевропейский рационализм и противопоставлял ему античный и восточнохристианский Логос. Известно, что в прениях 22 ноября 1910 г. приняли участие Вяч.И. Иванов, С.И. Гессен, С.А. Аскольдов[1] (стенограммы прений по второму докладу Эрна не сохранилось).

В течение сезона 1910/11 г. состоялось три мемориальных заседания: памяти Л.Н. Толстого (16 ноября 1910 г.), памяти Вл. Соловьева (19 января 1911 г.), памяти В.А. Караулова (2 марта 1911 г.). Каждое из трех заседаний было поводом высказаться различным представителям творческой интеллигенции и религиозной мысли. Среди выступлений на мемориальных заседаниях были доклады П.Б. Струве «Жизнь и смерть Льва Толстого», С.Л. Франка «Памяти Льва Толстого», А.А. Блока «Рыцарь-монах». В этот же сезон стали проводиться в рамках христианской секции собеседования на какую-либо тему (20 февраля и 6 марта 1911 г. прошло собеседование на тему «О Церкви»).

Однако начиная именно с 1911 г. в Обществе происходят странные метаморфозы: часть наиболее активных членов теряет интерес к Обществу, практически прекращается секционная деятельность, темы докладов на заседаниях становятся все более случайными. Секретарь РФО С.П. Каблуков записал в дневнике 28 сентября 1911 г. о разговоре с Вяч. Ивановым: «Мы говорили еще и о будущем Рел<игиозно>-ф<илософского> об<щест>ва. Оба мы согласны, что нельзя допустить ни его закрытия, ни оставления Философовым должности председателя (о чем упорно твердит сам Ф<илософо>в, ссылаясь на необходимость частых отлучек из П<етер>б<ур>га). Однако мы признаем, что теперь не время выступать активно и с какою-либо пропагандою, чего фанатически и неосновательно требует А.А. Мейер. <…> Несомненно, что самый факт существования целой группы людей, стоящих на высших ступенях культуры и просвещения и утверждающих как свою веру в Бога и мир невидимый, так и ценность религии с общественной точки зрения, сам по себе стал важен и значителен, что мы обязаны сохранить Общество целым до лучших времен. В этом направлении мы и решили действовать сообща»[2]. В результате позиции «выжидания» за сезон 1911/12 г. РФО собирается только для трех

[1] В Религиозно-философском обществе // Речь. 1910. 25 ноября (8 декабря). № 324. С. 4.

[2] ОР РНБ. Ф. 322. Оп. 1. Ед. хр. 16. С.П. Каблуков. Дневник 1911 г. Ч. 4. С. 324–325 (авторская нумерация).

докладов: Н.Д. Кузнецова «Современное государство и свобода совести» (13 декабря 1911 г.), А. Белого «Религиозное сознание современного человека» (20 февраля 1912 г.) и Е.П. Иванова «Нация и религия» (5 марта 1912 г.). По поводу заседания 5 марта 1912 г. Каблуков на следующий день записал в дневнике: «Вчерашнее собрание Рел<игиозно>-ф<илософского> об<щест>ва <было> очень малолюдн<о>. Пришлось провести мне одному, так как никто из заправил не явился. Вяч. Иванов сказался хворым мигренью, Карташев сослался на занятия неотложные — подготовку к лекции, Аггеев и Знаменский не явились по неизвестной причине. Евг.П. Иванов читал около 50 минут. В 10 ч. начались вялые прения»[1].

Символическим для Общества становится отъезд весной 1912 г. из Петербурга Вяч. Иванова, который последний раз выступил в РФО с докладом «Основы миросозерцания Ф.М. Достоевского» 18 апреля 1911 г. При бездействии и апатии председателя Философова и отходе от активного участия идейно инициативных членов Общество утрачивает четкие ориентиры и превращается в достаточно аморфное явление. Вероятно, ко многим членам РФО приходит осознание, что с Обществом необходимо что-то делать. В результате в сезон 1912/13 г. происходит заметная активизация деятельности РФО, практически регулярно (один-два раза в месяц) вновь проходят заседания, расширяется их тематика (доклады М.В. Одинцова о С. Кьеркегоре, С.С. Кондурушкина о народной вере, Н.К. Никольского о древнерусском христианстве, Е.В. Аничкова об эстетике Августина и др.), активными участниками заседаний становятся П.Б. Струве, свящ. К.М. Аггеев и А.В. Карташев, который вскоре занял пост председателя Общества.

После избрания в октябре 1912 г. председателем Карташева для Религиозно-философского общества начинается последний период, который можно назвать если не расцветом, то «вторым дыханием» в развитии Общества. Прежде всего, его деятельность становится более централизованной и спланированной, приобретает ярко выраженную идейную направленность. Однако для обретения новой целостности потребовалось удалить неугодных для «фракции» Мережковского членов, олицетворявших прошлое. К таковым относился В.В. Розанов, с номинальным членством которого не хотели мириться Мережковский, Гиппиус, Карташев и Каблуков. Для этого был использо-

[1] ОР РНБ. Ф. 322. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 318.

ван повод — статьи Розанова о евреях и процессе Бейлиса. Перипетии исключения Розанова частично освещены в отдельно изданном 4-м выпуске «Записок петербургского Религиозно-философского общества».

В сезоне 1913/14 г. с докладами на религиозные темы, которые заметно преобладали, выступили Д.С. Мережковский («Об отношении Ветхого Завета к христианству», 19 октября 1913 г.), В.П. Соколов («Мысль и догмат», 30 ноября 1913 г.), С.М. Соловьев («Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева», 5 декабря 1913 г.), В.В. Гиппиус («Пушкин и христианство», 15 декабря 1913 г.), М.И. Туган-Барановский («Христианство и индивидуализм», 13 февраля 1914 г.), Г. Коген («Сущность иудейской религии», 25 апреля 1914 г.), С.О. Грузенберг («Ветхозаветная мораль в истолковании В.С. Соловьева», 3 мая 1914 г.). Каждый из перечисленных докладов был связан с той или иной стороной христианства и церковной жизни, что указывает непосредственно на идейные предпочтения А.В. Карташева и его ведущую роль в деятельности РФО. Исключением из общего ряда был только доклад Г.И. Чулкова «Оправдание символизма» (19 января 1914 г.). Церковная тема могла стать постоянной и ведущей и в дальнейшем, но коррективы внесло начало Первой мировой войны.

Весь сезон 1914/15 г. был посвящен обсуждению тем, связанных с войной: мессианизм, национализм, патриотизм и т.д. Первое в сезоне заседание 26 октября 1914 г. открылось докладом А.А. Мейера «Религиозный смысл мессианизма». Интеллигенция была обескуражена всплеском национальных и патриотических чувств и настроений в начале войны, как и горячей народной поддержкой монархии. Участники пытались осмыслить реальность, которая резко расходилась с их идеалами и принципами. Если Мейер только предостерег от «греха национального самоутверждения», несогласуемого с христианством, то выступавший следом Мережковский назвал милитаризм «ложной культурой», противостоящей истинной всечеловеческой культуре, а национализм — утверждением относительной правды как абсолютной. Досталось от Мережковского славянофилам и Тютчеву, который самодержавие связывал с православием. Главным же врагом русской общественности Мережковский провозгласил славянофильский национализм и «зоологический патриотизм», назвав «врагов» поименно (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, свящ. П. Флоренский). Тема войны была продолжена в докладе З.Н. Гиппиус «История в христианстве» (5 ноября 1914 г.), но с другой,

«богословской» точки зрения. Для Гиппиус война — только «частность», «знак», «следствие». Поскольку история не предопределена, для христианина война имеет какой-то метафизический смысл, — как заметила Гиппиус, видимо, стало «необходимо снижение духа и сознания»[1].

На последующих заседаниях сезона 1914/15 г. проблемы войны, патриотизма и национализма продолжали обсуждаться в тех же двух направлениях — с актуальной и религиозной точек зрения. В докладах С.М. Соловьева «О современном патриотизме» (21 декабря 1914 г.), С.И. Гессена «Идея нации» (5 февраля 1915 г.), Г.А. Василевского «Виновата ли германская культура?» (8 марта 1915 г.) были заданы вопросы о русской идее, национальности, культуре и др. С.М. Соловьев, приехавший из Москвы и представлявший другое, отличное от интеллигентского, видение войны, риторически спрашивал, обращаясь к членам Общества: «Победа России над Германией будет победой чего? Победой прессы, Кузнецкого Моста или победой Кремля, Святой Руси?»[2] Национальное сознание и патриотизм Соловьев оценивал как положительное явление, видя в них предпосылки для религиозного возрождения России.

Предпоследний сезон 1915/16 г. ознаменовался возвращением к обсуждению церковных проблем. Поводом послужила записка думского духовенства о необходимости церковных реформ в России. 11 октября 1915 г. с докладом «Ближайшие судьбы Русской Церкви» выступил свящ. К.М. Аггеев, который проанализировал указанную записку. Он согласился с требованием реформ в Церкви, но критически отнесся к идее отделения Церкви от государства и политическому подходу к решению проблемы. В процессе дискуссии после доклада Аггеева было затронуто множество проблем, далеко выходящих за рамки обсуждаемого актуального вопроса, поэтому неудивительно, что церковная реформа и религиозное сознание стали темами последующих заседаний. В докладах В.П. Соколова («Природа Церкви и ее судьбы в истории», 8 ноября 1915 г.), Д.В. Философова («Церковная реформа в России», 28 ноября 1915 г.), Г.И. Чулкова («Национальная самобытность и религиозное сознание», 5 декабря 1915 г.), И.М. Свирского и Д.В. Колпинского (о церковной реформе, 28 января 1916 г.),

[1] Записки петроградского Религиозно-философского общества. Пг., 1916. Вып. 6. С. 23.
[2] Там же. С. 71.

А.В. Карташева («Реформа, реформация и исполнение Церкви», 28 февраля 1916 г.), Д.С. Мережковского («Против религиозного индивидуализма, за религиозную общественность», 12 марта 1916 г.) обсуждение перешло от непосредственно церковной проблематики к идее религиозной общественности, в процессе чего было высказано множество противоречивых мнений о церковных и религиозно-общественных перспективах, которые ожидают Россию.

Война, как сказала З.Н. Гиппиус, была для России «знаком», но для Общества она стала «сигналом», указывающим, что скоро Общество исчезнет. Вероятно, это поняли немногие. По крайней мере, апокалиптичность времен полностью заслонили интеллигентские споры и словопрения, связанные с актуальными проблемами. Показателен в этом отношении и последний сезон 1916/17 г., во время которого состоялось четыре заседания, все еще далеких от эсхатологических настроений эпохи. 17 октября 1916 г. на заседании РФО обсуждалась новая книга Н.А. Бердяева «Смысл творчества», после доклада А.А. Мейера с критическими замечаниями по книге выступили Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и А.В. Карташев. 4 декабря 1916 г. прошло собрание, посвященное памяти епископа Михаила (Семенова) — фигуры сложной и противоречивой с церковной точки зрения (профессор С.-Петербургской духовной академии, архимандрит Михаил перешел в старообрядчество и затем был хиротонисан во епископа без соблюдения канонических правил). 6 и 12 февраля 1917 г., уже накануне революции, состоялись доклады С.М. Соловьева «Кризис славянофильства» и А. Белого «Александрийский период и мы в освещении проблемы “Восток и Запад”». По поводу последнего доклада С.П. Каблуков записал в своем дневнике: «Вчерашний доклад Белого удачным назвать нельзя. Б<елый> говорил около 2 часов, выясняя ошибки древних философских систем, роль и значение Александрийской школы. Речь его, чрезвычайно образная, красиво построенная и лившаяся как утонченная музыка, страдала отсутствием ясного плана и излишней вычурностью выражений, неожиданных сопоставлений и определений. Он куда-то звал, но так и не ясно, что, следуя за ним, пришлось бы топтаться на одном месте»[1]. Отвлеченные культурологические штудии Андрея Белого стали своеобразным символом для завершения деятельности Общест-

[1] ОР РНБ. Ф. 322. Оп. 1. Ед. хр. 43. С.П. Каблуков. Дневник 1917 г. Ч. 2. С. 80.

ва, их содержание и пафос уже мало соответствовали наступающей революционной эпохе с ее атмосферой насилия и воинствующей бездуховностью[1]. Последнее известное заседание прошло 21 мая 1917 г. и было посвящено собеседованию на тему «Русская революция и исход мировой войны».

После октября 1917 г. в Петрограде при активном участии А.А. Мейера и последнего секретаря Общества К.А. Половцовой продолжал собираться на частной квартире религиозно-философский кружок, который насчитывал несколько десятков человек и по традиции именовал себя Религиозно-философским обществом (Ксения Половцова продолжала вести общие конспекты заседаний до сентября 1922 г.). Много позже, в эмиграции, Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус организовали общество «Зеленая лампа» для обсуждения литературных и религиозно-философских вопросов. Однако и петроградский кружок, и парижское общество уже имели мало общего с Религиозно-философском обществе в Санкт-Петербурге и его уставом.

Петербургское (петроградское) Религиозно-философское общество исчезло и стало историей. В чем же ценность его идейного наследия? Что оно может дать и чем может духовно обогатить спустя 100 лет после своего создания? Только теперь, когда можно изучать историю Общества не по четырем хронологически разрозненным выпускам, а воссоздав ее насколько можно полноценно и последовательно, есть смысл говорить об идейной ценности Общества и его значении. Только весь комплекс материалов (опубликованных и архивных), реконструкция всех деталей в истории Общества дают представление о том, что Общество, прежде всего, было явлением очень высокого интеллектуального и религиозного уровня при всех своих достоинствах и недостатках. Второй важный аспект в изучении деятельности Общества — актуальный. Россия периодически переживает периоды хаоса, духовного разброда и идейного шатания. Исторический опыт, запечатленный в материалах и истории Общества, конечно, не предотвратит такие периоды, но он может указать идейные ориентиры и способы для решения актуальных проблем, всегда имеющих духовно-метафизический и религиозный смысл.

О.А. Коростелев, О.Т. Ермишин

[1] Хотя Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и Д.В. Философов давно мечтали о революционных изменениях, настоящая революция 1917 г. оказалась далека от их ожиданий.

От составителей

Архив Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге был передан в РГАЛИ (ЦГАЛИ) в 1952 г. из Центрального государственного исторического архива в Ленинграде. К сожалению, материалы Общества сохранились не полностью. Часть архива погибла при обысках и при пожаре под Павловском во время наступления генерала Н.Н. Юденича. Основную часть архивных материалов составляют стенограммы заседаний за 1907–1917 гг. Кроме того, сохранилась часть рукописей докладов, незначительная делопроизводственная часть и отдельные письма участников Общества по вопросам, касающимся его деятельности. Среди этих материалов так называемое «Дело Розанова» — документы, посвященные вопросу «об исключении В.В. Розанова из числа членов общества»[1]: протоколы «закрытых» заседаний Совета Религиозно-философского общества (черновые и чистовые, официальные варианты), переписка Совета с В.В. Розановым по вопросу исключения из Общества, выправленные тексты выступлений А.В. Карташева и Д.В. Философова на заседании 26 января 1914 г. Все переданные документы составили отдельный фонд «Петербургское Религиозно-философское общество» (№ 2176). Ряд архивных материалов, включенных в трехтомник, находится в других фондах РГАЛИ — А.А. Блока (№ 55), Н.А. Бердяева (№ 1496), К.Н. Леонтьева (№ 290) и В.В. Розанова (№ 419).

Значительная часть архивных материалов Религиозно-философского общества — переписка, дневниковые записи и списки участников Общества — находятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Они сосредоточены в фондах З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковского (№ 481), С.П. Каблукова (№ 322, дневники за 1909–1917 гг.), Половцевых (№ 601, устав Общества, организационные материалы за 1915–1917 гг.), П.Б. Струве (№ 753), Д.В. Философова (№ 814)[2]. Список участников Общества 1914 г. находится в Научно-исследовательском

[1] «Материалы об исключении В.В. Розанова из числа членов общества: протоколы и стенограммы заседаний Совета и общего собрания членов, повестки о заседаниях и др.» (14 ноября 1913 – 26 февраля 1914 // РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63).

[2] Многие из этих материалов использованы в изд.: *Ермичев А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007.

отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 311. Ед. хр. 10. Л. 49–50).

При подготовке настоящего сборника составители ставили перед собой задачу максимально отразить деятельность петербургского Религиозно-философского общества за период 1907–1917 гг. Поскольку сделать это исключительно по архивным материалам не представлялось возможным (оригиналы некоторых докладов, выступлений и стенограмм заседаний не сохранились либо неизвестно место их нахождения), в издание включены также опубликованные материалы. При выборе источника текста приоритет был отдан архивным материалам (беловой или черновой автограф, машинопись с авторской правкой, гранки с авторской правкой) и «Запискам петербургского Религиозно-философского общества», т.к. документы архивного фонда свидетельствуют о том, что публикуемые в «Записках» тексты просматривались и исправлялись авторами. Заседания, стенограммы которых не сохранились, реконструируются по печатным материалам: опубликованным текстам докладов и газетным отзывам о заседаниях.

По способу передачи текста документы сборника делятся на авторизованные и неавторизованные. К авторизованным документам составители относят доклады и выступления, публикуемые по архивным материалам и «Запискам петербургского Религиозно-философского общества». К неавторизованным отнесены организационные документы (в т.ч. стенограммы), доклады и выступления, публикуемые по позднейшим изданиям, и материалы периодической печати.

В авторизованных документах сохраняются стилистические и языковые особенности подлинника, к которым относятся: обороты речи, отдельные слова, характерные для времени составления подлинника или употребляемые в отдельных регионах. Например, характерное для В.В. Розанова авторское членение предложения с помощью двоеточия, точки с запятой, интонационного выделения союзов и частиц знаком ударения. Погрешности текста, имеющие смысловое значение (опечатки, меняющие смысл), сохраняются. Правильное написание приводится в текстуальных примечаниях. При необходимости приводится помета: «Так в оригинале». Названия обществ, организаций, периодических изданий приведены по современной орфографии. Если текст восстанавливается по нескольким источникам, разночтения приводятся в текстуальных примечаниях.

Текст неавторизованных документов передается в соответствии с современной орфографией и пунктуацией (проставляются необходимые знаки препинания, прописные буквы и т.д.). В тех случаях, когда в стенограммах заседаний встречаются фрагменты с правкой автора, они передаются как авторизованный текст с указанием в текстуальном примечании.

Вставки фрагментов текста (отдельных слов, словосочетаний и предложений) воспроизводятся в соответствующем месте текста документа. Недостающие по смыслу слова вводятся в текст в угловых скобках. Сокращенно написанные слова, если сокращения не являются общепринятыми, воспроизводятся полностью. Восстановленные части слов заключаются в угловые скобки. Если сокращенное слово может быть расшифровано различным образом, то в тексте ставится знак вопроса. Например: Необходимо опр<авдать?>… (возможен вариант: определить). Общепринятые сокращения унифицируются в соответствии с современными нормами.

Зачеркнутые фрагменты приведены в текстуальных примечаниях. В стенограммах зачеркнутые фрагменты не воспроизводятся в том случае, если они связаны с ошибкой стенографистки.

Если фрагмент текста неразборчив, в тексте делается помета о количестве непрочитанных слов. Например: <1 сл. нрзб.>. Если текст не прочитан из-за механических повреждений документа, то это оговаривается в текстуальных примечаниях.

В тексте сохраняются авторские выделения: курсив, разрядка, подчеркивание. Особые случаи оговариваются в текстуальных примечаниях. Заголовки унифицируются.

Имена и фамилии, встречающиеся в тексте в различной транскрипции, унифицируются. Используется общепринятый или наиболее часто встречающийся в тексте вариант. Нестандартные сокращения, дающие повод к двоякому толкованию, расшифровываются в угловых скобках. Например: св<ященник> Н. Никольский.

Цитаты и библиографические ссылки авторов воспроизводятся без изменений.

Иногда при публикации докладов в виде статьи авторы (или редакторы) давали текстам другие названия. Например, доклад А.А. Блока на заседании РФО был прочитан под названием «Россия и интеллигенция», в рукописи для первой предполагавшейся публикации носил название

«М. Горький и народ (по поводу “Исповеди” Горького)», публиковался под заглавием «Народ и интеллигенция», а в Литературном обществе вскоре был прочтен под названием «Обожествление народа в литературе». В таких случаях оставляется название, под которым доклад был прочитан на заседании РФО, а все изменения в названиях отражены в примечаниях. В тех случаях, когда первоначальный текст выступления не сохранился, доклад приводится по печатному источнику, а в примечании дается история текста.

Примечания подразделяются на авторские (подстраничные; *), примечания составителей к тексту документа (подстраничные; I) и примечания составителей к содержанию документа (концевые; 1). Сведения об источнике текста, архивный шифр и другие данные, относящиеся к описанию документа, приводятся перед примечаниями к содержанию документа. В отдельных случаях, когда это необходимо для верного прочтения документа, такая информация помещается в текстуальное примечание.

Составители сборника благодарят Дмитрия Анатольевича Медведева за особое внимание к изданию, проявленное им еще в бытность на посту Первого заместителя Председателя Правительства Российской Федерации; Российский гуманитарный научный фонд, при поддержке которого была осуществлена подготовка материалов Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге к изданию; сотрудников Российского государственного архива литературы и искусства, Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье», Отдела рукописей Российской национальной библиотеки и Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки и всех тех, без помощи которых было бы невозможно осуществить это издание. Особая благодарность Виктору Григорьевичу Сукачу за ценные советы и помощь в работе над проектом.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

ЗАСЕДАНИЕ 3 ОКТЯБРЯ 1907 г.

А.В. Карташев
Вступительная речь

Заседание считается открытым. Открывая свою деятельность, Религиозно-философское общество чувствует настоятельную потребность несколько объясниться перед присутствующими и отчасти даже пред русским обществом вообще, представители которого имеются здесь в лице деятелей печати. Члены-организаторы общества при самом начале чувствуют себя опутанными сетью крупнейших недоразумений. С одной стороны, они чувствуют, что на них надвигается волна преувеличенных ожиданий и надежд, которых они оправдать не могут и не собираются, с другой, — нависает туча не вполне объяснимых тревог и недоброжелательства. Публика склонна думать, что здесь в обществе она найдет полное разрешение мучащих ее вопросов в той или иной степени религиозных, надеется увидать здесь сплоченную семью спевшихся между собою людей, которые сговорились, подписали какой-то общий символ веры, на все отвечают «единым сердцем и едиными устами»[1], дают нечто цельное, созидающее в самом ближайшем, даже практическом смысле. С другой стороны, церковные круги, официальные сферы воображают, что здесь собирается чуть ли не какая-то община еретиков, которые имеют между собою религиозное общение, чуть ли не религиозную общую жизнь, и которые таким образом внесут разрушение непосредственно даже в строй церковной жизни.

Те и другие ожидания, надежды и опасения есть чистое недоразумение.

На самом деле, наше положение можно пояснить аналогией. Представим себе, что в университете устраивается

кружок студентов, занимающихся государственным правом. Тут самые разнообразные элементы: и белоподкладочники, и синие рубашки, черносотенники и анархисты. Все они занимаются государственным правом, и вдруг пришла бы мысль, что это — политическое общество, от которого одни ожидали бы разрешения мук нашей общественной жизни, а другие смотрели на него, как на очаг оппозиции, — между тем как кружок этот занимается только теоретическими вопросами. То же самое и здесь. Мы даже хорошо друг друга не знаем. У нас, в числе организаторов, в ядре общества находятся с одной стороны такие лица, как С.Л. Франк, идеолог индивидуализма, философ-агностик, по крайней мере адогматист. С другой стороны В.А. Тернавцев, чиновник Святейшего Синода, человек, в православии которого поэтому трудно сомневаться. Из такого ядра никаких практических результатов в смысле действий общественных получиться не может. Это просто общество людей, серьезно, хотя и совершенно по-разному, относящихся к религиозному вопросу, и желающих между собою об этом поговорить, — между собою, подчеркиваю, а не обязательно перед лицом широкой публики или русского общества. Таким образом у нас нет беспокойного стремления к пропаганде. Есть даже среди нас лица, которые противятся всякой публичности и хотели бы, пользуясь своим знакомством, разговаривать и сообщаться только между собою.

Вот недоразумения, которые нужно устранить. Нам кажется, что причины этих недоразумений между прочим кроются в том, что воображению всех навязчиво представляется идея исторической связи между бывшими Религиозно-философскими собраниями и настоящим обществом[2]. На самом деле эта связь тянется очень тоненькой ниточкой. Настоящее общество возникло совсем по другому плану и по другим побуждениям. Оно возникло в Москве по желанию главным образом деятелей Московского Религиозно-философского общества, свой устав списало оттуда[3] и хочет функционировать приблизительно так же, как и это общество. Правда, можно подумать, что это общество продолжит тип Религиозно-философских собраний и с этой стороны будет столь же значительно в общественном смысле, в смысле общественного брожения, общей критики старых устоев, в частности будет оппозиционно и воинственно по отношению к официальной церкви. Мы так не думаем, потому что времена меняются и не возвращаются.

То было время весны, общего подъема, каких-то общих желаний, когда все оппозиционные настроения рождались в интеллигенции, которая еще не дифференцировалась, когда эта самая оппозиция по отношению к официальной церкви была довольно наивной и думала, что вот-вот произойдет что-то реальное, можно с церковью столковаться, нечто в ней изменить. Теперь эти весенние надежды миновали. Наступила даже полоса разочарований, и те участники бывших Религиозно-философских собраний, которые и теперь еще находятся в составе нашего общества, уже не имеют желания ни наскакивать на церковную партию, ни чего-то от нее ждать. У них другое желание — побеседовать между собою, сговориться относительно разногласий по вопросам, родившимся внутри их, в пылу общей полемики с церковью, которая сама по себе теперь перестала их интересовать.

Вот почему нелепо ожидание некоторых, будто здесь будет какой-то лжесобор, который начнет противодействовать общецерковным начинаниям, тормозить то, чем будет заниматься церковный собор. Это не интересует участников общества. Представим себе какое-нибудь философско-педагогическое общество, которое стало бы вдруг интересоваться экономической сметой школ министерства народ<ного> просв<ещения>, стало бы контролировать, сколько отопления отпускается на эти школы, сколько при них сторожей и т.п. Конечно, эти вопросы для общества были бы не интересны. Точно так же не интересны нам все рассуждения о церковных приходах, о реформе духовного суда, о митрополичьих округах и т.д. Все это такие церковные вопросы, которые просто нисколько не волнуют людей, находящихся вне служебного положения в церковном ведомстве. Таким образом, наше общество этими вопросами заниматься не будет, и любители коллизий на этой почве не найдут у нас никакой поживы. Итак мы хотим сбросить против нашей воли натягиваемые на нас личины: — с одной стороны, маску общественных деятелей и пропагандистов общественных идей, а с другой, — специфических врагов, каверзников относительно официальной церкви. Мы представляем просто общество людей, желающих рассуждать о религиозно-философских вопросах с большей или меньшей степенью выявления своего субъективно-эмоционального к ним отношения.

С.А. Аскольдов
О старом и новом религиозном сознании

В последнее время очень часто говорят о падении Христианства. На этом «падении» строятся самые разнообразные предположения и ожидания. Для одних это симптом возрождения новой религиозности, для других окончательная смерть религии. Но, чем оглушительнее и звонче раздается песня атеизма, чем с большей ученою важностью и напыщенностью говорят о наивности идеи живого личного Бога, тем вдумчивее и напряженнее становится мысль тех, кто видит и чувствует в мире присутствие живого Бога, и кто так или иначе связывает идею этого Бога с евангельским образом Христа. И эта деятельность ищущей религиозного оправдания мысли нагляднее всего свидетельствует о том, что о смерти религии не может быть и речи. А если жив Бог в сознании и мысли хотя бы горсти людей, то это значит, что Он не умер и в истории. Пока есть хоть одна тлеющая искра, не исчезла возможность огня. И никто не может утверждать, что те искры религиозной мысли, чувства, а иногда даже и религиозной воли, которые все чаще и чаще сверкают за последнее время в сложном водовороте жизни, не зажгут со временем пылающих светочей.

В том новом, что брежжется в современном религиозном сознании, есть много явлений разнообразных оттенков и различного значения. В общем это новое религиозное сознание современности направляется по двум самостоятельным, хотя и сообщающимся между собою руслам. В одном случае мы имеем религиозное течение, которое слагается из стремлений, имеющих более или менее прак-

тический характер и связанных с общим общественным движением последних годов. Второе течение религиозной жизни имеет более теоретический характер, или во всяком случае слагается из чисто внутренних переживаний, вовсе не тяготеющих пока к каким-либо внешним обнаружениям. К первому течению следует отнести все те проявления религиозной жизни, которые проникнуты духом всего освободительного движения последних годов и в которых принципам политического освобождения дается религиозное обоснование и оправдание. К нему присоединяется еще более специальное движение отчасти профессионального характера, имеющее более специальную цель — обновление церковного строя на началах соборности. Во всех этих случаях речь идет о переустройстве жизненных и религиозных форм на началах евангельского христианства. Поборники этой новой религиозности заботятся только о том, чтобы тот дух христианской любви, братства и внутренней свободы, которым была проникнута апостольская Церковь первых веков, ожил бы снова в современной общественности и в современной церкви. Имея таким образом своею целью лишь восстановление и реализацию в жизни основных принципов Евангелия, течение это не может быть признано носителем каких-либо по существу новых религиозных начал и имеет обновляющий характер лишь по отношению к вероисповедным формам позднейшего исторического христианства. Не то мы находим во втором течении. Здесь уже идет речь о коренном преобразовании не только позднейших форм церковной жизни, не о тех или иных вероисповеданиях, но о преобразовании самого первоначального религиозного ствола — Евангельского христианства. Христианство понимается здесь не вмещающим полноту религиозной истины ни со стороны метафизических, ни со стороны этических своих принципов и требующим восполнения в новом религиозном откровении, в новой религиозности Св. Духа, историческим обнаружением которой должна явиться третья, последняя церковь Иоанна, церковь огненного крещения в противоположность крещению водой старой христианской церкви.

Что касается первого течения, которое, несмотря на его относительную новизну для нашего времени, следует отнести к старому религиозному сознанию, то оно с принципиальной стороны не может быть отвергаемо никем, кто стоит в своих религиозных воззрениях на почве

Христианства. Даже тот, кто является приверженцем и искателем новой религиозности, дополняющей христианство, должен все-таки религиозно принять основы христианства, потому что нельзя восполнять христианства, так или иначе не усвоив и не реализовав его в жизни. Но в том, что современные общественные и религиозные формы не только не реализуют религиозной истины христианства, но стоят в вопиющем противоречии с основными Евангельскими началами любви, братства и свободы и даже с ветхозаветным принципом — справедливости, — едва ли кто-либо может сомневаться. И с этой точки зрения современные стремления к обновлению и переустройству жизненных и религиозных форм на основах христианства первых веков должны быть приняты целиком всеми, кому дорого христианство. Только лукавая и лживая совесть может отвергать это противоречие всего строя человеческой жизни началам христианства.

Совершенно иначе следует отнестись к вопросу о том, как может быть восстановлена первоначальная чистота и высота религиозного сознания первых веков, каким путем надо идти к преобразованию жизненных религиозных форм на истинно-христианских началах. По поводу этого вопроса с чистой совестью могут быть высказываемы самые противоположные мнения. Оставляя в стороне вопросы христианской политики и ее тактики, здесь необходимо коснуться только некоторых наиболее принципиальных сторон вопроса, определяющих общий ход и характер того движения, которое может быть обозначено общим названием религиозного обновления.

Когда возникает вопрос о возрождении христианства, об очищении церкви от человеческого греха и несовершенства, мысль невольно обращается к первым векам христианства и в героизме и мученичестве первых христиан ищет спасения от надвигающегося омертвения церковного организма. Не отрицая, что героизм воли, доходящий до принятия мученичества, есть необходимое условие всякой христианской активности, нельзя не признать однако, что по отношению к современным условиям религиозной жизни этого во всяком случае не достаточно. Отношения христианства к жизни стали чересчур сложны, чтобы их можно было изменить одним актом воли. Здесь необходима осторожная, хотя и твердая, деятельность, опирающаяся столько же на человеческий разум и исторический опыт, как и

на волю. Бесчисленные подвиги самопожертвования не приведут ни к чему, если к ним не будет присоединена органическая работа религиозного возрождения. Надо отрешиться от иллюзии внезапных переворотов в духовной жизни человечества. Метаморфозы, подобные обращению Савла, представляют исключительное явление и во всяком случае происходят в индивидуальном, а не общественном сознании. Освобождение церкви, являясь особой стадией ее развития, есть органический процесс роста. Все слова Христа, относящиеся к будущей судьбе Его церкви, все эти уподобления Царства Божия и религиозного процесса истории, зерну горчичному и созреванию хлеба подчеркивают эволюционный характер идеи христианства и ее носительницы — церкви. Этому как будто противоречит то, что явление и жизнь самого Христа в среде ветхозаветного иудаизма, было именно событием революционным по своей резкости и новизне. Но в действительности это противоречие мнимое. Надо различать возникновение и рост идей, будь то идеи религиозные или научные, и возникновение и рост самих[1] жизненных форм и общественных организаций. Если мысли могут сразу возникать и в своем идеологическом развитии не терпят и не должны терпеть никаких компромиссов с заблуждением, то не такова самая жизнь и ее формы. Реальность не столь пластична и подвижна, как духовный процесс мысли, и мы должны медленно и постепенно переплавлять ее цепенеющий скелет в новые формы. Иначе вместо новых форм мы получим груды осколков, и драгоценное вино новой жизни будет разлито по земле. Но Христос, как основатель новой религии, был именно зачинателем новых духовных форм, новых чувств и идей. И если он провозгласил свою новую истину со всей резкостью и с той же чистотой провел ее в своей индивидуальной жизни, то из этого еще не следует, что и ее реализация в формах общечеловеческой жизни должна быть столь же внезапной и исторически мгновенной. И если в первые века церковь сорганизовалась так быстро, то это благодаря примитивности всей общественной жизни и полной обособленности цикла христианских и языческих переживаний. Если тогда для совлечения с себя «ветхого» человека достаточно было усилия воли, то теперь при чрезвычайно сложном переплетении христианских и антихристианских начал во

[1] В оригинале: самых.

всем жизненном укладе это уже становится делом не только воли, но также ума и опыта. Нельзя не принять в расчет также повысившейся технической культуры, которая, освободив человека от рабства перед природой, сделала его рабом техники. И это последнее рабство оказалось гораздо более тяжким гнетом для духовной жизни, чем первое.

Нам кажется, что все это изменение внешних и внутренних условий религиозной жизни должно совершенно изменить и весь характер религиозного перерождения. Если прежде это было простым «обращением», то теперь должно стать воспитанием. Реформация показала нам, как быстро свобода превращается в рабство, если ее хотят осуществить сразу. Новая свобода во Христе, как внешняя, так и внутренняя, должна быть результатом воспитания, как индивидуального, так и общественного.

Новое религиозное сознание имеет три обоснования: 1) историческое — в противоположении аскетизму исторического христианства; 2) догматическое — в догмате Св. Троицы; и 3) эстетико-психологическое — в стремлении к красоте и благу жизненных форм. Поскольку ожидания новой религиозности имеют исторический базис, они исходят из общего взгляда на историческое прошлое христианства, как на одностороннее раскрытие религиозной истины. Все учение Христа звало к отречению от земли и плоти. В историческом развитии христианства это забвение земного и плотского, этот «аскетизм» христианства выразился во враждебном отношении церкви и ее отдельных представителей ко всему содержанию светской культуры, к общественности, вообще ко всему тому, что обусловлено земными интересами и потребностями. Этот пробел религиозной культуры и общественности должен быть восполнен. После ветхого и нового завета должен осуществиться третий завет, в котором земля и плоть найдут свое освящение. Кроме этого исторического обоснования неохристианских ожиданий они имеют и чисто идеологический базис в идее троичности Бога. Третья ипостась Св. Духа не имела еще своего специального откровения в истории, как остальные две. В ее грядущем обнаружении надо ждать осуществления идеологического религиозного синтеза правды, исходящей от Отца и от Сына, представляющейся для человеческого ума, как две несовместимые истины, тезис и антитезис. Вся эта неохристианская концепция не приобрела еще формы какого-либо конкретного учения. Да по идее своей она и не

может стать таким учением, пока ожидаемая правда о земле не открылась еще в Откровении. Только оно может нас научить, как произойдет примирение религии с жизнью.

Поскольку неохристианские ожидания возникают из противоположения «аскетизму» исторической церкви, они грешат неправильным пониманием этого аскетизма, как основного религиозного принципа, и притом принципа метафизического. На самом деле этот аскетизм имеет в значительной мере чисто психологическое основание и во многих случаях далеко не религиозное. Зачастую под аскетическим удалением от мира скрывалась лишь слабость, неспособность активно противостать злу мира сего, сразиться с ним в открытой борьбе, разобраться во всей сложности жизненных конфликтов с религиозной точки зрения. Иногда монашеская келья служила даже убежищем лукавого потворства злу мира сего. Этим, по крайней мере, может быть объяснен клерикальный аскетизм. Еще неправильнее видеть в аскетизме основную тенденцию самого Христа.

Но менее всего является обоснованным выведение неизбежности третьего завета из идеи триипостасности Бога. Триипостасность определяет лишь различные способы воздействия Бога на мир, ею определяется, так сказать, modus operandi божественной благодати, но никак не содержание Откровения, которое по существу должно быть едино и может эволюционировать лишь в отношении ясности и полноты.

Эстетико-психологическое обоснование неохристианских ожиданий представляется наиболее неопровержимым, как голос непосредственного чувства. Однако это чувство не стоит в прямом противоположении с основами христианской метафизики и этики. Конфликт является только частичным и обусловливается вовсе не принципиальным аскетизмом христианства, не отречением от мира и плоти в силу какой-то спиритуалистической превыспренности, а следующими основаниями.

Положительные начала жизни, несущие в себе принципы божественного миропорядка, находятся в самом тесном соприкосновении и слиянии с отрицательными началами греха и смерти. Божественное часто бывает слито с дьявольским почти в полное единство. Это слияние мы можем вскрыть в самых основных принципах бытия. Наибольший интерес в связи с затронутым вопросом имеет в этом отношении принцип материальности, по отноше-

нию к которому и обнаруживается главным образом аскетическая тенденция исторического христианства.

Вопросы об аскетизме, о святости плоти и др. останутся для нас совершенно неясными, пока мы не проясним себе, что такое плоть, вообще материя, и в каком отношении она стоит к общемировому процессу, понятому религиозно.

М а т е р и я в самом общем смысле слова есть неподвижная, безразличная и бесструктурная основа бытия в противоположность д у х о в н о й с у б с т а н ц и и, как активному принципу п е р е м е н ы и ф о р м ы. Как общие религиозные, так и философские основания, касаться которых здесь не место, заставляют мыслить этот дуализм материи и духа (формы) лишь кажущимся и признать материю низшей ступенью духа. Мы можем рассматривать каждый элемент материи, как примитивную форму, сведшуюся к точке, как минимум духовной силы, не выходящей из предела точки. И однако, это кажущееся ничто не есть пустота. Каждый пункт материи есть некоторое бытие, выражающее свою динамическую природу в отстаивании своего положения относительно других точек, что создает физический феномен упругости. Эта среда материальности под влиянием сил высшего порядка принимает разнообразные формы, более или менее стойкие или подвижные. Весь видимый нами материальный мир есть материя уже оформленная духовными субстанциями различных порядков. Вообще мы никогда не имеем в опыте чистое начало материи, но всегда проникнутое принципом формы. В мировом процессе, понятом религиозно, как отпадение от Бога и возвращение к нему, принцип материи играет, конечно, какую-то роль. П о к а з л о н е в о ш л о в м и р, м а т е р и я б ы л а с о в е р ш е н н е й ш е й с р е д о й д л я п р о я в л е н и я в ы с ш и х с и л. Бесформенная сама по себе, она была проникнута божественными формами и составляла плоть божественной субстанции. Ее отличие от известной нам материи состояло в ее абсолютной проницаемости. Это свойство обусловливалось в свою очередь абсолютной равномерностью в распределении внутренних сил материи и бесконечно малым сцеплением ее частей. Эта материя не представляла никакого препятствия для движения, но в то же время была сплошным телом, мгновенно передающим всякое колебание частей на бесконечное расстояние. Это была светоносная среда вполне подобная той, которая на-

полняет междупланетное пространство. Зло мира, начавшееся отпадением высших духов от Бога, внесло глубокое изменение в это первоначальное состояние материи. Равномерная сплошность материи нарушилась. Часть ее была вовлечена падшими ангелами в отпадение от Бога. Мы не знаем и не можем себе представить всей картины отпадения дьявола от Бога, но мы можем с несомненностью сказать, что это был какой-то мировой кризис, какая-то страшная борьба сил. И едва ли правильно считать величественные картины Мильтона, изображающие борьбу высших духов[4], чистой фантазией. Конечно, это не были человекоподобные существа, и их тела не имели видимых форм, но какие-то динамические потоки враждебных сил стремительно сталкивались в мировом пространстве, парализовали друг друга и производили деформацию материальной среды. В результате светлое и насквозь прозрачное мировое целое омрачилось тьмою, происшедшей от нарушения сплошности. Выражаясь грубо и фигурально, тонкая сплошная материя сбилась в комья прерывистой тяжелой материи, непрозрачной для глаза и косной по отношению ко всякому изменению. Из светоносной эфирной материи образовалась тяжелая материя видимого мира. В беспорядочном хаосе движения и форм находилось это мировое новообразование, пока творческая сила Бога ее не коснулась. И в эту несовершенную среду Бог пожелал внести начала высшей жизни, заложить в нее высшие одухотворяющие принципы. Символическое картинное описание этого процесса творения форм мира из материального хаоса мы и находим на первых страницах книги Бытия. Может возникнуть вопрос, не есть ли эта материя первичное образование или не создана ли она Богом при творении мира. Но это трудно допустить. Материя, известная нам в опыте, есть среда крайне несовершенная по своей косности и неравномерности. Первоначальной средой божественных сил мы не можем признать это косное непрозрачное начало, но лишь нечто абсолютно пластическое, равномерно-сплошное и абсолютно прозрачное во всех направлениях. В этом именно начале, наполняющем промежутки видимой нами тяжелой материи, осуществляется вездесущие божественных сил. Все это заставляет предполагать, что видимая нами материя есть образование вторичное, что она представляет результат разрыва сплошности и единства мирового целого. Религиозно мы можем связать это только с процессом отпадения дьявола и других высших духов от воли и един-

ства Бога. Несомненно, это был процесс какой-то космической бури, возмутившей кристальную ясность мировой первоосновы. Только как результат такой бури, как своего рода мировую пену, можем мы понять этот бесформенный и в то же время непрозрачный материальный хаос, носившийся в мире, а никак не созданием божественной мудрости и силы. Поэтому и на создание видимого мира мы не можем смотреть, как на акт творения первобытия, но как на процесс восстановления нарушенного мирового единства. Только через воплощение в хаосе идеальных форм он мог вернуться в единство Бога, только через длинную эволюцию жизни отяжелевшая изуродованная материя может снова преобразиться в первозданную основу бытия. Творение мира было последствием борьбы с Сатаной, исцелением испорченного мироздания. Только так можем мы понять, как мог Бог наряду со светлым миром духов, имеющим своей стихией светоносную материю, создать мир косных вещей, подчиненных законам пространства и медлительной эволюции жизни.

Но и здесь закон жизни, предопределенный божественным планом, был нарушен первыми людьми. Мы не знаем и не можем себе представить, каким образом грехопадение первых людей повлекло за собою изменение и всего материального мира, каким образом землю поразило Божие проклятие за дела ее обитателей, но несомненно с этого момента зло вторично вошло в мир и проникло во все формы жизни. Таким образом, весь находящийся перед нами материальный мир мы должны рассматривать как *смешение начал божественного миропорядка и начала зла*. Это зло мира состоит, во-первых, в испорченности материи мира и, во-вторых, во внутренней порче духовных существ, образующих формы всех ступеней природы. В этом последнем случае сущность зла состоит в самоутверждении существ, как отдельного и самостоятельного бытия, в нарушении их внутренней связи с Богом, а через это и взаимной гармонии друг с другом. В существах, одаренных разумным сознанием, это выражается в эгоизме и самолюбии, в низших духовных субстанциях — в животных инстинктах самоутверждения, в жизни одних за счет[1] других. В этом именно и заключается смысл апостольских слов: «весь мир во зле лежит». И это

[1] В оригинале: на счет.

зло мира, лежащее в материи и в одушевляющих ее силах, необходимо иметь в виду ожидающим от нового религиозного сознания освящения плоти и земли, вообще какого-то нового откровения о материальной стороне жизни. Несомненно, что в материальном мире есть что-то божественное, подлежащее приобщению к религии. Но во всяком случае, это божественное заключается в субстанциальных ф о р м а х, проникающих материю, а не в ней самой по себе. Но эти формы носят в себе зло самоутверждения. В силу этого-то материальная природа и является источником греха и соблазна. Каждая частица, каждая клеточка, каждый организм есть отторгнутый от Бога мирок, и поскольку этот мирок так или иначе задевает человеческое сознание, он неизбежно влечет его от Бога и дает повод для того или иного способа самоутверждения. И соблазн этот тем сильнее, что в нем злое начало скрыто в процессах и формах божественного порядка. В этом смешении злого и божественного начала и заключается весь трагизм конфликта между религией и жизнью; и нигде этот конфликт так не обострен, как в области прекрасного. Красота, сущность которой заключается в полноте и гармоничности выражения форм, в ритмическом движении жизни, имеет несомненно свой источник в Боге. Но эта же самая красота, как живая сила конечных субстанций, может отрывать от Бога и вести к разложению и смерти, насколько она влечет к самоутверждению и обособлению. Достоевский был глубоко прав и необыкновенно проницателен, когда писал, что «красота не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»[5]. И никакие откровения, никакие новые заветы не могут благословить и освятить все то дьявольское, что живет в конкретных проявлениях красоты.

Из сказанного понятно то неопределенное отношение к миру и в частности к плоти и материи, которое мы находим в Евангелии. Плоть не отвергается Христом, но и не принимается Им, как святое и безгрешное начало. Христос допустил брак и в то же время своим личным примером поставил безбрачие выше. Он подверг себя сорокодневному посту, но Он же принимал участие в трапезах мытарей. Мир, как смешение божественного и дьявольского, дает основание и возможность, как для святого, так и греховного с ним взаимодействия. И то и другое неразделимо какими-либо внешними способами. Тайна

этого разделения греха и святости в отношениях к миру не в каких-либо правилах и законах, но в самой душе человеческой. К одному и тому же объекту этого мира можно относиться свято и греховно, смотря по тому, воспринимаем ли мы в этом отношении греховное или божественное начало, влечемся ли к тому или другому. Никакие откровения не сделают зараженную грехом плоть и материю святой. Лишь в преодолении заложенного в нем зла может святиться тело. А для преодоления этого зла необходим и подвиг аскетизма. Но аскетизма не как принципа смерти тела и связанной с ним формы, но как принципа преодоления греха самоутверждения. И пока есть грех в мире, а он будет пребывать до дня второго пришествия Христа, не исчезнет в человеке и этот трагический конфликт религиозного влечения к красоте и благу мира и отречения от таящегося в них греха.

В этом конфликте, в освобождении от него, вся сущность религиозной истории человечества. Думать, что какой-то новый завет его устранит, значит или не понимать смысла христианства, как религии побеждающей грех, или смешивать новый завет с грядущим пришествием Спасителя и Царством Божиим. В том или другом повинны адепты нового религиозного сознания, ожидающие какой-то новой правды о земле и плоти, которая будто сделает материю мира и всю природу святой и безгрешной.

Не находя никаких данных для ожидания новой религии, примыкающей к христианству, как его принципиальное восполнение, мы готовы допустить совершенно новую эпоху религиозного процесса, когда силы Св. Духа получат наибольшее обнаружение в жизни человечества, и даже думаем, что последние дни человеческой истории как раз и составят эту эпоху. Но мы можем ее представить только в виде новой повышенной религиозной действенности. Никаких тайн о плоти и материи не будет сообщено, и никакие деяния, которые были греховными, не станут святыми. Но сама плоть начнет претерпевать таинственные изменения и греховное станет просветляться. На земле будут цвести те же цветы природы и будут взращиваться те же плоды человеческих дел. Но только все это будет цвести и зреть с чудотворной быстротой и легкостью. В одну ночь будут поспевать нивы долгой человеческой истории, как в одну ночь зреют плоды земли.

Прения

Прот. С.А. Соллертинский.

Я не имею желания входить с вами в какие-нибудь прения; но меня очень занимает, можно прямо сказать, волнует такой вопрос, какой может быть занимает здесь не одного меня. Вы изволите говорить о новом откровении, так сказать, о новом религиозном представлении на почве христианства. Эти слова мы слышали уже давно. Нам говорили о религии, о христианстве апостола Иоанна, о христианстве Апокалипсиса. Представляли дело таким образом, что христианство Христа есть что-то несовершенное, чем не может закончиться истинная религия, что следует принять новое понимание христианства, которое считает своим главным представителем апостола Иоанна. Когда мы спрашивали о подробностях этого нового христианства и о том, в чем заключается сущность его, нам отвечали чрезвычайно неопределенно. Указывали некоторые признаки, самый главный из которых — это освящение плоти, в том смысле, что плоть, материальный элемент человеческого естества, получает иную совершенно окраску в этой новой религии. Но я полагаю, что это новое представление о материальной субстанции допустимо и на почве того же самого христианства Христа, и для меня новое христианство становится поэтому совершенно неясным. Я повторяю, ни спорить, ни возражать Вам я не имел в виду и не имею, хотя здесь многое можно было бы сказать. Но я просил бы вас, так как Вы заявили себя принадлежащим к этому новому христианству, изложить, в чем заключается его сущность. Хотя Вы против него как будто и говорили, но мне кажется, эти элементы есть и у

Вас. Если бы я заслужил ответа на эти вопросы, я был бы очень благодарен. Я не смею требовать, чтобы Вы это сделали сейчас; это может составить предмет нового реферата, который будет, по моему мнению, гораздо глубже охватывать предмет, чем Вы это сделали в Вашей прекрасной речи. Я должен сказать, что громадная часть тех тревог, которые несомненно существуют среди учредителей Религиозно-философского общества относительно того, как их поймут, за кого их считают, — будут отпадать, как только Вы нам объясните, в чем же дело.

С.А. Аскольдов.

Я должен по поводу этого прежде всего сказать, что я себя вовсе не считаю последователем нового христианства; напротив, я в своем реферате все время критиковал эту концепцию. Но я признаю, что она имеет глубокое жизненное основание, и с этой точки зрения не могу отвергать ее целиком; я чувствую, что здесь есть что-то серьезное, большое, глубокое, с чем должно считаться. Но в выяснении ее сущности я никоим образом не могу являться ответственным лицом. Вы указываете на неопределенность этой концепции, — и я с Вами совершенно в этом согласен: эта концепция действительно очень неопределенна, это признают и сами ее представители. Но эта концепция является настолько глубокой по содержанию, настолько интересной, она так привлекла к себе внимание, возбудила такую массу сомнений, что при всей своей неопределенности, несистематичности заслуживает полного внимания. Конечно, ее, быть может, лишь с некоторой натяжкой можно называть «новым религиозным сознанием», так как она не объемлет всей полноты религиозных переживаний, а представляет лишь цикл новых идей, чувств, настроений. Ваше желание, чтобы я эту концепцию определил и объяснил как-либо точнее, я не могу удовлетворить, потому что она и по существу должна быть неопределенна. Ведь ее представители только предчувствуют новую истину и правду — они сами говорят, что эта правда будет сказана лишь тогда, когда откроется новое откровение Святого Духа. Тогда все будет определенно. А пока, — говорят они, — мы только чаем, мы предчувствуем. Вообще все это имеет у них характер художественно-пророческих ожиданий. Я все-таки не могу с Вами согласиться, чтобы это было нечто абсолютно неопределенное, расплывчатое. Здесь есть несколько фикси-

рованных идей и представлений: идея раскрытия третьей Ипостаси, идея религиозного культа плоти в противовес историческому христианству. Это — нечто определенное, хотя и абстрактное. Правда, они не говорят, как это плоть может быть объектом религиозного культа. Что-либо определенное им здесь трудно сказать, но тут есть что-то большое, противостоящее историческому христианству. Таким образом, на Ваш запрос я больше того, что сказал, ответить не могу. Я постарался концентрировать все то, что мне известно об этом из литературных источников или из личных общений, — удачно или неудачно — другой вопрос, но задача моя сводится именно к этому.

Прот. С.А. Соллертинский.

Но мне все-таки кажется, что, являясь до некоторой степени приверженцем этой концепции, Вы могли бы изложить ее подробнее. Здесь говорится о непосредственном чувстве. Для меня это важно и интересно, но с несколько иной стороны. Это воззрение, как мне кажется, отдаляет, отодвигает в сторону то, чего я собственно желал бы более всего для русского прогресса. Мне кажется, что этим отодвигается в сторону моральный прогресс, что мы собственно как будто начинаем закрывать глаза на живую действительность. Что у нас есть в действительности, об этом говорить не приходится, но единственное лекарство к этому заключается в том, чтобы понять и поставить необходимость морального поступания. Вот почему меня это дело интересует, и я думаю, что Вы должны объясниться относительно этого, для того, чтобы показать и успокоить, что моральные поступания этим нисколько не тормозятся, а признаться, однако, этого я не вижу в вашем реферате.

С.А. Аскольдов.

Я вполне разделяю Ваши опасения, что концепция нового христианства является опасной в некоторых отношениях, что это ожидание какого-то нового откровения, которое придет и что-то скажет, представляет для нашей воли соблазн. И в этом смысле Ваше замечание я принимаю.

Прот. С.А. Соллертинский.

Позвольте высказать пожелание, чтобы своевременно в этом Религиозно-философском обществе был поставлен вопрос о сущности нового откровения и о тех последствиях и влиянии, которые могут отсюда произойти.

А.И. Введенский.

Я буду говорить лишь об одном пункте Вашего доклада, причем мое замечание будет иметь характер не столько возражения, сколько просьбы разъяснить те недоумения, которые у меня появились. Пункт этот в число тезисов доклада не попал. Он касается материи. Вы материю характеризуете таким образом, что она первоначально была и светлой, и прозрачной, и легкой и т.п. Потом, в дни творения, которые вы описываете как борьбу каких-то религиозных сил, она стала тяжелой и темной. Мне кажется, что Вы понятие тяжести мыслите подобно Эпикуру[6], как что-то абсолютно само по себе существующее, так что, будь во всей вселенной всего один комочек материи, и то он будет тяжелым, будет падать. Но если можно говорить о тяжести материи, то только по отношению одной ее частицы к другой. Она происходит от того, что материя подчинена закону тяготения. Материя потому и тяжела, что есть другая материя, а если мы возьмем всю материю, то она не будет ни тяжелой ни легкой, исчезнет понятие тяжести, ибо куда она будет тяготеть. Ведь не сама к себе и не к Богу. Это первое. Второе: тяжесть, которая появляется в космическом кризисе, ценится здесь, как низшее свойство материи, бракуется. Это противоречит ее формирующей способности. Я смею думать, что не будь того, что мы называем тяжестью, никакая формировка материи не была бы возможна: она разлетелась бы на атомы. Так что, очевидно, здесь есть какое-то недоразумение; может быть, я Вас неправильно понял, может быть, слово тяжесть не означает того, что принято под этим обозначать.

Нечто подобное я скажу относительно света. Вы материю характеризуете, как светлую, прозрачную прежде, а теперь ставшую темной, непрозрачной и т.п. Да в самой материи нет ни света, ни тьмы! Свет и тьма есть отношения одних частиц материи к другим и больше ничего. Понятие света и тьмы, как и тяжести, употребляется здесь в таком виде, в каком мы не имеем права их употреблять. Может быть, Вы скажете, что эти слова употребляются Вами в ином каком-нибудь смысле?

С.А. Аскольдов.

Тут чистое недоразумение. Во-первых, Вы меня не совсем правильно передали. По-моему, порча материи произошла не в дни первоначального творения, а во втором акте, в момент отпадения. А после того, как она про-

изошла, началось библейское творение. Вы говорите, что понятие тяжести я мыслю, как что-то само по себе существующее, но мы из физики знаем, что тяжесть есть акцидентальное свойство материи. Здесь чистое недоразумение, обусловленное прямо короткостью моих выражений. Никогда я не мог подумать, что тяжесть есть что-то субстанциальное, а не акцидентальное. И, говоря, что материя стала тяжела, я ничего иного не разумел, как то, что материя пришла в такие условия, при которых могло начать проявляться тяготение. Первоначальное состояние материи было таково, что закон тяготения в той форме, в какой он нам известен, не имел своего приложения. Для того, чтобы закон тяготения мог действовать, нужна разнородность нескольких тел среди пустоты.

А.И. Введенский.

Закон тяготения знаком нам в такой форме, что всякая частица материи в пустоте или в заполненном пространстве тянется к другой частице материи. Для этого нет никакой надобности в разнородности материй. В доказательство я сошлюсь на учение Кантовское, которое строит все мироздание, исходя из законов тяготения[7], предполагая что материя сплошь однородна и заполняет все пространство.

С.А. Аскольдов.

На это я скажу, что вопрос о тяготении имеет различное разрешение. По механической теории частицы тяготеют потому, что они подталкиваются извне. При принятии этой теории, если предположить вполне однородную среду, феномена тяготения может и не получиться.

А.И. Введенский.

Все же материя в целом и здесь не тяжела и не легка, и характеризовать материю в ее целом по-Вашему здесь тоже не позволительно.

С.А. Аскольдов.

Да это чисто фигуральное выражение.

А.И. Введенский.

А тогда я хочу знать, что Вы подразумеваете, когда изволите выражаться, что в момент грехопадения материя стала тяжелой.

С.А. Аскольдов.

Я этим хочу выразить то, что в материальной среде произошли такие деформации, при которых обнаружился феномен тяготения тел друг к другу, что до этого времени такого феномена не могло быть. Можно пред-

ставить, что таких условий, при которых частицы друг к другу тяготеют, вещи падают, прежде не было.

А.И. Введенский.

Если они тяготеют, то будет и падение потому, что падение — не что иное, как тяготение.

С.А. Аскольдов.

Под тяжестью материи я разумею известную степень плотности. Под первобытной материей я мыслю минимальность этой плотности.

А.И. Введенский.

Плотность есть там, где есть сравнение двух частей материи, и к материи в ее целом мы не имеем права применять плотности, так что здесь Вас опять нужно понимать фигурально, а как именно, Вы не указали.

С.А. Аскольдов.

Эту материю можно принимать в смысле натурфилософском, и весомой, и плотной, но в минимальной степени, как, например, понимается эфир.

А.И. Введенский.

Это до грехопадения? Я думаю, что ее ни тогда, ни теперь нельзя назвать весомой, потому что весомость есть понятие, которое может существовать только в отношении одной части к другой, а когда мы берем всю материю, то нет того, к чему эту материю тянет. Если же считать позволенным говорить, что материя до грехопадения была невесомой, то она и осталась таковой, потому что все-таки не будет причины применять понятие весомости там, где его нельзя применять. Она была невесомой и осталась, ничего нового не произошло. Выходит, что это выражение нужно понимать фигурально, что является какое-то настроение при этом слове, настроение, не передаваемое словом, «логосом», а посему только остается сфера чувств. Но я — тупой человек на чувства и на настроения и не могу отгадать, что Вы чувствуете, а когда я мыслями хочу это понять — мысли разбредаются.

С.А. Аскольдов.

Я не могу сказать, что это одно настроение, когда я мыслю отсутствие феномена, тяготения. Как, по-Вашему, в межпланетном эфире есть тяготение?

А.И. Введенский.

Эфир весом, и даже вес его точно определен.

С.А. Аскольдов.

Но он настолько незначителен…

А.И. Введенский.

Что значит большой и малый? Для нас бактерии, бациллы — очень маленькие вещи, а для мира микроскопических животных то, что мы игнорируем, как quantité negligeable[1], будет другим. Невесомость эфира отброшена.

С.А. Аскольдов.

Этот вопрос имеет столько же разрешений, сколько натурфилософских объяснений имеет феномен тяготения. Существует очень много теорий, и нам нужно было бы их все перебрать.

А.И. Введенский.

Вы ни при какой не имеете права называть материю, взятую в ее целом, весомой, потому что всякий вес проявляется только между частями материи, и если Вы говорите, что материя после грехопадения стала тяжелой, то одно из двух: или Вы это говорите в переносном смысле, — тогда я не знаю, в каком, — или только в том смысле, что тогда появился закон тяготения. Но если так, то материя не испортилась, а улучшилась, потому что без тяготения материя не способна ни к какой формации, а с тяготением она формируется.

С.А. Аскольдов.

Может быть, эту материю можно мыслить, как имеющую в минимальной степени то свойство, которое нам известно, как тяжесть.

А.И. Введенский.

А среди минимального получаются отношения столь же большие, как и среди максимального.

С.А. Аскольдов.

То же самое я должен сказать относительно Вашего упрека, что свет у меня является, как свойство материи. Это фигуральное выражение. По существу я хотел лишь выразить то, что материя находится в таком состоянии, при котором она пропускает свет, является прозрачной. Но, конечно, не материя сама светла. Я хотел этим выразить особое состояние материальной среды, которое называется прозрачностью.

А.И. Введенский.

Так что до грехопадения была повсюду прозрачность, а непрозрачность появилась после грехопадения? была бесформенность, и появились формы? — Но это не есть испорченность.

[1] Величина, которой можно пренебречь (*фр.*).

С.А. Аскольдов.

Вы говорите, что я отвергаю формы, когда отвергаю тяжесть. Я думаю, что формы могут создаваться также динамическими процессами. Таким образом, тонкая материальная среда, приближающаяся почти к невесомости, может давать формы, поскольку в ней происходят известные динамические процессы. Наприм<ер>, фонтан имеет форму именно д в и ж е н и я материальной среды. Также и в эфироподобной среде могут быть те или иные формы движения.

А.И. Введенский.

Фонтан есть живой пример того, что без тяжести нет никакой формы. Что будет с фонтаном, если тяжесть уничтожится? Этой формы у нас тогда не останется.

Предс<едатель>.

Может быть, Вы будете добры изложить Ваши дальнейшие замечания?

А.И. Введенский.

Дальнейшее в связи с этим. Вы становитесь на ту точку зрения, что материальное количественно отличается от нематериального. Я не стану рассматривать этой точки зрения по существу, потому что раз Вы считаете для себя позволительным говорить о сущности материи, то Вы вступаете в ту область, в которой проверка по существу бесполезна. Это — область метафизическая, область непознаваемого. Но мне кажется, что, ставши на количественную точку зрения, Вы приписываете материи и качественные отличия, что она прозрачна, непрозрачна, потом портится. Так что Вы видите в ней начало зла. С одной стороны, как при количественном понимании возможна порча? В этом понимании все ступени материи мыслимы осуществимыми до небытия. Откуда же порча возьмется? — я не могу понять этого. Может быть, у Вас есть такая теория количества, при которой эти переходные ступени от Бога к небытию не нужны? Мне кажется, что Вы приближаетесь к лейбницевскому пониманию. Но у него обязательна лестница перехода от Бога к небытию. А если так, то как лестница может испортиться? Лейбниц не решался говорить о таких вещах, как порча материи.

С.А. Аскольдов.

Вы меня упрекаете, что я сначала отрицаю качественное различие материи, а потом признаю, когда говорю, что она прозрачна и непрозрачна. Тут очень простое недоразумение. Я нигде качественного отличия в мета-

физическом смысле и не признаю. Разумеется, когда я говорю о прозрачности и непрозрачности, то я говорю о ф е н о м е н е материальности, о материи, поскольку она отражается в чьем-нибудь сознании. Когда же я говорю, что материя качественно не может отличаться от духа, я разумею ее, как «в е щ ь в с е б е», так что эти мои определения относятся к совершенно разным понятиям.

А.И. Введенский.

А каким образом портится материя?

С.А. Аскольдов.

Как «вещь в себе». Вы говорите: «откуда порча, раз материя одна и та же по качеству?» Она одна и та же по качеству в смысле натурфилософском, но когда я говорю про порчу, то я имею в виду моральный смысл, я говорю об отпадении от Бога, о самоутверждении, так что мы вступаем тут в совершенно иную плоскость.

А.И. Введенский.

Плоскость другая, но как связать ее с первой платформой?

С. А. Аскольдов.

Мы можем говорить о человеке с точки зрения его мыслительных способностей, потом перейти к характеристике нравственных качеств, а когда мы говорим о религиозных вопросах, то исследовать понятия с разных точек зрения — необходимо.

А.И. Введенский.

Но надо выдерживать то, что признано на одной платформе. На одной платформе Вы признали количественную точку зрения, а потом является качественная порча.

Предс<едатель>.

У Вас имеются еще возражения?

А.И. Введенский.

А откуда Вы узнали, как материя творится? Вы расписали это живо, интересно, но какой источник уполномочил Вас сделать такое заключение, что когда дьявол взбунтовался, то с материей сделалось то-то и то-то? Это во-первых. Во-вторых, что происходило с ней после этого, во время шести дней творения, которых мой ум совершенно не понимает? Скажут, что все это написано в Библии, но ведь там много чего написано, коли ее понимать по-своему.

Предс<едатель>.

Мне кажется, что Сергей Алексеевич о шести днях творения не говорил.

С.А. Аскольдов.

Ваш вопрос, поскольку он требует обоснования в такой сфере, для меня является очень странным.

А.И. Введенский.

Вы на него можете ответить одним словом. Пришли ли Вы ко всему этому путем логического обоснования или путем чаяний, как Мережковский?

С.А. Аскольдов.

Все мои воззрения философские и имеют свой логический базис и обоснование. И пришел я к этому воззрению, исходя из общих философских воззрений на сущность бытия и материи. Но на этой только почве я не пришел бы к тем взглядам, которые высказал. Эти взгляды получились из сопоставления и связи моих общефилософских оснований с известными данными религиозного откровения.

А.И. Введенский.

Взятыми в том виде, как написано в Библии? И Вы стараетесь их друг с другом соединить?

С.А. Аскольдов.

Да. Еще я должен сказать, что то, что я говорю здесь, не от одного меня исходит. Опять-таки Вам должно быть очень хорошо известно, что мысли близкие к этим в истории философии высказывались очень часто различными лицами, напр<имер> Оригеном, Эригеной и Бёмом[8].

А.И. Введенский.

Для меня очень ясно, что все метафизики стараются подогнать священное писание под себя, но такой ценой, что, пожалуй, другой знаток священного писания может сказать: ты не священное писание подогнал, а какую-то отсебятину подогнал под свою философию. Вот все замечания, которые я хотел высказать. Про остальные же части доклада скажу только, что я человек некомпетентный, когда дело доходит до чаяний, которые не выразить в точных понятиях.

В.В. Успенский. (*Обращаясь к докладчику.*)

Я хочу сказать относительно Вашей критики концепции нового религиозного сознания. В значительной мере она имеет в виду концепцию Мережковского: Вы говорите о религии Троицы, Святого Духа. Было бы, мне кажется, более полезным для дела, если бы Вы оставили формулировку Мережковского. Ведь это — одна из формулировок, но могут быть еще и другие. Не лучше ли было бы поставить и решать прямо такие вопросы: возможно ли в

христианстве новое религиозное сознание? И если возможно, в чем оно заключается? Вы дали отрицательный ответ на эти вопросы: «святая плоть» невозможна, новое религиозное сознание невозможно, потому что «материя испорчена». Мне кажется, в таком ответе допущено недоразумение. Вы не отличили философского принципа материи от религиозного принципа культуры или плоти. Между тем это два совершенно различных принципа, две плоскости. А.И. Введенский на этом поймал Вас и возражал против Ваших философских построений. Когда говорят о «святой плоти», о «праведной земле», о «тайне пола», о религиозной культуре, совершенно не затрагивают вопроса о материи, просто мыслят вне таких вопросов: что такое материя, что такое материальность? В этом случае имеют в виду известное мироощущение, известную психологию, особого рода настроение. Есть два мироощущения: отрицающее мир и утверждающее его. Когда говорят о «святой плоти», так имеют в виду эту психологию мироутверждения. Что есть другое мироощущение, аскетическое, отрицающее мир, мне кажется, невозможно отрицать. Равно как нельзя понимать аскетизм так, как Вы его понимаете. Вы сказали, аскетическое мироощущение есть результат лукавства, злобы, недоразумения. Это не совсем правда. Возьмите Серафима Саровского[9]. У него не было никакого лукавства. Он весь был огонь, весь был религиозное устремление, молитвенный восторг. А между тем и он этот мир культуры, или то, что называют «святой плотью», тоже резко отрицал, говоря, что это не святое, что все вообще царство Божие, весь будущий мир, о котором он грезил, соткан единственно из молитвенного восторга. Представители нового религиозного сознания говорят, что это неправда; что культура — момент вечный; что рядом с молитвенным восторгом имеют такой же смысл и те переживания, которых человечество достигает в процессе культурно-исторического творчества, — напр<имер>, те переживания, которые люди вложили и будут вкладывать в Сикстинскую Мадонну, в творчество Фидия, в музыку Чайковского и т.д. Не все здесь «огню блюдомо». Некоторые остатки пойдут на дальнейшие творческие построения. В заключение скажу два слова о чисто философских построениях Ваших относительно материи и материальности. По вопросу о материи Вы становитесь на точку зрения спиритуалистической монадоло-

гии. Это одна из возможных метафизических точек зрения. Вл. Соловьев в своих «Чтениях о богочеловечестве» развивал те же самые взгляды, то же самое понимание материи[10], которое Вы изложили. Он там представляет материю и теперешний материальный мир, как иерархическую систему объективностей, сопротивляющихся моей воле. Все — материально, поскольку оно оказывает сопротивление воле, и все — духовно, поскольку в нем есть некоторая активность. Точка зрения спиритуалистической монадологии, может быть, всего ближе к христианству, так как, принимая ее, можно отчасти понять такие проблемы христианства, как воскресение, чудо и др. Но, повторяю, представители нового религиозного сознания, которых Вы критикуете, е щ е н е ставили вопроса: *как нужно мыслить материю*, чтобы можно было говорить о «святой плоти», о «религиозной культуре» и пр.?

В.П. Свенцицкий.

В своем вступительном слове Антон Владимирович сказал, что в настоящем обществе будут исследоваться теоретические вопросы с той их религиозной психологической основы, с которой они только могут быть изучаемы. Я вполне к этому присоединяюсь и думаю, что без понимания этих психологических религиозных основ никакое теоретически религиозное обоснование невозможно. Между тем говорить сразу об этих психологических основах — вещь слишком трудная, при самой горячей искренности того, кто будет говорить. Но для того, чтобы все-таки передать из них хоть что-нибудь, я позволю себе предварительно сказать о том, как я понимаю задачи настоящего общества. Прав Антон Владимирович, когда говорит, что задачи общества не такие, как были у прошлых Религиозно-философских собраний, и что в то время, как тогда в интеллигенции, разрозненной внутри, определилось оппозиционное отношение к официальной церкви, сейчас члены его хотят высказать свое религиозное credo друг другу. Вот почему нельзя было придумать более удачного реферата, как о новом и старом религиозном сознании. Какие бы рефераты ни читались в настоящем обществе, если действительно в основу его деятельности кладется желание договориться до чего-нибудь определенного, все они будут вертеться вокруг обсуждения старого и нового религиозного сознания.

Теперь я перейду к своим замечаниям по поводу реферата Сергея Алексеевича.

Во-первых, я считаю в высшей степени неудачным термин «новое религиозное сознание». Но он уже пущен в оборот, а бывает часто, что от неудачных терминов, пущенных в оборот, даже при сознании их неудачности трудно бывает отрешиться. В самом деле, что такое нужно разуметь под словом «новое религиозное сознание»? Если индивидуальные переживания тех лиц, которые себя именуют его представителями, то почему всякое другое индивидуальное переживание не является столь же новым в религиозном отношении? Неужели Достоевский, православный в своих религиозных переживаниях, был менее представителем нового религиозного сознания, чем его теперешние представители? Таким образом, если стать на точку зрения индивидуальных переживаний и с этой точки зрения именовать себя представителями нового религиозного сознания, то я утверждаю, что всякое индивидуальное переживание религиозного чувства есть единственное в истории и в этом смысле является безусловно новым. Если новое религиозное сознание хочет так называть себя, как новую философскую концепцию, то оно и на это не имеет никакого права, потому что в истории мы знаем концепции однородные по их философско-логической структуре. Значит, с этой стороны оно новым религиозным сознанием названо быть не может.

Далее я хотел бы не столько возражать по поводу реферата, сколько высказать свои взгляды и свои чувства по поводу нового религиозного сознания. Тут критиковать можно было бы с двух сторон: философской и религиозной. Со стороны философской здесь критиковать нечего. Просто нет материала для критики. Собственно говоря, для всякого, сколько-нибудь занимающегося философией, ясно, что здесь нет даже подобия какого-нибудь философского построения, какой-нибудь философской концепции. Здесь — голословное утверждение, никакого логического развития мыслей, одним словом, ничего того, чем характеризуется философия. Поэтому с философской стороны я вообще отказываюсь критиковать Мережковского, как не подлежащего философской критике. Другое дело, с точки зрения религиозной. Вот, переходя к этой критике, я думаю, что нигде с такой остротой и ясностью не выразилась религиозная сущность нового религиозного сознания, как в отношении к Серафиму Саровскому, потому что здесь уже не абстрактное рассуждение об отношении к плоти, а

взято живое лицо, живой человек. Д.С. Мережковский подошел к живому святому, Серафиму Саровскому, и сказал: «ты или я». Точкой отправления своих соображений о новом религиозном сознании я поставлю отношения Дм<итрия> Сер<геевича> к Серафиму Саровскому. Д<митрий> С<ергеевич> хочет охарактеризовать аскетизм целым рядом выписок из святоотеческих писаний. Для него Серафим Саровский есть живое воплощение того, как он понимает святоотеческое писание. Вот против этого я и хотел бы сказать. Да, несомненно, то, о чем говорит Д<митрий> С<ергеевич>, там есть, но о многом, что там есть, он не говорит, — а иногда не сказать то, что есть, значит сказать неправду. Если там говорится: «беги от женщины», если там запрещается видеть человеческое лицо и свое собственное тело, — то там же рассказывается и о том, как один святой, увидев блудницу, заплакал от счастья и восторга, увидев ее красоту[11]. И когда ему сказали, что она блудница, он ответил, что он этого не знает и знать не хочет, он только видит, как она прекрасна. Если там говорится, что святой во внимание к своему аскетизму требует не давать никакой пощады человеческим слабостям, то там же рассказывается про святого, который, услышав, как в предсмертном бреду больной, за которым он ухаживал, говорил, что ему хочется пастилы, за много верст пошел за этой пастилой, чтобы утешить умирающего человека. И многое другое подобное этому можно найти в святоотеческих писаниях. Д<митрий> С<ергеевич> увлекся тем, чем не следовало бы увлекаться человеку, который так глубоко переживает религиозное настроение, а именно антиномичностью в религии: Бог и дьявол, Христос и антихрист, свобода и промысел и, наконец, Голгофа и Воскресение. Не впадает ли Д<митрий> С<ергеевич> в положение тех, которые, чувствуя Голгофу, готовы отрицать радость Воскресения, как нечто ей противоположное, чувствуя свободу, отрицают промысел, признавая Бога, не хотят признать зла. Поэтому говорить, что нет чего-то такого, что их объединяло бы, только на основании этих противоположностей, это значит исключительно на логических основаниях строить свои утверждения в религии. Этого делать нельзя. И Д<митрию> С<ергеевичу> это известно, может быть, больше, чем кому-либо другому. Ведь Голгофа переживается в религиозной душе вместе с воскресением и чувством жизни. Точно так же, если прав Дм<итрий>

Серг<еевич>, что христианство предписывало бежать от своего тела, если прав, что те чувства, которые заставляли предписывать это, были в действительности, то это совершенно не исключает того, чтобы в полноте тех чувств, которые переживаются святым, не заключалась любовь к святости плоти, к красоте и многое другое. Но если Д<митрий> С<ергеевич> неясно представляет себе те психологические корни, которые, по моему мнению, лежат в нашем церковном аскетизме, то еще более ускользает от него эпоха христианства первых времен. Д<митрий> С<ергеевич> говорит о святости плоти, о соединении религии с такими чувствами, как любовь и т.д.; в христианских общинах первых веков христиане приветствовали друг друга целованием, и женщины целовали мужчин. Я попрошу вас представить себе конкретно ту психологию, которая позволяла каждому мужчине и каждой женщине, незнакомым между собой, приветствовать друг друга целованием. Ведь мы сейчас с нашим загрязненным до подлости отношением к женщине даже понять этого не можем. Или они были настолько разнузданы, что совершенно не считались с чувствами, которые женщина у них возбуждала, или они были так святы, как мы с Д<митрием> С<ергеевичем> вряд ли можем себе представить. Вот почему я убежден, что просто наши непротертые глаза заставляют думать, что мы вправе упрекать психологию святых в том, что они не знали того или иного. Апостол Павел или апостол Иоанн, — я глубочайшим образом убежден в этом, — знали то, о чем говорил Мережковский, хотя, может быть, в иных формах, знали эту святость плоти и понимали ее и любили ее. Новое религиозное сознание в том его утверждении, которое можно принять, как религиозное, не пошло далее Владимира Соловьева. И Владимир Соловьев считал свою религию религией «духа святого» и говорил: «я чужд как латинской, так и византийской ограниченности»[12]. Он считал ее универсальной, вселенской, и не только с логической стороны он имел на это право, но и в психологии своей он безусловно чувствовал то же самое, что, по моему мнению, объединяет психологию всех святых. Это лично мое мнение, личное мое чувство по отношению к Владимиру Соловьеву, которое я не могу возводить на степень объективного утверждения.

Но самое большее, что я хотел бы сказать, — это следующее. Я не вижу религиозно объективных признаков

того, что для меня лично связывается с идеей грядущего Христа. Когда пришел Христос после Старого Завета, Его встретил Иоанн Креститель. Это была эпоха такого религиозного ожидания, такой пророческой проповеди, каких нельзя представить себе без каких-то потрясающих религиозных чувств. Между тем здесь говорится о третьем завете, о новом откровении, и мы не чувствуем этой религиозной действенности. Поэтому я думаю, что новое религиозное сознание есть не более как отдельное религиозное самоутверждение, которое искренне по совести представители нового религиозного сознания принимают за новые откровения. Этим я вовсе не хочу сказать, что у них нет ничего подлинно религиозного; наоборот, я думаю, что есть и даже более, чем у многих «православных христиан», но это подлинное то же, что есть и в христианстве. Я бы мог прибавить еще следующее. Если действительно новое религиозное направление будет продолжением христианства, его восполнением, почему нужно уйти из Церкви, почему нужно уйти от христианства? Фактически в этом уже есть что-то недоброе. Пусть это будет так. Пусть новое откровение действительно должно прийти для того, чтобы могла открыться общественная религиозная правда. Но тогда зачем же мы ожидаем, что это новое откровение должно обязательно порвать связь с христианской церковью? Мы должны бы сами в себе осуществить христианство и тогда уже ждать нового откровения. Я мог бы сказать еще, что мои личные предчувствия нового религиозного откровения совершенно иные, и поэтому я не могу принять того, что принимает Дм<итрий> С<ергеевич>. Но я о новых откровениях своих сейчас побоялся бы говорить, потому что есть вещи, о которых нужно или молчать, или говорить языком пророка.

Густайтис[13].

Я хочу сказать несколько слов по поводу метода реферата. Если общество собирается для того, чтобы выяснить свои убеждения, то нужен метод доказательств своих убеждений. Наука до настоящего времени указала только два достоверных метода научных доказательств: первый способ — дедуктивный, основанный на логике, который выводит известное заключение из известных аксиом, и второй способ — индуктивный, который доказывает истинность своих взглядов также на логических основаниях, причем исходной точкой берет факты из ре-

альной жизни, из опыта. Но есть еще третий способ рассуждать — диалектический. Этот метод и применяется в сегодняшнем реферате.

Что касается тех вопросов, которые возбуждены в реферате, то мне кажется, что не они должны подлежать разрешению этого общества, а прежде всего те вопросы, которые являются общими для философии и для религии, так как это общество есть религиозно-философское. Теперь спрашивается, какие именно вопросы общи для философии и для религии, какие понятия всегда считаются входящими в состав этих двух стадий человеческого знания. До настоящего времени все философы разрешали этот вопрос одинаково или почти одинаково, именно, что такими понятиями являются понятия: Бога, души и свободы воли. Вы говорите о Боге и о душе, что же касается свободы воли, то вы говорите и о свободе, с одной стороны, и о воле — с другой. Но говорить о свободе воли или о другой свободе — это не одно и то же. Недостаток Вашего реферата и в том, что Вы не попробовали разъяснить, что такое доброе и злое начала, о которых Вы говорите. Таким образом, резюмируя то, что я сказал, я замечу, что 1) Ваш метод я называю диалектическим, т.е. таким, который, по моему мнению, не дает достоверного знания; 2) Вы не дали понятия о Боге, душе и свободе воли; 3) не дали определения того, что Вы называете добром и злом.

Ф.Н. Белявский.

Жизнь нас подводит к вопросу о плоти и духе. Каждому из нас знакомы докучливые моменты в спорах, когда люди чувствуют, что они друг друга не понимают, что между ними — бездна. Но говорить хочется, и они «бьют лбом в стенку». По-моему, на данный реферат исчерпаны все возражения, и мне представляется дело так: сошлись две группы людей, которые друг друга не понимают. Интеллигенция наша видит врага в исторической церкви. Церковная сторона, выступая более мирной и запуганной, при некотором сознании своей неправоты, своей отсталости видит врага в новом религиозном сознании. Чувствуется пропасть и желание перейти эту пропасть, но пропасть осталась. Почему? Мне кажется, тогда, как и теперь, мы упускаем одно из внимания: нужно тщательно и внимательно исследовать то, как эта бездна образовалась. Никакого намека на это я не видел в докладе. Перед нами тот же вопрос, в конце концов, о

плоти и духе, и ставится он на почву космических вопросов. Мы слышали рассуждения о материи, настолько недоказанные, ни исторически, ни путем фактов, что проф. Введенский был прав, говоря, что здесь больше чаяния, чем знаний и опыта. Сила и разрешение загадки не в этом. Дело не в космических переменах, не в новых откровениях; человеческая жизнь есть сплошное откровение духа, она течет ровно, без остановки. Здесь говорилось, что Христос не дал решения вопроса о плоти и духе, но Христос не мог пытаться его дать. Христос нам дал образец двоякого рода плоти: плоть, с которой Он всходил на крест, и плоть, с которой возносился на небо. Плоть имеет целый ряд ступеней внутреннего преобразования. Мы видели, какова была психология плоти в первые века христианства по отношению к женщине, и теперь вся жизнь христианской мысли должна быть сплошным прогрессом в смысле одухотворения плоти. И как могло Евангелие раз навсегда решить этот вопрос?

Итак, нам нужно вместо общих рассуждений о материи и плоти посмотреть, как произошел указанный выше раскол. Было время, когда религиозное сознание было единым, но наступил такой момент, когда оно раскололось. И нам нужно решить вопрос не метафизически, а исторически. Тогда мы скорее можем добиться разрешения задачи, которая нас мучит сильно и больно.

С.Л. Франк.

Мне очень трудно говорить о докладе, потому что обсуждать что-нибудь можно, имея некоторую общую почву. Мне очень трудно установить эту почву, не потому, что я не признавал бы религии, — я религию признаю, — но потому, что в доклад входят некоторые предпосылки, кроме признания религии, как таковой. Религиозно-философская мысль, которая формулирована в докладе, опирается на две посылки, которые я не могу не только принять, но даже и понять. Я не могу сам для себя объяснить смысл этой формы, этого направления мысли. Эти две основные посылки состоят, во-первых, в догматизме. Что докладчик источником своих размышлений берет известные догматические истины, об этом, конечно, не может быть спора. Здесь можно только стоять на двух различных точках зрения. Для меня не существует исторического откровения в том смысле, чтобы были известные книги и известные люди, которым раз навсегда божество открыло всю истину.

Для меня откровение может означать только голос высшей правды, или Бога, который может говорить в каждом из нас. Поэтому я не могу исходить из такой посылки, как докладчик. Я даже думал бы, что с чисто догматической точки зрения докладчик безусловно прав, опровергая теорию Мережковского. Я думаю, как ни смотреть по существу на это мировоззрение, во всяком случае догмат Св. Троицы тут притянут совершенно искусственно, и докладчик, конечно, догматически прав, когда он отрицает связь идей Мережковского со Святым Духом. Другая форма мышления, в которой движется весь реферат, есть что-то такое, что очень трудно охарактеризовать, что можно было бы назвать материализмом религиозной мысли. Это опять такое направление, в котором я ничего не понимаю. Я не могу о нем говорить: я не могу говорить о физической религии, о религиозной физике. Я не могу говорить о физических свойствах материи с религиозной точки зрения. Конечно, религиозная мысль должна охватывать совокупность всего, что есть, следовательно, и явления физические, как и явления психические. Но точка зрения, с которой она должна рассматривать мир психический, по-моему, не имеет ничего общего с точкой зрения физической. Мне кажется, что те недоразумения, на которые обратил внимание проф. Введенский, не случайны, а вытекают из самого существа того направления мысли, которого держится докладчик. И докладчик в результате обмена мнений признался, например, что он употреблял такие понятия, как тяжесть, свет, то в моральном смысле, то в натурфилософском. И это есть действительно непреодолимая судьба всех учений, которые движутся в таком направлении, в направлении материализма религиозной мысли. Я могу рассуждать о свете с моральной точки зрения, но для меня этот свет не имеет ничего общего с тем светом, о котором мы учили в физике, и наоборот. Здесь одно лишь сходство слов. Поэтому-то мне чрезвычайно трудно говорить по существу: нет общей почвы. Но некоторая общая почва все-таки должна же найтись. И я думаю, что если отвлечься от этого разногласия тех почв, на которых мы стоим, то и н т е р е с к религии и к философским вопросам, связанным с религией, и будет то, что может нас объединить. Исходя из этой широкой почвы, на которой мы оба стоим, я скажу несколько слов по существу тех мыслей, которые высказал докладчик.

Мне хотелось бы выступить и в защиту того, что изложено у докладчика и названо им новым религиозным сознанием. Мне кажется, что в основе этого нового религиозного сознания лежит, действительно, нечто глубокое и нечто новое. И для меня это новое религиозное сознание формируется в некоторое нравственное сознание. В целом ряде нравственных учений, направлений и течений, которые возникают в настоящее время, пробивается, совершенно независимо друг от друга, некоторая общая струя: потребность преодолеть тот строгий дуализм между добром и злом, или в иной формулировке, — между добрым Богом и злой материей, который лежит несомненно в основе исторического христианства. И вот тут возникает новое нравственное сознание, которое как-то иначе смотрит на вопрос о добре и зле: оно возникает всюду — в учении Ницше[14], во всех произведениях Ибсена, Метерлинка, Уайльда, Достоевского. Новое учение сходит с той точки зрения на нравственные вопросы, которая лежит в основе исторического христианства. Историческое христианство, мне представляется, не может преодолеть своего собственного врага: этот враг есть манихеизм[15], убеждение, что в основе мира лежат две силы, а не одна: добро и зло. Мне кажется, что весь доклад Сергея Алексеевича стоял на этой точке зрения. Он исходил из манихейского мировоззрения, он указывал, что зло в известном смысле столь же первично, как и добро, что Богу пришлось бороться с темными силами. Несостоятельность этой точки зрения в настоящее время начинает обнаруживаться. Эта точка зрения, которая признает зло первичной категорией, вызывает неразрешимую проблему теодицеи. Эта проблема, несмотря на серьезные усилия, остается неразрешимой в ее обычной постановке. Если зло имеет метафизическое религиозное значение, то Бога оправдать нельзя, на смену этой форме религиозно-философской мысли является некоторая новая точка зрения нравственная и религиозная. Эта новая точка зрения формулируется так: Бог не есть партия в этих спорах двух враждебных сил. Бог есть нечто, что должно, так сказать, объединять все. Бог есть начало всепрощения, всепримирения и всеосвящения. С этой точки зрения, мне кажется, нельзя ставить Бога в положение борца, при решении вопроса о добре и зле, о плоти и духе. С этой точки зрения Бог должен оправдывать все. Несомненно, что в первоначальном христианстве эта точка зрения существовала. Мне лично представляется, — я не решился бы выдавать свое ут-

верждение за абсолютную истину, — что первоначальный смысл христианского учения состоял именно в преодолении ригоризма нравственного закона, что на смену ригоризма нравственного закона Христос выдвигал такую точку зрения, согласно которой все в известном смысле есть благо. Эта точка зрения заключается в учении Христа и ближайших его последователей. Но также несомненно, что эта точка зрения затем сменилась аскетизмом. И этот аскетизм проник, как некоторая чуждая струя, в первоначально чистое учение христианства, которое именно и состояло в отыскании той точки зрения, которая могла бы устранить абсолютизм этого деления на добро и зло. Мне представляется, что характеристика аскетизма, приведенная докладчиком, до некоторой степени поверхностна. Несомненно, что аскетизм есть глубочайшее и совершенно серьезное направление, а не результат лукавства, слабодушия. Это есть направление мысли, которое напрашивается сама собою, раз нравственным категориям придается абсолютное значение. Это — направление мыслей, которым большею частью руководится вся наша интеллигенция, официально даже не стоящая на точке зрения христианского учения. И в противоположность этой точке зрения новое нравственное сознание выдвигает потребность в примирении, потребность в признании мира, как продукта или отражения божества, тоже святого и достойного своего Первоисточника. Очень трудно решить все сюда относящиеся вопросы. То, что есть некоторые принципиальные вопросы в области морали, разрешение которых необходимо для людей, требующих санкции в области религии, — это несомненно. Ведь не Мережковский выдумал это направление: оно возникло и существует независимо от Мережковского. Я думаю, что даже Мережковский в известной степени дошел до этой теории под влиянием одного писателя, который выдвинул это учение гораздо раньше. Я думаю, что Мережковский до известной степени находится под влиянием Ибсена, который в драме «Цезарь и Галилеянин»[16], написанной еще в 60-х годах, высказал мысль о третьем царстве, которое должно сочетать моральные, религиозные и философские тенденции, язычество и христианство. Вопрос этот очень трудно разрешить логическим путем; в конце концов дело сводится, действительно, к чаяниям и чувствам, — но вопрос поставлен, и на него должен быть дан ответ. Хотя сейчас этот вопрос поставлен таким образом, что я не могу совершенно признать, даже понять такой постановки, но

сам по себе этот новый вопрос представляется мне безусловно подлежащим какому-нибудь разрешению.

В.П. Протейкинский.

Мне хочется сказать по поводу того, что говорили Антон Владимирович и Сергей Алексеевич. Вы говорили о сети недоразумений. У меня тоже есть недоразумения, и, вероятно, у многих других. Пусть это общество будет просто теоретическим обществом, но, во всяком случае, вы сами признаете, что это — теоретическое общество для разработки все-таки важных вопросов, значит, таким образом, и споры и раздоры пойдут, и хотя тут мы и не собирались спеваться, но, во всяком случае, к каким-нибудь выводам будем приходить. Затем, мы говорили, что мало связи у этого общества с прошлыми Религиозно-философскими собраниями. Мне кажется, что все-таки связи очень много. Не говоря уже о том, что все собрания происходили в этом самом зале, многие лица, стоящие во главе нашего общества, являлись и в тех собраниях главными деятелями, здесь находится и В.В. Розанов, и мы должны выразить большую благодарность этим лицам за тот труд, которым они заявили себя. И тем лицам, которые участвовали в тех собраниях, но теперь отсутствуют, также нужно выразить благодарность. Я думаю, что нужно поблагодарить и московский кружок, в связи с которым образовалось это общество. Таким образом, петербургские и московские люди объединились, обсуждение живых религиозно-философских вопросов двинулось вперед. Слава Богу!

Когда будет разбираться вопрос о том, какие темы будут выбираться для наших будущих собраний, не нужно забывать о том, что Розанов поместил в своей книге таблицу религиозно-философских вопросов[17], которую полезно принять к сведению. Я теперь иду к концу своих замечаний. Если вы допускаете, что вся жизнь человечества и всего мира есть восстановление первобытного прекрасного состояния, то я думаю, что и техника тоже служит благу восстановления попорченной первобытной святости и чистоты. Я кончил.

С.А. Аскольдов.

Я постараюсь быть кратким и не буду отвечать на все те отдельные замечания, которые были высказаны. Одни из них касаются частностей, а другие являются общими для моих оппонентов. Отвечаю В.В. Успенскому. Он меня упрекает в том, что я чересчур буквально беру формулировку Мережковского и ставлю вопрос на более или ме-

нее сложную почву. Что ж делать, если мы имеем одну только эту формулировку? Излагая эту концепцию, я должен был представить именно существующую ее формулировку и обоснование. Можно считаться только с теми индивидуальными обоснованиями, которые имеются в наличности. Затем Вы указали, что я придаю несколько иной оттенок проблеме плоти, что Мережковский говорит о культуре в общем смысле, а не в физическом, материальном. Это же возражение в более общей форме встречается и у других оппонентов. Против него я готов протестовать с наибольшей настойчивостью. Я прекрасно знаю, что Мережковский понимает плоть частью в условном специфическом смысле, частью в расплывчатом смысле мировой культуры. Но в этом, по-моему, состоит главный его грех. Нельзя оперировать с такими частными понятиями, как «человеческое тело», «материальная культура». Ведь если идет вопрос о том, свята плоть или грешна, то нужно брать ее общую родовую форму бытия. Ведь плоть — разновидность самой материи, и нельзя решать этого вопроса, не рассматривая вопроса о том, что такое с религиозной точки зрения материя вообще. Я это подчеркнул в реферате. И я вообще вижу главную необоснованность точки зрения Мережковского именно в том, что он не предпринял того или иного разрешения этого вопроса с религиозно-космической точки зрения.

Г-н Густайтис сделал несколько указаний и отчасти упреков в том, что мой доклад не является обоснованным по тем методам, которые являются общепризнанными, — дедуктивному и индуктивному, а что он обоснован как-то «диалектически». Но я должен сказать, что доклад на такую тему, как о старом и новом религиозном сознании, предполагает уже известные точки зрения и что обосновывать эти точки зрения я, конечно, не мог. И в этом отношении вся критика относительно обоснования и развития моих взглядов должна, конечно, быть более или менее имманентной. Я думаю, что едва ли можно было от меня требовать обоснования таких понятий, как понятие материи. Можно было бы требовать только известной ясности формулировки того понятия, которую я дал. В этом смысле я готов его здесь защищать. Относительно советов, чем следовало бы заняться нашему обществу: выяснить, что такое Бог, душа, свобода воли, — мы можем быть только признательны за них. Когда-нибудь общество ответит и на эти вопросы. Я же в сво-

ем реферате и не задавался целью выяснять, что такое Бог, душа, свобода воли и т.д.

Наиболее принципиальными являются возражения С.Л. Франка. Он вообще утверждает, что позиция моя является для него непонятной, и, главным образом, в силу того, что я исхожу из двух предпосылок, из которых первая предпосылка догматическая: я беру источником размышлений догматические предпосылки откровения, между тем как С<емен> Л<юдвигович> говорит, что он откровения, как исторического факта, не признает. По этому вопросу спора быть не может. Второе Ваше возражение состоит в том, что я будто бы как-то смешиваю физику с религией, что я рассуждаю о физике религиозно и о религии физически. Это не совсем так. Поскольку я считаю, что самые коренные основные религиозные вопросы и с метафизической и с других сторон имеют в конце концов какие-то общие обоснования, я полагаю, что нельзя говорить о зле мира и бытия, не исследуя, что такое это бытие. Для меня зло, оторванное от первоосновы, от сущности вещей, представляется непонятным. Я отлично знаю, что наиболее обычное отношение к вопросам этики и даже религии таково, что из этики и религии исключаются все вопросы метафизические, вся онтология. Я отлично знаю, что наиболее распространенной является та точка зрения, по которой этика будто совершенно не зависит от онтологии, а что сущность религии заключается в этике. Но тут у нас коренное разногласие: для меня нет ни религии, ни этики без онтологии, без метафизики. Зло и добро, как моральные категории, для меня висят в воздухе, если я не определю, отчего они зависят, от каких метафизических причин. Я не могу обойтись ни в этике, ни в религии без метафизических категорий, без онтологии и даже без религиозной космогонии. Но здесь у нас слишком принципиальное разногласие, чтобы на нем останавливаться. Я не могу согласиться с возражением Семена Людвиговича, что будто бы я путаю категории физические с этическими, будто я говорю о свете то в моральном, то в физическом смысле. Этого не было. Правда, я говорил о зле материи в двух смыслах: о зле физическом, поскольку оно воспринимается нами, в наших взаимодействиях с ним, и о зле моральном, как об известном внутреннем состоянии самой материи. Я говорил и о том и о другом, но я никогда не спутывал эти два смысла, и о прозрачности материи в моральном смысле я не говорил. Затем С<емен> Л<юдвигович> упрекает меня

в манихействе, говоря, что я в моих исходных посылках предполагаю зло и добро, как два исконных первоначальных принципа, как два абсолютные начала. Здесь опять недоразумение. Ни одного слова у меня не было о том, что зло есть нечто первоначальное. Я об этом не говорил в своем докладе, или, вернее, я предполагал это известным. Я исходил из христианского миросозерцания, которое считает зло не первоначальным принципом, а последствием свободы воли, результатом падения одного из высших духов. Поэтому упрек в манихействе я совершенно от себя отклоняю. Затем С<емен> Л<юдвигович> высказал очень интересную мысль, что в этом новом религиозном сознании нужно видеть нечто положительное, поскольку оно стремится стереть противоположности между добром и злом, поскольку оно обнаруживает примирительную тенденцию даже к самому злу. С<емен> Л<юдвигович> говорит, что он не может признать Бога тяжущейся стороной в религиозном процессе, борющейся партией. Здесь у нас опять коренное разногласие, происходящее именно от того, что я стою на религиозной точке зрения, а С<емен> Л<юдвигович> — иной.

С.Л. Франк.

Я тоже стою на религиозной точке зрения.

С.А. Аскольдов.

Религиозная точка зрения не может принять примирения между добром и злом. Для христианина зло есть нечто, коренным образом отвергаемое. Бог никогда не может с ним примириться, и в том, что в известные стадии религиозного процесса Бог является борющейся стороной, нет ничего унизительного для понятия о Боге.

С.Л. Франк.

Есть сила, с которой он ведет борьбу. Значит, он не всемогущ?

С.А. Аскольдов.

Эти вопросы в конце концов являются вопросами теодицеи. Это труднейшие вопросы, но я не думаю, чтобы они были неразрешимы. Насчет всемогущества Бога мы не можем так рассуждать, потому что мы не знаем, что в конце концов будет. Бог окажется всемогущим не потому, что он признает зло, но потому, что само зло изменится, покорится и будет иным — и тогда всемогущество Бога проявится в том, что религиозный процесс идет именно к этому неизбежному окончанию — к победе Бога над злом, а не к уступке и соглашению с ним. Вообще здесь нет непримири-

мого противоречия. Только с позитивистической точки зрения можно говорить, что это неразрешимо, — и вот Вы в Вашем возражении именно высказываете общую позитивистическую точку зрения, выражая недоверие к возможности разрешить религиозно-метафизические вопросы.

С.Л. Франк.

Я этого не высказывал.

С.А. Аскольдов.

Но вы говорили, что теодицея неразрешима.

С.Л. Франк.

Только потому, что вопрос ложно поставлен.

С.А. Аскольдов.

В чем же собственно ложность?

А.В. Карташев.

Прения исчерпаны. Мне остается сказать слово в заключение, в качестве председателя. Мне кажется, что сегодняшнее наше собрание служит лучшей иллюстрацией и, отчасти, дополнением, разъяснением к тому, что я сказал о характере нашего общества. В нашем обществе, действительно, как можно было заметить из прений, нет никакого единства. У нас, в нашем хоре, звучат два резких диссонанса, замечаются двоякого рода интересы, которые очевидно разбивают и участников общества на две категории: на любителей философии и на людей, считающих религиозные вопросы единственно для себя интересными. — Я считаю это характерным. Настоящее собрание дополнило то, что я забыл сказать о характеристике нашего общества, именно то, что мы, несмотря на разделяющие нас противоречия, в то же время не чужды какой-то общей задачи. Есть, как видно было из прений, в среде религиозной партии одно, так сказать, больное, чувствительное место. Есть одна «ересь», которая всех так или иначе, положительно или отрицательно, волнует и которую формулировал Мережковский. Около ереси Мережковского горит огонек, который собирает партию людей религиозных. Будет ли такой центр в обществе для людей философского настроения, это предсказать трудно. Можно, пожалуй, предсказать одно, именно то, что философы будут спать, когда будут говорить лица, живо интересующиеся религиозными вопросами, и наоборот. Во всяком случае, мы должны продолжать дело нашего общества и вести прения. Совместные прения покажут, какие пункты вызовут у всех нас наиболее живой интерес.

ЗАСЕДАНИЕ 15 ОКТЯБРЯ 1907 г.

В.В. Розанов
О нужде и неизбежности нового религиозного сознания

Доклад Серг<ея> Алекс<еевича> Аскольдова и речь Валентина Павл<овича> Свенцицкого зовут представителей «нового религиозного сознания» к ответу: «зачем?», «что?», «почему?». Нет будто бы ни м а т е р и а л а для нового религиозного сознания, ни настоящих м о т и в о в, ни ц е л и. Это — пустоцвет, который не содержит в себе и не обещает плода. Под претенциозным именем мы имеем «переживания» отдельных душ, отдельных умов, какие и всегда бывали. И каждое из б ы в ш и х, н а с т о я щ и х и б у д у щ и х личных переживаний могло бы с равным правом назвать себя «новым религиозным сознанием», но не называло так и не называет по естественной человеческой скромности.

Все время, как я слушал обе эти речи, столь не одинаковые по разуму и темпераменту, у меня рвалось недоумение: позвольте, да разве все дело религии на земле, вся история религии не есть только ряд «душевных переживаний» человека? Вы, защитники Христа и Евангелия, не помните лучшего слова там: о неизмеримой ц е н н о с т и д у ш и ч е л о в е ч е с к о й, такой ценности, перед которою малы меры, звезды, войны, царства. Свенцицкий и Аскольдов оба высокомерно сказали: «это только переживания о т д е л ь н ы х душ», сказали с ударением на слове «отдельных», т.е. н е м н о г и х. Но ведь «отдельною душою» был и Сакья-Муни, который, «пережив» принцем впечатления старости, болезни и смерти, — по другую сторону этих «переживаний» вышел «Буддою»,

«прозревшим», — основателем одной из мировых религий. Разве проповедь Иоанна Крестителя не была только «личным его переживанием»? Когда он заговорил о «секире, положенной у корня дерева»[18], разве в этом обращении к народу страстного праведника и до известной степени публициста не сказалось «пережитое, увиденное, услышанное»? Сказать ли больше: что если бы Иисуса Христа иначе встретили учителя еврейского народа, если бы они сказали Ему: «Учитель благой, вот Ты учишь всему, чему учили и мы, но Ты учишь с силою и одолеешь косность этих грешников», — то разве получилось бы христианство, как новая религия, как переход от Ветхого Завета к Новому? Без этого «личного переживания», какое совершилось между Капернаумом и Голгофой, увы, не было бы ничего, — и нам здесь не о чем было бы спорить. Да, вся история именно в глубочайших частях своих, вот в этих «религиозных» частях, и есть именно только ряд «переживаний» и «биографий». Оглянитесь. «Переживания» Лютера, «переживания» Кальвина. У нас «переживания» Толстого и Достоевского. Теперь перейдем к нашей минуте: нисколько не Мережковский и другие назвали свои слова «новым религиозным сознанием», но так говорили и так начали это называть, в печати и обществе, другие. Кличка идет не от новаторов. Это надо запомнить хотя бы в целях реабилитации от хвастовства.

Грустно произносить эти слова: но авторы обеих речей, и в особенности Свенцицкий, говорили отчасти в пренебрежительном тоне. Свенцицкий — самый яркий и выразительный представитель того религиозного движения, о котором в начале своего доклада упомянул Аскольдов. Это движение ищет обновления душ человеческих путем христианства, и в самом христианстве — не путем какого-нибудь сектантства, старого или нового, но, так сказать, церковным, царственным, средним путем. Он предполагает только обновить и ремонтировать этот путь: зовет всех к одушевлению, а одушевление направляет к работе. Он имеет вид заботливого инженера, который понукает рабочих и указывает, что «в добрые старые времена», «в первые времена христианства», рабочие работали лучше, святее исполняли свой долг, были добросовестнее: и тогда путь был исправен. Мне грустно, что в изложении моем чарующая речь Свенцицкого получила такой убогий вид. Да послужит это уроком ему, который представил в таком убогом виде мысли Мережковского. Он го-

ворил искренно: но и я совершенно искренно говорю, что всякий раз, когда освобождаюсь от гипноза его личного обаяния и, придя домой, спрашиваю себя: «что же он такое говорил», — то отвечаю с грустью: «ничего особенного»: ничего серьезного, о чем можно бы и даже стоило задуматься. К его речам очень идет стих Лермонтова:

На мысль, исполненную силы,
Как бисер, нижутся слова[19].

Только тут в словах: «исполненную силы» нужно разуметь: «силу о д у ш е в л е н и я» и никак не силу мысли, не результат «пережитого» размышления. Вот, кажется, таких м ы с л и т е л ь н ы х «переживаний» не знал Свенцицкий, упоенный своим порывом гражданско-морального обновления церкви. Старые слова! невозможные, ненужные! Все это мы слыхали и от Сергея Александровича Соллертинского, тоже удрученного скудостью «морального прогресса». Но и вообще я припоминаю, что постоянно слышу это, как только прихожу, — не без опаздывания, — к обедне. На золотой арфе своей дикции Свенцицкий поет нам старую семинарскую песню о том, что «идеалы церкви ужасно как высоки», а люди «ужасно как плохи». «Станем лучше!» — зовет он нас, — «будем трудиться! Вспомним первых христиан». Как-то я говорил с Константином Петровичем[20], — фамилии не нужно называть, — и он при прощании мне внушительно сказал: «Вспомните, <Василий> В<асильевич>, Иоанна Златоуста». Свенцицкий мог бы свои статьи и речи кончать подобным же: «Вспомним, читатели и слушатели, Иоанна Златоуста». Не понимаю, почему он не служит в Синоде; там молодых, «идеально настроенных», чиновников ищут. Кстати, получилось бы и сочетание «гражданского служения» с «истинно-христианской настроенностью» — главная его тема.

Я упрекнул Свенцицкого в недостатке умственных переживаний. В самом деле, не странно ли: он, покрикивая на христиан-тружеников, никогда не задал себе вопроса о том пути, ремонтом которого так одушевлен. Никогда не спросил: да что же это за «путь» и и з ч е г о он сделан, что постоянно разваливается и его приходится вечно поправлять. Решительно — с первых же шагов христианской общины, с того самого первого ее дня, когда поссорились апостолы Петр и Павел[21]. Подчеркиваю: не поспорили, а п о с с о р и л и с ь, сердечно и едко, из-за вопроса, куда на-

правлять дорогу. Ап. Петр указывал на старый путь обрезания: «не надо порывать с Ветхим Заветом, который дан Богом и для нас священен». Но ап. Павел толкнул на новый путь — отвержения от обрезания, т.е. действительного завета человека с Богом — если, конечно, мы верим в Библию, — отвержения затем и Библии, под тем уклончивым мотивом, что там только «обрядовый закон», а «обрезание есть физическое и есть духовное». Как бы я сказал, отказавшись крестить своих маленьких детей: «ну, зачем? Есть крещение физическое, водой, со свечами и с священником; но есть крещение и духовное. Когда мальчик вырастет, то я ему расскажу и он духовно припомнит о крещении Спасителя и сам мысленно перекрестится». Вот такое-то «духовное обрезание» ввел заместо древнего и ап. Павел; и, словом, победил не Петр его, а он Петра, — и христианство, конечно, пошло по новому пути, где Библия только «духовно воспоминается» и риторически похваляется, а реально исполняется и реально любится приблизительно, как жиды — «наши братья в Едином Боге», во время погромов. Но я отвлекся в сторону и сейчас вернусь к теме: что же это за «вечный путь», «от Христа идущий и Христу верный», который приходится все «ремонтировать»?.. Я думаю, — это обыкновенный человеческий путь, и церковь — обыкновенное человеческое создание, обернутое только в священную фразеологию. Да само духовенство так и говорит. Оно все и единогласно говорит, сама церковь о себе говорит, что она «создана отцами церкви», что все в ней выработали «учители церковные». Так и запомним, но формулируем это жестко, по-своему и решительно: «церковь есть создание рук человеческих». Причем позднейшие церковники тех первых церковников, которые все создавали, нарекли «святыми», «учителями» и «отцами», распорядились зажечь перед ними лампады и ставить им свечи, как это вообще принято только в отношении к Богу.

Во всяком случае, Евангелие одно у нас, у католиков, у лютеран; да даже одно у нас с молоканами и штундистами[22]. Только разные «отцы», «учители», «святые». Но мы до того всех других возненавидели или со всеми другими поссорились, что «таинств» других церквей если и не отвергаем, то запрещаем «своим» принимать их; а штундистов и молокан даже и ссылали в «отдаленные» и «неотдаленные» места, пока не

пришел «безбожный» Витте со своим законом о веротерпимости[23] и не предложил «церкви» никого не гнать. Я говорю: наша церковь со всеми перессорилась. Не обвиняйте ее: так поссорились уже ап. Петр и Павел. Маковое зернышко т а м было. Ну, а потом «закваска» и взошла. Прошу задержать в памяти мою обмолвку: что у католиков есть настоящие «святые таинства» — это наша церковь признает; и в то же время осуждала, даже гнала «своих», если бы кто-нибудь их принял. Это нужно запомнить, обращаясь к анализу вопроса, почему «путь» вечно ремонтируется. Очень яркий пример. То, что все в о з н е н а в и д е л и друг друга и о ж е с т о ч и л и с ь, ожесточились с а м о г о ж е н а ч а л а, со времен а п о с т о л о в; то, что все сделано р у к а м и ч е л о в е ч е с к и м и и, наконец, эта крошечная иллюстрация, что относительно одной вещи, положим, католического причащения, говорилось и то, что оно «свято», и то, что за принятие его «надо ссылать в Сибирь», — показует весь этот «путь» каким-то странным, множественным, многосоставным, с какими-то внутренними провалами, едва закрытыми снаружи хворостом, вот этою священною фразеологиею. Теперь от общих соображений я перейду к некоторым «личным переживаниям», где буду говорить не как критик, а как верующий. «Что вам надо?» — спрашивают меня. И я отвечу, что никак не могу найтись, как мне поступать со следующим.

Вот уже много лет, как я во всех бывающих у каждого человека пароксизмах тревоги душевной, стыда, раскаянья, высокого умиления — бегу в ближнюю церковь, какую-нибудь — все равно, молюсь, с радостью целую церковный образ; если священник в это время выносит крест — целую и у него руку: и, успокоенный, с весельем в душе, возвращаюсь домой. Все это — наличный факт. Просто — это е с т ь. В то же время, когда я стою в церкви, придя сюда без особенного повода в личной жизни, стою, как мирянин обыкновенный и в обыкновенном настроении, и оглядываюсь кругом: то я просто… точно не у з н а ю всего, точно никогда э т о г о н е в и д е л, точно в с е э т о д л я м е н я н о в о: до такой степени все это видимое я отрицаю, и знаю твердо, почему отрицаю. Вы удивитесь: так м о л и т ь с я и н и ч е м у н е в е р и т ь. В этом-то и состоит факт, и вы поймете, что в таком неустойчивом положении не может оставаться душа человеческая, что она

может прожить в нем краткие исторические миги лишь с величайшим трудом. Все зрелище, весь вид церкви, все старые иконы ее нашептывают мне: «ложь! ложь! ты пришел сюда ко лжи, ты здесь стоишь перед ложью. Все здесь тобою видимое — ложно». Вы закричите, священники запротестуют, но я остановлю их некоторой иллюстрацией — крошечной, но зато очевидной, как таблица умножения. Вот передо мною образ, перед ним зажженная лампадка, стоит и молится ему старушка. Вглядываюсь: длинная брада, благочестивое лицо, немножко «не от мира сего», — и надпись по-славянски с титлами: «Св. Равноапостольный царь Константин Великий»[24]. Во-первых, он не «царь», а «император», ну и почему же бы не назвать: «святой император»? Некрасиво звучит, в ухе вязнет. Обратите внимание на эти слова: «не красиво»; ради «красоты» церковь переменила достоверный титул. Но кто это нарисован? По монетам, как во все царствование Константина Великого чеканившимся, так и по выбитым сейчас после его кончины, где он представлен с саваном на голове, всем нам известно толстое, коротко остриженное, безбородое, слишком «от мира сего» лицо, напоминающее наиболее сытых из католических патеров, на которых рисуют карикатуры. Ну что же, я думаю, — святыми бывали и толстые, и раз Константин в самом деле «равноапостолен», то отчего его и не нарисовать, как есть? Ведь «подлинному» поклоняются, а образа, точно в насмешку, так и зовутся — «подлинниками». Но церковь, в с е э т о з н а я, конечно, еще лучше меня, — тем не менее для поклонения благочестивым старушкам выставила Бог знает кого, какое-то никогда не существовавшее лицо. Приблизительно, как ставят на огородах «общечеловеческие фигуры» для пугания птиц. Вот факт в его двух половинах: м о л и т в а старушки и и к о н а, утвержденная церковью, перед которою она молится. Пример этот параллелен моим «переживаниям»: молитва — е с т ь, и она, я думаю, с в я т а, как движение души в к а ч е с т в е н н о с т и этого движения; но то, к чему она отнесена, ложно и даже хуже, чем ложно: его просто нет, оно выдумано, только «нарисовано», а ничего, отвечающего нарисованному, — нет и никогда не было! Все это «замазано», «подмазано» и изукрашено вот этими «учителями» церкви: и слилось в фигурку благолепную, «велелепную», без укора сделанную, но которая н е и м е е т н и к а к о г о о т н о ш е н и я к Б о г у и п о р я д к у в е щ е й б о-

жественных. «Ремонт» пути и есть изукрашивание по существу вовсе не нужной фигуры. Она вся слишком «наша», человеческая, земная. Церковь нереальна и нетрансцендентна: вот мой вывод.

Все молитвы народные, все это «православие», как молитвенность, как устремление души, — оно непорочно, свято, оно есть «религия» в таком высоком выражении, в каком ни поправлять, ни дополнять, ни удлинять его нечего, нельзя. Таким образом, я признаю все то великое и прекрасное, к чему, кажется, и относились всегда похвалы православию наших поэтов, наших мыслителей, к чему относится хвала и гордость, самоуверенность самого народа. Но «я иду» — это одно; а «к чему иду» — это другое. Вот это-то «другое», к чему мы все идем в своих молитвах, к чему относит свою молитву убогая верующая старушка, к чему иду я сам — во всем подобно иконе Константина Великого. Написано: «Св. Равноапостольный царь Константин Великий», а ничего подобного никогда не существовало…

И все такое же, все, все… Напр<имер>, этот священник в серебряной парче, как исповедник «религии смирения, убожества и простоты». К чему это? А вот, видите ли, ему надо нарядиться царем и Богом. Иконы «в серебряных ризах», и священник «в серебряной же ризе». Одна из моих девочек спросила меня на литургии: «папа, разве это не Бог?» — о служившем священнике; а когда я передал это глубоко чтимому мною священнику о. Николаю Георгиевичу Дроздову[25], то этот печальный и строгий ответил мне: «оставьте — пусть она так и думает: это — хорошо». Во всех литургических моментах, поскольку они связаны с возвеличиванием священника, как и вообще во всем иерархическом моменте церкви, — проведена хлыстовщина, но не та приватная, за которую ссылают, а «утвержденного образца», как говорят в мануфактурах. И это целование рук, и преклонение, и «разрешение уз земных»… «Женят» по неволе и «разженивают» без воли, совершенно как христы-хлысты в «кораблях своих»[26]. Там «все позволено» христу-хлысту: но ведь и у нас «все позволено», вплоть до подмены образов, подделки лиц. И как там, так и тут — нераскаянно. «Для праведника не лежит закона», говорит заседатель духовной консистории, кладя взятку в карман. Но я перехожу к главным чертам храмового зрелища, которые «от века и до века». Почему это все

с т а р ч е с к и е образа? Разве одни с т а р ц ы были святы? Почему ни одного младенца человеческого, маленького, вот до возраста, когда начинается время исповеди. Сама же церковь до пяти лет не требует от них исповеди, т.е. считает их относительно безгрешными, так сказать, «естественно святыми». Я произнес слово: «естественно святое». Вот всего «естественно святого» и не любит церковь, не замечает церковь. Она любит, чтит и, наконец, вообще поклонилась чему-то «противоестественно святому», как эти «старцы» на иконах, о которых не я, а небезвестный Мих. Сопоцко[27] поведал в одном из своих печатных писем[28], что все они «согрешили» грехами, которых имени невозможно назвать в большом человеческом обществе, и я не назову здесь.

Сердце мое за литургией гнетет мысль: да неужели одни эти с т а р ц ы, со своими какими-то темными грехами, неужели эти отшельники с Афонской горы, взглянув на картину которого[1] на вокзале, один из детей моих спросил со страхом: «папа, это ч о р т нарисован?» — до того он был грязен, страшен и имел пугающий вид, — неужели только в этом круг святости?.. Очевидно, ибо только э т о г о — образа кругом в храме. И вот я ловлю церковь на другом: «эгоизм, сухость». «Сухие, черствые сердца, н и ч е г о в мире не любящие, кроме с е б я и с в о е г о. Что вы почувствовали в звездах на небе? Что почувствовали в цветке в поле? Что почувствовали в младенце человеческом? Наконец, — в семье человеческой?» — Сухим, в ы с о к о м е р н ы м взглядом вы обвели мир Божий и сказали: «не надо». — «Не он, а мы». Ну, я допускаю, что мир скверен, по церковному — «во зле лежит». Но как только вы, церковники, сказали это, так с высокомерием своим, этим бездушием и холодностью своею — и провалилось в яму, бездну. Церковь определилась для меня, как з л о е н а ч а л о. Церковь — з л а.

Да! да! Тогда все сразу объяснится: и инквизиция, о которой ведь не в з д ы х а ю т ни Аскольдов, ни Свенцицкий, просто не чувствуют этого, ни Серг<ей> Ал<ександрович> Соллертинский со своим «прогрессом нравственности». Да и никто из церковников, ни Серафим Саровский, ни св. Франциск Ассизский, никто. — «Мы» и «наше». «Вашего» и «чужого» не слышим. «Печется чужое мясо, слышите»? — «Кого? св. Франциска?»— «Нет, Джироламо Саванароллы»[29]. — «Это, миленький, не из наших, и его печеного мяса мы не слышим. А вот о жити-

[1] Так в оригинале. Речь идет об изображении.

ях и мученическом венце наших угодников не хочешь ли, расскажу я тебе (зело чудную) повесть»…

Как только церковь определилась для меня, как з л о, так понятна мне стала и фальшь в шаге и шагах ее, и что она никогда не р а с к а и в а е т с я. Это одна из поражающих черт, в которую, господа, если вы вдумаетесь ночью наедине, вы задрожите от страха. Страшная вещь — п о м у т и в ш а я с я, з а м е ш а в ш а я с я совесть: и вот она-то и е с т ь в церкви. — «Вы, Василий и Мария, приходите и покайтесь перед священником». Каждый из нас знает, что уже о восьмилетках священники строго говорят: «ему время приходит на покаяние». Я подчеркиваю слово — с т р о г о. У них все «строго». Ответишь о восьмилетке: «да он только варенье таскает». «Вот и г р е х, пусть покается». Так. Пусть. Все мы и повинуемся. Нет ли, однако, грехов у церкви? Не у церковников, а у н е е самой в великом е е ц е л о м? Да, вот, господа, печеное человеческое мясо. Ну, ведь, до того очевидно, что это — с т р а ш н о, что это — грех, что горели на кострах «образы и подобия Божии». В вареньи ли покаяться? — «Да, нужно». — А в человеческом мясе? — «Нет, не нужно, потому что это Я с о ж г л а, Я ж и в ы м и з а м у р о в а л а в з е м л ю, в к и р п и ч н ы е с т е н ы: Я — свята»…

Господа, чувствуете ли вы ужас этого сознания? Не мерещится ли вам тут то совсем противоположное Божественному порядку вещей? Я сам не кончаю своих мыслей. Когда я об этом думаю, сердце мое больно, больно сжимается, я перестаю отвечать самому себе, не хочу дальше думать… Потому что я простой слабый человек, хотящий молиться, нуждающийся в молитве: а когда я отвечу себе на вопросы, то — к о м у и г д е я стану молиться? Наконец, я русский, и определенно и решительно не хочу разрывать с русскою землею, с р о д н ы м своим, со в с е м этим.

Не хочу разрывать, а разрыв сам лезет на меня. И Аскольдов, и Свенцицкий, и все здесь присутствующие видят, что открылась как бы пропасть, пустое место, свобода действительно для «нового религиозного сознания»: но мы ничего в нем не можем, мы бессильны. Молиться хочется: а ч е м у и к а к — мы больше не умеем. Страшно ли это, или это — пустое явление? Пусть определяет каждый по мере души человеческой, какая у него есть. Я же думаю, и эту строчку из Евангелия я беру, что нет ничего выше о д и н о к о й души человеческой, что она лучше и драгоценнее царств, корон, богатств, даже науки

и искусства: всего только некоторых продуктов своих, «изделий» досуга своего. «Спасти бы человека — тогда все спасено». О Христе думали, что Он «пришел и спас». Но я с глубокою тревогой в душе и совершенно твердо говорю через XIX веков: «ничего и никого он не спас. Мне указывают на церковь: но тут уже я разражаюсь громким смехом и отвечаю миниатюрой: «Константина-то Великого подделали». И все — подобное: это — лишь миниатюра, но по «подобию и образу» ее — и все.

Теперь, когда я позволяю себе кое-что думать, я останавливаюсь уже совершенно решительно и твердо на ап. Павле, коего учение, так сказать, дало всю ткань для церковно-исторического ковра, по которому «святые» и «учители» вышивали только цветочки. Произношу решительное слово: он не смел колебать Ветхого завета и играть такими словами, как «есть духовное и есть физическое обрезание», не смел же. Это страшно. Со словом Божиим не играют, завет Божий нельзя обращать в метафору. С таким каламбуром и я могу сказать священнику: «не крестите детей моих, не исповедуйте меня» и вообще не совершайте ваших все «видимых» и «осязаемых» таинств: ибо все это можно понимать и духовно и я именно так и понимаю». Меня за такой каламбур во времена Плеве и Победоносцева[30] попросили бы в Вологду или на Кару; они сказали бы: «да это ведь есть отрицание всей церкви», ибо, действительно, с физикою очевидно связан и дух, смысл. Ну, вот так точно и с «физикою» Ветхого завета, которую ап. Павел на своем гибком языке назвал «обрядовым законом», — с этою физикою был связан некий дух и смысл: который со времен ап. Павла и уже самим ап. Павлом был потерян. Потерян и, по недоразумению, растоптан. Мысль моя окончательная заключается в том, что церковью выронено Слово Божие, Мысль Божия, Тайна Божия, Дело Божие: выронено гораздо раньше «древней христианской общины», рекомендуемой Свенцицким. И, уже не имея его, уже оставшись без Бога и вне Бога, «община» эта и пошла ковылять по незнаемым путям, все «поправляя» дорогу или «поправляясь» в дороге, вплоть до Свенцицкого, «ремонта» коего мы, впрочем, будем ожидать с полным уважением, хотя и без всякой надежды. Доброе пожелание, хорошее сердце; но тут вопрос в мышлении, в соображениях и сообразительности, в которых мы решительно отказываем.

Прения

С.А. Аскольдов.

В<асилий> В<асильевич> упрекает меня и Свенцицкого в том, что мы несколько высокомерно отнеслись к новому религиозному сознанию, что мы высокомерно сказали, что это только переживание отдельных личностей. На это В<асилий> В<асильевич> указывает нам, что история всякой религии есть переживание отдельных личностей. Я должен ответить на этот упрек, что никакого высокомерия у нас не было. Мы действительно указали на то, что «новое религиозное сознание» есть переживание отдельных лиц, и потому этот термин можно употреблять с некоторым усилием. В сущности его можно употреблять только условно, потому что под религиозным сознанием следует разуметь нечто гораздо более полное и гораздо более захватывающее и жизненное, чем та религиозная концепция, о которой говорили. Но если мы говорили, что она принадлежит только нескольким лицам, то не в унизительном смысле, а просто констатируя тот факт, что нет в ней той силы, которая присуща религии. В<асилий> В<асильевич> указал на Будду и на других представителей религии, религиозность которых тоже представляет индивидуальные религиозные переживания. На это я могу сказать, что у Будды были миллионы последователей, — здесь же не только миллионов, а десятков последователей нет. Но дело, впрочем, не в числе. Те переживания, о которых мы говорим, не столь полно захватывают всю религиозную жизнь, чтобы их можно было вполне точно назвать новым религиозным сознанием. Затем большая часть того, что сказал В<асилий> В<асильевич>, не является возражением, но идет совершенно как бы

мимо и не относится к нашей теме, хотя, может быть, и представляет собой большой интерес. Дело в том, что мы говорили о х р и с т и а н с т в е, сопоставляя христианство древнее, христианство первых веков с тем новым религиозным сознанием, представителем которого является Мережковский. В<асилий> В<асильевич> все время говорит о ц е р к в и. Меня удивляет это упорное смешение. В<асилий> В<асильевич> сказал нечто в пользу нас, когда он отметил, что церковь — человеческое установление. Да, церковь, та, историческая, которую мы знаем, есть человеческое установление, и этим объясняются все те грехи церкви, на которые указывает В<асилий> В<асильевич>. Конечно, в церкви есть нечто сверхчеловеческое, божественное; но это совсем особая задача отыскивать это божественное. Но во всяком случае то, на что указывал в церкви В<асилий> В<асильевич>, относится к человеческому. И все его упреки падают на церковь именно как на человеческое, а не на Божественное установление. Вообще, поскольку В<асилий> В<асильевич> говорил о церкви, я все же должен сказать, что он говорил не на тему. Мы о церкви не говорили, и все грехи церкви, о которых упоминал В<асилий> В<асильевич>, в сущности очень мало интересны и нисколько не относятся к «старому религиозному сознанию» и вообще к религиозности. Они давным-давно вскрыты, так что всем этим В<асилий> В<асильевич> нисколько старого религиозного сознания не уронил и нового не обосновал. Есть в речи В<асилия> В<асильевича> одно существенное, важное место, где он говорит о ссоре апостолов Петра и Павла. Действительно, эта ссора была роковой для всего дальнейшего развития церкви. Действительно, что-то было выронено в христианстве после этой ссоры. Я отчасти готов присоединиться к словам В<асилия> В<асильевича>, что ап. Павел не имел права так легко относиться к Ветхому Завету и отвергать его всецело. Я в этом почти совершенно согласен с В<асилием> В<асильевичем> и думаю, что это было слишком легко, что здесь корень большого упущения, большого недоумения, большой религиозной неполноты исторического христианства. Но если здесь и произошли какие-то крупные потери, то потери эти не безвозвратны. Затем я не могу все-таки связать этого важного события со всеми теми грехами церкви, о которых говорит В<асилий> В<асильевич>. Да, тут что-то утеряно, но если бы это и не было утеряно, то все-таки все эти грехи человеческие в

церкви остались бы. Ведь обрезание не спасало иудейской церкви и от лицемерия, и от человеческой греховности. Ведь и при обрезании были первосвященники Анны и Каиафы. Так что тут дело не в этом, и историческое падение христианства от этого совершенно не зависело. Так что этот единственный существенный пункт возражения В<асилия> В<асильевича> не объясняет дела. Далее В<асилий> В<асильевич> говорит: как мне поступить в следующем случае, — и он рисует картину, как он приходит в церковь, как эта церковь его отталкивает, он смотрит на иконы, смотрит на всю обстановку и все кричит ему: «это ложь, ложь». Эта ложь отравляет, убивает молитвенный порыв, заставляет отвернуться от христианства. Этот вопрос «как мне поступить», это недоумение В<асилия> В<асильевича> мне кажется странным. Если В<асилий> В<асильевич> входит в церковь и она его отталкивает, если та ложь, которую он видит, убивает его молитвенный порыв, то неужели же здесь уже окончательная гибель религиозности. Если у него есть религиозный порыв, то я не знаю, отчего он не может проявиться при других условиях. Пусть он уходит из церкви, пусть молится дома. Неужели то, что Константин Великий был человек полный, а церковь рисует его худощавым, — так громадно, так губительно для его религиозности, что от этого у него умирает религиозный порыв. Я думаю, что есть гораздо более губительные для религии переживания, гораздо более сильные укоры против церкви, чем то, что она рисует лики святых, не соответствующие действительности. И этих более глубоких оснований В<асилий> В<асильевич> раньше касался в своих прежних работах. Я удивляюсь, как он эту благодарную тему бросил и перешел к этим сравнительно ничтожным вещам. Но и те глубокие основания, мне думается, не должны повести к таким результатам, к каким приходит В<асилий> В<асильевич>. Мы знаем, что глубокие мыслители и люди с большим религиозным чувством наталкивались на такие переживания, которые, казалось бы, могли с большим основанием оттолкнуть их от Христианства. Вспомните Достоевского с его вопросом о слезах невинного ребенка[31]. Этот же вопрос был подхвачен Соловьевым[32]. Это — нечто пострашнее, чем худощавый Константин Великий. Тем не менее эти люди с этими страшными вещами как-то справлялись умом и сердцем. И я думаю, что если бы В<асилий> В<асильевич> употреблял какие-то усилия ума и чувства,

то он легко бы справился с тем, что Константин Великий нарисован не таким, каким был в действительности.

В.В. Розанов.

Но ведь это я привел, как миниатюру. Собственно, к а к его рисуют — это для меня и не интересно. Я привел миниатюру, как пример м е т о д а ц е р к о в н о г о о т н о с и т ь с я к в е щ а м: не реально, не истинно, а «только бы красиво», благолепно. Наконец, как пример поразительной и очевидной ложности, к о т о р у ю н и ч е г о н е с т о и л о б ы и с п р а в и т ь: и все исправили бы у себя такую ложность, живописец в картине, купец в товаре. Но церковь не поправляет, и потому, видите ли, что она «свята» и «безгрешна». Согласитесь, что перед таким сочетанием слов трудно не смутиться.

С.А. Аскольдов.

Далее, тезис В.В. Розанова, что Христос никакого спасения не принес, представляется совершенно необоснованным утверждением. Вообще я думаю, что сомнения религиозные могут быть 2-х родов: рациональные и иррациональные — в сфере чувств. Сомнения В.В. Розанова в плоскости рациональной представляются для меня чрезвычайно слабыми и основанными на общеизвестных фактах лживости и жестокости той организации, которая считает себя носительницей идеи христианства. Я удивляюсь, как он на них останавливается. Что касается сомнений в сфере чувства, то тут я решать не берусь, я только могу сказать, что все эти сомнения переживали и другие, но как-то с этим справлялись, и кажущийся конфликт падал. Вот все, что я хотел сказать по поводу реферата.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Я прежде всего должен буду лично покаяться перед автором доклада В.В. Розановым. Нужно заметить, что в течение последнего времени, в течение второй половины его литературной деятельности у меня зрело к нему особое чувство нелюбия. Я в его писаниях не видел того, чтобы религия была для него фактом. Мне казалось, что религиозный вопрос для него был только темой для литературных статей. Мне казалось, что он с одинаковым пафосом защищает и официальное православие, когда ставит ему в заслугу его обскурантизм в сравнении с католичеством и лютеранством. С таким же пафосом он относится к православию и теперь, доходя до кощунства в

своей похвале. Я не чуял в его писаниях религиозного чувства и этого не мог простить ему. Теперь я изменяю свое мнение. Доклад, нами только что выслушанный, по своему содержанию собственно жесток до последней степени, не только идейно жесток, но и в обывательском смысле, для нас. Если стать на точку зрения его доклада, то для меня и, я думаю, для всех священников это равносильно не быть священником. И при всей этой жестокости доклада я, говорю, увидел здесь то, чего никогда не видел в ранних сочинениях В<асилия> В<асильевича>. Я почувствовал, что те выводы, к которым он пришел, стоили ему многого. Теперь я несколько слов скажу по существу доклада. Доклад, нами выслушанный, в настоящее время вращается вокруг тех же вопросов, вокруг каких вращался тот доклад, который был выслушан нами весной, когда мое возражение не было правильно понято. Мне было предъявлено эффектное обвинение в неверии. Вот, мне кажется, раскрывши несколько ту мысль, которую я тогда изложил, я хотя немного отвечу на главную мысль докладчика. Я говорил тем, что христиане не имеют права надеяться на победу христианства в обычном, житейском смысле. Словом, для меня «клич, что христианство не удалось», не имеет той остроты, какую ему обыкновенно придают. Мне кажется, что христианство не удастся в том смысле, что все последуют ему. Человек для меня, с одной стороны, печать Божества. И я отлично помню о том, что человек по Христианскому учению — родственен Богу. Если мысль этого основного положения не принимается — то рушится Христианство. Но я точно так же признаю, что человек есть печать диавола. В борьбе двух начал: божеского и человеческого, заключается весь трагизм жизни, и в победе над началом дьявольским — задача и назначение человека. Будет ли фактически осуществлена эта победа? Я, говорю, сомневаюсь в этом. Если бы я основывался только на свидетельстве жизни, то я думаю, что вы согласились бы с этим. Но я именно не имею оснований верить в фактическую победу христианства на основании слов Евангелия: все места, которые могли бы пролить свет на этот вопрос, меня убеждают именно в том, что христиане будут одиноки, будут гонимы, что христианство — как говорит один из современных богословов, очень известный В<асилию> В<асильевичу>, — религия избранных натур. С этой точ-

ки зрения, мне кажется, Розанов неправильно риторически ставит свой вопрос: «Что это за путь, который всегда нужно чинить и ремонтировать?» Он ставит этот вопрос по отношению к церкви, — но всякому ясно видно, что вопрос этот нужно расширить — говорить не о церкви, а о христианстве. Да, говорю, нужно ремонтировать. В этом-то и будет состоять религиозная жизнь. Так и по отношению к церкви я думаю. Для меня не случайность, что общественная жизнь и деятельность Иисуса Христа началась и окончилась изгнанием торговцев из храма. Мне кажется, в этом представляется некоторый прообраз всего исторического движения религиозной жизни. Всегда задача будет состоять в том, чтобы изгонять торжников из храма. Всегда будут, значит, торжники, которые будут христианство унижать, искажать. В<асилий> В<асильевич> обвиняет В.П. Свенцицкого в том, что он ему поет старую песню о том, что христианство слишком высоко, а люди слишком плохи. Да я думаю, что и все здесь присутствующие глубоко сожалеют о том, что нет Свенцицкого, который мог бы по этому поводу ответить, конечно, лучше меня. Но я думаю, что и В<асилий> В<асильевич> не говорит ничего нового, а поет ту же песню, которую у нас уже пели, которую последнее время поет такой видный богослов, как профессор Тареев[33]. Когда я услышал доклад В<асилия> В<асильевича>, я прямо узнавал все главные мысли, которые Тареев рисовал во всех своих произведениях вплоть до брошюры «Об одиночестве», столь совпадающей со словами В<асилия> В<асильевича>. Разница только та, что Тареев говорит, что христианство необычайно высоко и если его применять к жизни, то оно обычные условия нашей жизни совершенно ниспровергает. Но Тареев не видит в этом доказательства ложности христианства, а В<асилий> В<асильевич> систематически только на том и основывает свою главную мысль: значит, христианство не нужно, раз оно относится так враждебно ко всему тому, что составляет наш быт. Вплотную к вопросу о церкви, т.е. к тому, что составляет главную мысль В<асилия> В<асильевича>, я лично, просто в силу своих субъективных переживаний, подойти не могу. Предоставляю это тем, для кого церковь не только опознаваемая истина, но и переживаемый факт. Но мне хотелось задать один вопрос В<асилию> В<асильевичу>. Пусть церковь, или, как он говорит, клир, допускает в

церкви заведомую ложь, — я, например, придаю громадное значение этому маленькому факту подкрашивания равноапостольного Константина.

Но если действительно понимать церковь только как клир, то, конечно, аргументация и пример, приведенный В<асилием> В<асильевичем>, были бы убийственными, разрушительными, но та же самая старушка, которая молится перед этой иконой и которая во всяком случае не лжет и не создает этого обмана, — она к церкви относится?

В.В. Розанов.

Да, я это признаю.

К.М. Аггеев.

Следовательно, можно ли из этого факта выводить, что церковь систематически узаконяет обман? По моему мнению, вполне правильно обвинение в том, что мы, клир, искажаем, но во всяком случае церковь, которая представляет соединение клира и мирян, никаким образом не может искажать.

В.В. Розанов.

Но церковью признается только клир. Это видно из состава соборов. Туда допускаются только м о н а х и и к л и р, а не миряне. Я оттого особенно и негодую на церковь, что вижу неискренность во всяком ее шаге и во всяком поступке, даже мелком. В конце концов я даже стал останавливаться на мысли, что она и не умеет быть искренней, если бы даже и хотела, что это — природа ее, fatum ее. Возьмем предстоящий русский собор. Решено принципиально и осторожно, что здесь все решать будут монахи и иереи; ну, тогда бы прямо т о л ь к о и х и собирали. Нет, было бы слишком правдиво. Нельзя не солгать. Надо сделать «лицо», маску. Эта маска должна выразить «любвеобильное» сердце церкви, что она «никого не обижает», «всех зовет», выслушивает: это — одно. А другая цель в том, чтобы решениям собственно архиереев одних сообщить вес, силу и авторитет чего-то универсального, всеобщего, авторитет «согласного решения архиереев, иереев и верующих мирян». Для этой цели на собор и приглашены священники — в маленьком числе, а миряне — в ничтожном. Титул есть, а дела нет. Титул — универсален, «любвеобилен»: а под ним жесткое, эгоистическое сердце, всех оттолкнувшее, всех презревшее. Так и все. Поэтому в своих определениях, напр., «что такое церковь» и «из кого состоит она», — я ухваты-

ваюсь за ф а к т ы, не обращая никакого внимания на «учение», маску: и говорю, что ц е р к о в ь была, есть и будет и е р а р х и я, с выбросом мирян, народа, вот этой-то самой старушки, которая молится перед образом Константина Великого. Нужно начать судить жестоко: ибо только тогда мы можем получить какую-нибудь правду, хоть зернышко ее. А пока мы будем путаться в священной фразеологии, во всем этом «любвеобилии», «прискорбиях» и нескончаемом «милосердии», — до тех пор мы будем вечно обмануты, обольщены, прельщены; нам будет мерещиться море розового масла, когда мы, к «прискорбию», зажимаем нос от самой натуральной вони. «Судить жестоко» — это значит судить по фактам. В ф а к т е только монахи, только архиереи «значат» в церкви: ну, значит, церковь, напр<имер,> наша русская — это и есть сто русских архиереев, только и исключительно.

К.М. Аггеев.

Таким образом, вы построили свой доклад на чисто дипломатических соображениях, что нужно жестоко судить. А мы понимали его так, как там говорится. Я с Вами отчасти согласен, но все-таки я не думаю, чтобы в моем религиозном сознании была поколеблена идея Церкви. Это только указывает на то, что в настоящее время те, которые считают себя представителями Церкви, фактически, а не на словах мыслят ее только как клир. Я с Вами совершенно согласен, и в то же время я могу оставаться священником, с полным нравственным удовлетворением, потому что лично не вижу в этом того, чтобы поколеблена <была> идея Церкви. Если бы Вы говорили, что те, которые считают себя представителями церкви, думают так-то и так, — я не стал бы возражать. Но весь доклад построен на том, что представлены факты, которые должны колебать Церковь. Ведь Вы не ограничиваетесь обличением отдельных лиц.

В.В. Розанов.

Да, не ограничиваюсь.

К.М. Аггеев.

Но я не вижу, каким образом в фактах, приводимых Вами, есть переход к Церкви, хотя бы, например, к старушке, которая не лжет. Сергей Алексеевич, возражая В<асилию> В<асильевичу>, между прочим, поставил ему на вид то, что он как-то странно объединяет христианство и церковь и ставит знак равенства между ними. Я думаю, что это

не слова, не обмолвка. Я убежден, что Вы, говоря о Церкви, говорите именно о христианстве. Может быть, весь ужас религиозного Вашего состояния не в том, что синодальные представления сделались для Вас лживыми, а в том, что христианство само по себе для Вас ложно. Вы докладом колеблете самые основные пункты христианства, и здесь я в глубокой степени с Вами не согласен. Я думаю, что в этих пунктах Ваш доклад в высшей степени необоснован. Я остановлюсь на том, в чем Вас поддержал Сергей Алексеевич, но с чем я не могу согласиться. Это Ваш взгляд на отношение между Ветхим Заветом и Новым. Вы два раза подчеркиваете, что апостолы Петр и Павел поссорились серьезно и злостно. Я бы хотел прежде всего указать на то, что фактически я этой злостности не вижу. Но пусть они поссорились злостно, Вы, подчеркивая это, хотите внушить, что «вот когда маковое зерно было положено». Я ровно ничего не вижу соблазнительного в данном факте, как и в отречении апостола Петра от Христа. Я думаю, что по отношению к апостолу Павлу Вы поступили, как поступили по отношению ко многим вопросам, т.е. Вы составляете известное мнение, а потом, как говорит профессор Введенский, подгоняете факты Евангелия под свой взгляд. Если бы взять и прочитать это место, я думаю, что никто бы, кроме Вас, не пришел к тому выводу, к которому Вы пришли. У нас есть известная концепция по отношению к Ветхому Завету, Вы с этой концепцией подходите к апостолу Павлу, забывая о том, что он говорит в согласии с Вами. Вы говорите, что он не понял обряда обрезания в том смысле, что…

В.В. Розанов.

Как «обряда обрезания»? Да о б р я д а и не было. Это был не обряд, а з а в е т с Богом. В том-то и дело и «прискорбие», что для Вас «Завет ветхий» представляется только «обрядом»…

К.М. Аггеев.

Вы добавляете, далее, — что обрезание имело какой-то определенный смысл. Неужели апостол Павел не знал этого?

В.В. Розанов.

Не знал. Иначе не поколебал бы обрезания.

К.М. Аггеев.

Вы говорите в докладе, что этот обряд имел смысл. Следовательно, в нем есть два элемента: с одной стороны — вещественный, с другой, тот смысл, который в нем

заключался. Представьте себе, что апостол Павел этот обряд заменил другим, сообщая ему другой смысл. Почему Ветхий Завет со своей обрядовой стороны должен быть устойчив? В этом вопросе, который составляет главную мысль всего апостольского века, в споре апостолов Петра и Павла, напротив, я вижу необычайно правильное понимание христианства. Здесь, в разрешении этого вопроса, именно в перенесении человечества с обрядовой точки зрения на религиозную, духовную, мне кажется, в этом — спасение человечества. Если бы этот вопрос разрешился в сторону апостола Петра, — христианство погибло бы.

В.В. Розанов.

Вы говорите, что важная заслуга апостола Павла заключается в том, что он устранил «обрядовую сторону». Тогда я спрошу, зачем же церковь сама вводила «обряды»? Какое она имела основание и даже право вводить их после такого отношения к ним апостола Павла?

К.М. Аггеев.

Обряд имеет смысл, чтобы быть с течением времени замененным другим. Вполне последовательно, что церковь ввела новые обряды, потому что видела смысл их не самих по себе, а как средство для выражения известной мысли. Каким образом христианские настроения могут выражаться в ветхозаветных обрядах, — для меня решительно непонятно.

В.В. Розанов.

Вот вы сказали чрезвычайно ценную мысль. Были до ап. Павла ветхозаветные обряды, заключавшие какой-то x — смысл, нами утраченный. Произошло же это таким, по-моему, крайне не «последовательным» образом, что «церковь ввела новые обряды». Она ввела их «не самих по себе, а как средство для выражения известной мысли». Это ваши слова, ваши определения, термины. В заключение таковой перемены вы, через 2000 лет, с недоумением спрашиваете: «каким образом христианские настроения могут выразиться в ветхозаветных обрядах». Великая истина, но каков ее печальный смысл? Смысл тот, что уже ап. Павел не имел ни одного ветхозаветного настроения, ничего из ветхозаветного настроения, п о д л и н н о б о ж е с т в е н н о г о, ибо оно выражалось через подлинно Богом установленные обряды и, конечно, поддерживалось ими, в каждый час и в каждом человеке новилось.

Церковь же, начиная с ап. Павла, начала проникать такими настроениями, совершенно небывалыми, совершенно новыми, по-моему — совершенно не божественными, что когда они сложились окончательно, то вот Вы с недоумением спрашиваете: «да как они могли бы выразиться через ветхозаветные обряды», о коих Вы сами знаете, что они — Божеского происхождения. Это значит только, для меня по крайней мере, что самые «настроения» совершенно ложны. Для примера укажу на аскетизм, девство, монашество. Действительно, как их почувствовать, как к ним понудиться, присутствуя при обрезании, при обряде назорейства, когда нагие евреи и еврейки обривались во всем теле в самом храме? Ничего общего, и даже напротив… Собственные слова Ваши и приводят к открытию, что с падением «ветхозаветных обрядов» упразднилась одна религия; а с появлением новых христианских «обрядов» появилась новая религия, совсем другая «напротив» прежней… Никакого единства, даже ничего общего нет между Ветхим и Новым заветом*…

К.М. Аггеев.

Это вопрос другой. Но если Вы ставите вопрос о единстве, то этот вопрос связан с мыслью Вашего доклада. Мы могли бы сказать, что несправедливо говорить о единстве…

В.В. Розанов.

«Несправедливо говорить о е д и н с т в е». Между тем и в духовной академии, и в семинариях говорится, что между ними никакого р а з л и ч и я нет.

К.М. Аггеев.

Я в академии и в семинарии не слышал такого взгляда.

В.В. Розанов.

Я прямо удивлен. Проф. Заозерский[34], в рецензии на одну мою книгу, прямо требовал от меня о т р е ч е н и я от взгляда, будто между Новым и Ветхим заветом есть

* Это возражение, равно как и части других возражений В.В. Розанова, в этом виде не было произнесено на собрании Рел<игиозно>-фил<ософского> общества, а вставлено В.В. Розановым в дополнение и развитие высказанных им замечаний, при исправлении стенограммы. Так как эти изменения и дополнения не прибавляют ничего к существу возражения и превращают лишь беглые заметки в определенную мысль, то при редактировании настоящих записок они и были допущены для напечатания. — *Примеч. к первой публ.*

противоречие, как я проводил в этой книге. Но я мог бы еще не довериться Заозерскому, хотя он и профессор. Для меня имеет значение совершенной убедительности, что Мих. Мих. Тареев, светило богословской науки и личный друг мне, также в одном частном письме[35] ко мне писал: «е д и н с т в о Ветхого и Нового Завета не есть мнение какого-либо богослова, не есть ошибка, напр<имер>, русских богословов, которым Вы могли бы не доверять. Это есть у б е ж д е н и е и в с е г о западного богословия». Сам проф. Тареев держится этого же взгляда об единстве заветов. Мыслить их и, почти главное, ч у в с т в о в а т ь их как не е д и н ы е — это у меня что-то почти врожденное. Поэтому я не могу передать изумления, с каким прочел суждение Тареева, для меня абсолютно авторитетное. Ибо Тареев, конечно, знаком со всем западным богословием.

К.М. Аггеев.

Это — мнение Тареева, но я не знаю все-таки, какое это имеет отношение к вопросу.

В.В. Розанов.

Большое, неизмеримое. Раз нет единства Нового и Ветхого завета, то и слова «Аз и Отец — о д н о», основные слова, на которых покоится весь авторитет Нового завета, — авторитет не моральный, а с а к р а м е н т а л ь н ы й, — колеблются. Мне тяжело сказать это слово, но что делать, если я не могу иначе думать. С перерезом «пуповины», органической н е п р е р ы в н о й связи, одного бьющегося пульса в обоих заветах, авторитет первого завета остается, конечно, но от второго остается только обаятельность, невыразимая красота, неизмеримая высота… Но ведь это не то что «авторитет», «непременно Божие»… Все это печально и ужасно, но уж в такие темы вошли…

К.М. Аггеев.

Думаю, что трактуемый вопрос должен сделаться предметом отдельного обсуждения. Перехожу к дальнейшему. Вами как бы невзначай высказана необыкновенно тяжелая мысль. «Через девятнадцать веков я размышляю», — Вы говорите, «и прихожу к той мысли, что Христос никого и ничего не спасает». Мысль чрезвычайно важная. Если Вы мне предложите вопрос, в каком смысле я понимаю, что Христос спасает, — я Вам скажу; но прежде всего мне хотелось бы знать, к а к Вы понимаете «спасение» христианское?

В.В. Розанов.

Л и ч н о и н а р о д н о. Сперва скажу о втором. То самое зрелище, которое увидел перед собою Иоанн Креститель, оно осталось и теперь. Те же болезни, язвы, пороки, даже хуже, вероятно хуже! Люди живут так, как бы ничего решительно со времен Христа не произошло, и по крайней мере мы не имеем очевидно никакого «мессианского царства», «царства благодати и свободы», и проч. Н а р о д н о г о «спасения» не произошло. Это в обширном смысле. Наконец, в л и ч н о м смысле, могу сказать, что я не «спасен»; ибо какое же «спасение» в том аде тревог, мук, недоумения, в каком я живу, да и очевидно живут и слишком многие. При «спасении» не вешаются, «спасенные» не отчаиваются: а у нас тех и других слишком много. «Спасение» — это радость: а где радостные лица, у кого? Оглянитесь кругом, пройдитесь по улице, загляните в домы. Я не «спасен»: говорю то, что, вероятно, и все думают, очень многие.

К.М. Аггеев.

Я по этому поводу должен сказать, что прежде всего церковное христианское учение о спасении — иное. Насколько я знаю, церковь и христианство никогда не говорили о том, что уже завершилось спасение. Мы по крайней мере понимаем так, что в настоящее время происходит еще процесс истории, а если говорить о том завершении объективного спасения, когда «будет новое небо и новая земля, в них же правда живет», то мы должны говорить об этом на основании Евангелия. Вы никогда, нигде не можете указать в Евангелии, что будто бы это спасение было завершившимся фактом теперь, а не в будущей жизни. Где Христос говорит о том, что оно т е п е р ь должно наступить? И в самом понятии «спасения» я глубоко расхожусь с Вами. Мне кажется, что Вы хотите, чтобы Христос спас Вас так, чтобы Вы были совершенно спокойны и спали сном праведника. Я думаю, что Вы ищете от христианства подушки успокоительной. Если мы говорим о спасении по учению христианства, то Вы должны стоять на почве Евангелия и понимать спасение так, как оно обещано Христом. Но я имею полное основание сказать, что никогда ни Христос, ни апостолы не говорили о таком спасении. Мне скорее близка мысль Мережковского, который говорит в «Грядущем Хаме» о постоянной трагедии жизни, которая завещана нам Христом[36]. Это именно весною я и разумел

под тем крестом, который каждый из нас должен нести. Жизнь христианина должна быть так же трагична, как и жизнь Христа, — конечно, только не в такой степени.

Архимандрит Михаил[37].

Мысли мои будут тусклы, не интересны, потому что не настало еще время для интересных мыслей. Я говорю не против В<асилия> В<асильевича>. Много раз нам с ним приходилось спорить, но сейчас я с ним спорить не хочу и все, что он говорит, я принимаю. Здесь говорилось о том, что время не пришло, нет еще религиозного сознания и самый термин «новое религиозное сознание» не ясен и не понятен. Содержание этого религиозного сознания еще не выявлено. Я, может быть, не совсем прав. Но, в самом деле, — нужно ли, чтобы оно было ясно и выявлено? Если бы оно было ясно, тогда пришлось бы поручить кому-нибудь из творцов нового религиозного сознания составить нам учебник этого нашего будущего религиозного сознания. Тогда наши собрания здесь были бы бесплодными и ненужными. А я думаю, что новое религиозное сознание выражается церковью, нами всеми, а не кем-нибудь одним. Я думаю, что до Голгофы, до распятия не было еще никакого нового религиозного сознания, потому что хотя Христос пришел и религиозное сознание принес, но у апостолов его не было и на «зерно горчичное». До тех пор, пока Христос не взошел на Голгофу и там не открыл церковь, — не было элементов и зародышей религиозного сознания. Так думаю я. Может быть, религиозного сознания не было и после Голгофы, может быть, не воскрес Христос, — но тогда и толковать о готовом религиозном сознании совсем бесплодно и не нужно — его не может быть. Оно может явиться только тогда, когда мы, не имея никакого религиозного сознания, пойдем в свой храм для того, чтобы это религиозное сознание у Бога вынудить, заставить его дать нам его.

Теперь перехожу к мелочному, ничтожному. Здесь В<асилий> В<асильевич> упоминал о старушке, которая стоит перед лживой иконой Константина Великого, и говорил: «я чувствую, что это ложь, ложь, ложь, хотя сам иногда прихожу и молюсь перед этим самым Константином Великим». Здесь говорят: «какая маленькая мысль! какой маленький бунт из-за этой иконы Константина Великого». Конечно, это не главное, это не существенное, это очень маленькое — но не совсем такое маленькое, как

кажется. Я хочу этот же самый пример В<асилия> В<асильевича> чуть-чуть умножить фактами совершенно того же свойства, но большей ценности. И может быть, они покажутся слушателям моим убедительными. Я дам несколько исторических справок. (Прошу простить меня за эту часть, которая, может быть, покажется бесплодной, неинтересной.) Я буду говорить только о русской церкви. Два века тому назад история дала нам Никона[38]. — Это был человек, который не почитал старого клобука, а почитал новый клобук[39] — греческий, и вот во имя этого нового клобука совершились великие церковные реформы. Люди, мало воспитанные, но чающие религии, держались за свой старый обряд, держались за свое право жить и думать в церкви. Но вот человеку понадобился греческий клобук, и он с ним внес нечто греческое, выгнал народ из церкви и изломал его жизнь. А когда против этого протестовали, когда народ кричал, что он хочет иметь место в церкви, он ответил целым рядом казней и пыток. Мы знаем, что на некоторых архиерейских дворах стояли целые аллеи раскольников, которые были обращены в ледяные статуи. Мы знаем много кое-чего; кто хочет, может прочитать в 5-м томе Самарина[40], о людях, у которых вытягивали жилы во имя греческого клобука. Но это было не все. Ряд этих мелочных лжей (если можно это слово склонять во множественном числе) продолжался. Нужно было бороться с тем же религиозно взбунтовавшимся народом. И вот делается распоряжение составить сочинение против раскольников[41] и приписать его «на Димитрия с братией», т.е. составляется подлог против раскольников. Та иерархия, которая отделилась у нас от церкви, решила быть «католиками более, чем папа». Она решает сделать подлог и приписать его человеку, который умер семь веков тому назад. Создается документ 12-го века, который рассказывает историю о том, что Иосиф Кротовский[42] раскрыл эти деяния в Киеве, как он нашел книги, написанные «древним характером, плесенью, аки сединой покрытыя». И этот документ, который, по Мельникову[43], даже не постарались подделать, а написали не «древним характером», а почерком 18-го века, — был брошен в жизнь. А когда против него протестовали — первым протестовал дьякон Александр[44] — то его обезглавили, а тело его сожгли. Я иду чуть-чуть дальше. Является нужда определить отно-

шение церкви к этим раскольникам. Появляется книга «Камень веры»[45] , которая была повторена вторым изданием 50 лет тому назад. И в этой книге ставится вопрос — можно ли убивать еретиков?[46] Решается этот вопрос просто: убивать их нужно. Для них это самое полезное, потому что для еретиков не может быть «иного врачевания, паче смерти». Вот две книги — вторая и третья «иконы» Константина Великого.

Самая главная мысль, которую я хотел высказать, покажется более существенной. Я спрашиваю: во что мы в самом деле верим? В то, во что учит церковь верить. Но во что она сама верит? Где эта вера выражена? В какой книге? Я знаю[1]. Когда я был семинаристом, меня учили по догматике Макария[47]. Наши дети, у кого они учатся? По катехизисам Филарета[48]. А об этой книге двое, консерватор И.[49] и либерал Тургенев[50], говорят одинаково, именно, что мы нападаем на протестантов и католиков, между тем наши катехизисы меняются с каждым министром и обер-прокурором. У нас есть православная книга, которую мы называем «символической»[51]; это должно означать, что в ней нет ни слова лжи. У нас есть письмо Филарета, где он пишет: «Слава Богу, теперь этот документ стал не так дик»[52]. Значит, наше Православное исповедание прихотью одного человека из «дикого» делается не диким. Это значит, у нас веры нет.

Это все, разумеется, мелочи, — иконы Константина Великого, — не более. Когда во имя церкви около времени Николая I шесть человек были забиты насмерть[53], прогнаны сквозь строй, а седьмой, недобитый, был зарыт живым в яму, то это опять только «иконы». Когда в 1902 году в самом ближайшем к нам времени опять-таки во имя церкви преследовались сектанты[54] — то это опять мелочи. Я не играю словами, не иронизирую. Конечно, это мелочи. Но эти мелочи настолько многочисленны, что в конце концов хочется узнать: так почему же они возможны в «святом святых» церкви? Если их хотят приписать временной иерархии, то я ставлю вопрос: если в том, что называется церковью, это возможно, то не оскудела ли в ней вся жизнь. Если она была двести, сто лет такой, какой и сейчас остается, то есть ли в ней, в самом деле, то, за что можно держаться, цепляться? Говорят, у Достоевского

[1] Так в оригинале.

были более тяжелые муки, более глубокие вопросы, однако он с ними справился. Я не знаю, справился ли он, а если да, то он должен был нам об этом сказать; мы не видим, что он справился, а если он один оставался со своими муками и вопросами, не вынес их наружу, то это только его грех, который ему никогда прощен не будет, но никакого утешения в этом для нас совсем нет.

Но я должен кончать.

Нового религиозного сознания нет. Но есть испуг перед старым. Я думаю, что больше ничего не нужно. Но нужно дерзновение. В том-то и дело, что мы «смирены». И это хорошо, хорошо то, что В<асилий> В<асильевич> знает, что эта икона лживая, но иногда он перед нею молится и плачет. Но всякому смирению есть предел. И вот из этого смирения рождается дерзновение, когда люди приходят в церковь и говорят: «Господи, мы не знаем, как тут быть. Мы не можем молиться перед лживой иконой». Я думаю, когда является это дерзновение, тут является новое религиозное сознание. Я говорю, что элементы этого сознания есть — но, может быть, их и нет. Я знаю, что многие из нас с религиозной болью волнуются вопросами об обновлении земли, об обновлении семьи. Я знаю, что другие со страшной, невыразимой болью смотрят на Голгофу Христа, ищут там решения. Подходят к Голгофе и Христу с такой страстной верой, с такой болью, что, кажется, из этой боли должно родиться откровение, и вот я надеюсь на то, что как только люди решатся сказать: «Господи! Мы совсем наги, старого религиозного сознания мы не можем принимать, мы считаем его ложным, мы знаем, что оно со всех сторон обставлено ложью, мы не хотим отделения иерархии от христианства. Если христианство и церковь разные вещи, то мы сейчас не знаем, где Христос. Мы приходим к Тебе с такими словами: Неведомый нам Христос! Ты должен нам открыть Себя. Ты неведом нам, но мы Тебя желаем, поэтому дай нам Себя».

К.Ф. Жаков.

Так как одна сторона вопроса, по моему мнению, не совсем полно освещена, я позволю себе сказать несколько слов. Был человек, именем Иисус, который говорил: «Я чувствую своего Отца», — говорил при людях об этом: «Отец и Я — одно и то же», «Я иду ко Отцу», «об Отце думайте». Его Отец был не явление природы, а нечто другое — сверхприродное. Он говорил о том ноуменальном

мире «вещей в себе», и Он так глубоко любил этот мир «вещей в себе». Мне представляется, что в этой любви Его к миру, высшему, чем наш мир, — вся сила христианской религии, сила отрицательная и сила положительная. Что этим говорится? Во-первых, что материальный мир, перед нами лежащий, не окончательный, не действительный, а во-вторых, что есть мир действительный, тот мир, куда мы должны стремиться. Все прежнее миросозерцание было этим отвергнуто. Была дана новая точка зрения. Поэтому говорить о том, что Христос не спасает нас, невозможно ни с точки зрения религиозной, ни с точки зрения философской. Раз мы знаем и видим человека, который не мог явиться, как результат естественной эволюции существ, мы говорим, что это был Бог. Этот образ постоянно на нас влияет, читаем ли мы Евангелие или просто думаем о Боге, — он является маяком, который говорит: «туда иди, ибо там есть свет, иной, чем этот». Господа, мне кажется в этом — вечная спасительная сила христианства. Говорить, что Христос не спас, — это все равно что говорить, что солнце не светит.

Итак, эту часть реферата я совершенно не понимаю. Переходя теперь к другой части, скажу несколько слов относительно обновления религиозного сознания. Как это слово понимать? Я думаю, наши русские философы Соловьев и Трубецкой стали уже на эту точку зрения, точку зрения понимания не только с точки зрения явлений, но с точки зрения ноуменов. Это есть христианское обновление. Обвиняют земную церковь в заблуждениях. Но что же бывает в мире явлений, как не заблуждения или недоразумения? Здесь, на земле, только отражение действительной церкви. Да, конечно, если принимать нас, людей, существующих сейчас, за церковь, то наше дело погибло. Но разве мы представляем собой весь мир? Сколько бы мы ни заблуждались, мы должны помнить, что всегда открыта дорога ко спасению. Я бы сказал, что возрождение всегда существует параллельно с падением. Падение и возрождение — это вечная струя истории. Теперь тоска по Боге стала сильнее чувствоваться, потому что материальный мир нас сильно давит, потому что мы попали в капкан материализма. Мы жаждем обновления, и будущая церковь представляется нам, как гармония материального мира, стремящегося к Отцу, как гармония отдельных личностей, стремящихся к тем идеалам, о

которых Он сказал. Жив Сын, глубоко любящий Отца, и мы не погибли, но спаслись!

Б.Г. Столпнер.

Я попрошу прощения, если начну с личного замечания. Я чувствую настоятельную потребность определить мое личное отношение к этому Религиозно-философскому обществу. Я уже во 2-й раз приступаю к обсуждению вопросов не только христианской метафизики, но и — христианской церковности, христианской жизни, и оба раза я сначала колебался, говорить ли или нет. Я по рождению, по вероисповеданию не христианин, а вопросы, которые здесь разбираются, носят чисто вероисповедный, так сказать, семейный характер. Вот первая причина нерешительности. Но есть еще и вторая причина: я не исповедую также и своей религии, которую так хвалил сегодня В.В. Розанов, на защиту которой он встал. Я — совершенно неверующий. Мне казалось и теперь еще кажется, что человеку, ничего общего не имеющему с религией, здесь не место высказываться. Если же я все-таки решился говорить, то это только потому, что, несмотря на мое неверие в обычном смысле слова, я все же не совсем чужд вере. Я верю в истину и думаю, что целью стремлений людей должно быть достижение ее; я верю, что если истина никогда и не будет достигнута людьми, то они все же будут подниматься все выше и выше к ней. Вы называете высшее начало Богом, я — истиной; есть и другие имена. Может быть, я, может быть, вы — правы. Но я знаю, что и по вашему воззрению нужно искать Бога в истине; вспоминаю при этом глубокомысленное талмудическое изречение: «на печати Бога начертано: истина». Полагаю поэтому, что тот, кто говорит во имя истины, говорит во имя религии и имеет право обсуждать с верующими людьми в с е вопросы религии. Я считал необходимым сделать это замечание для того, чтобы объяснить, почему я вмешиваюсь в спор, происходящий на, по-видимому, чуждой мне почве. Перехожу к теме доклада. Я хорошо знаком с Ветхим заветом и во многом не могу согласиться с В.В. Розановым. Совершенно правы и К.М. Аггеев и др. оппоненты, утверждая, что Новый завет есть шаг вперед по сравнению с Ветхим. Это, мне кажется, не должны оспаривать как верующие, так и неверующие. Думаю, однако, что необходимо строго различать понятия и принять тройное деление: церковь,

христианство и Христос. Если мы отделим дело Христа не только от церкви, но и от христианства, то возможно будет установить более правильную перспективу. В чем был гвоздь спора об обрезании, «ссоры» Петра и Павла? Конкретные, исторические черты этого спора не затронуты в докладе, а между тем они очень важны. В то время языческий мир жаждал новой религии, нового откровения. Соперничали между собою христианская проповедь и еврейская. И апостолы Христа начали с того, что стали приспособляться к слабости тех, к которым они обращались со своей проповедью. Они начали с того, что соблазнились их легкостью; эта «легкость ига» доставила христианству победу, но она его и погубила, потому что, в сущности говоря, от дела Христа уже тогда ничего не осталось; в тот момент уже зародилась церковь с ее стремлением к власти, к государственности. Думаю, что В.В. Розанов прав, говоря, что это было делом Павла. Но если Павел это сделал и если он и Петр<а> увлек за собою, — то это, по моему мнению, доказывает, что ни один апостол не понимал Христа, что Христос не имел настоящих апостолов, что апостолы были лишь увлечены обаянием его личности, но не возвысились до него, а принизили его до себя. Новое религиозное сознание, принесенное Христом, не было воспринято ни апостолами, ни христианской церковью, но, благодаря тому, что апостолы хотя и в очень искаженном виде, но все-таки сохранили для христианского мира личность Христа и его учение, они создали в христианской церкви вечную борьбу против нее и вечное стремление ко Христу, к тому новому религиозному сознанию, которое принес Христос. В этом заслуга христианства, но только — в этом. То, что Христос принес, что было ново в возвещенном им новом религиозном сознании, — это общение с Богом без посредства священства и обрядов, без посредства церкви. Вероятно, Христос понимал непосредственное общение с Богом примитивно, буквально. Но понятие об этом общении могло быть утончено, одухотворено, оно могло войти в уровень с развитием человеческого духа. Но христианство приспособилось к человеческой слабости и создало церковь, но не еврейскую, т.е. не церковь, которая вырастает на почве убеждения, что все верующие без различия обязаны исполнять все заповеди Божии; христианская церковь создана была на почве

убеждения, с одной стороны, что нет непосредственного общения с Богом, а с другой — что не дела, а вера спасает. Священники сняли с мирян все бремя святости и возложили его на себя, но священник не святой, а самый обыкновенный человек. В христианстве водворилось лицемерие, а последнее составляет не болезненный нарост, а метафизическую сущность христианства. Я думаю, что не было ни одной религии, которая бы так страдала лицемерием, как христианская религия, в которой были бы возможны такие представители церкви, как папа Александр Борджиа[55]. Это нимало не касается до Христа, и поэтому само собою разумеется, что если говорят, что христианство <не> погибло, и имеют в виду не историческое христианство, а дело Христа, то это совершенно верно: дело Христа, дело нового религиозного сознания и не погибнет. Но поддерживать дело Христа можно скорее тем путем, которого держится о. Михаил, чем путем о. Аггеева. Начать нужно с того, чтобы составить хотя бы маленькую общину, хотя бы маленькое общение людей, сполна, мужественно исповедующих свои убеждения. Не путем метафизического знания, а только путем действительного делания может возродиться дело Христа. Только имея мужество отойти от старой церкви и создать свою религиозную общину, можно подготовить элементы нового религиозного сознания. Если же пойти таким путем, что разум пусть будет для меня, а для старушки можно оставить Константина, то, я думаю, дело Христа не подвинется этим ни на шаг, а христианство неизбежно останется на пути лицемерия.

Свящ<енник> П. Раевский.

Я страшно взволнован речью о. Михаила, и после него мне не оставалось бы ничего говорить, но я не могу не говорить после того, что я слышал здесь. В.В. Розанов сказал, что Христос никого не спасает. Я на это должен ответить ему: нет, Христос спасает и спасал. В<асилий> В<асильевич> помнит слова Господа Спасителя: «Идеже два, или трие собрани во имя мое, ту и аз посреде их»[56]. Если люди собираются во имя Христа и говорят, что пришли, чтобы свидетельствовать истину, следовательно, если я, Василий Васильевич, Тернавцев и другие собрались для того, чтобы свидетельствовать истину во имя Христа, — тогда они с Христом. Значит, всякий, кто заботится о правде жизненной, тот несомненно бывает со Христом и тот спасает всякого, кто живет без правды, — без правды

личной, общественной. Христос также говорит: «Я пришел проповедывать пленных освобождение, слепых прозрение»[57], — и мы знаем, что если являются люди, которые во имя Христа работают для свободы, работают для того, чтобы освободить людей от этих несчастий жизни, — несомненно, они спасают вместе со Христом, Христос через них спасает. Дело не в том, кто именно является действующим лицом: священники, епископы или миряне. Я верю в то, что если два или три собрались работать во имя Христа, то в этом случае спасает никто иной, как сам Христос. Как-то мне пришлось, кажется, у Тихона Задонского[58] читать следующее: «Я — худой человек, я — грешный человек, но я учу добру людей, люди становятся лучше и лучше, делаются все выше и выше, и я чувствую, как у меня, благодаря этим людям, вырастают крылья, и на этих крыльях я поднимаюсь к небу». Я думаю, что и эти люди, которые собираются во имя Христа, эти миряне, которые одушевлены истиной, правдой и свободой, — они несомненно дают официальной церкви те крылья, о которых говорит св. Тихон. Если в официальной церкви мы видим инквизицию, Соловецкие тюрьмы, если мы знакомы с Суздалем[59], то здесь не было Христа. Я вполне соглашаюсь с о. Михаилом, что тут Его нет. Но я опять подчеркиваю свою мысль о том, что Христос спасает и спасал. Я думаю, что В.В. Розанов, несомненно искренний человек, верующий в Бога, и я глубоко убежден в том, что и он, и другой, собирающийся, повторяю, во имя Христа, спасают со Христом, Христос через них спасает. Вырастают крылья и у официальной церкви, и, может быть, не далеко то время, когда люди заговорят новым языком, языком не человеческим, а ангельским.

А.А. Мейер.

Нынешнее собрание является, так сказать, продолжением прошлого собрания, посвященного реферату С.А. Аскольдова. Мне кажется, что надо вернуться к реферату С.А. Аскольдова для того, чтобы не уклоняться слишком от темы. Нам нужно действительно серьезно обсудить вопрос о новом религиозном сознании, и если мы будем уходить в сторону оценки церкви, даже самого христианства, в их исторической форме, мы уже не будем стоять в той плоскости, в которой нам нужно стоять. Я совершенно не согласен с теми метафизическими построениями, которые дал С<ергей> А<лексеевич>, но тем,

что он свел вопрос о новом религиозном сознании к вопросам метафизическим, он оказал большую услугу обществу. Мы должны именно так и ставить этот вопрос. Нужно прекратить уже эти постоянные разговоры об аскетизме и об отрицании его, потому что это — частность, это — не вопрос о новом религиозном сознании, а только один из элементов его. Необходимо поставить вопрос гораздо шире, нужно говорить просто о том, как мы относимся к старой религии, к той религии, которою целые века жила Европа. Принимаем ли мы ее содержание или нет? Ожидаем ли мы действительно новой религии со всем содержанием, метафизическим, этическим и т.д., или же мы только продолжаем дело старой религии. Этот вопрос мне кажется самым существенным. Поэтому я возвращаю внимание к реферату г. Аскольдова. Я повторяю, что не согласен с его метафизическими построениями (конечно, не по тем основаниям, по которым не согласен с ними проф. Введенский). Кроме того, я не считаю правильным сделанный г. Аскольдовым переход от построений Мережковского к проблемам метафизики. Едва ли по поводу слова «плоть», так часто употребляемого Мережковским, можно метафизически толковать о материи. Дело в том, что о материи Мережковский совершенно не говорит. Под «плотью», как совершенно верно заметил В.В. Успенский, — он разумеет не материю. Для него плоть — не метафизический принцип. Освящение «плоти» предполагает только определенное отношение к некоторым явлениям жизни. Так что возражать Мережковскому, когда он говорит о святости плоти, тем, что материя сама по себе когда-то, может быть, и была свята, а потом сделалась не святой, — нельзя. Это, собственно говоря, существа дела не касается. Мне кажется, что прав г. Аскольдов с ф о р м а л ь н о й стороны, когда переносит самый спор в область метафизики. О плоти можно говорить так, как говорит Мережковский, совершенно не упоминая ни о каких метафизических построениях. Но это не будет в конце концов исчерпывать сути дела. Мы все-таки задаем себе вопрос: каковы же метафизические построения, соответствующие этому новому религиозному сознанию? Пока мы не ответим на этот вопрос, — для нас останется неясным, что же в самом деле представляет собою новое религиозное сознание. Без метафизики религия не может сущест-

вовать. Должна быть какая-то онтология. Мы должны говорить о Боге и о мире, как о сущем. Иначе нам не о чем говорить. Пока мы о п и с ы в а е м только происходящие и происходившие на глазах человечества явления, ни о какой религии говорить еще нельзя. Когда мы только о ц е н и в а е м эти явления — это тоже не религиозная постановка вопроса. Всякая оценка должна опираться на знание какого-то бытия, высшего бытия, — только зная его, мы можем говорить о высшем и низшем. Таким образом, если мы захотим говорить о новом религиозном сознании, как о религии, нам придется заняться вопросами чисто философскими. Итак, для нас является обязательным разбор христианства с точки зрения метафизики. Вот почему реферат Аскольдова мне представляется особенно важным в этом, формальном смысле. Вне метафизики, вне какого бы то ни было знания, мы не можем действительно выяснить сущность старой религии, то есть философию христианства, и наметить пути для нового религиозного сознания, если оно возможно. Что же касается реферата В.В. Розанова, в котором производится оценка христианства с исторической точки зрения, то, мне кажется, здесь, как было уже указано, есть действительно некоторое недоразумение. В<асилий> В<асильевич> говорит о церкви, о христианстве, даже о самой сущности христианства, как-то не делая между ними различия. Я совершенно согласен с тем, что нельзя отделять церкви от христианства, но нельзя точно так же их и смешивать. Все-таки есть разница между первыми веками христианства и нынешним состоянием церкви христианской. Было время, когда церковь в том виде, в каком мы ее знаем, еще не сложилась, и однако христианство тогда существовало. — Наоборот, в наше время, когда церковь вполне сложилась и успела уже разложиться, христианства, собственно, нет. Вообще в истории религии необходимо устанавливать различные по ценности моменты. Новая религиозная истина, новое откровение, раз сообщенные человечеству, не удерживаются им полностью. Нельзя думать, будто, получив откровение, человечество затем продолжает строить свою жизнь сообразно с этим откровением, что человечество, следовательно, должно представлять нам какую-то новую картину лучшей жизни, вполне соответствующей этому новому откровению. Удерживать в своем сознании полноту данного в извест-

ный момент откровения человечество не в силах. Поэтому в истории религий наблюдается всегда некоторое колебание: известный подъем религиозной волны сменяется ее спадом. Характерными чертами подъема является меньшая определенность религии, отсутствие строго закрепленных догматов, достаточного числа определенных общественных установлений. В момент подъема вся сущность религии, вся ее философия как-то непосредственно схватывается сознанием людей, и они действительно приближаются к Богу, действительно с ними в этот момент Божество находится в общении. Но затем, когда наступает спад, — выражаясь современным языком, реакция, идущая за религиозной революцией, — религиозные переживания становятся ниже, беднее. Вместе с тем содержание их становится более определенным, начинают устанавливаться официальные догматы, создаются и закрепляются определенные нормы. Образуется механическая церковь. Отсюда-то и получается постоянное противоречие между состоянием подъема, когда можно говорить о церкви в высшем, идеальном смысле, и дальнейшим состоянием, более устойчивым, более продолжительным, но менее богатым и менее высоким. В культурном смысле этот период, может быть, более плодотворен, потому что в это время то, что остается от великого откровения, начинает выявляться в виде известных культурных ценностей. Но в религиозном смысле он является падением. Это — судьба всех религий, а не одного христианства. Когда мы оцениваем христианство, мы должны подходить к нему, не упуская этого из вида. Пусть в том откровении, которое дано Христом, не дана была вся истина, — я не стану сейчас останавливаться на этом вопросе, но даже и эта неполная истина была в значительной мере утрачена. Однако всякий раз, когда вспыхивали т.н. религиозные революции, истины христианства начинали снова выявляться с большой яркостью. Но проходил подъем, и они снова скрывались. — И опять выступали на сцену синоды и консистории. Когда говорят о новом религиозном сознании, о новом откровении, я не могу представлять себе его иначе, как в виде нового религиозного подъема, в котором человечество реально ощущало бы какое-то новое откровение, какую-то новую истину. Только так можно мыслить о новом религиозном сознании. Оно нам нужно: мы переживаем те-

перь религиозный кризис, потому что, несомненно, широкая публика, общество, действительно живое общество — сейчас антирелигиозны. Религия исчезла, по крайней мере, в культурном, интеллигентном европейском обществе, и оно чувствует пустоту этой безрелигиозной жизни. Оно в разных направлениях ищет действительного Бога. Это искание, это стремление выйти из пустоты, которая уже ощущается современным сознанием, является, так сказать, предтечей какого-то действительного большого нового религиозного откровения. Нам нужно было пережить эту эпоху пустоты, действительно стать безрелигиозными: это падение, которое является в то же самое время искуплением. Нужно было опуститься на самое дно неверия для того, чтобы религиозная жизнь снова возродилась. Мне лично думается, что, если говорить искренно и не подводить под свои желания каких-то нарочитых соображений, мы должны сознаться, что нас не может удовлетворить христианское мировоззрение, каким мы его знаем. Мы ищем в сознании первых христиан какого-то нового, более глубокого христианства, чем то, которое дается современной церковью. Может быть, мы почувствуем, что и оно — не полная истина, как чувствует это Мережковский. — Тогда мы, конечно, должны будем ждать нового откровения. Но оно придет в виде новых исторических событий. Будет ли новизна нового религиозного сознания заключаться в том, что мы иначе поймем, поймем глубже старое религиозное сознание, или в том, что будут открыты нам новые истины, — это все равно. Но так как у нас нет религии, а старая религия ничего не дает, то естественно, что мы ищем нового религиозного откровения; но оно должно быть большим историческим событием. Ведь в эпоху появления христианства особое настроение захватило не только Иудею, но и весь тогдашний культурный мир и из этого настроения родилась новая религия. Мы и сейчас, как мне кажется, накануне такой же эпохи религиозного возрождения. Симптомом его, по-моему, является именно наша безрелигиозность. Нам нужно сделать себя восприимчивыми к новому откровению. Огромную услугу в этом отношении может оказать нам даже чисто теоретическое изучение и критика старых религиозных систем, и если бы наше общество поставило себе такую задачу, оно сделало бы большое «дело».

Г. Сизов.

Розанов, по моему мнению, несколько уклонился от темы. Я хотел бы спросить, признает ли он ограниченность человеческого знания в понимании порядка или нет? Если он признает, то тогда факт искупления, факт спасения человечества совершается в глубине, — как и учит церковь, — где мы живем так же реально, как и в этом мире. Объективно говорить об этом сейчас нет никакой возможности, нужно было бы для этого говорить на языке психологических терминов, которые еще не созданы. Может быть, еще только начинает брезжить в науке то, что даст возможность говорить об этом более объективно. Субъективно же это должен чувствовать каждый. Для иллюстрации могу привести нечто из области физики. Мне кажется, что различные слои сознания можно сравнить с тем, что в физике называется фазами. Существуют какие-то различия между нашими организмами, как между твердым, жидким и газообразным состояниями тел: на некоторой глубине наша жизнь протекает уже безболезненно, безгрешно. Как же понять это с точки зрения морали? Мне кажется, что там греха смертного не существует. Все, кто согрешил, единственно только верою, по словам Христа, становятся свободными от греха. Быть может, вы уже заметили, что я даю этому вопросу метафизическую постановку. Мне кажется, что иначе решать его невозможно. Ведь и с точки зрения церкви вполне естественно рассматривать этот вопрос метафизически. Раз мы говорим о значении Сына, о значении того, что сделал Сын на земле, то мы имеем право рассматривать Его, как некоторую метафизическую сущность. А грехопадение, — разве оно не имело своим последствием тех метафизических фактов, которые служат основанием наших метафизических предпосылок? Даже мир физический со всеми своими законами есть выражение именно мира метафизического.

Председатель.

Эти теософические и метафизические вопросы могли бы составить собою предмет особого реферата. Может быть, вы выскажете свои заключения вкратце?

Г. Сизов.

Христианство нужно рассматривать, как факт искупления. Поэтому мне кажется, что камень, брошенный В<асилием> В<асильевичем>, попал в огород официальной церкви, а не христианства.

Остается только вопрос о новом религиозном сознании. Мне кажется, сущность его можно охарактеризовать, как пафос личного отношения к Богу. Историческое христианство замыкало все религиозное сознание в рамки внешние, а этот пафос личного общения со Христом хотя и является теперь зерном нового религиозного сознания, но он не нов в смысле откровения. Быть может, нового религиозного сознания и не будет, но христианство все-таки обновится.

Г. Дейбнер[60].

Я в первый раз в этом обществе. Я вижу, что все высказываются о христианстве с самых различных точек зрения. Но в общем виден интерес к религиозному возрождению. Мне кажется, что если религия есть переживание только внутреннее, психологическое, если она есть удовлетворение только личных вкусов, людей с самыми различными индивидуальными свойствами, то абсолютное значение религии падает, потому что в таком случае она удовлетворяет только личные вкусы и больше ничего. Но та точка зрения, что религия есть средство для спасения, является для меня центральным пунктом, который определяет все мировое значение религии для каждого человека и для всего человечества. И действительно, если мы обратимся к той религии, которая до сих пор считается наилучшей, наипревосходнейшей, т.е. к христианству, то мы увидим, что христианство понимается искони, как весть о спасении. Если христианство является одним из модусов личного сознания, если оно является только лишь личным удовлетворением, тогда, конечно, его можно откинуть и взять то, что нравится. Но если право христианство в том, что в нем спасение и «нет другого имени, которым можно было бы спастись, кроме имени Иисуса Христа», который, будучи невинен, умер на Голгофе, искупив нас Своею кровью, тогда такое отступление было бы гибельно, как для отдельного человека, так и для общества. Но если Христос — Бог и если Он обещал неодолимость своей церкви, — а если Он воскрес, то он действительно Бог, — то церковь христианская непоколебима. Такая церковь погибнуть не может. Когда Христос учреждал свою церковь, Он сказал: «Ты еси Петр, и на сем камени я создам свою церковь, и врата адова не одолеют ее». Других слов не было, и я думаю, что если бы все вспомнили о Христе, вспомнили о той

любви, которая привела Его на Голгофу, чтобы спасти человечество, и вспомнили о тех словах, которые Он пред самою церковью вознес к Своему Отцу и в которых Он выражает Свое самое задушевное желание о том, чтобы все были объединены, то тогда все бы почувствовали твердость своих оснований, что их религиозное сознание ясно, определенно, мощно, что это религиозное сознание является не только их субъективным переживанием, а есть несомненное отражение в их сердце Бога и всемирно исторического факта искупления. Тогда не было бы необходимости ни в каких других исканиях. Но, конечно, раз этого нет, то человек должен искать. Но он должен идти царским путем. Какой же это путь? Христос сказал: «Никто, зажегши свечу, не ставит ее под спудом, но на подсвечник, и не может укрыться город, стоящий на верху горы». Значит, истинное христианство и истинная религия не могут быть уделом маленькой секты, которая хранится где-то под спудом. А настоящая церковь хранится так, как эта «свеча», как этот «город», стоящий на верху «горы». Значит, та церковь, которая носит название вселенской, «и есть столб и утверждение истины».

Св<ященник> Аксенов.

Доклад В<асилия> В<асильевича> представляется для меня, как для священника, очень резким вызовом, но слова, которые сказал С.А. Аскольдов, что «если для В<асилия> В<асильевича> церковь мертва, то никто его в ней не удерживает», — для меня являются настолько оскорбительными, настолько страшными, что более страшного я себе ничего не могу представить.

С.А. Аскольдов.

Но Вы придаете этому слишком большое значение.

Св<ященник> Аксенов.

На всякий живой голос, хотя бы неприятный для меня лично, я думаю, необходимо отвечать искреннею благодарностью, именно потому что этот голос искренний и откровенный. Мне кажется, что В<асилий> В<асильевич> придает чересчур серьезное значение мысли о Ветхом Завете, но для меня Ветхий Завет не имеет такого серьезного значения. Всем известно, какое большое значение в старину имела аспидная доска и указка, как необходимые условия того, чтобы человек мог получить образование. Такой аспидной доской и такой указкой является для меня Моисеево законодательство[61]. Оно является с этой точки зрения

культурно, эволюционно, весьма грандиозной эпохой, отделяющей время до Моисея от времени после Моисея. Пророки много положили труда, чтобы реставрировать Моисея, чтобы жизненную правду синайского законодательства восстановить в форме осязательной, реальной. Затем, что касается того, что В<асилий> В<асильевич> говорит о Христе и христианстве, то я позволю себе сказать, что голос В<асилия> В<асильевича> является голосом вдохновенного жреца «неведомого Бога». Павел, когда встретил жертвенник неведомому Богу[62], сказал речь, которая явилась гимном воскресения и христианства. Она есть гимн воскресения и теперь, воскресения индивидуального, социального, и в перспективе воскресения универсального, и этот гимн воскресения, произнесенный Павлом, напрашивается и теперь. И, насколько можно судить о том, чего требует современная атмосфера, можно думать, что она требует воскресения.

Председатель.

Вместо резюме я позволю обратить внимание на то, почему так много сегодня разногласий. Мне кажется, что главный пункт кроется в реферате, который мы слышали прошлый раз, — это консервативно-теоретический элемент, который заключается в том, что С.А. Аскольдов хотел указать ценное в старом религиозном сознании. Сегодняшние критики этого доклада указывали на недостатки в старом религиозном сознании. Ясно, что это не абсолютное разногласие: то, в чем есть недостатки, может заключать и ценные элементы в себе. Правда, критики доходили до утверждения, что мы абсолютно наги. Но, к счастью, некто, не принадлежащий к христианской церкви указал, что в прошлом христианства есть пункт, который является ободряющим с этой точки зрения: именно дело Христа. Итак, мы не абсолютно наги. Может быть, из-за этого консервативного теоретического элемента некоторые пришли к мысли, будто здесь кроется желание сохранить старый практический консервативный элемент. В прошлом реферате утверждалось, что не нужно рвать со старыми формами, но ведь здесь совершенно не указывалось никаких практических путей. Вообще наше общество есть не практическое, а теоретическое, и если строго стоять на этой точке зрения, то разногласия в нашем обществе не будут принимать столь строгого характера, как это замечалось сегодня.

ЗАСЕДАНИЕ 8 НОЯБРЯ 1907 г.

Председатель (С.А. Аскольдов).

Прежде чем перейти к слушанию доклада, я хочу обратить внимание слушателей на постановление нашего Совета (которое напечатано в программах) о недопустимости аплодисментов. Эта некоторая чувствительность нашего Совета и учредителей Общества к аплодисментам объясняется тем, что учредители Общества больше всего опасаются, чтобы заседания нашего Общества, хотя бы на короткие моменты, не принимали митинговый характер. Между тем аплодисменты как раз и создают атмосферу митингов. Задача нашего Общества, как не раз было подчеркнуто здесь, чисто теоретическая. Эта кафедра не есть трибуна красноречия. Мы, конечно, очень ценим красноречие и ораторский пафос, но для нас и то и другое не имеет самостоятельной ценности. Красноречие есть для нас лишь драгоценная оправа идейного содержания. Но идейное содержание не нуждается в аплодисментах, а религиозная мысль ими даже оскорбляется.

Д.С. Мережковский
О Церкви грядущего

I. Цель и смысл жизни есть счастье, а счастье — любовь. Любить значит радоваться тому, что есть любимый, и хотеть, чтобы он всегда был. Любовь есть реальное и в то же время трансцендентное утверждение личного бытия. Смертью уничтожается любовь — единственный возможный для человека смысл жизни. Таким образом, любовь и смерть — эти две величайшие реальности бытия — приводят к необходимости религии.

Псевдо-религии: a) искусство, ищущее примирения с трагическим смыслом бытия в бессильном созерцании, как всякая красота жизни неизбежно побеждается уродством смерти; b) наука, вынуждающая к безысходному созерцанию непобедимости всеобщего уничтожения всего личного в безличном; c) семья-род, также беззащитно стоящие пред уничтожением всех поколений в пропасти смерти; d) общественность, нисколько не спасающая личного смысла жизни своим возведением общественного начала в абсолютное.

Это значит, что религиозный смысл мира уже потерян или не найден еще человечеством. Отсюда роковым образом растущая скорбь мира.

II. Подобно тому, как из цепи причин и следствий нельзя вынуть ни одного звена, не разрушая всей цепи, так и из мирового порядка нельзя вынуть ни одной человеческой жизни, не уничтожая всей реальности бытия. И наоборот, если бы кто-нибудь не умер или вернулся бы из смерти в жизнь, то метафизическая реальность небытия была бы навеки уничтожена, закон смерти упразднен.

Если Христос не воскрес, то Он достойно распят, ибо Он обманул человечество величайшим из всех обманов, утверждая, что Бог есть Отец Небесный: Бог, допустивший уничтожение и смерть такой Личности, Которой весь мир не стоит, — не Отец, а Палач, не Бог, а Диавол, и весь мир насмешка этого Диавола над человеком. Жизнью и смертью Иисуса раскрыта ужасающая антиномия любви и смерти с такою неотразимостью, как никогда раньше и после, и ежели все-таки антиномия осталась неразрешенной, то человечеству уже не на что надеяться, не во что верить, нечего любить.

Противоречие реальной возможности Воскресения опытному разуму есть лишь кажущееся, временно обусловленное временным содержанием научного опыта, почерпнутого из существующего порядка мира, а отнюдь не вечными гносеологическими законами чистого разума, не критикой познания.

Впрочем, причины забвения факта Воскресения, лежащие вне христианства, слишком понятны. Гораздо менее понятны причины того, что и в самом христианстве становится все более забвенной, все менее видимой и осязаемой реальность Воскресения. Уклон христианства к догматическому спиритуализму соответствует уклону

вне-христианского человечества к догматическому материализму: это две противоположные стороны одной и той же отвлеченной догматики.

Как могло это случиться? И ежели то, на чем основано христианство, — Воскресение — оказалось бессильным, то где же сила, которая могла бы возродить христианство? Ответ на эти вопросы зависит от более общего вопроса: что такое христианство — все или только часть всего? В первом случае, конец христианства есть конец религии; во втором — этот конец может быть началом новой религии.

III. Ноуменальной[1] Троичности Божества не должна ли соответствовать и феноменальная троичность трех заветов? Три момента диалектического развития воспроизводятся и в трех ступенях религиозной эволюции человечества. Первая ступень — объективная, отражающая первое низшее единство объекта и субъекта. Бог открывается в объективности внешнего мира, как Творец Вседержитель, как абсолютно Сущий. Он один есть, и никого нет кроме Него. Он единственная Личность, которой поглощается лицо твари и лицо человеческое. Нравственное выражение этого объективного единства — единообразный «закон», символическое — жертва, поглощаемая пламенем, как всякое отдельное существо — Божественной сущностью. Предельной символизацией объективности для человеческого сознания является внешняя осязаемая плотность. Вот почему первая ступень религиозной эволюции и есть по преимуществу религия плоти.

Вторая ступень, откровение Второй Ипостаси, разлагает первое низшее единство на тезис и антитезис, субъект и объект, дух и плоть. Бог открывается не только в плоти, в объективности бытия, в космосе, но и в духе, в субъективности сознания, в Логосе. Однако «Я и Отец — едино»: Два в Едином. Ветхий завет есть откровение Единого в Едином; Новый — Двух в Едином.

Третья ступень будет окончательным синтезом объекта и субъекта, плоти и духа, соединением первого царства Отчего и второго Сыновнего в Третьем царстве Духа Святого, Плоти святой, откровением Трех в Едином.

IV. Христианство не преодолело мистически, а только логически устранило противоположность двух начал.

[1] В оригинале: нуменальной.

Вместо синтеза произошло поглощение тезиса антитезисом. Остановившись на метафизическом спиритуализме, на полдороге к мистическому нигилизму (буддизму), христианство изнемогло. Отвержение плоти вовсе не временная ошибка, которую христианство может исправить, а вечный предел, которого ему нельзя переступить. Вот почему все реформаторские попытки вернуть в него выпавшую плоть никогда ни к чему не приводили и не приведут. Аскетическое, т.е. подлинное христианство и современная культура обоюдно непроницаемы: между ними возможно не соединение, а только смешение. Но к соединению Святого Духа со Святою Плотью ближе несвятая плоть внехристианского человечества, чем бесплотная святость христианства.

Как в тайне одного, тайне личности, внутреннего единения духа с плотью, так и в тайне двух, тайне пола, духовно-плотского соединения личностей, христианская метафизика не преодолевает противоположности двух начал, утверждая одно в ущерб другому. Брак принят в христианстве, как наименьшее зло, как временная сделка с немощью плоти. «Лучше жениться, чем разжигаться». Внехристианское человечество вернулось к тайне пола и бесконечно ее углубило; так что с падением всех старых религий новые религиозные возможности всего более предчувствуются именно здесь, в бессознательной тоске о преображенном поле. И ежели осквернённый пол современного человечества — одна зияющая язва, то все-таки не ближе ли к Жениху Грядущему этот вопль Невесты, сделавшейся блудницей, чем скопческая немота христианства?

Всего яснее обнаруживается предел христианства в тайне трех, вселенской соборности, общественности. Поскольку христианство оставалось верным своей метафизике, оно всегда уединяло, а не соединяло людей. Совершенный христианин — монах, спасающий свою личность. Монастырь — это небесный Иерусалим, совершенно противоположный апокалиптическому: тот нисходит к земле, а этот восходит к небу. Слепое к мирской общественности христианство отдало ее во власть старому языческому насилию, «князю мира сего», кесарю — первосвященнику, другому Помазаннику, другому Христу — антихристу. И не снимет этой слепоты никто, кроме Бога. А все усилия человеческие открыть глаза церкви на государ-

ство, все попытки включить в христианство общественность опять-таки ни к чему не приведут: старые мехи раздерутся, и новое вино вытечет. Во всемирном освободительном движении нет пока исповедания Отца и Сына, но есть неисповедимое дыхание Духа, о котором сказано: «Дух дышет, где хочет»[63]. Во всяком случае противохристианская Общественность ближе ко Христу Грядущему, Единому Царю и Первосвященнику, чем противообщественное христианство.

Но вне-религиозная общественность приходит на своих последних метафизических пределах к неразрешимому противоречию анархизма и социализма, без общественной личности и без личной общественности. Эта антиномия разрешается лишь в синтезе, совершенном соединении Богочеловека с Богочеловечеством, в безгранично свободной и безгранично любовной религиозной общине, в грядущей истинной единой соборной и вселенской церкви.

V. Христианство нецерковно. Вот один из кажущихся парадоксов. Христианство всегда делало одно из двух: или, отказываясь от всякой реализации, превращало Церковь, Тело Христово, в бестелесную отвлеченность; или, пытаясь ее реализовать, превращало Тело Христово в тело Зверя, государственного Левиафана[64], подменяло внутреннее соединение в любви и свободе внешней скрепою принуждения и насилия. Это общественное бессилие, эта нецерковность христианства происходят не от какого-либо случайного злонравия иерархии; нет, это — мистически предел христианства, рубеж, отделяющей второй завет от третьего.

Как Израиль есть только пророчество о Богочеловеке, так христианство только пророчество о Богочеловечестве, о реальном царстве Божьем на земле, о «воле Божией на земле как на небе». Это уже апокалиптический конец истории — «новый Иерусалим», «град возлюбленный». Эта безвластная, в смысле внешнем, государственном, а в смысле внутреннем, церковном, — боговластная общественность, совершенный синтез, утверждение всех в Едином и Единого во всех. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и я в Тебе, так и они да будут в нас едино»[65]. Таково истинное основание истинной Церкви и Царства.

Прения

К.Ф. Жаков.

Доклад Мережковского грешит многими антинаучными положениями. Между царством Отца, царством Сына и царством Духа Мережковский проводит резкие грани. Между тем никогда в истории никаких резких границ не бывало. Затем, мы видим, что Мережковский произвольно останавливается на одном Евангельском факте, игнорируя другие. В Евангелии повествуется о сошествии Св. Духа на Апостолов в таком виде: «Они сидели в доме, вдруг поднялся шум, и вот увидели ученики, как огненные языки появились над головами, и они заговорили на разных, дотоле им неизвестных языках, потому что Дух посетил их»[66]. Ведь это Евангельский факт, игнорировать который нельзя. Такой же факт, как и тот, что Христос воскрес. Дух тотчас же явился ученикам, так что не было ни одной минуты, когда бы не было Духа. Раз Дух сошел к Апостолам, то, значит, и к церкви, потому что церковь там, где двое или трое соберутся во имя Христа. Следовательно, Дух всегда действовал в продолжение истории, докладчик же думает, что в церкви Духа еще не было. Такого рода постановку вопроса я считаю не научной. Затем, освещение многих великих явлений слишком поверхностно, хотя и художественно. Оно не отличается глубиной философской. «Аскетизм — отрешение от плоти», — явление отрицательное. — Такова мысль Мережковского; на самом же деле аскетизм — это собирание природной энергии в одном фокусе человеческого духа. Оно необходимо для того, чтобы возможно было влиять на ход истории. Это не отказ от людей, от природы. Вели-

кие философы были аскетами только для того, чтобы все, что им дано природой, собрать в одну точку.

Мережковский думает, что истинной церкви Христовой еще не было. Но в Евангелии сказано: «Ты, — Петр, и на этом камне созижду церковь, и врата адовы не одолеют ее». Раз был положен камень, основание, фундамент, как же могло не быть церкви? Я не понимаю. Был Дух, оживляющий церковь, и была основа церкви и глава ее, как же можно утверждать, что церкви нет? Ссылаясь на Апокалипсис, Мережковский говорит об Иерусалиме, о новом Сионе на земле. Но когда говорят о новых небесах и новой земле — то речь идет не только о преобразовании земли — это, конечно, входит в христианский идеализм, — но и о чаянии иной жизни, не земной, не феноменальной, но высшей, ноуменальной. Весь мир есть мир для нас, но не «мир в себе». Куда же девала концепция Мережковского этот «мир в себе»? Нельзя ограничиваться освящением одной только стороны бытия, когда есть другая, более существенная. Если говорить аналогиями, — можно сказать, что христианство есть некоторая звезда, от которой исходит свет в продолжение тысяч лет, — много людей уже этот свет получили, но еще не все. Это не переход в новое царство Духа, а лишь распространение силы Христианской религии. Может быть, действительно многие, называясь христианами, не прониклись философской стороной этой религии. Но это не значит, что христианство еще не осуществлялось полностью. Затем, меня удивляет чрезвычайная терминология докладчика. «Наступит царство Духа, третьей Ипостаси[1], она выразится в освящении плоти», — такие выражения не совсем для меня понятны. Почему царство Духа выражается в освящении плоти? Отчего это не есть освящение Духа, раз это царство Духа? Плоть всегда была освящена, — Отец, создавший первых людей, говорил им: «Живите, радуйтесь, размножайтесь». Этим уже освящена плоть. Для чего же нужно переживать царство Сына и Духа, чтобы вновь освятить эту плоть? Царство Духа проявилось на первых Апостолах совсем не в этом смысле. Это — укрепление нашей силы, чтобы создать царство правды, этой высшей какой-то энергии. Это не умирание плоти, но направление всех сил материальных

[1] Цитирование выступающего. У Д.С. Мережковского: Третьей Ипостаси.

к высшим целям, конечно — не материальным. Еще одна сторона доклада меня чрезвычайно удивляет. В нем говорится об Отце, как о существе материальном, огненосном, о Сыне, как о Духе, а о Духе, как о символе. С точки зрения философии тождества — Отец, или Бог, — это тот Абсолют, который не материален и не духовен, а выше того и другого понятия. Он проявляется, как Логос, и познает себя, как Дух. Но отмежевывать эти понятия друг от друга мы не можем. Это только сравнения наши, гиперболы, и больше ничего. Тем паче было бы ошибочно основывать на них исторические отмежевания разных царств. Мы должны постоянно думать об одном центре — Абсолюте, который вне нас существует, и соединяться в Боге. Я считаю совершенно справедливой ту мысль референта, что этим путем мы возвысимся над всеми направлениями общественной мысли. Если мы проникнемся этой идеей, мы создадим царство правды, и чем больше будем употреблять усилий, тем ближе будем становиться к этому идеалу, о котором вздыхают не только люди, но и растения, ибо все ждут правды на земле.

Д.И. Боголюбов.

Чтобы не затягивать своей речи и быть по возможности кратким, я укажу на самую сущность доклада и с этого начну свою речь. Мережковский полагает, что откровение Духа должно прийти вслед за христианством уже потому, что Бог троичен в лицах. Но здесь я вижу или бездонное гегелианство, или просто голословные утверждения. Откуда видно, что за откровением Сына должно наступить откровение Духа? Если Сын есть Бог, и если словам Его надо верить, — а судя по докладу, надо верить, потому что докладчик цитирует слова Господа, — то мы должны в свою очередь опереться на слова Господа, Который говорит так: «Небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут»[67]. А по Апостолу Павлу, «если ангел с неба, или кто-либо другой, или я сам будем говорить иное, — анафема да будут»[68]. Итак, чистых догматических оснований нет, чтобы мы ждали откровения Духа, а существует одно только произвольное предположение. Затем, обходя разные другие соображения, остановлюсь на том, которое мне всего ближе и особенно близко служителям христианства. В докладе между прочим сказано: противообщественный характер христианства есть главная причина, в силу которой современное человечество уклонилось от Хри-

ста. Таким образом, выходит, что потому уже человечество обязано ждать откровения Св. Духа, что Христианство отличается безнадежно противообщественным характером. Вот этого положения я никак не могу принять, ни умом, ни сердцем. И полагаю, что ни один христианин не может принять его, не говоря уже о том, что Христос во время своей земной жизни не дал права на такое утверждение. Он жил на земле, творил чудеса, участвовал на браке в Кане Галилейской. Но даже оставляя все это в стороне, мы находим у Тертуллиана след<ующее> место: «Мы — не брамины, не индусские софисты и от жизни не удаляемся». Вот положение писателя, которого нужно было бы назвать ригористом. «Мы жизни не отрицаем и, будучи христианами, стараемся воздействовать на нее по-христиански». В сочинении Мережковского «Последний Святой»[69] говорится, что был святой, который считал для себя некоторым загрязнением подойти к нуждающемуся и даже умирающему брату, и что у христианства вообще есть тенденция уклоняться от жизни. Конечно, если опираться на отдельные факты, если указывать на отшельническое течение, то можно утверждать так, как утверждает Мережковский. Но я настаиваю, что этого вывода нельзя делать относительно всей церкви православной. Святым, которые боялись подойти к умирающему брату, чтобы не осквернить, можно противопоставить Павла Нолан<ского>[70], который отдал себя в рабство за сына бедной вдовы. Павел Нолан<ский> признан святым, — почему же не сделать вывода, что церковь обязывает нас жертвовать собой за других? Затем приведу из сочинения Гарнака[71] одно доказательство: — письмо Нумидийским епископам от 253 года Карфагенского епископа Киприана[72]. Из этого письма возьму только одно место, где говорится: «Плен наших братьев мы должны почитать нашим пленом, скорби бедствующих должны почитать нашими скорбями». В третьем веке христианство не видело своей задачи исключительно в бегстве в пустыню. Плен братьев, их горе христиане считали своими и жертвовали своим последним достоянием, чтобы выкупить христиан из рабства. Следовательно, если были в истории факты, из которых можно делать заключение, что христианство враждебно миру, что оно будто бы бежит от мира, то этому можно противопоставить другие факты, что христианство не враждебно миру и любит этот мир. Мне кажется, что вместо того,

чтобы беспочвенно ждать третьего откровения Духа Святого, — что не может признать ни один верующий христианин, потому что это в корне разрушит его веру, — нужно сказать, что в истории христианства, может быть, еще действительно не наступил такой момент, когда общественные тенденции его были бы развиты до конца. Видеть в этом большую беду, с нашей точки зрения, нужно, но в отчаяние впадать не следует, потому что мы знаем, что догматы, принятые всем христианством, постепенно раскрываются. Мне кажется, что теперь не умирает христианство, как говорит Д.С. Мережковский, а оживает и воскресает. В этом факте, что теперешнему человечеству не нужно мириться с христианством, как религией «не от мира сего», что теперешнее христианство влечет в этот мир человека и заставляет реорганизовать всю жизнь, — я и вижу в этом не умирание, а воскресение его, избавление его от односторонностей, которым оно подвергалось в истории. В истории христианства были такие периоды, когда во имя служения духу односторонние тенденции давили плоть, мир, жизнь. Но всему христианству приписывать этого нельзя. Христианство есть религия жизни, а не смерти, и дано не для того, чтобы мы в монастырь бежали и там вечные богослужения совершали, а дано, как «закваска», которой суждено квасить все тесто. Нужно обратить внимание, что теперешняя эпоха, которая так враждебно относится к христианству, в то же самое время все высокое и чистое берет из христианства, и толки о братстве, о свободе, о равенстве, уважении к человеческой личности, требование, чтобы государство не господствовало над личностью, а только охраняло жизнь отдельных личностей и служило им, это все не что иное, как развитие христианских начал. Не умирает христианство, а живет, и не умрет никогда, потому что «Христос будет жить вовеки». Я думаю, что весь доклад Мережковского, нас замертвевших в эгоизме, как бы бьет мечом, заставляет нас быть разносторонними и видеть красоты, которых мы раньше не видели. Христианство — религия жизни и дана для жизни, а потому, держась христианства, мы можем быть искренними служителями жизни.

Б.Г. Столпнер.

Я буду говорить о той части доклада Мережковского, которая представляет собою только введение в его центральную идею. Эта часть доклада побуждает меня, челове-

ка неверующего, в обычном смысле этого слова, высказать те соображения, которые заставляют меня сомневаться в возможности примирить положительную религию с философией. До сих пор Религиозно-философское общество оставляло в стороне философию. Мережковский считает нужным оправдать философски свою веру. Он спорит с материализмом и наукой, доказывает, что вступает в конфликт с религией не философия, а не понимающая характера и границ своих задач индуктивная наука; философия же (критическая), наоборот, учит, что наука не правомочна вмешиваться в область религии. Но некритическая опытная наука, упоенная своими великими успехами, и в особенности, колоссальным развитием техники, потеряла голову, и забралась в такие области, куда ей не следовало бы соваться. Под религией Мережковский подразумевает положительную религию, точнее — христианство, так что по раскрытии скобок утверждение его принимает следующий вид: философия не противоречит догматам христианской религии, а скорее утверждает их, показывая их независимость от науки. Этому тезису я и хочу противопоставить некоторые замечания. Метафизических вопросов о Боге, бессмертии души и свободе воли не буду вовсе касаться. И во-первых, я противопоставляю тезису Мережковского совершенно противоположный тезис: не индуктивная наука, а философия (не только догматическая, но и критическая) подорвала христианство. Полагаю, что мой тезис более согласен с историческою истиной, чем тезис Мережковского. Неумолимый детерминизм Спинозы[73], спекулятивного философа, детерминизм, неизбежным выводом из которого являлось отрицание всех христианских догматов, пугает Ольденбурга, поклонника индуктивной науки, так пышно расцветшей тогда в Англии. Ньютон пишет толкование на Апокалипсис[74]. Нельзя себе и представить Декарта, Спинозу или Канта за подобным занятием: для этого они должны бы были раньше отречься от своих философских взглядов. Ньютон, отец новой науки, пишет толкование на Апокалипсис, а Кант, отец новой философии, пишет «Религию в пределах чистого разума»[75]. Это типично. Даже те философы, которые стремятся примирить философию и религию (к ним принадлежал также Кант), не остаются, не могут оставаться на почве традиционного христианства. Они дают христианским догматам совершенно иное, аллегорическое или

спекулятивное толкование (Кант и все представители немецкой классической философии), ученые же очень часто веруют, как «самая простая крестьянка».

Затем я должен сделать одно замечание по поводу той аргументации, которую выдвигает Мережковский в защиту своей веры. Она не нова. Это та же аргументация, которую мы встречаем у Булгакова, Бердяева и др. Наука и материалистическая философия, говорит вслед за ними Мережковский, приводят к очень мрачным выводам, к отрицанию бессмертия. Перенесение наших упований на род, нацию, человечество («религия прогресса», социализм) не делает этот вывод менее мрачным, потому что и существованию человечества, по утверждению науки же, наступит также конец, а мы жаждем бессмертия. Наука не удовлетворяет этой нашей потребности. Восполним ее религией. Из всех религий христианство открывает нам самые радостные перспективы (воскресение во плоти и т.д.). Признаем же христианство. Вот основные черты этой аргументации. И эта аргументация опять-таки сталкивается не с отдельным содержанием научных исследований, а с духом, методологией этих исследований, словом, с философией науки. В основе науки лежит категорический императив: ты должен отрешиться от всяких субъективных пристрастий, от всех потребностей, кроме потребности в истине; ты должен стремиться только к истине и принять ее, как бы горька она ни была. Поэтому тот, кто выдвигает в пользу своего утверждения соображения вроде того, что «это мне неприятно», «без этого я жить не могу», компрометирует только свое утверждение. Ибо такая аргументация нарушает категорический императив не только науки, но и философии. С точки зрения метафизической философии значение «этого категорического императива еще более возрастает. Ведь для метафизика истина представляет из себя категорию не только человеческую, но и божественную, один из ликов Бога. Правда, истина не единственный лик абсолюта: наряду с нею стоит добро и красота. Но если метафизик придет к выводу, несогласному с требованиями истины, то он не успокоится на этом, хотя бы этот вывод диктовался требованиями красоты или добра: он не может пожертвовать истиной. В этом случае перед ним предстанет трагическая коллизия, ибо приходят в столкновение не божественное с человеческим, сталкиваются между собою лики Божества. Словом, мы долж-

ны стремиться к истине — это положение не только науки и философии, но также и религии, искание же истины исключает аргументы, подобные тем, которые приводятся Мережковским в защиту своих верований. Мы должны отвергнуть доводы Мережковского в пользу своей религии, исходя из требований самой же религии. Обоснование своей веры, даваемое Мережковским, знаменует собою глубочайшее падение религиозности. Для догматической метафизики существование Бога было таким же доказуемым и неопровержимым положением, как геометрическая теорема. Бог — истина, и подтверждение Его существования нужно искать в истине, а не — бояться ее и прибегать к софистике, не говорить: здесь разум не правомочен, здесь говорит мое сердце, и разум не смеет вмешиваться. Бог в догматической метафизике — царь мира. Потом пришел Кант. Он доказал, что теоретический разум молчит о Боге. Бог есть постулат практического разума. Но кантовский критический разум не есть «потребность души». Для Канта моральный долг есть такое же a priori, как и математика. «Звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас» равноправны. Кант уже не решается утвердить Бога в области «звездного неба», но он утверждает его в другой, равной по значительности области. Бог остается владыкой только половины мира реальной, а не призрачной. Теперь приходит Мережковский и говорит: мне до зарезу нужно бессмертие, не могу жить без него, и нужно мне не просто бессмертие, а бессмертие в плоти (воскресение); и также преображение всего мира. (Новое небо и новая земля.) Этого ни одна религия не обещает, кроме христианства; итак, я христианин, а наука не смей вмешиваться: неправомочна.

Мережковский лелеет мысль о синтезе христианства с античной культурой. Античная культура — это не только «плоть», красота. Она дала нам не только Гомера и Фидия, но и Платона, Аристотеля и Евклида. Но не грозит ли существованию науки вторжение эстетизма и чувствительности в те области, где должно царить одно только стремление к истине? Пока это вторжение практикуется одним только Мережковским, оно остается безвредным. Но если бы оно сделалось типичным, мы бы возвратились к Средним векам. Мы бы, может быть, не проклинали науку. Но мы сделались бы неспособными отрешиться от своего «я», быть беспристрастными;

во всех областях исследования воцарится произвол, и науке наступит конец. Здесь кроется страшная опасность для культуры.

Перейду к некоторым частным замечаниям. Мережковский все же до некоторой степени прав. Есть одна наука, которая наряду с философией подорвала веру в христианские догматы, и в частности веру в воскресение Христа. Это библейская критика. Не потому современные научно образованные люди перестали верить в воскресение Христа, что им казалось невероятным, чтобы один Христос воскрес из мертвых в то время, когда все люди умирают и не воскресают. Подобное рассуждение (в опровержение возможности чудес) встречается, правда, у Юма[76], но не оно привело к падению веры в воскресение. Эту веру подорвала (наряду с философией) библейская критика[77]. Мережковский и другие представители «нового религиозного сознания» как будто и не подозревают о ее существовании. А между тем, она имеет самое близкое отношение к вопросу о воскресении Христа. Согласимся с Мережковским, что из того, что все люди умирают и не воскресают, вовсе не следует, что Христос также умер и не воскрес: все люди не победили смерть, а Христос мог ее победить. Но тогда естественно возникает вопрос: откуда мы узнаём о воскресении Христа? Двух ответов на этот вопрос не может быть: мы узнаём о воскресении Христа из Евангелия. Отсюда возникает новый вопрос: является ли и в какой мере является Евангелие историческим документом? заслуживает ли Евангелие доверия и если да, то в какой мере оно его заслуживает? Евангелие ведь начинается не с победы над смертью, а с победы над естественным законом рождения — с беспорочного зачатия. Как нам относиться к этому чуду? Кстати сказать, странно, что Мережковский, так много рассуждающий о значении воскресения, совершенно обходит молчанием беспорочное зачатие, а между тем оно уничтожает все надежды, вернее, все расчеты Мережковского. Ему нужно, чтобы один человек воскрес, дабы победа над смертью этого человека служила ему гарантией в том, что все люди одержат победу над смертью, но если этот человек не был подвержен закону рождения, которому подвержены все другие люди, если он родился не так, как другие люди, тогда и то, что он не был подвержен закону смерти, что он умер и воскрес, не гарантирует воскресение для других людей: они, не победившие естествен-

ного закона рождения, ибо родились не от беспорочного зачатия, не победят также естественного закона смерти.

Но продолжаю. Евангелие сообщает не только о воскресении Христа, но и о его беспорочном зачатии. Там есть и другие чудеса, сколько угодно чудес; Христос, например, изгнал бесов из одержимого и вогнал их в стадо свиней. 3–4 века тому назад это чудо не возбуждало никаких сомнений: все тогда верили в существование чертей. Теперь никто из образованных людей не верит в их существование. Говорю: никто, ибо надеюсь, что и Мережковский не верит. Как же нам отнестись к сообщению об этом чуде? Толковать аллегорически? Но тогда почему не толковать аллегорически и другие чудеса, а между ними и чудо воскресения? Впрочем, аллегорическое толкование этого чуда противоречит всем правилам научной экзегетики. Если же не дать веры сообщениям обо всех чудесах, то почему мы должны дать веру сообщениям о воскресении? Научный, историко-критический разбор Евангелия делается необходимым, потому что наивная вера запутывает нас в непримиримые противоречия или приводит нас к нелепости. Этим разбором занимается библейская критика, и результат ее исследований не благоприятствует вере Мережковского. Почему же Мережковский совершенно не считается ни с вопросами, сделавшими необходимыми библейскую критику, ни с добытыми ею результатами? Некоторым объяснением может послужить то обстоятельство, что до самого последнего времени труды представителей библейской критики были под запретом; о них писали только в духовных журналах с целью опровержения их взглядов. Опровержение удавалось всегда, ибо нет ничего легче, чем опровергать произведения недоступные публике. Но есть этому игнорированию другая, более глубокая причина. Мережковский долго увлекался декадентскими течениями и до сих пор страдает эстетизмом, несмотря на серьезные усилия преодолеть его. Эстет увлекается не столько красотой, сколько красивостью, стремление к которой находится в самом резком антагонизме со стремлением к истине. Истина, беспристрастное научное исследование наиболее чуждо духу Мережковского: в нем (в научном исследовании) нет красивости. Кончая, я хочу сказать несколько слов по поводу характера занятий Религиозно-философского общества. По моему мне-

нию, если только оно серьезно относится к своей задаче, оно не должно спешить поскорее увенчать здание и положить резолюцию по вопросу о том, сменится ли или нет религия Сына религией Св. Духа, а должно прежде всего заложить прочный фундамент, сосчитаться с философией и библейской критикой; потом уже, если оно сможет заложить этот прочный фундамент и построить на нем здание христианской догматики, пусть принимается за увенчание здания.

Г. Михайлов[78].

Я — родом крестьянин, и теперь нахожусь в третьем периоде своей жизни. В деревне я прожил до 22 лет и там всей душой отдавался крестьянскому хозяйству. Затем меня течением жизни занесло в странствование и потом в монастыри, и, наконец, я теперь остановился на городской жизни. Крестьянское хозяйство я настолько хорошо познал, что соседи говорили: «нет лучше хозяина, чем сын Степаниды». Монастырский период своей жизни я тоже хорошо провел. В Валаамский монастырь[79] приходили ко мне монахи спрашивать, как службу править. Оставив монастырь, я перешел на городскую почву. И вот здесь я познакомился с одним делом и полюбил его, — дело устройства на христианских началах общин, или, как говорят, артели. Во второй период моей жизни я ознакомился со священными книгами и пришел к убеждению, что сущность ветхого завета может быть выражена теми словами псалтыри, в которых замечается более чем благосклонное отношение к материальной стороне нашей жизни и к общественности. В 132-м псалме говорится: «как хорошо и как приятно, когда братья живут вместе», а в 143-м: «да будут сыновья наши, как разросшия растения в их молодости, дочери наши — как искусно изваянные столбы в чертогах, да будут житницы наши полны, обильны всяким хлебом, да плодятся овцы наши тысячами и тьмами на пажитях наших; да будут волы наши тучны, да не будет ни расхищения, ни пропажи, ни воплей на улицах наших. Блажен народ, у которого это есть, блажен народ, у которого Господь есть Бог».

Председатель.

Все это очень интересно, но едва ли Вы это говорите по существу затронутых вопросов.

Голоса.

Очень интересно. Просим, просим.

Г. Михайлов.

Я думаю, это по существу будет, потому что у нас дети наши тощи стали, да и девицы, — все это сошло на нет. Я думаю, что Христос пришел это восполнить, установить правильное отношение людей к миру. Но Он много учил, много проповедовал, но Сам ничего не сделал. Он только сказал: «на вас сойдет Дух святой и он научит, что вам нужно делать»[80]. Да Петру он сказал: «Ты будешь основанием, камнем этой Церкви»[81]. Я пошел за Петром, как за основанием Церкви. Петр начал свое дело с проповеди о покаянии, с отрицания обрядности и с устройства общин, «в которых все было общее». Затем, очень скоро жизнь христианская ушла в обрядность. Так «вымытые псы», — по словам Апостола Петра, — «снова уходят в свою грязь»[82]. В частности, у нас в России христианство погасло скоро и ушло в обрядность. И вот теперь поднимается вопрос о том, пробуждает ли христианство к истинной жизни, в состоянии ли оно увенчать нашу жизнь «благоволением». Я думаю, что если бы Византия не нашла таких простодушных и доверчивых людей и в то же время так богато одаренных, как русские, то, может быть, христианство сошло бы на нет. Но благодаря нам, простачкам, эта обрядовая сторона продолжается тысячу лет. Теперь у нас начинают разбираться и спрашивать, да действительно ли это христианство. Не надо ли чего другого искать? Неужели мы, православные, должны ограничиться только тем, что лишь «право славим» Бога?

А.А. Мейер.

Я хотел бы сказать несколько слов не по существу реферата, а только в ответ Столпнеру. Я подобно Столпнеру совершенно ничего не знаю о том, прав или не прав Мережковский, когда он говорит о предстоящем третьем откровении, — не знаю, правы ли его противники, когда говорят, что третьего откровения не будет, и что совершенно достаточно того откровения, которое уже было. Но разница между мною и им та, что для Столпнера ответы на эти вопросы безразличны, а для меня — не безразличны. И это потому, что сущность религии и ее смысл я понимаю не так, как понимает Столпнер. Он говорит, что не наука, а философия сталкивается с религией. Это, пожалуй, верно, но лишь в том смысле, что наука действительно стоит вне тех вопросов, о которых трактует религия, философия же действительно близко подходит к пробле-

мам религии, и потому в развитии философской мысли часто бывают такие моменты, когда философия начинает становиться во враждебное отношение к религии. Неверно только то утверждение Столпнера, будто бы философия по существу своему враждебна религии. Столпнер указывает на Спинозу. Но Спиноза мог отрицать ту или иную форму религии, но не религию самое по себе. Тем не менее он действительно ближе всего по духу тем, для кого, как для Столпнера, нет иного Бога, кроме истины. Но Спиноза не вся философия, а только наиболее развитая форма одного из течений философской мысли. Это течение несомненно может приводить к столкновению с религией, потому что от его внимания ускользает все богатое содержание религиозной жизни. Но ведь философия знает иные течения, иные отношения к религиозным проблемам. Платон — не меньшее имя в истории философии, чем Спиноза. И платонизм может быть признан одним из самых крупных течений философии, до сих пор еще не изжитым. На метафизике же Платона строились религиозные догматы. Неоплатонизм и родственные ему течения не только не считали себя враждебными религии и не сталкивались с нею, но всячески старались найти именно в христианстве, в этой простой вере рыбаков, ту мудрость, от которой они ждали помощи в раскрытии истины. Нужно ли еще упоминать о Лейбнице, Фихте, Шеллинге? Не правильнее ли было бы сказать, что философская мысль не только не сталкивалась с религией, а даже приходила на помощь человеку в его религиозных исканиях? Если она сталкивалась с некоторыми неразвитыми, примитивными верованиями масс, то это столкновение не убивало религию, а только углубляло и укрепляло ее. Если же Столпнер под религией понимает только народные верования, то ведь догматы христианства, как бы к ним ни относиться, — не народные верования. И, наконец, может ли философия отметнуть от себя даже народные верования? Не правильнее ли поступают те философы, которые отыскивают в них зерно откровенной истины? Впрочем, есть несомненно некоторое несовпадение путей у исторических религий и у наиболее сильных философских течений. Большинство философских систем шли путем, который так нравится Столпнеру, — путем самостоятельного человеческого искания истины. Отличие исторической религии от философских учений заключается в различ-

ном отношении их к идее о т к р о в е н и я. Вот в сущности о чем можно было бы говорить, как о противоречащем философии. Можно утверждать, что вообще философская мысль, самое умонастроение философов всегда, или я бы сказал, большею частью не мирятся с идеей откровения, с идеей получения некоторой истины откуда-то извне, от Бога. Следовательно, мысль, которую Столпнер развил, можно формулировать так: идея откровения сталкивается с идеей самостоятельного, исключительно человеческого искания истины. В каком же отношении может стоять самостоятельное искание человеком истины к так называемому откровению? Можно, конечно, слишком грубо представлять себе откровение. Примитивное понимание откровения заключается в вере в то, что где-то вне нас стоящее Божество, живущее на небе, в один прекрасный день приходит и говорит нескольким людям истины, которых те раньше не знали, не искали и не были способны найти. С таким пониманием откровения идея свободного искания истины совершенно несовместима. Но его переросли уже первые христианские мыслители. Столпнер забывает, по-видимому, что всякая религия предполагает, как свою основу, признание мистического общения человека с Божеством. Это не внешние отношения, подобные отношениям эмпирических существ. Только на понимании мистического общения можно строить понимание откровения. Мистическое общение с сущим есть условие познания этого сущего. Если бы мы были совершенно оторваны от всякого бытия, которое выше или ниже нас, или равно нам, мы ничего не познавали бы. Познавать бытие значит мистически проникать в него. Именно потому, что человек не оторван от всего бытия, именно потому, что бытие отдельной личности тесно связано с бытием всех остальных существ, эта личность в состоянии постигать бытие, в состоянии находить настоящую, подлинную истину. Не все существа равны, и человек не высшее, не абсолютное существо. Полнота бытия не в нем. Но человек стремится познать полноту бытия, высшее сверхличное бытие. Познать же его можно только в общении с этим бытием. Это общение с ним и есть откровение. Если так понимать откровение, то нельзя будет сказать, что философия по существу своему всегда противоречит идее откровения. Рационалистическая философия, может быть, действительно противоречит этой идее откровения, но не философия,

как таковая. Философия, которая не смешивает истины мысли с истиной жизни, никогда не может по существу расходиться с идеей откровения. Мистическое же общение, откровение, не стоит непременно в противоречии со свободными исканиями человека, а, наоборот, только оно делает эти искания небесплодными. Конечно, можно разно смотреть на бывшее откровение и будущее, можно находить его только у Моисея или только у Иисуса, но можно видеть его, как видели некоторые христианские мыслители, также у Пифагора и Платона. Есть оно у Шеллинга, у Фихте, у всех поэтов и мудрецов мира. Но если философия по существу своему, а не в тех или иных течениях, сталкиваться с религией не может, то наука, вопреки утверждению Столпнера, действительно, сталкивается. Только это столкновение не есть столкновение истины науки с истинами религии, а духа науки, научной работы с духом религии. Столпнер был прав, когда говорил, что если бы религиозные истины, например, проповедуемые Мережковским или его противниками, — представителями старого религиозного сознанья, — действительно стали достоянием современного культурного общества, если бы человечество стало жить новой или старой — все равно — религией, — то это нанесло бы ущерб тем успехам науки и техники, которые наблюдаются в нашу безрелигиозную эпоху. Это в известных пределах верно, и закрывать глаза на это незачем. Слишком просто и слишком, я бы сказал, добродетельно мыслят те, которые хотят примирить «успехи техники» с подъемом религиозного сознания. Есть действительно какая-то глубокая психологическая непримиримость между зрением внутренним, зрением направленным на самое бытие вещей, и зрением, направленным на внешние вещи, зрением — которое охватывает только представления вещей, а не их сущность. Чем более мы будем углубляться в постижение сущности жизни, чем более мы будем ставить проблемы, подобные тем, которые ставит Мережковский, тем меньше мы будем обращать внимание на отыскание тех средств, с помощью которых мы могли бы механически лучше обставить нашу жизнь. Это верно. Но дело в том, что история человечества нуждается и в том и другом. Мне кажется, что в те эпохи, когда человечество еще не было в состоянии развить так богато внешней деятельности, но углублялось внутренне и жило внутренними проблемами, — создались богатые ценности, ко-

торые затем только раскрывались по мере того, как человек начинал проявлять себя вовне, во внешней деятельности. Эти два момента наблюдаются не только в смене исторических периодов, но и в жизни каждого отдельного творца. Состояние творческого подъема, когда художник творит, т.е. постигает интуитивно, мистически ценность, сменяется моментом внешнего выявления ценности. Здесь — трагедия творчества. Художник чувствует, что он не может выявить всех ценностей вовне, но что попытки в этом направлении все же нужны и неизбежны. И вся культура, все историческое дело человечества не имело бы никакого смысла, ничего не выявляло бы, если бы предпосылкой культуры не являлся пережитый религиозный подъем. Но трагедия истории в том, что само культурное делание не в состоянии удержать в жизни, перенести на землю религиозную истину полностью, оно увлекает человеческое сознание к внешнему, к средству, и заставляет средство принимать за цель, забывая постепенно ту долю истины, которая уже открывалась. Новый же подъем уносит его опять далеко от земли, от внешнего знания, от культурного делания. Вот почему наука в частности, а вообще — вся внешняя культурная работа, действительно непримирима с религией, и притом с самым существом религии больше, чем с церковью и догматами. Но кто не разрешает этой трагедии простым «да-да и нет-нет», тот не скажет, что столкновение науки с религией обесценивает религию.

Св<ященник> Антонов.

Одна общая черта объединяет этот доклад с двумя предшествующими: это критическое отношение к нашему исповеданию, нашему знанию. Но миросозерцание Мережковского является во всяком случае более близким к нашему настроению и исповеданию. В его докладе чувствуется искание нового Иерусалима. Но в нем больше критики, чем положительных данных. Вопрос о. Соллертинского о сущности нового религиозного сознания, предложенный на первом собрании, остается во всей своей силе. Пережив целый ряд фазисов в развитии своего миросозерцания, Мережковский возвращается теперь к христианству. Это новое настроение Мережковского я считаю долгом подчеркнуть и приветствовать. Вообще я хотел бы, чтобы миросозерцание Мережковского, его чаяния, его искания — во всяком случае пока не определившиеся, как говорят все защитники но-

вого религиозного сознания, — были ближе к нам, к православию.

Г. Трегубов.

По мнению докладчика, жизнь человеческая основывается на двух началах: на любви и свободе. Но исходя из этого мы собственно должны были бы прийти к отрицанию того, что говорил Мережковский в своем реферате. Если любовь есть действительно основа нашей жизни, то, говоря словами Христа: «Не может быть больше любви, как если кто душу свою, то есть жизнь, отдаст за своих ближних» и «если кто не умрет, то не может и ожить»[83]. Следовательно, для того, чтобы жить, надо прежде умереть. В отношении к проблеме смерти я считаю более высокой языческую легенду Кабилла, чем библейский рассказ об Адаме. Адам умер потому, что он нарушил заповедь, данную Богом в раю. В легенде же Кабилла рассказывается следующее: у одной матери заболел ребенок и стал умирать. Любящая мать, желая вернуть к жизни своего ребенка, изменила свою старую плоть на новую и явилась пред ребенком, но ребенок не узнал своей матери, и ему от этого сделалось еще хуже. Из любви к сыну она снова делается старухой и вследствие старости умирает. Смысл этой легенды тот, что истинная любовь требует смерти, самопожертвования. Любовь же, о которой говорит Мережковский, которая требует бессмертия, увековечения плоти, — это не любовь, а эгоизм, — это любовь к своей плоти. Нравственность же от веры в бессмертие не выигрывает.

Затем, в докладе говорится, что не достаточно одного рационалистического познания истины, что есть еще другой способ — мистический, способ откровения, который будто бы должен исключать первый способ. Но раз человеку даны разные способы познания, то он должен употреблять и тот, и другой способ, а не отдельно один от другого. Человек, так сказать, должен пустить в ход все орудия, которыми Бог его наделил для познания истины. Только соединение этих способов — мистического и рационального, — только оно может привести нас к истине.

Г. Протейкинский.

Я несколько раз уже слышал здесь серьезные разговоры о дьяволе, и мне приходил на память один из вопросов В. Соловьева: «Словесность или истина, фраза или дело»?[84] Вы, Сергей Алексеевич, на первом собрании гово-

рили о дьяволе, о духе зла. Сегодня Мережковский также говорил о дьяволе. Что это: словесность или истина, фраза или дело? Я, разумеется, склонен предполагать, что это слово Вы употребляете действительно серьезно, т.е. признаете силу зла, признаете какого-то деятеля, противника Бога, отца лжи, смуты. Если же Вы действительно признаете дьявола, как начало смуты и лжи, то тогда христианство так нужно понимать, как религию еще не приведенную к окончательной победе над дьяволом. Оно признает, что идет великая кампания, великая брань между Христом и дьяволом, и эта борьба еще не кончилась: Христос еще, так сказать, борется с дьяволом до сих пор, как боролся с ним 40 дней в пустыне. Поэтому говорить о том, что должно наступить новое религиозное сознание, третий завет, третья церковь, — не подобает. Здесь говорили, будто христианство враждебно миру. Но я напомню слова Евангелия о Страшном суде. У представших пред этим судом прежде всего будет спрошено: — кормили ли они голодных, поили ли жаждущих, посещали ли в тюрьме преступников, одевали ли нагих. Если такая роль придается на Страшном суде вопросу об удовлетворении материальных потребностей, — то никоим образом нельзя сказать, чтобы христианство было враждебно миру.

Председатель.

В первое заседание я очень много касался концепции Мережковского и теперь касаться ее не буду. Я хочу остановиться главным образом на речи г. Столпнера, задевшей меня, а вероятно и многих других, за живое. Начну с положения Столпнера, что «антагонизм с религией замечается не в науке, а в философии». В качестве примеров им указаны враждующий с религией Спиноза и благочестивый Ньютон. О Спинозе здесь уже было сказано. Что касается Ньютона, то я хочу заметить, что если Ньютон, будучи представителем науки, был человеком религиозным — то это была только психологическая особенность английской нации. Для англичан чрезвычайно характерно средневековое учение о двух истинах. Ньютон, Дарвин и др. английские ученые обладали психологическою способностью совмещать веру в Бога с противоречащим ей механическим миросозерцанием. Это все отголоски средневекового учения о двух истинах, чрезвычайно утвердившегося в Англии.

Б.Г. Столпнер.

А Пастер[85]?

Председатель.

Во всяком случае это именно психологическая особенность. Эволюционно-механическое мирообъяснение, обусловленное некоторыми догматическими предпосылками современной научности, идейно противоречит религиозному миросозерцанию и может быть совмещено с ним лишь на почве какого-нибудь компромисса. Но, поскольку философия была свободна от этих предпосылок, — принципиального и всеобщего антагонизма между философией и религией не было. Затем некоторые частности. Г. Столпнер разбивает аргументацию Д.С. Мережковского, что перспектива смерти в связи с фактом воскресения Христа может служить обоснованием христианства. Действительно, для г. Столпнера является здесь благоприятная почва для того, чтобы подорвать христианство. Я должен согласиться с тем, что этот обычный в последнее время способ обоснования христианства, употребляемый Д.С. Мережковским, — способ чрезвычайно слабый, что это постройка на скорую руку. И действительно г. Столпнеру в его остроумной критике удалось поколебать эту легковесную постройку. Но если так обстоит дело с поспешными обоснованиями художников и публицистов, то я не думаю, что г. Столпнеру также легко было бы справиться с более солидными и капитальными обоснованиями, которые мы имеем не в лице писателей-художников и публицистов, а философов специалистов, напр<имер> Трубецкого[86], Соловьева и др. Победа г. Столпнера над христианством оказалась здесь довольно случайной.

Затем г. Столпнер упрекает нас всех, что мы здесь уклоняемся от вопросов самых капитальных и кардинальных. Этот упрек отчасти следует принять, и нужно быть благодарным Столпнеру, что он затронул эти капитальные вопросы. Но дело в том, что по характеру наших занятий здесь мы не можем так много считаться с миросозерцанием неверующей публики. Мы исходим из предположения, что сюда приходит публика, которая стоит уже на известном религиозном базисе. Впрочем, мы будем еще этот базис обосновывать, но нельзя все сразу. Как путь для этого обоснования Столпнер указывает на библейскую критику. Он утверждает, что всем говорящим о религии следовало бы счесться с исторической критикой

библии. Библейская критика имеет, конечно, для религии большое значение. Но я не могу согласиться с мнением г. Столпнера, что нам надо к ней обратиться. Это область чересчур специальная и обширная. Литературой по библейской критике можно было бы завалить всю эту комнату, на один маленький вопрос потребовалось бы делать несколько заседаний. Но не вследствие этого одного обстоятельства я отвергаю необходимость рассмотрения библейской критики, а по принципиальным соображениям. Чем в сущности занимается историческая критика? К каким окончательным выводам она приходит? Историческая критика приходит к результатам, имеющим очень мало принципиального значения. Она, напр<имер>, утверждает, что такая-то книга написана не в то время, как думает официальная церковь, а в другое или другим лицом. Что книга Бытия написана не Моисеем и после, а не до книг пророческих, что книга пр<орока> Исаии не принадлежит этому пророку и вообще одному лицу. Затем, историческая критика занимается вопросом, когда написан Апокалипсис, Евангелие синоптиков, Иоанна и так далее. Все это очень интересно. Все это дает некоторые данные для науки о религии, но данные, отнюдь не решающие вопросов принципиальных. Истинность Евангелия не зависит от того, кем и когда оно было написано. Разве зависит истинность Пифагоровой теоремы от того, открыл ли ее Пифагор или кто-либо другой. Это все вопросы второстепенные, имеющие лишь косвенное значение при обосновании или отрицании христианского миросозерцания. Поскольку же библейская критика посягает на сверхъестественное в религии, она выходит из пределов своей компетенции, так как вопрос о возможности чудесного должен иметь философское обоснование.

Я хочу в заключение сделать общий вывод из всех наших заседаний. Все эти три заседания мы имели дело в сущности с одним вопросом: может ли быть принята современная религиозность, не заключает ли она таких искажений, такой лжи, что нам нужно от нее отречься. Я должен сознаться, что этот вопрос для нашего общего религиозного сознания остался не решенным, и не выяснился с достаточной ясностью из тех прений, которые мы вели. Хотя каждый из здесь присутствующих, может быть, для себя его и решил. Я думаю, что это произошло оттого, что большинство говоривших по этому вопросу

недостаточно расчленяли этот вопрос и понятия, заключающиеся в нем. А главным образом, очень поверхностно и небрежно обращались с понятиями христианства и церкви, не устанавливая между ними должного различия. Я думаю, что об этих вопросах нельзя говорить сколько-нибудь целесообразно и прийти к какому-нибудь заключению, если мы раз навсегда не установим, что христианство это одно, а церковь — другое, если не установим, что недочеты и грехи церкви нельзя сваливать на христианство. Я считаю, что это различение должно быть основным базисом всех наших дальнейших рассуждений по этому вопросу.

Я заканчиваю пожеланием, чтобы кто-нибудь еще взял на себя разработать эту тему с бóльшей вдумчивостью и с бóльшей осторожностью по отношению к этой теме, чем это, как мне кажется, было до сих пор.

ЗАСЕДАНИЕ 21 НОЯБРЯ 1907 г.

В.В. Розанов

О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира

(По поводу статьи[I] Д.С. Мережковского «Гоголь и о. Матвей[II]»[87])

В нынешних Религиозно-философских собраниях поднимаются те же темы, которые волновали собою собрания 1902–1903 года. Это вопросы — о духе и плоти, «христианской общине» и общественности в широком смысле; об отношении церкви и искусства; брака и девства; Евангелия и язычества и проч. и проч. В блестящем докладе «Гоголь и отец Матвей» Д.С. Мережковский страстно поставил вопрос об отношении христианства к искусству, в частности — об отношении, напр<имер>, Православия к характеру гоголевского творчества. В противоположность отцу Матвею[88], известному духовнику Гоголя, он думает, что Евангелие совместимо со сладкою преданностью музам, что можно слушать и проповеди отца Матвея, и зачитываться «Ревизором» и «Мертвыми душами», от души смеясь тамошним персонажам. Пафос Димитрия Сергеевича, по крайней мере в ту пору, заключался в идее совместимости Евангелия со всем, что так любил человек в своей многотысячелетней культуре. Ему охотно поддакивали батюшки, даже архиереи, и все светские богословы, согласно кивавшие, что «конечно, Евангелие согласимо со всем высоким и благородным; что оно культурно»: а посему культура и церковь, иерархи и писатели могут «гармонично» сидеть за одним столом, вести приятные разговоры и пить

[I] Зачеркнуто: доклада.
[II] Далее зачеркнуто: в их взаимном отношении.

один и тот же вкусный чай. Все было чрезвычайно приятно и в высшей степени успокоительно. Сервет[89] в Женеве, Саванарола во Флоренции, оба сожженные, не могли подать своего голоса в наших спорах. С другой стороны, «Союз русского народа»[90] еще не открывал своих действий. Мы дебатировали в 1902 г., забыв прошлое и не предвидя будущего, отдавшись сладкой минуте.

Доклад Мережковского может получить несколько формул: «Отец Матвей и Гоголь», «О духе и плоти», «Христианство и язычество», «Девство и брак» и т.д. и т.д. Д.С. Мережковский говорит, что тут в ф а к т а х есть антогонизм, и спрашивает в о з м о ж н а ли здесь г а р м о н и я?

Мне кажется, вопрос разрешается с помощью мысленной инкрустации. Если кусок из прозы Гоголя, самый благожелательный, самый, так сказать, бьющий на добрую цель, вставить в Евангелие[1], — то получим режущую, несносную какофонию, происходящую не от одной разнокачественности человеческого и Божественного, слабого и сильного, но от разно-категоричного: невозможно не только в Евангелиста вставить кусок Гоголя, но — и в послания которого-нибудь Апостола. Савл не довоспитался до Павла, но преобразился в Павла, к прежней раввинской мудрости он не приставил новое звено, пусть новую голову — веру во Христа, нет: он изверг из себя раввинство. Отношение в нем есть именно Савла и Павла, взаимно пожирающих друг друга «Я». И так бывало со всяким, обращающимся ко Христу: пожирание новым старого. Апостол Павел вовсе не предлагал афинянам: «поверуйте во Христа сверх того, что вы ходите на Олимпийские игры». В минуту отдыха, ну хоть какого-нибудь отдыха, суточного, часового, он все же не пошел в греческий театр посмотреть трагедию. Тонким чувством психических нюансов мы знаем твердо, что об этом не только не рассказано «в Деяниях», но этого и не было, Павел в театре — невозможное зрелище! Одобряющий игру актеров — какофония!! разрушение всего христианства. Между тем это было бы только то самое «примирение», «гармония», о котором спрашивает Д.С. Мережковский. Да, Павел трудился, ел, обонял, ходил, был в материальных условиях жизни, но он глубоко из них вышел, ибо уже ничего более не любил в них, ничем не любовался. Он брал материю только в необходимом и ути-

[1] Строчная буква исправлена В.В. Розановым.

литарном, он знал и нуждался только в прозе плоти. Христос был единственным цветком на ней; моно-цветком, если позволительно так выразиться. «Я хожу, ем, сплю, вкушаю — но наслаждаюсь только Иисусом», — может сказать о себе всякий подлинный христианин.

Христос никогда не смеялся. Неужели не очевидно, что весь смех Гоголя был преступен в нем, как в христианине?! Я не помню, у л ы б а л с я ли Христос. Печать грусти, пепельной грусти — очевидна в Евангелии. Радости в нем — есть, но совершенно особенные, схематические, небесные; радости с неизмеримой высоты над землею и человечеством. Не будем обманываться «лилиями полевыми». Это во всяком случае не ботаника и не садоводство, не наука и не поэзия, а только схема, улыбка над землею. В том и дело, что Евангелие действительно н е з е м н а я книга, и все земное в высшей степени трудно связуемо или вовсе не связуемо с ним в один узел; не связуемо иначе, как искусственно и временно. Позволю небольшую параллель. Наше ухо прожужжали слова: «христианский брак», «христианская семья», «христианские дети». Какая иллюзия! Конечно — ничего подобного не было, и до скончания века не будет. Я вам предложил сделать инкрустацию из Гоголя в Евангелиста, и вы получили какофонию. Теперь я предложу вам представить одну из[I] юных жен евангельских, или которого-нибудь Апостола, — извините за смелость, — влюбленным. Я извиняюсь, и вы[II] чувствуете, что я должен был извиниться. Отчего? По мировой несовместимости влюбления и Евангелия. Я не читал «Жизни Иисуса» Ренана[91], но слыхал, всегда в словах глубочайшего негодования, что дерзость этого французского вольнодумца простерлась до того, что которое-то из евангельских лиц он представляет влюбленным. В к у с всего мира, всех сонмов читателей Евангелия почувствовал в этом глубочайшее к о щ у н с т в о над его божественностью. Это тот же вопрос, что вопрос об отце Матвее и Гоголе. Только это другой пример. И, между тем, Апостолы, как Петр и Иаков[III], были женаты. Да, но какой-то особенной женитьбой, Евангельской. Пример, мною указанный, не пуст даже в практическом отношении. Церковь позволяет священникам жениться, но на ком-нибудь и сейчас, б е з выбора и влюб-

[I] Зачеркнуто: самых.
[II] Зачеркнуто: извиняете.
[III] Зачеркнуто: Иоанн.

ления, т.е. так все обставлено в их женитьбе, что жених может или должен быть влюблен в невесту не больше, чем офицер в солдата. Отношения офицера и солдата сохраняются, а любви нет; отношения мужа и жены сохраняются в христианстве, но любовь, из которой, казалось бы, и рождается брак, пройдена гробовым в нем молчанием, и даже п р е д н а м е р е н н ы м, р о к о в ы м, п о - т у - с в е т н ы м. Ни смеха, ни влюбленности — нет в Евангелии, и одна капля того или другого испепеляет все страницы чудной книги, «раздирает завесы» Христианства.

Да, «мертвые» в о с с т а л и, когда умер Христос, но зато таинственная «завеса Соломонова храма» — она «разодралась»... А ведь «закон» этого «храма»* состоял, между прочим, в том, что при постройке его нельзя было употребить, как инструмент или части, ни хотя бы крошечного кусочка железа: «из железа — оружие», а оно укорачивает жизнь**, тогда как мысль храма — «удлинение жизни». Но оставим знамения, вернемся к нашей частной теме.

Ни Гоголь, ни вообще литература, как и г р а, ш а л о с т ь, у л ы б к а, г р а ц и я, как цветок бытия человеческого вовсе не совместим с м о н о-цветком, «Сладчайшим Иисусом». «Но как же тогда мир?» — завоплю я с Мережковским. Как же тогда мы, в цвете и радости своей жизни?

Все, что говорили духовные лица на доклад Д.С. Мережковского, что, например, они пошли бы в театр, если бы театр был лучше, — уклончивы, словесны и вытекают из необходимости что-нибудь сказать, когда они явно не могут ничего сказать. Да, конечно, если бы на театральных подмостках вышли актеры и стали реветь о своем окаянстве, — гг. епископы с удовольствием пошли бы на такое зрелище. Но предложите им сыграть на флейте довольно невинную народную песню: «Во-лузях», — и они откажутся. Им вовсе не грешные удовольствия запрещены, им запрещено удовольствие, как таковое. Все не гру-

* <Примечание, сделанное для «Записок санкт-петербургского Религиозно-философского общества:> У Иезекииля, в видении таинственного храма, употреблены термины: «надо знать з а к о н построяемого храма», «надо знать з а к о н жертвенника в нем». Т.е. принцип, существо, тайную идею и храма и жертвенника.

** <Примечание, сделанное для «Записок санкт-петербургского Религиозно-философского общества:> Так, в одном месте «Талмуда» объясняется полное и тщательное изгнание железа и из материалов его постройки, и из орудий, инструментов, посредством которых он строился.

стное — им не позволительно. Вино, чай, большие рыбы, варенье, хорошая квартира и мебель — собственно прокрались к ним контрабандою. Но официально, в законе, в «церковных правилах» решительно невозможно сказать: «епископ может побаловаться хорошим рыбным столом», а что он, например, должен есть одни сухие грибы — это можно сказать официально, по форме, вслух. Говоря так, я различаю в Христианстве товар и контрабанду. Контрабандою прокрались в Христианский мир и искусства, музы, Гоголь, хороший стол, варенье. «Это — позволено»; но никто не прибавит: «это — полезно» (формула Ап. Павла), а в этой-то прибавке — все и дело, вся поэзия, цветочек: коего решительно не допускает м о н о-цветок Иисус.

Христианство и Евангелие сделало собственно бесконечное расширение объятий, я думаю — расширение о х в а т а; широкое устье невода оно распустило на бесконечность: но это, лишь «позволенное», есть именно проявление его собственной доброты, снисхождения, прощения. Ну и Гоголя оно «прощает», и Пушкина, и варенье; даже блудницу и блуд, без коих, кстати, не попали бы в невод почти все святые, начиная с блаж. Августина, знавшего бурную молодость. Но прощение — это вовсе не то, что призыв. Призваны-то Христиане только к одному: любви ко Христу. Конечно Гоголь со всем своим творчеством, и нимало его не прерывая, мог бы спастись. Но спасение спасению рознь: есть герои спасения, есть великие в Христианстве, есть поэзия Христианского спасения, в своем роде духовный роман. Таковой прошли только мученики; и Гоголь стал и должен был стать мучеником, чтобы войти в роман и поэзию Христианства.

Дело в том, что с христианской точки зрения не возможна акция, усилие, прыжок, игра в сфере ли искусства, или литературы, или смеха, гордости и проч. Варенье вообще дозволено, но не слишком вкусное; лучше — испорченное, а еще лучше — если бы его не было; но когда оно есть и даже вкусное, — оно прощается... На этом основалась возможность христианской шири. Неводом «прощения», доброты своей, снисхождения — Христианство охватило бездны предметов, ему вовсе ненужных, в его глазах ничтожных; схватило «князя мира сего» и повлекло его — к умалению. Христианство есть религия нисходящей прогрессии, вечно стремящаяся и никогда не достигающая ве-

личина: «Христос + 0». В каждый день, и в каждый век, и во всяком месте, и во всякой душе человеческой получалось «Христос + еще что-нибудь», «Христос + богатство», «Христос + слава», «Христос + удобства жизни». Но это «что-нибудь», прибавленное ко Христу, в душе нашей всегда только снисходилось, и малилось по мере возобладания Христа. «Князь мира сего» таял, как снежный ком, как снежная кукла весною около Солнца-Христа. Собственно был оставлен Христианам очерк «Князя мира сего», семьи, литературы, искусства. Но нерв был выдернут из него, осталась кукла, а не живое существо. Как только вы попробуете оживлять семью, искусство, литературу, как чему-нибудь отдадитесь «с душою», — вы фатально начнете выходить из Христианства. Отсюда окрики отца Матвея на Гоголя. Не в том дело, что Гоголь занимался литературою. Пусть бы себе занимался. Но варенье должно быть кисло. Гоголь со страстью занимался литературою: а, этого уже нельзя! Монах может сблудить с барышней[I]; у монаха может быть ребенок; но он должен быть брошен в воду. Едва монах уцепился за ребенка, сказал: «не отдам»; едва уцепился за барышню[II], сказал: «люблю и не перестану любить», — как христианство кончилось. Как только серьезна семья — христианство вдруг обращается в шутку; как только серьезно Христианство — в шутку обращается семья, литература, искусство. Все это есть, но не в настоящем виде. Все это есть, но без идеала.

Но как же тогда[III]? где этому всему место? Д.С. Мережковский негодует на серый, или пестрый вид Христианства, его полосатость: черная полоска, белая полоска; скорбь, — но не вечная; монастырь и пост, — но среди хорошего ландшафта. Можно написать оду: «Размышления о Божием величии при виде северного сияния», но «Медного всадника» написать — грешно. Но что такое чистый черный цвет? Это — смерть, гроб, о котором я говорил в одном из предыдущих своих докладов, и коего решительно невозможно вырвать из Христианства. Это его хребет и четыре ноги. «Гробом» оно бежит вперед, на гробе зиждется. Что такое чистый белый цвет? Воскрешенный Эллин и Иудей, воскрешенный Египет? Все три в светозарном новом воплоще-

[I] Зачеркнуто: с барашком.
[II] Зачеркнуто: за ба…… .
[III] Зачеркнуто: …….

нии, с какими-нибудь новыми нюансами, но в существе — они. Танец перед «Ковчегом Завета», «воспойте Господу на арфах», как говорила Юдифь[92]. Эллин есть успокоенный, не ажитированный иудей; иудей без глубины. Иудей есть желток того пасхального яичка, скорлупу и белок которого составляет эллинизм; скорлупу раскрашенную, литературную, с надписями «Христос воскресе», с изображениями, живописью, искусствами. Мало ли что на скорлупе можно написать: целую эллинскую цивилизацию. Но скорлупа со всеми надписями хрупка, а белок мало питателен и не растителен. Важнее всего[I] внутри сокрытый желток и в нем зародышевое пятнышко: это и есть жид с его таинственным обрезанием, вечный, неугасимый. Но его сколько ни пинают Христиане — не могут запинать до смерти. Это «пархатое» место всемирной истории, крайне непрезентабельное на вид, но которым весь мир держится. Недаром египетские жрецы предупреждали римских воинов: «Эй, не громите стену Серапеума: если он разрушится, мир — не устоит». Без России мир слишком бы прожил[II]; без Европы история была бы только короче. Но без всем несимпатичного Еврея история была бы без смысла, т.е. без души. Еврей есть душа человечества, его энтелехия.

Возвращаюсь к подробностям доклада Д.С. Мережковского. Бог имеет не одно дитя — Иисуса. Но двоих — мир и Иисуса. Мир есть дитя Божие, потому что сотворен Им. Осколок, правомерный на бытие, в этом мире есть и Гоголь, поэзия, игра, шутка[III], грация, семья, эллин, иудей, да и все язычество. Все это — царство Бога-Родителя и продукт Его рождения. Церковь не сразу, не в Апостольский век, но позднее, лет через 200, 300 после Христа, задумалась: «как же мир»? и оттенила, вынуждена была оттенить: «Сын Божий» — об Иисусе, «Который стоит в тени и подобии Своего Отца». Но Церковь только назвала Отца, не в силах будучи что-нибудь о Нем подумать; изобразила Его в виде старого человека, впавши в явный антропоморфизм. «Бога никогдаже никтоже не видел» — слова Нового Завета; «нельзя увидеть Меня и не умереть», — сказал о Себе Бог Моисею. Но христианские учители всегда как-то видят и видели часть Писа-

[I] Зачеркнуто: невидный.
[II] Зачеркнуто: слишком был бы велик.
[III] Зачеркнуто: наука.

ния, а все его никогда, кажется, не принимали во внимание. И вообще все церковные понятия как будто построены сквозь сон: тут вы найдете и яростный спиритуализм, и самый грубый антропоморфизм, и даже фетишизм. Все в эклектическом, «пестром» здании умещается. Вот в эту Отчую ипостась, только нумерационно названную, и входит мир с его сиянием, с его идеалами, с комедией, с трагедией, с бытом народным; мир — святой во плоти[I], но[II] святой — не во плоти Сына, но по исхождению из плоти Отца. Таким образом, в круге Иисусо-теизма вопрос Мережковского не находит никакого ответа, или получает ответ резко отрицательный. Но в круге Три-ипостасного исповедания Церкви вопрос находит полное и удовлетворительное разрешение. Но только Церковь сама, кроме антропоморфического и грешного живописного представления, кроме в своем роде «выдачи документа на жительство», — ничего в отношении к Отцу не сделала. Она, правда, говорит: «Творец мира», «Промысел». Но это — отвлеченные предикаты. Творцу мира и Промыслу молились и Евреи, называя Его собственным, правда, никогда не произносимым именем, и египтяне, и вавилоняне. Вообще Промысел и Творца мира всегда все народы знали, и признав «Отчую ипостась» — учители Церковные, хоть безотчетно для себя, признали в сущности весь языческий мир. Если бы это было три века назад, то Апостолу Павлу не с чем было бы и бороться. Его борьба с высших точек зрения самой Церкви была недоразумением. Никаких не было реальных причин из Савла обращаться в Павла, потрясать Синай, становиться презрительною пятою на Олимп и Капитолий: где под умаленными именами, не настоящими именами — поклонялись истинному существу Божию; славили в святых творениях святого Творца. Но загадка истории заключается в том, что был именно Савл и именно Павел, а не просто Павел, прибавивший к раввинской мудрости знание Христа. Навсегда останется тайною: отчего же Никодим[93] не признал Христа? Отчего его не принял Гамалиил[94], и вообще кроткие евреи, совершенно будто христиане по очерку души, по быту и характеру? Ничего они об этом не рассказали и скрыли в каком-то молчании главную тайну мира. А если б они ее сказали, то

[I] Зачеркнуто: своей.
[II] Зачеркнуто: он.

не было бы столкновения отца Матвея и Гоголя. Не было бы инквизиции, не было бы истребления ею инков и перуанцев. Не возник бы с какими-то своими секретами Иезуитский орден, фанатичный до сумасшествия и лгущий, как «сорок тысяч братьев», по выражению Шекспира[95].

Дело в том, в согласии ли дети Божии — Мир-Дитя и Иисус-Дитя? Вот вопрос, куда подводит нас доклад Мережковского. На этот вопрос я ответить не умею, и на него нельзя ответить без детальных изысканий, проверок, сопоставлений.

Мир раздался — и пало в него Евангелие. Мир его принял, принял с любовью. Евангелие инкрустировалось в мир.

Но Гоголь инкрустациею не входит в Евангелие; любовь, влюбление не инкрустируются туда. И Евангелие вообще не раздвигается для мира, не принимает его в себя. Мир за переплетом небесной книги. И с него сходит румянец, он бледнеет[I] — как только приближается к этому переплету. Тут я вспоминаю Бледного Всадника из Апокалипсиса[96], но сейчас не могу хорошенько припомнить, что он значит. Вопрос Мережковского мы разрешить не можем и только можем подготовить условия к его разрешению.

Сколько я убедился, слушая здесь гг. духовных лиц, они не имеют вовсе, так сказать, метафизики христианства, не только верной, но и никакой. Им христианство просто представляется добрым явлением. «Мы — добрые люди и не понимаем, чего вы от нас хотите» — вот смысл всех их ответов на светские недоумения. Когда раздаются некоторые упреки, они говорят: «мы — люди скромные и сознаемся», и улыбка довольства почти увеличивается на их лице. С этой позиции добродетели их невозможно сбить. «Решительно мы исповедуем самую добродетельную веру, и сами — самые добродетельные люди, добродетельные до скромности, до сознания своих грехов, до высшей деликатности, к какой способен человек». Между тем светские недоумения, так сказать, катятся по обручу метафизики. Нам, светским людям, кажется невозможной религия как только добродетель, как summa virtutum[II]. Религия — тайна, тайный узор, стальной твердости,

[I] Зачеркнуто: под ним.
[II] Совершенство добродетели (*лат.*).

отнюдь без податливости в себе. Мы хотели бы, чтобы духовные лица загремели негодованием, анафемами: тогда мы и увидели бы границу между собою и ими, которую теперь решительно не видим. — Ну, и мы — «добрые люди», я, Мережковский, не говоря о Миролюбове. По негодованию духовных лиц мы увидели бы, что они любят, и бросились бы анализировать это любимое, рассматривать, может быть, любить. «Христианство есть гроб и смерть», — говорят им. — «Ну, что вы, отнюдь нет», — отвечают они; — «Сочувствуем всякой радости». — «Тогда пойдите в театр, ну хоть на "Бориса Годунова" — произведение патриотическое, или на "Жизнь за Царя"[97] — кажется, чего выше». Пропуская молчанием Годунова и Глинку, они говорят: «Театр недостаточно серьезен». Да что до того, ведь есть же у Александро-Невской лавры амбары хлебные, а торговля — запрещена Спасителем? Они это пропускают мимо, или лучше говорят: «Ну, вот, Христос не чуждался земли, ел с мытарями и грешниками». — «Тогда пойдите в оперу». — «Не можем, низко». Но дело не в том, что низко, а в том, что весело. Вот ничего веселого и счастливого их «устав» им не позволяет. Веселое и счастливое — отрицание смерти, забвение гроба. Семья, искусства — украшения жизни. И гроб иногда украшается позументами, серебряными ручками. Вот хорошие ландшафты около монастырей и суть такие серебряные ручки около гроба. Доклад Мережковского[I] вторично после моего доклада о смерти, как главном идеале христианства, ставит вопрос: «что же такое христианство?», и на него решительно невозможно отвечать моральными ответами: «мы добрые люди», а нужно отвечать метафизически и доказательно. Мне кажется, нам нужно отвести одно заседание выслушиванию[II] сплошных ответов духовенства по этому вопросу, но не красноречивых и закругленных, не моральных и уклончивых, а хотя бы негодующих, даже анафематствующих, однако прямо отвечающих на вопросы[III]. Ибо нам больно от нашего незнания. Мучительно[IV].

Позволю себе, в помощь будущим рассуждениям, маленькую личную догадку, вовсе не догматическую.

[I] Зачеркнуто: логично.
[II] В оригинале: выслушанию.
[III] Далее зачеркнуто: хотя бы анафемствующих.
[IV] Далее зачеркнуто: В.В. Розанов.

Иисус действительно прекраснее всего в мире, и даже самого мира. Когда Он появился, то, как Солнце — затмил Собою звезды. Звезды нужны в ночи. Звезды — искусства, науки, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелиях Лик Христа, так, как мы Его приняли, так, как мы о Нем прочитали — «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти, и богатства. Гоголь — солома пред главой из евангелиста. Таким образом, во Христе — если и смерть, то сладкая смерть, смерть-истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают, открещиваясь от всякого мира. Перейдем к мировым явлениям. С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, подлинно-небесного, — так вы потеряли вкус к обыкновенному хлебу. Кто же после ананасов схватится за картофель[I]. Это есть свойство вообще идеализма, идеального, могущественного. Великая красота делает нас безвкусными к обыкновенному. Все «обыкновенно» сравнительно с Иисусом. Не только Гоголь, но и литература вообще, науки вообще. Даже более: мир вообще и весь, хоть очень загадочен, очень интересен, но именно в смысле <u>сладости</u> — уступает Иисусу. И когда необыкновенная Его красота, прямо небесная, просияла, озарила мир, — сознательнейшее мировое существо, человек, потерял вкус к окружающему его миру. Просто мир стал для него горек, плоск, скучен. Вот главное событие — происшедшее с пришествием Христа. Возьмем маленькую параллель. Мы изучали бы средневековых князьков, если бы не было Карла Великого. Если бы не было Эллады, мы, пожалуй, внимательнейшим образом изучали бы и историю разных монгольских племен. Мы были бы внимательны к малому и некрасивому. Но когда есть великое, какой интерес в малом? Таким образом мир стал <u>тонуть</u> около Иисуса. Наступил[II] всеобщий <u>потоп</u> прежних идеальных вещей. Этот потоп и называется христианством. Тонули «боги», «Иеговы», «Дианы»; тонули человеческие относительные[III] идеалы пред мировым, небесным идеалом. И

[I] Зачеркнуто: за яблоки.
[II] Зачеркнуто: настал.
[III] Зачеркнуто: человеческие.

ведь невозможно не заметить, что лишь не глядя на Иисуса внимательно — можно предаться искусствам, семье, политике, науке. Гоголь взглянул в н и м а т е л ь н о на Иисуса и бросил перо, умер. Да и весь мир, по мере того как он внимательно глядит на Иисуса, бросает все и всякие дела свои — и умирает. «Меня тебе невозможно увидеть и не умереть», — сказал Бог Моисею. Юноша из Саиса взглянул на «Божье существо» и — умер. Вообще смерть и познание Бога как-то взаимно требуются. Бог все же не мир. И как только вы на Бога взглянули — так и стали куда-то переходить из мира, «умирать». Я заметил, что тон Евангелия грустный, печальный, «предсмертный». Но грусть выше радости, идеальнее. Трагедия выше комедии. Мы все сейчас хороши; а превосходны станем в минуты грусти, потеряв жену, детей. Бедняк красивее богача: бедняка и поэты берут в описание. А богача кто же описал? Это сатирический сюжет. Таким образом, одна из великих загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья, грустнее, величественнее. Мы к грустному невероятно влечемся. Не здесь ли секрет религиозной жертвы детей Богу, этот никогда не разгаданный секрет Молоха. Люди переживали небесную грусть, искали ее пережить; всем для этого жертвовали, главным. «Смерть — уже до смерти»: вот Молох!

Возвращаемся к частному нашему вопросу. Всеобщее погребение мира во Христе не есть ли самое эстетическое явление, высший пункт мировой красоты? Гоголя нельзя инкрустировать в Евангелия, нельзя, значит, вводить и в христианство; его просто надо выкинуть. Но не с земных точек зрения, а именно с монашеской, как сладостного умирания во Христе. Гоголь любил мир и нас привязывал к миру. Это задерживает мировой финал. Вообще вся история, быт, песни, литература, семья суть задержки, теперь уже слабые, со времени Христа — слабые задержки мирового испепеления всех вещей во Христе-Смерти. Смерть — вот высшая скорбь, и — высшая сладость. Таинства смерти никто ведь не разгадал. Она венчает скорби — а в скорбях истома таинственной эстетики. Трагедия трагедий. С этих точек зрения Христос есть трагическое Лицо, как всегда и открывалось человеку, вождь гробов — как опять же это открывалось человеку: а мы не знаем, что это все — божественное, и именно не

знаем — поскольку еще живем, так как жизнь есть «та сторона», «изнанка» Бога. Пытаются смерть отождествить с рождением. Возможно. Но отчего, например, рождение не отождествить со смертью? Когда родился человек — он в сущности умер; утроба матери — могила, уже зачатие меня — переход в смерть. Дело в том, что «здесь» и «там» пропастью разделены, как «низ» и «верх», «наружное» и «внутреннее». И что бы ни поставили на одном, какой бы термин, какой бы значок ни начертали, — на другой придется выставить термин противоположный. — «Мир», «бытие», «жизнь наша» — не божественны, — значит: «гроб», «после кончины», «тот свет» — божественны. Или обратно: «мир», «бытие», «жизнь наша»[I] — божественны; тогда «гроб», «после кончины», «тот свет» — демоничны.

Но очевидно, что Иисус — это «Тот Свет», поборающий «этот», наш; и уже поборовший. А предикаты к нему, из которой угодно линии равно возможных, вы изберете[II] по усмотрению[III] сами. Церковь всегда считала Христа — Богом, и ее ipso[IV] принуждается считать весь мир, бытие наше, самое рождение, не говоря о науках и искусствах — демоническими, «во зле лежащими». Так она и поступала. Но это не в смысле, что чему-то надо улучшаться, а просто — что всему надо уничтожиться[V].

В. Розанов

[I] Зачеркнуто: бытие наше.
[II] Зачеркнуто: к нему.
[III] Зачеркнуто: ума.
[IV] Тем самым (*лат.*).
[V] Далее зачеркнуто: Мне кажется, Церковь очень последовательна, и именно в строжайших своих учениях. Только как нам при этом быть. И «порхать по краешкам» — не хочется, и «пойти в пёкло» с цивилизациею — тоже горько… <1 сл. нрзб.> и Торквемада: но, я думаю — ничего третьего, чистосердечно третьего. В. Розанов.

Прения

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Я сознаю, что очень трудно говорить теперь по поводу столь блестящего с внешней стороны доклада Вас<илия> Вас<ильевича>, но все-таки решаюсь сделать некоторые замечания по поводу высказанных в нем мыслей.

Прежде всего, на наши Религиозно-философские собрания мне хотелось бы смотреть не только, как на арену для наших словесных споров, но как на возможность если не уяснить некоторые вопросы, то по крайней мере устранить существующие около христианства разного рода недоразумения. Обычная форма наших прений мешает этим целям, потому что мысли, высказываемые участниками прений, часто остаются без разъяснения и опровержения, хотя бы они были и ложны. На одном из прошлых собраний, отчасти самим Вас<илием> Вас<ильевичем> Розановым, но в особенности г. Столпнером, были высказаны, с моей точки зрения, важные, но безусловно неправильные взгляды на священство. Тот и другой подошли к священству с такой стороны, с какой, по-моему, к нему не следует подходить, — со стороны психологической. В<асилий> В<асильевич> говорит о том, что мы, священники, ничего не имеем против, когда, например, дети называют кого-либо из нас Богом. Он приводит, как вы помните, подобный случай со священником Дроздовым, который, после того как его назвали «Богом», сказал: «и хорошо, пусть будет так». В<асилий> В<асильевич> видит в этом факте одну чисто курьезную сторону. Г. Столпнер говорит по тому же самому вопросу, но с иной точки зрения. По его мнению, институт священства уничтожает христианство, потому

что сущность его заключается в перенесении того, что мы должны делать сами, на других. Институт священства поэтому будто бы необходимо должен вести к лицемерию. Вот по этим-то вопросам мне и хотелось сказать то, что я лично чувствую, что я лично переживаю, конечно, без исчерпывающей полноты, но только в кругу тех вопросов, которые затронуты и В<асилием> В<асильевичем>, и г. Столпнером. Служба священников в настоящее время есть несомненно тяжелый крест, но тяжесть его усугубляется именно тем, что мы, священники, по крайней мере, многие из нас, чувствуем разлад между собою и народом. Говорю лично про себя и не отвечаю за других. Когда я обдумываю свое миросозерцание и религиозное настроение, то я прихожу к ясному заключению, что я, как священник, не совсем приемлем для нашего народа. В свою очередь, я не могу спуститься до того мировоззрения, на котором стоит народ. И этот разлад для нас, священников, наиболее тяжел. Но в том обрядоверии, которым бы я назвал религиозное настроение нашего народа, я вижу все-таки большое зерно истины, — даже в той религиозности, которая описана в талантливых очерках Мельникова «В лесах и на горах»[98]. Я во всяком случае вижу ту великую для меня истину, что народ наш желает, чтобы Бог был пред ним, касался всех сторон его жизни, и сам желает того, чтобы быть возможно ближе к Богу. Тут, мне кажется, — некоторая доля мистицизма, в силу которого народ понимает религию не только, как учение, но как некоторое непременно необходимое присутствие Бога, и желает, чтобы Его лучи проникли во все стороны жизни. Вот, мне кажется, и священство с психологической стороны отвечает на эту жажду нашего народа иметь около себя Бога. Я мог бы дополнить коллекцию Вас<илия> Вас<ильевича> Розанова из своего опыта. Я иду на Вас<ильевский> остр<ов>, семья дворника говорит: «вот идет Бог». Я, может быть, дурно поступил, что не остановился и не разъяснил им. Но, мне кажется, во всяком случае этот факт не так, может быть, карикатурен, как это кажется Вас<илию> Вас<ильевичу>. Я скажу это и по отношению к интеллигенции. Мы, священники, очень часто получаем письма с некоторыми вопросами — письма от заведомых атеистов. Если ко мне пишется письмо подобного рода, то, конечно, не как к Константину Аггееву, а как к священнику Константину Аггееву. Эта жажда чувствовать Бога не только в народе, а и в неверующих атеистах, этот

взгляд на священника не так прост, как это представляется Вас<илию> Вас<ильевичу> Розанову; в нем есть некоторая доля мистицизма, того мистицизма, без которого я не могу себе представить религию. Г. Столпнер говорит, что христианство переложило бремя с мирян на священство и тем разошлось с Христом, который отвергал священство. Глубокая, по моему мнению, неправда. По крайней мере мы из слов Христа видим осуждение и раввинов не за то, что будто они освободили людей от ноши, а, наоборот, за то, что «они налагают слишком тяжелое бремя на народ, а сами не хотят двинуть и перстом». Говоря о христианстве, необходимо основываться на Евангелии. Но пусть г. Столпнер приведет хоть один пункт, который указывал бы, что священство понимается в Евангелии, как то, что должно снять ношу с плеч народа, снять нравственный долг. Нигде этого нет. Я позволю себе только сказать, что бывают случаи, когда священник действительно облегчает бремя. Но пусть В<асилий> В<асильевич> и г. Столпнер осмелятся сказать, что в этих случаях священник не прав. Я позволю себе припомнить случай из своей практики. Является женщина, из тех, на которых махнули все рукой, — проститутка самого низшего разбора. Я ее допускаю до причастия, я ее освобождаю от всеобщего презрения. Если бы мне и тысяча человек говорили, что я не прав, я бы не поверил. Я чувствую, что я был в данном случае прав, — прав и как священник, облегчивший это презираемое всеми создание. Ни Розанов, ни Столпнер не убедят меня, что я сделал зло. Хотя я уверен, что она, может быть, и не оставит своей жизни, но снова, когда она придет ко мне, я допущу ее до причастия. Больше по этому вопросу не стану говорить. Но если г. Столпнер и Вас<илий> Вас<ильевич> Розанов станут мне возражать на это, то я снова попрошу слова.

Переходя к сегодняшнему докладу, я вижу в нем центральную мысль и мысли эпизодические. Сначала буду говорить про центральные мысли, а потом по некоторым частностям. Центральная мысль: отношение христианства к земной жизни. По мысли Вас<илия> Вас<ильевича>, христианство безусловно хоронит земную жизнь. Не нужно обращать внимания на то, что в докладе существуют некоторые как бы отступления от этой главной точки зрения. Вас<илий> Вас<ильевич> делает шаг вперед, а потом шаг назад. Он высказывает, что можно найти гармонию только в понятии Триипостасного Бога. Но затем проводится

мысль, что христианство относится отрицательно к земной жизни, хоронит ее. Вот против этой центральной мысли я и хочу говорить. Один из здесь присутствующих, близко знающих психологическое настроение деятелей нового религиозного сознания, как-то в частной беседе выразился, что первородным грехом всех деятелей нового религиозного сознания служит отсутствие чувства греха. Это отсутствие чувства греха, я думаю, служит первородным грехом и доклада Вас<илия> Вас<ильевича>. Ему хотелось бы, чтобы христианство относилось к земной жизни без этого сознания. Между тем где нет сознания греха, нет и христианства. Грех, вошедший во всю нашу природу, отравляет несомненно каждое явление земной жизни. И в каждом почти явлении земной жизни каждый из нас по собственному опыту может видеть рядом со здоровыми элементами и нечто, недостойное человека. С этой-то точки зрения христианство и относится ко всем явлениям. Было бы совершенно лишне доказывать, что Христос относится положительно к семье. Ведь Христос начал свою деятельность, свое общественное служение с благословения брака. Он бывал в семье Лазаря. Наконец, здесь совершенно забывают отношение Его к детям. Во всяком случае христианство не смотрит так, как это кажется Вас<илию> Вас<ильевичу> и на тот факт, который лежит в основе семьи, — на любовь. К любви христианство также относится не отрицательно, а только под знаком греха. Таково же отношение христианства и к искусству и ко всему. Я не буду подробно развивать этого, так как тут между нами и В<асилием> В<асильевичем> очевидно нет точек для спора. Я чувствую грех, В<асилий> В<асильевич> скажет: я не чувствую его. Значит, разговора быть не может. Но я утверждаю, что В<асилий> В<асильевич> со своей точки зрения вступает сам с собой в противоречие. Мережковский назвал В<асилия> В<асильевича> русским Ницше[99]. Может быть, тогда, когда писался «Лев Толстой и Достоевский»[100], Вас<илий> Вас<ильевич> и был таким. Но разница между ними большая. Ницше метафизик в точном смысле этого слова, а Вас<илий> Вас<ильевич> становится на точку зрения фактопоклонничества. К его мировоззрению можно применить выражение: «все действительное, — если не разумно, — то во всяком случае хорошо». Есть Карамазов в жизни, — пусть будет так, это хорошо. Это простое преклонение пред фактами, признание за до-

брое и нормальное того, что существует. Но тот же Вас<илий> Вас<ильевич> в конце своего доклада говорит, что в жизни несомненно наряду с красивым нужно признать и трагическое, что истина и красота и состоят собственно в трагическом. Мне кажется, что Вас<илий> Вас<ильевич> должен бы задуматься над этим фактом. Ведь несомненно не христианство принесло трагизм в нашу жизнь. И до христианства трагизм был в жизни. Христианство, — я глубоко убежден в этом, — указывает выход из этого трагизма посредством органической связи Голгофы, Воскресения и Вознесения. Христианство помогает спастись от того трагизма, который является трагизмом общечеловеческим, а не только христианским. Я на этом закончу свои возражения против главной мысли. Теперь позволю себе перейти к мыслям частным. Прежде всего для меня представляется глубоко неправильною мысль В<асилия> В<асильевича> относительно ап. Павла. Апостол Павел не сказал язычникам: «идите в христианство и замените им свою веру в олимпийских богов». Мне кажется, В<асилий> В<асильевич> здесь совершенно забывает его речь в Афинском ареопаге, в которой ап. Павел признает чисто языческую религиозность[101], приводя в доказательство своей мысли слова языческого философа.

В.В. Розанов.

Это схематическое признание. Настоящую сладость язычества он отверг. Надо религию сухую, внешнюю, поверхностную — христианство, отличать от широкого христианства и горячего признания. Горячего признания он никогда не высказывал, не чувствовал его.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Останавливаюсь на другой, по моему мнению, странной мысли: кто сказал, что священникам запрещается любить?

В.В. Розанов.

Каким образом можно говорить: от марта до апреля вы должны быть женаты? Очевидно церковь относится к браку слишком холодно, слишком официально. Если бы церковь чувствовала возможность влюбления, любви, само собою она создала бы тепленькую колыбельку для этого. Она отбросила женитьбу, — ее, как физиологический факт, она признает, но любовь отрицает. Не впадайте в софизм! Почему церковь не допускает, что священник еще в семинарии мог бы влюбиться, жениться и

т.д. Почему она не позволяет священнику после того, как он примет священство, вступать в брак, т.е. венчаться, тогда, когда любовь действительно серьезно зародится и укрепится в человеке?

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Это не потому, чтобы запрещалось влюбляться. Здесь играет роль взаимное отношение таинства брака и священства. Во всяком случае ученикам старших классов семинарии тоже не запрещается влюбляться.

Прот. С.А. Соллертинский.

Не все священники согласны с мнением о. Аггеева.

В.В. Розанов.

Мне говорил один священник о том, что если в случаях брака необходимо разрешение архиерея, то в мотивах, которые приводятся для того, чтобы архиерей снизошел к просьбе, никогда нельзя сослаться на любовь. Всегда ссылаются или на соседство, или на имущественное положение, или, — главным образом, — на лицемерно-филантропический принцип: она сирота, а он человек состоятельный. Таким образом, просто нельзя в прошениях к архиерею упомянуть этот факт, всемирное зерно брака — любовь. Наконец, священник должен снять кольцо... Одним словом, для церкви это недопустимо. Она допускает брак, только как допускает известное отношение офицера к солдату. Церковь к этому не относится ни страстно, ни отрицательно, — так точно и к браку.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Мы опять подходим к тому же смешению. Церковь Вы смешиваете и объединяете с христианством. Я не буду говорить об архиереях, о представителях церкви. Может быть, и не все архиереи в полном составе так относятся. — Но что значит постоянная Ваша манера: вместо того, чтобы сказать «епископы», Вы говорите «христианство»? Вот что особенно тяжело. Один епископ ответил так-то и так-то, — Вы же делаете вывод, что христианство, следовательно, не позволяет влюбляться. Для меня не важно, как епископы смотрят. Меня удивляет то, что Вы делаете отсюда заключение к самому христианству, и заключение глубоко неправильное. Если Вы скажете, как в прошлом докладе: некоторые представители церкви учат, что церковь — это только епископы, я с Вами не буду спорить. Но если Вы скажете, что христианство так учит, то я с Вами не соглашусь. В таком случае, однако, спор

был бы между нами невозможен: я говорю о христианстве по существу, а Вы — о епископах.

В.В. Розанов.

Во всяком случае, они специалисты в Евангелии. Почему раввины, которые знают только одну Библию, относятся к семье совершенно иначе. Очевидно, все дело зависит не только от людей, а от первоисточника. Вот что меня особенно смущает, тревожит и пугает. Я был бы очень рад, если бы этот вопрос решило духовенство. Я же все это отношу к самому источнику.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Вероятно, и в самом понятии об источнике мы с Вами тоже разойдемся. Как Вы понимаете еврейство? Г. Столпнер будет, вероятно, говорить об этом подробнее. Вам известны взгляды на еврейство из сочинения проф. Беляева[102], который сам в свою очередь изложил взгляды Грау, высказанные в книге «Из психологии еврейского народа». Я не буду напоминать Вам то, что хорошо известно, но мне кажется, что сводить всю психологию еврейства к удлинению жизни глубоко несправедливо. Неужели в еврейском народе ничего другого не было? Вы все еврейство сводите в этот пункт и с этой точки зрения оцениваете христианство, как будто бы все дело должно заключаться именно в этом пункте.

Такое же значение имеют Ваши слова о театре. Мне ли говорить Вам о том, что отрицательное отношение церкви к театру — анахронизм. Ведь по некоторым каноническим правилам священникам запрещается даже ходить в баню и приглашать еврея в качестве доктора. Все это несомненные анахронизмы. Неужели их можно ставить в вину самому христианству?

В.В. Розанов.

Если бы Вы имели хоть самую маленькую опору в Евангелии для этого! Отчего духовенство сразу не закричит: позвольте нам ходить в театр? Вы здесь в Географическом обществе говорите, а перед архиереем этого не скажете. Отчего все духовенство не скажет: мы не видим препятствий к этому в Евангелии и пойдем в театр.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Я пошел однажды на Елагинский остров, даже не в театр, и то должен был уйти оттуда, так как мне не доставляло удовольствия быть объектом всеобщего недоумения. Но дело в том, что ведь это не допускается обиходом, а никак не христианством.

В.В. Розанов.

Но ведь само духовенство приучило смотреть так, что христианство не совместимо с театром.

Св<ященник> К.М. Аггеев.

Что же касается далее Вашего указания на архиереев, то эти указания не совсем точны. Я позволю себе привести двух архиереев. Прихожу к одному из них и вижу в его кабинете на столе портрет его отца — известного общественного деятеля. И вот этот архиерей говорит: «если мой отец не будет в раю, то мне и рай не нужен». Другой архиерей, — Вам известный, — восхищается тем святым подвижником[103], который матери, плакавшей в течение нескольких дней, удостоил показать только один мизинец. Даже между архиереями, таким образом, существует диаметрально противоположный взгляд на жизнь. Вы же все то, что составляет только ошибочные мнения представителей христианства, относите на счет[1] христианства. Вот против чего я бы протестовал всеми силами моей души.

Председатель (С.А. Аскольдов).

Я позволю себе высказаться по поводу доклада Василия Васильевича Розанова в качестве оппонента. В чем сущность этого доклада? Вас<илий> Вас<ильевич> сказал, что христианство портит вкус ко всему миру. Весь его реферат есть развитие этой мысли. Но эта мысль до необычайности элементарна, очевидна и всем нам в сущности давным-давно знакома. И тот интерес, с которым мы слушали ее развитие, я объясняю прямо литературным мастерством и художественностью изложения Василия Васильевича. В самом деле, христианство неизбежно должно портить вкус к известным благам мира. Но нужно высказать более общую мысль: не только христианство, но и всякое учение, ставящее высокие идеалы, — будь то миросозерцание религиозное, философское, даже политическое учение, — неизбежно отвращает нас от того или иного в мире, портит к чему-нибудь вкус. Примеров этому можно привести сколько угодно. Всякая религия в той или иной степени ведет к аскетизму, т.е. к отрицанию тех или иных благ мира. Философия также к этому ведет. Сократ был первый из философов-идеалистов, поставивший высокие идеалы, и он неизбежно должен был прийти к известному аскетическому, отрицательному отношению к благам ми-

[1] В оригинале: за счет.

ра. Его последователи циники, а за ними стоики, еще усилили этот аскетизм. Являясь типичными аскетами, они возвели это отношение к миру в моральную систему. Аскетизм не христианство выдумало. Известное мироотрицательное отношение неизбежно вытекает из всякого высокого идеала. Таким образом, аскетизм никоим образом не может быть поставлен в вину христианству. Я могу иллюстрировать свою мысль в области чисто физических явлений. Пока источник света в данной местности слаб, например если мы находимся в полусвете, в начале зари, — нет ни ярко освещенных, ни темных мест. Восходит солнце, — яркий источник света, — появляются свет и тени. Точно так же всякая религия своим появлением сейчас же вносит в жизнь эти свет и тени своей оценкой жизни. И конечно, христианство с его возвышенной метафизикой должно было внести в жизнь густые тени. Этими тенями и явилось то отрицание, та потеря вкуса к миру, о которой говорит В<асилий> В<асильевич>. В<асилий> В<асильевич> в этом отношении нам ничего нового не открыл. Мы его слушали с величайшим интересом только потому, что все это было мастерски изложено, с художественными прикрасами: ландшафты вокруг монастырей были приравнены к ручкам гроба и т.п. Но по существу эта мысль весьма примитивная, и В<асилий> В<асильевич>, кроме того, выразил ее крайне однобоко. Он показал нам только тени, и то, исказивши сущность и природу христианства. Он говорит, что в христианстве в основе всего — гроб; христианство как бы является колесницей, которая везет этот гроб. Метафизику христианства, учение о вечной жизни, он выкинул: — один гроб, и ничего кроме этого нет. Вообще В<асилий> В<асильевич>, стоя на почве христианства, проделал с ним удивительные вещи: все положительное, радостное и религиозно-восторженное из него выкинул, а оставил одно отрицательное, т.е. аскетизм. В<асилий> В<асильевич> совершенно упустил из виду тот свет, который принесен христианством. Он говорит, что искусство, поэзия, музыка — все это как бы звезды, которые христианство затмило. Но В<асилий> В<асильевич> совершенно не хочет принять в расчет, что и поэзия, и музыка, и все искусство насквозь проникнуты христианским миросозерцанием. Это ничего, что теперешние поэты, художники и музыканты в большинстве случаев по своему миропониманию чужды христианству, но они во-

лей-неволей во всем своем воспитании, индивидуальном и родовом восприняли культуру христианства. И все, что они творят, все носит в себе свет христианства. Разве мог бы быть Бетховен на почве классической культуры? Можно ли представить его музыку в Афинах или в Риме? Можно ли представить в античном мире Шиллера, Гейне, весь романтизм? Все это, несомненно, запечатлено христианством. В<асилий> В<асильевич> говорит, что священников не пускают в театр или во всяком случае им неприлично идти в театр. Но несомненно все-таки, что и театр носит в себе яркие черты христианства. Разве Лоэнгрин и Тангейзер Вагнера[104] или даже Гамлет Шекспира могли бы быть без христианства? Если священникам почему-либо нельзя ходить в театр, то это вина не христианства, а церкви. В конце концов, какой вывод из того, что сказал В<асилий> В<асильевич>? Этот вывод, по-видимому, таков, что нужно нам эту религию, которая отбила у нас вкус к миру, к жизни, отбросить и искать какой-то другой жизнерадостной религии. Но может ли быть у нас жизнерадостная религия? Неужели мы можем стать такими же младенцами в религии, какими были древние греки. Пантеистическая жизнерадостность в религии была бы равносильна возвращению к младенчеству. Только младенчество и могло бы дать ту жизнерадостность, которую мы потеряли в христианстве. Но это совершенно невозможно, неосуществимо. Поэтому тот вывод, который напрашивается из реферата В<асилия> В<асильевича>, — это нечто исторически и психологически противоестественное.

П.Б. Струве.

Я не могу удержаться, чтобы не сказать несколько слов по поводу доклада В.В. Розанова, который произвел на меня впечатление, прямо противоположное тому, которое я получил от доклада его в прошлогоднем собрании. Тогда, допуская известную ироническую, как принято в настоящее время говорить, стилизацию, В<асилий> В<асильевич> доказывал приблизительно, что «трудовая группа», а может быть Чернышевский и Писарев, «выше христианства». Это было гораздо ниже критики. Этот основной тезис, основной букет и вызывал недоумение у тех, кто привык ценить философский талант Вас<илия> Вас<ильевича>. В настоящее время он, мне кажется, чрезвычайно тонко указал и осветил, конечно, общеизвестную вещь. Я совершенно согласен с оппонентами, говорившими

здесь, — напр<имер>, с г. Председателем, — что по существу ничего нового в философском смысле Вас<илий> Вас<ильевич> не сказал. Но он так ярко, по-моему, обрисовал метафизическую сущность христианства, так бесспорно указал его существо, что, мне кажется, возражать против этого невозможно. Я бы указал на то, что есть исторические факты, которые относятся совершенно к другой области, не затронутой докладчиком, но которые могут, так сказать, подтвердить его мысль. Толстой является христианином, и то, что говорил о христианстве Вас<илий> Вас<ильевич>, всецело, по существу, относится и к Толстому. Толстовство, несомненно, далеко от православного христианства, — но это все же учение христианское, — и в сущности его отрицание мира, конечно, совершенно тождественно христианскому аскетизму. Возьмите другой пример, другой исторический момент — возрождение христианства, возьмите реформацию, кальвинизм. Конечно, кальвинизм не запрещал вступать в брак, но той поэзии, о которой говорит Вас<илий> Вас<ильевич>, и кальвинизм не признавал. Здесь указывали на то, что Вас<илий> Вас<ильевич> игнорирует тот факт, что всякое вообще мировоззрение, сколько-нибудь стройное и строгое, требует аскетизма. Это в известном смысле верно. Но вот именно на истории христианства, истории кальвинизма, можно показать, какую различную конструкцию получает аскетизм. Конечно, христианство требует аскетизма, как и сократическая философия и спинозизм и всякое вообще мировоззрение. Но здесь существует большая разница. Протестантизм тем замечателен и тем произвел известного рода надлом в христианстве, что он ввел новую форму аскетизма. Этот исторический сдвиг имеет огромное значение. Протестантизм стал осуществлять аскетизм в мире, на миру и этим стал в несомненную оппозицию к предшествовавшему христианству. И богословы западноевропейские, насколько я знаю, и в особенности историки, которые занимались исследованием исторической роли кальвинизма в образовании всего новейшего мира, противопоставляют совершенно ясно эти два понятия аскетизма: аскетизм, упражняемый внутри мира и признающий мир, и аскетизм — упражняемый вне мира. Настоящее христианство, то, о котором говорит В.В. Розанов, конечно, тем отличается от всех других видов аскетизма, что оно упражняет аскетизм вне мира, отворачивается от мира. Протес-

тантизм внес новое слово в область аскетизма, став упражнять его внутри мира. И тут произошла в высшей степени важная, может быть, единственная в своем роде историческая эволюция, — именно та, что аскетизм стал упражняться внутри мира. Это можно считать доказанным в истории развития современного социального мира. По предписанию, так сказать, кальвинистического богословия стали основываться все современные миросозерцания, лежащие в свою очередь в основе всего современного социального строя. Кальвинизм стал основой капиталистического строя. Именно потому, что он стал упражнять аскетизм внутри мира, и путем естественного психологического развития всех последствий аскетизма, упражняемого внутри мира, — он пришел в конце концов к известному, так сказать, культу экономической деятельности и к культу приобретательства. Я указываю на эту эволюцию для того, чтобы подчеркнуть, что то возражение, которое здесь приводилось против основной мысли Розанова, бьет совершенно мимо цели, — потому что могут быть совершенно различные типы аскетизма. Аскетизм, упражняемый внутри мира, не есть тот аскетизм, который упражнялся вне мира, отворачивался от мира (каковым является христианство). С этой точки зрения прав, конечно, Розанов, так характеризующий христианство. Конечно, тут можно возразить одно, что известная часть метафизики христианства, так сказать, осталась в этом докладе в тени. Конечно, христианство по отношению к этому миру есть гроб. Именно метафизическая сущность христианства признает и видит здесь только гроб. Но, конечно, у христианства есть своя, другая метафизика. Ведь гробом в этом мире не кончается все. Христиане верят в воскресение мертвых. И, конечно, эта самая идея воскресения мертвых, — есть в сущности основа христианства. Но опять-таки я хотел бы сказать, что Розанов в данном случае в значительной мере прав, потому что гроб-то остался и остается и каждый день бывает. Статистики вам скажут, что каждый день на данной территории бывает известное количество гробов. Но воскресение мертвых не произошло, и человечество перестало в это верить. Это ужасно, но это факт и факт очень важный. Исторический подвиг протестантизма, как известного мировоззрения, заключается в том, что он подвел итоги этому. Он приложил свою печать к тому факту, что человечество перестало верить в воскресение мертвых. Известная часть

людей еще верит, но большинство людей перестало уже верить в это... и весь западный мир несомненно в это не верит. Может быть, часть православного мира еще остается при этой вере. Но несомненно другая часть православного мира утратила ее. Конечно, есть известные единицы, которые с великим могуществом мысли провозгласили и провозглашали эту идею, например, В. Соловьев и вся его школа — все они на этой идее держались. Но они как-то с общим религиозным потоком потеряли связь. Они думали, что они являются глашатаями нового. Но несомненно, что современные соловьевцы, представители нового религиозного сознания, в сущности являются глашатаями старой религиозности, которая умерла. Христианство от этой материальной веры в победу над смертью — отпало, и попытки возродить ее являются попытками возродить нечто неживое. Может быть, и наступит такой момент. Никто не может утверждать, — с моей точки зрения, это еще менее можно было бы делать, — что никогда не наступит момент, когда человечество станет вновь переживать эту веру. Но в настоящий момент она, как живая потенция человеческой жизни, отсутствует. Итак, я хочу сказать по отношению к выслушанному нами докладу следующее. Конечно, докладчик не все говорит о христианстве, что можно было бы сказать. Христианство есть в высшей степени многообразная, многогранная, так сказать, сила. Но известная часть христианства с необыкновенной яркостью метафизически дифференцирована Розановым и представлена так, что ни сторонники, ни противники, ни совершенно объективно стоящие в стороне люди не могут отрицать верности утверждения В<асилия> В<асильевича>. Я бы хотел еще указать на следующее: здесь говорилось о Розанове, что он обнаружил фактопоклонничество, что он как бы признает всю действительность, между тем как Ницше не признает всей действительности. Я этого возражения К.М. Аггеева не понял. То, в чем упрекает Розанова К.М. Аггеев, это можно совершенно точно указать у Ницше и это имеется у другого гораздо более великого метафизика, чем Ницше, — у Спинозы. Это принятие всего мира, любовь к миру такому, каков он есть. Это вовсе не есть отрицание метафизики, а это — одно из самых замечательных отношений метафизики к миру, какое только можно констатировать в истории человеческой мысли. Отец Аггеев назвал это отношение фактопоклонничеством. В сущ-

ности, в известном смысле, оно имеется и в философии Ницше, и в философии Спинозы. Поэтому не только пред метафизическим судом не должен быть признан виновным Розанов, но, наоборот, метафизический суд, совершенно объективный, должен перенести его в это блестящее общество двух очень крупных умов. И, конечно, отрицание греха не является нисколько фактопоклонничеством, а есть известное определенное отношение к миру, устранение категорий, которые с метафизической точки зрения к тому же могут совершенно не выдерживать критики. Если Розанов отрицает грех, то это значит не то, что он преклоняется перед фактами, а что он не признает одной категории христианской метафизики. Но это не значит, что он не признает всей метафизики вообще. Я не знаком с метафизикой В<асилия> В<асильевича>, но из того, что было поставлено ему в упрек, из этого уже вытекает очень определенная метафизика. Я думаю, сами представители христианства, — те, кто сами считают себя таковыми, должны будут согласиться, что в известном смысле христианство в этом очерке изображено, как говорится, «с подлинным верно». По отношению к христианству было бы несправедливо, — пользуюсь выражением, которое в другом контексте было употреблено одним из крупнейших русских мыслителей, — было бы несправедливо поднести вместо истинного христианства какое-то «розовое». Мы поэтому не можем отрицать ту картину, которую нарисовал пред нами Розанов.

Прот. С.А. Соллертинский.

После тех разъяснений, которые делали предшествовавшие три оратора, мне остается только на мелочах посчитаться с В<асилием> В<асильевичем>. Он говорит: «разве можно представить святого влюбленным?» Я отвечаю на это не так, как ответил о. Аггеев. Я скажу, что несомненно можно. И психологически вполне сообразно с христианственностью представить себе святого, любящего первою любовью. Но, подчеркивая идеализм первой любви, ее чистоту и ту великость, которую мы, собственно говоря, должны считать присущей первой любви, я выдвигаю тот нюанс, в котором мы сильно расходимся с почтенным докладчиком. Теперь дальше: «разве можно себе представить ап. Павла, ходившим в театр?» Я на этот вопрос отвечу тоже вопросом. Вот был человек Кант. Он говорил, что самое несносней шее из всех изобретений

человеческого гения это — музыка[105], потому что остальные искусства тебя не тревожат, к ним можно относиться равнодушно, а музыка сама лезет в уши. Есть ли в этом отношении какая-нибудь особенность практического христианства сравнительно с Кантом, когда он так относится к музыке? И еще прибавлю, что люди, у которых на душе громадный подвиг, которые до некоторой степени переродили человечество, не могут не смотреть на театр и тому подобные вещи, как на мелочь. Каким же образом можно упрекать христиан за то, что они не ходили в театр в Афинах, хотя бы там и шли отличные трагедии и комедии?

«Разве можно представить Иисуса Христа смеющимся?» — спрашивает Вас<илий> Вас<ильевич>. Он говорит, что в Евангелии нельзя указать на это. В таком случае я не знаю, что он там искал. Я нахожу там смех, только такой смех, в котором слышатся «незримыя слезы» Гоголя. Я даже вам уступлю и скажу: «добрый милосердный сарказм». Они берут каменья, хотят Его ударить, избить за то, что Он отказался от честолюбивого представления о Мессии, свойственного тогдашнему времени. А Он смотрит и говорит: «Много я вам сделал добрых дел во имя Отца Моего. Так за какое из них вы хотите побить Меня?» Не правда ли, здесь слышится тонкий, милосердный сарказм. И таких мест в Евангелии я найду далеко не одно. Это меня немножко окрыляет и позволяет мне, как священнику, которого вызвали на ответ, отозваться. Коснусь сущности Вашего взгляда. Вы говорите, что христианство это есть аскетизм, гроб. Вы видите то и другое. Но посмотрите на самый крупный факт, на котором основывается христианство. Даже Мережковский признает этот факт, заключающийся в том, что христианство есть оптимизм. Это вера, основанная на том, что человечество действительно возрождено чрез родоначальника христианства. И этот оптимизм, — правда, после ап. Павла несколько ослабевший, — сначала был сплошным. Во всяком случае, он в христианстве оставался первоначальной основой. А если основа оптимистическая, каким образом христианство — гроб? Если бы христианство было таким, каким его представляет себе докладчик, оно непременно уничтожилось бы. Не может быть такой религии, которая жила бы столько времени в просвещенных странах и проповедовала бы уничтожение культуры. Это совершенно невозможно,

это — nonsens во всех отношениях. Следовательно, здесь заключается недоразумение. Это все примыслили христианству, а в нем самом этого нет. Христианство смотрит на материальную сторону жизни не мрачно, а отрицательно, в том смысле, что видит в ней стихию, которая должна быть переработана усилиями человеческого духа. По этому самому жизнь непосредственная является для нас роскошью недопустимою. Ведь мы живем в железное и трудное время, когда нам нужно оставить все радости и сосредоточить все внимание на самой главной мысли, на том, чтобы научиться поступать по требованию нашей духовной природы, т.е. следовать законам любви и правды. Действовать по христианским законам, согласно христианскому должно — это есть наиболее прогрессивная жизнь. А Ваша точка зрения, которая ко всему относится как к хорошему и прекрасному, — это не что иное, как консерватизм. Человечество с давних пор стремилось непременно жить по разуму, а отличие жизни по разуму в том и заключается, что человек поступает согласно должному. Христианство придало этому стремленью только большую силу, яснее наметило задачу. Этот, истинно оптимистический взгляд, призывающий нас к делу и принятый всем человечеством, — взгляд этот никогда не может быть поколеблен. Он останется и будет господствовать. Конечно, все мы, зная, как нужно жить, на самом деле ведем чисто языческий образ жизни. Я не знаю, можно ли из этого исключать и священное сословие. Но из этого не следует, что стремление к добру, к духовной жизни может быть уничтожено. Я позволю себе сказать, что Вы, Вас<илий> Вас<ильевич>, действительно приняли белое за черное, а многое из того, что является действительно белым, закрыли совершенно без всякого основания.

Б.Г. Столпнер.

Прежде чем высказаться по поводу сегодняшнего доклада, приходится, к сожалению, возвратиться к выяснению мыслей, высказанных мною по поводу предыдущего доклада Розанова. Они вызвали много недоразумений, вероятно, по моей вине. Постараюсь схематически изложить эти мысли. Еврейство времен Христа представляло собою церковь, т.е. общество верующих, объединенных известными обязательными действиями, верованиями, институтами. Суть нового религиозного сознания, принесенного Христом, заключалась в идее непосредственного

общения человека с Богом, общения с Богом без посредства обрядов, догматов и священства. Но если в этом действительно заключается суть нового религиозного сознания, то нужно признать, что христианство отступило от него: не только церковь, но и апостолы, ибо уже апостолы восстановили церковь. Еврейство и христианство одинаково являются религиями, не освободившимися еще от церковности, но христианская церковность куда хуже еврейской. Розанов в своем докладе усмотрел в обрезании глубокий метафизический смысл: в обрезании он видит утверждение жизни. Отвергши обрезание, апостолы, по его взгляду, в сущности отвергли жизнь ради смерти. Я не вижу причин восторгаться обрезанием, но, подойдя к вопросу с другой стороны, я сошелся в отрицательном отношении к делу Павла (отвержение обрезания) с Розановым. Почему апостолы отвергли обрезание? вследствие отрицательного отношения к обрядности? Нет. Обрезание было заменено крещением, один обряд — другим обрядом. Дело обстояло так. Павла обуяло великое честолюбие быть апостолом всех необрезанных; на пути этому стремлению стояло обрезание; и обрезание было отвергнуто. В эллинско-римском мире была тогда великая жажда новой религии. И навстречу этой жажде шла проповедь новых религий, между прочими, и еврейства. Проповедь еврейства имела большой успех среди эллинско-римского мира. Почему обратила этот мир проповедь христианства, а не — еврейство? в чем причины победы христианства над еврейством? Обетования? Но в еврействе были те же обетования, было и воскресение. Не думаю, чтобы рассказ об единичном, для меня чисто легендарном факте, заключающемся в том, что один человек где-то, когда-то воскрес из мертвых, — событие, не помешавшее тому, чтобы все люди продолжали умирать и не воскресали, — не думаю, чтобы рассказ об этом факте служил большим подкреплением обетованию воскресения. А кроме этого рассказа, обетование воскресения было в тогдашнем еврействе.

Все, что было в христианстве, было и в еврействе, не хватало только одного: легкости ига. Язычников привлекало еврейство, но их отпугивало тяжелое иго. В христианстве не было этого тяжелого ига. Это было делом апостола Павла, вернее, апостол Павел был инициатором этого дела, ибо он в конце концов склонил на свою сторону и апостола Петра, и вместе с ним и других апостолов. Како-

вы были доводы, склонившие их на сторону Павла? Иго, возлагаемое законом, очень тяжело (вспомните упреки Павла Петру в письме к Галатам[106]); нельзя возложить на новообращенных иго, которого не смогли снести ни мы, ни отцы наши (Петр); Господь решил создать себе народ из язычников, и потому (предательское «потому») не нужно отягощать язычников, обращающихся к Богу (Иаков). Если раньше христианство не было церковью (что сомнительно), то теперь налицо как в горчичном зерне вся будущая христианская церковь. Стремление быть благоносцами, а не богоприемниками, стремление увеличить число верующих «народа Божия», на практике — увеличение числа признающих власть священников — вот самые характерные черты христианской церкви не только римско-католической. Чтобы достичь этой цели, нужно быть возможно больше снисходительным. Святость и легкость ига — легкость ига не в смысле радостности служения Богу («Иго мое легко и бремя мое сладко»[107]), а в смысле потакания инертности человеческой — противоречат друг другу. Но христианство их совмещает. Как это достигается? А вот как: священники говорят мирянам: вам облегчим иго, но зато возьмем на себя всю тяжесть, возьмем на себя еще большую тяжесть (монашество, аскетизм). Вы можете грешить, только нужно, когда придет время, исповедаться перед нами, и мы вам дадим отпущение грехов. Знаю, что священники этого никогда не говорили, что они первые протестовали бы против подобных речей, но это внутренняя логика исторического христианства.

Сегодня один из священников ответил на реферат В<асилия> В<асильевича>: «мы люди слабые, но это не вина христианства». В течение 1800 лет христианство ничего не сделало. Неужели можно объяснять это длительное бесплодие только виною священства. Нет ли здесь органического порока? Основной порок заключается в том, что христианство с самого начала ставило себе целью не исправление мира, а мистическое освобождение от греха. Свящ. Аггеев вменяет себе в заслугу допущение к исповеди и отпущение грехов проститутке. Счастье, полученное проституткой, конечно, очень велико. Я вспоминаю рассказ Горького о подобном счастье одной проститутки, от иллюзии, что она любима. Она сама себе писала письма и воображала, что ей пишет влюбленный. Но религия не может опираться на иллюзии. Имеет ли право свящ. Аггеев отпускать

грехи, отпускает ли Бог грехи его именем? Вот в чем вопрос. Характеристика христианства, разумеется, не может опираться на тот или другой текст. Текстами, если нет критического отношения, можно все доказать. Можно привести, наприм<ер>, следующий текст из Талмуда: «не скажи про себя: этот жрец прелюбодей, клятвопреступник, — как он может меня благословлять? Нет, не он тебя благословляет, а Бог тебя благословляет через него». Совершенно христианское представление, но жизнь еврейства другая, в еврействе нет священства; раввин — это ученый человек, хорошо знающий закон. Предполагается, что человек, занимающийся таким серьезным делом, неизбежно должен облагородиться. Так как тот, у которого спрашивают совета по вопросам, касающимся исполнения закона, должен быть человеком, к которому я могу питать доверие, он должен быть честным и исполнять веления закона. Не могу ведь спрашивать совета у первого встречного. Но для раввина нет особого устава: у евреев нет монашества, священства. В еврействе все миряне, все священники. Еврейство основано на примитивном представлении важности обрядов. Бог обязал евреев исполнять такие-то и такие-то обряды. Они честно выполняют эти обряды и прекрасно знают, что все должны это делать. Это ниже нового религиозного сознания, провозвестниками которого явились пророки и Христос. Но это выше исторического христианства.

Теперь я перейду к теме сегодняшнего реферата и начну с некоторых представленных возражений, которые кажутся очень основательными на первый взгляд. Одно возражение представил г. Председатель. Он говорит, что это был бы nonsens и философский, и исторический, если бы религия, проповедующая смерть, могла господствовать в культурном обществе в течение столь долгого времени. Культурное общество должно было бы давно отвернуться от нее.

Председ<атель>.

Это не мое мнение, а С.А. Соллертинского.

Б.Г. Столпнер.

Да, Вы правы: я смешал. Сейчас перехожу к Вашему возражению. Вы говорили: Розанов утверждает, что христианство есть отрицание мира, наук, искусства, — всей культуры, — но он забывает, что все искусство, наука, культура Европы пропитаны христианством, что Шиллер, Бетховен невозможны без христианства. Во-первых,

фактическое замечание. Я не думаю, чтобы мысли и чувства Шиллера, выраженные им в «Богах Греции»[108], были навеяны тоскою по христианству. Они были навеяны скорее тоскою от христианства. Важнее то, что в реферате В<асилия> В<асильевича> есть уже ответ на это возражение; что христианство, по его словам, есть бесконечная прогрессия. Пока существует христианство в идеале, оно — все, мир — ничто. Но в действительности никогда не было этого, в действительности всегда было христианство и мир, христианство да еще что-нибудь. Можно даже такой пример, несколько вульгарный, привести: яды в маленьких дозах оказываются целебными, примите большую дозу яда, и он окажется гибельным. Так и христианство. Оно все время принуждено было примиряться с культурными явлениями. Примирившись с Возрождением, примирившись со светскою властью и с многим другим, христианство вошло ингредиентом в нашу культуру. С таким же правом, с каким Вы говорите, что наша культура — христианская культура, я могу утверждать, что наша культура есть языческая, эллинская или эллинско-римская культура. Вы защищаете ослабленное христианство, потерявшее всю свою ядовитость, но и всю свою прелесть, сделавшееся пресным. Вот что ответит Вам на Ваше возражение Розанов. Ваше возражение не попадает в цель. Если хотите возражать Розанову, Вы должны выяснить метафизическую сущность христианства. Что такое Бог вообще и христианский Бог в частности, какой потребности человеческого духа он должен удовлетворять. Частные же возражения не убедительны, а часто и ошибочны. Вот, например, Ваше возражение на упрек христианству в аскетизме. Вы возражаете, что всякий идеал требует от тех, которые стремятся воплотить его в жизни, известного аскетизма. В отношении к В.В. Розанову, который защищает примирительное, почти доброжелательное отношение ко всем явлениям мира сего, Вы, пожалуй, правы, когда говорите, что это фактопоклонничество. Но Вам ответил Струве, что аскетизм аскетизму рознь. Одно дело, когда Вы сознаете, что то, чему Вы служите, наука, наприм<ер>, для ученого, есть часть целого. Другое — когда аскетизм проявляется в служении Богу, тому, что метафизически есть все, а кроме него нет ничего. Если какой-нибудь ученый живет аскетом для того, чтобы заниматься своей наукой, то если спросите его, почему он поступает так, он ответит: разве я

не знаю, что искусство — великая вещь и что жизнь великая вещь. Но что же делать, что человек живет только 70 лет, а для того, чтобы успеть сделать что-нибудь в науке, нужно работать и работать. Но он вовсе не проповедует, чтобы все предались исключительно науке. Он знает, что жизнь требует, чтобы в ней были и Пастер, и Вагнер. Таков ли христианский аскетизм? Розанов спорит против метафизики христианского аскетизма. Может быть, он неверно ее понял? Тогда противопоставьте другую метафизику. За В<асилия> В<асильевича> говорит во всяком случае история христианства. О. Соллертинский утверждает, что христианство оптимистично, ибо центральным его пунктом является обетование воскресения. Я не считаю обетование воскресения центральным пунктом христианства. Ведь ни одна религия не может сказать просто: «умрите». Смерть всегда должна позлащаться. И нирвана есть «высшая жизнь». Всегда можно бывает людей отвлекать от того, что они имеют, только тем, что поманить их от хорошего к лучшему. Но ведь, в сущности говоря, воскресение, ради которого отрицается вся эта жизнь, которое подтверждается только одной легендой о Христе, но не подтверждается всей историей, не подтверждается именно преобразованием жизни, — это только один миф. Вы говорите, что христианство хочет преобразовать мир. Но объясните мне, почему христианство не только само не преобразовало мир, но мир преобразовывать приходится и приходилось против христианства. Вы скажете: Руссо тоже христианин[109], все его идеалы христианские. Без христианства не было бы Руссо — знакомый довод. Но почему это выходит так, что признающие христианство отвергают его идеалы и во всяком случае мало заботятся об их осуществлении, а те, которые стремятся воплотить их в жизни, отвергают христианство? Вы должны с этим считаться, а не вставлять в христианство то Канта, то Гегеля, то другого философа, забывая о том, что христианство есть исторический факт. И если в течение 1900 лет христианство ничего не преобразовало, то это нельзя объяснить случайностью. Нужно вскрыть основной порок христианства. Может быть, он заключается в христианской концепции Бога. Такова идея доклада Розанова. Служение христианскому Богу не совместимо с заботами о радостях и печалях мира. Вы возражали против некоторых приведенных им иллюстраций, но, по моему мнению, не всегда

удачно. Вы, наприм<ер>, говорите, что ап. Павел потому не ходил в театр, — что он, как, например, Кант, занят был серьезным делом и не имел времени и охоты. Я думаю, что ап. Павел не поблагодарил бы такого защитника. Приводят иронию Христа из Евангелия, забывая, что это слова Сократа, который сказал их за пять веков до Христа.

Председ<атель>.

Но Христос не читал memorabil'ий Ксенофонта[110].

Б.Г. Столпнер.

Вот здесь-то и важна историческая критика. Автор Евангелия от Иоанна несомненно знал о Сократе. Сократ был очень популярной личностью. И по-моему, здесь подражание.

Председ<атель>.

Все то, что Вы говорите, совершенно выходит за сферу тех предметов, обсуждением которых мы занимались. Вы задали десятка два-три вопросов, относящихся к основоположениям христианства. Нельзя представить в пять минут всю апологию христианства. Все это вопросы очень важные и очень интересные, но они могли бы послужить темою целых десяти собраний. Теперь мы не имеем дела с апологией христианства в целом. Если Вы хотите разбираться в этом, то Вы, может быть, представите самостоятельный доклад по этому вопросу. А пока мы имеем дело с рефератом В<асилия> В<асильевича>, и в частности я имел в виду дать объяснение тем теням, которые бросает христианство на мир. Так что все то, что Вы говорили, обращаясь ко мне, мы сегодня исчерпать не можем.

Б.Г. Столпнер.

Дело идет не о Вас, а о христианстве.

Председ<атель>.

Но именно по отношению к христианству Вы и несправедливы, потому что Вы набросали так много вопросов и сомнений. — Как будто никогда никакой апологии христианства и не существовало. Как будто мы отправляемся от пустого места.

Б.Г. Столпнер.

А я все-таки утверждаю, что все, что я говорил, имеет отношение к реферату. Вообще я должен сказать, что у священников, возражавших Розанову, нет метафизики христианства, даже плохой метафизики. Розанов же на последней странице доклада представил очерк этой метафизики, хотя и в вопросительной форме.

Прот. С.А. Соллертинский.

Я ставлю очень твердое положение: христианство есть не пессимизм, а оптимизм. То же, что считается в христианстве пессимизмом, это в сущности обусловлено тем фактом, что христианство налагает на нас тяжелые обязанности. Оно требует, чтобы мы своими усилиями возродили мир и обратили его в так называемое «царство Божие на земле». Во всяком случае мы рассчитываем от мира и от жизни получить нечто большее, кроме одного только будущего воскресения.

Б.Г. Столпнер.

Не говорю, что христианство пессимистично. По моему мнению, христианство ни пессимистично, ни оптимистично. Но оно отворачивается от мира. Пессимизм отворачивается от мира потому, что «мир во зле лежит», — оптимизм поворачивается к миру потому, что он «лежит в добре», — но можно поворачиваться от мира потому, что «мир лежит» в мелочи. Так смотрит христианство на мир. Вы говорили, что христианство кажется нам пессимистичным потому, что оно налагает на нас большое иго, требуя преобразования мира. Но каким образом христианское иго могло оказаться слишком тяжелым, когда христианство не сделало первого шага к наложению этого ига, когда оно и не думает преобразовать мир. «Мы стонем под игом христианства от того, что оно стремится преобразовать мир». Теперь есть другие нехристианские учения, налагающие на нас реальное иго и стремящиеся в действительности преобразовать мир. По Вашему мнению, все должны были бы отвергать их, а между тем они нас привлекают. Прибавлю еще, что Вы напрасно приписали мне эвдемонистические стремления. Вообще должен сказать, что я солидарен с Розановым лишь в его критике метафизических основ аскетизма; поскольку же он клонит к тому, чтобы «убить в нас героя» (выражение Ницше[111]), я являюсь горячим его противником.

П.Б. Струве.

Вы говорили очень много о священстве. Но известно ли Вам, что в христианстве существует могущественное течение, которое поглощает всю Вашу критику, всю Вашу аргументацию?

Б.Г. Столпнер.

Знаю. Но не вижу в этом опровержения. Я говорю то, что Евангелие принесло новое религиозное сознание.

Отсюда в общинах верующих во Христа зародилась великая жажда осуществить это религиозное сознание. В этом заслуга христианства, что оно принесло новое религиозное сознание. Если же проповедь евангелиста в конце концов все-таки сохранена, то сохранена в борьбе против церкви, а не — за церковь.

П.Б. Струве.

Но Вы говорите все время против христианства, а не против церкви.

Б.Г. Столпнер.

Я считаю, что между христианством и церковью нет различия, что у Павла и Петра все это было в зародыше. Я различаю Христа, христианство и церковь таким образом: христианство и церковь различаются между собой только по степени, а Христос от христианства и от церкви отличается по существу.

Д.И. Боголюбов.

Мне приходится положительно напрягать волю, чтобы вернуться к докладу. Я возмущен, как христианин, тем, что по отношению к христианству вот уже сколько раз я слышу голословные упреки. Г. Столпнер утверждает, будто современная экзегетика подтвердила, что в Евангелие верить невозможно. Но он не привел ни одного доказательства. Вообще в высшей степени желательно, чтобы всегда на будущее время, когда будут делаться подобные выпады против христианства, они подкреплялись какими-нибудь доказательствами.

Обращаюсь к самой сущности доклада В.В. Розанова. От его доклада на меня веет чем-то могильным, унылым, мертвящим. Когда говорят, что тон Евангелия грустный, что христианство убило жизнерадостность, то здесь, по моему мнению, так и слышится голос древней толпы, которая кричала: «хлеба и зрелищ». Но ведь когда падал Порт-Артур, когда было получено известие, что адмирал взорван на броненосце[112], — наши театры наполнились рыданием, публика не хотела дальше слушать и все готовы были убежать из театра. Откуда же мы возьмем веселие, когда мир на наших глазах гибнет? Неудивительно поэтому, что в христианстве мало радостных тонов, много трагизма и мрачных черт.

«В Христе прогорк мир». Я спрашиваю: какой мир? Не тот ли, который кричал: «хлеба и зрелищ», который пропадал в разврате? Если этот мир прогорк во Христе, то очень

хорошо. Но мир христианский силу принял, ожил и тот дряхлый организм, который назывался до Христа миром, стал жить только с тех пор, как принял в себя божественное учение Христа-Спасителя. Стоит прочесть лишь прощальную беседу Христа с учениками, чтобы понять, что Он дает им великую радость, которую от них никто не отнимет. И верующий во Христа не горюет, а мужественно идет на борьбу со злом. Вполне естественно, что он не веселится, но важно то, что он и не унывает. Далее, нам говорят, что «весь мир, как только посмотрит на Иисуса Сладчайшего, как-то вянет». Я не знаю, в чем тут дело. Неужели древний мир завял от того, что он посмотрел на Христа? Нет, он расцвел, приобрел свежесть и прелесть. Когда мне говорят, что христианство не допускает влюбленности, я не знаю, о чем говорят. Ведь когда Христос говорит, что муж должен любить жену, как самого себя, — то это совершенно ясно. Брак, сам по себе предполагающий такое тесное слияние душ, без любви невозможен. Христианство не презрительно смотрит на брачную жизнь. Оно вообще учит, что спасение — в условиях этой жизни, в условиях нашего обихода. Говорят о том, что «христианство напугано бедствиями, не может их уврачевать». Но тот факт, что христианин имеет в виду не только спасение своей души, но также и спасение всего мира, опровергает это. Поэтому упрекать христианство в буддизме, — это значит делать явные натяжки и очевидные искажения. Не христианство делает этот мир прогоркшим. Сам мир, безбожный, развратный, извращенный, сами люди не могут отдаваться радостным настроениям. Они сами берут на себя некоторые мрачные черты и характер свой отравляют грустью. Через христианство же мы идем не к погибели, а к спасению. Если, по словам В.В. Розанова, «весь мир, как взглянет на Иисуса, так и умрет», то под миром здесь нужно разуметь все грешное. А все здоровое не только не умирает, а, наоборот, оживает. Чем проникнуто все современное общественное движение, чем оно сильно? Только тем, что в нем много христианских начал. Идеи братства, равенства и свободы — все это христианские начала, и только потому, приложенные к жизни, они не губят ее, а спасают, перерождают. Поэтому все, что говорит Вас<илий> Вас<ильевич> о христианстве, я отношу лишь к христианству отшельническому, к тому, о котором Д.С. Мережковский писал со слов Иоанна Лествичника: «там я видел кающегося, бьющего себя в грудь, глаза у него

такие ужасные». Иоанн Лествичник сказал: «все здесь ужас». И с нашей христианской точки зрения, которая опирается в конце концов на Евангелие, — «здесь все ужас», — т.е. у тех, которые оставляют жизнь и заставляют ее погибать. Нет, мы, христиане, думаем, что христианство дало не гроб, а закваску для всего мира, что мир не сам по себе зло, а лишь постольку, поскольку он губит и душит духовное начало в человеке. Поэтому такие обвинения христианству, какие предъявляет г. Столпнер, надо признать ненаучными и слишком смелыми. И я присоединяюсь к пожеланию г. Председателя: пусть г. Столпнер представит свой доклад по какому-либо одному определенному вопросу, в котором постарается доказать, что христианство ниже еврейства, что оно исказило еврейство и, как таковое, не должно жить.

К.Ф. Жаков.

Здесь стоит вопрос философского характера о соотношении моральных ценностей и ценностей мира. Когда астроном смотрит на туманную материю, которая превращается в звездную систему, и чувствует, что мир — нечто живое, постоянно рождающееся, создающее организмы, — он справедливо удивляется. Но спрашивается, этот ли мир родил Христа? Метафизики нам говорят, что мы не можем вывести моральную высоту Иисуса из материальных условий этой жизни. Что же такое Иисус? Я позволю себе воспользоваться образами Мильтона[113]. Дракон летел из темноты, приближаясь к Эдему, чтобы соблазнить тех, которые были созданы на новой планете. Святая Троица в то же время совещалась. Отец говорил: «Вот он, Люцифер, облетает пространство, чтобы соблазнить мир. Как Нам быть? Если Мы уничтожим Люцифера, то этим покажем, что у Нас нет моральных средств бороться против индивидуализма и злобы. Если Я ему дам свободный проход в Эдем, чтобы соблазнить людей, то произойдет величайшее зло на земле. А между тем уничтожать данную уже свободу личности несправедливо». Где же выход? Для метафизики здесь нет выхода. Тогда Сын сказал Отцу: «пусть он пойдет, не задержим Мы Люцифера, пусть он соблазнит и будет величайшее зло на земле. Но Я приду в мир, пожертвую Собою, умру за людей и спасу». Вот метафизика христианства. Отец создал свободу и страдает за свободу в лице Своего Сына. Здесь — тайна искупления, тайна христианства. Христианство не только не уничтожает существующего мира, но делает возможным самое высшее в этом мире: свободу

личности, свободу духа. Это возражение по существу. С другой стороны, в истории мира мы видим непрерывное стремление к какой-то цели: пустое пространство, материя, жизнь, человек и, наконец, — в результате жизни возникает нравственный человек — Иисус. Это постепенное проявление ноуменального в мире феноменальном совершается во времени, причем эта высшая стадия возможна только потому, что есть низшие и она нисколько их не уничтожает. Она не уничтожает жизни, а, наоборот, приводит ее в согласие с собою. Поэтому Тот, Кто стоит на вершине вселенной, нравственный человек Иисус, не отрицает этой пирамиды, а завершает ее. Совесть, просыпающаяся во мне, после того как я жил страстями, — это не разрушение страстей, а направление страстей к иному, высшему. Поэтому и христианство — не отрицание язычества, а только обращение к нравственному идеалу. Вся европейская культура признает высшею целью жизни — создание нравственного человека, а таковым является Иисус. Мы знаем из Евангелия, что Он сказал: «Я не от мира сего»[114]. Что это значит? Размышляя об этом, я пришел к сопоставлению этого выражения с известным изречением Архимеда. Чтобы перевернуть земной шар, Архимеду нужна была только точка опоры. Но, оставаясь на земле, нельзя найти эту точку опоры. Только будучи вне земли, можно быть двигателем земли. Таким двигателем является нравственный человек. Только будучи «не от мира сего», он может исполнить эту задачу. Иисус — это та точка опоры, при помощи которой мы можем этот наш мир, не только земной, но и всю вселенную, двинуть в сторону божественного. Таким образом, есть точка опоры, есть направляющая сила. Но она не предполагает уничтожения мира. Припомните горькие слезы Ундины, дочери морского царя. Стихии: море и огонь, хотят быть людьми. А мы хотим быть богами. Это естественное стремление всей природы к высшему. Это не насилие над нами. Человек есть созидающийся бог. Это несомненная истина. Если бы этого не было, то Будда был бы прав, что небытие лучше жизни. Но ведь так как у нас есть жизнь, высшая, чем земная, то бытие прекрасно. Итак, исходя из двух точек зрения: философской и моральной, мы приходим к одному и тому же. Вопреки утверждению Вас<илия> Вас<ильевича> Розанова, христианство оказывается не умерщвляющей силой, а самой высшей, самым ценным, самым последним проявлением бытия.

С.А. Адрианов.

От прений, которые велись до сих пор, у меня получилось совершенно определенное впечатление. Это не есть обсуждение вопросов, выдвинутых рефератом, а не что иное, как изложение индивидуальной веры тех ораторов, которые выступали на эту кафедру. Я думаю, что Религиозно-философское общество должно иметь какую-нибудь определенно и ясно поставленную задачу, и наиболее подходящей для его теперешнего состава мне представляется действительно объективное, спокойное исследование проблем религиозно-философских. Здесь видны попытки творческим актом внести в сознание современного общества положительные воззрения, но таким методом, какой для этого применяли сегодня, действовать невозможно. Если бы мы имели в своей среде такие индивидуальности, которые могли бы насытить нашу жажду нового религиозного сознания, если бы были здесь пророки и учители, — то мы могли бы дерзнуть на попытку действительного религиозного творчества. Но такими данными мы не располагаем, и потому перед нами в сущности остается только одна задача: не вдохновенного проповедничества, а исследования тех вопросов, которые могут привести к интересной проблеме. Из всей массы вопросов, которые были выдвинуты сегодня здесь, мне представляется возможным коснуться только одного, наиболее важного и вместе с тем наиболее подходящего к существу дела. Это утверждение г. Председателя, что аскетизм есть непременное последствие всякого идеализма или идеалистического мировоззрения. Я с этим не согласен и думаю, что если христианство и является идеалистическим мировоззрением, зовущим, манящим людей вперед, то аскетизма отсюда никоим образом не вывести. Аскетизм есть не следствие идеализма, а результат слепоты и бессилия. В известный исторический момент, благодаря индивидуальным или коллективным творческим усилиям, распахивается пред людьми завеса, которая скрывает сущность вещей. Это праздничные, великие моменты в жизни человечества. Затем эта завеса запахивается, и далее не только все остальные люди, но и те, которые сами переживали этот момент, перестают уже знать, что именно с ними было. Что-то было, что-то загорелось и погасло. Все стараются это вспомнить, но не могут. Все говорят, что действительно было что-то такое, что могло определить всю дальнейшую нашу жизнь, внести в нее

смысл, определенность, ясность и вдохновенный восторг. Но что именно это было, не знают. Остаются записанными обрывки того, что было. И ни одно из слов записанных, ни одно из оставшихся воспоминаний не обладает такою силой, чтобы переродить нашу душу и воспламенить ее теми настроениями, которые были в тот момент господствующими. Остается лишь несовершенное воспоминание о чем-то совершенном. Что происходит далее? Среди последующих поколений находятся отдельные индивидуальности, которые, благодаря своей вдохновенности, если не угадывают точно, то, может быть, хотя отчасти дешифрируют смысл сохраненных символов и слов. Это — святые подвижники, которые являют людям в более или менее несовершенной форме «лик Христов» и напоминают о Нем. Этих святых и праведников так мало, они загораются лишь в немногих местах — а земля огромна. Для большинства людей загадочные символы и остаются загадочными. Бывают целые эпохи, когда совсем нет таких праведников. Но нельзя забыть вполне того великого, что когда-то на одну минуту явилось людям живым и что теперь оказалось мертвым. Оно не удерживается нашей памятью, не имеет никакой действенной силы. Но мы цепляемся за эти загадочные символы и тянемся к омертвевшим формам из страха утратить этот последний след некогда жившего творческого, идеалистического подъема. Этот-то страх, это цепляние и порождает аскетизм. Когда есть действительный идеализм, героический подъем, человеку не нужен аскетизм: для него нет соблазна, человек весь стремится вверх, и в этом стремлении, в этом порыве непосредственно постигает ту высшую правду, перед которой сами собой замолкают «соблазны» падения, принижения человека до звериного ничтожества. Когда же нет этой святой правды, тогда человек остается во власти того, что мы называем грехом, и он становится аскетом только потому, что ему страшно утратить последнюю связь с правдою, хотя бы и мертвую, бессильную, бездейственную. Но разве он тогда является идеалистом, разве он имеет тогда героический подъем и великий восторг от того, что он идет вперед? Нет, это одно лишь воспоминание. Это может случиться во всякой религии. Вот что такое аскетизм. И если мы будем говорить, что христианство исчерпывается аскетизмом, мы скажем величайшую ложь, потому что нельзя сказать, что две тысячи лет человечество поклонялось слепоте и бесси-

лию. Аскетизм — одно из течений в христианстве, — я с этим согласен. Но если современное человечество бьется над вопросами о христианстве, так это не потому, что отождествляют христианство с аскетизмом. Мы ищем того, что почему-то забыто нами. Наша церковь теперь забыла то, что было в христианстве. Она держится за мертвые рамки аскетизма только потому, что она сама немощна и боится, что окончательно забудет смысл тех святых символов, которые остались от Христа. Но мы говорим не о церкви, не о современном моменте, а о христианстве, как таковом. И перечитывая Евангелие, мы увидим, что христианство не есть аскетизм. Христос никогда мира не отрицал. Он проповедовал совсем другое. Он дал нам великое обетование, что мы будем совершенны, «как Отец небесный совершен»[115]. Бог на земле ходил и оставил заповедь: «все будете богами»[116]. И это великий завет. Сатана также сказал в раю: «вкусите и будете богами»[117]. И Христос через пять тысяч лет сказал: «вы будете богами, оставаясь такими, каковы вы есть, не разрывая с землей и с людьми». Что касается намеков в Евангелии на аскетизм, то ведь Христос в таком же смысле говорит о мире, как Пушкин о толпе. В этом же самом мире нашлось огромное количество лиц, которые примкнули к христианству. Я думаю, что возможно два идеализма. Один из них действительно отрицает мир, это — аскетизм. Такой идеализм возможен только на почве сознания собственного бессилия и боязни упасть и забыть про святые великие заветы. Но есть другой идеализм, другое христианство, другая религиозность, которые воплощаются, напр<имер>, во Франциске Ассизском[118]. Это — святой, признанный церковью. Он был современником того движения, которое вовсе не убило мир и искусство, а, наоборот, родило всю культуру эпохи Возрождения. Новый дух христианский — дух Франциска, создал всю радость эпохи Возрождения. И мне будут после этого говорить, что в христианстве только аскетизм. Нет, есть другое понимание христианства, творящего, перевоплощающего. Мы не должны думать, будто есть мир внешний и внутренний, будто есть такая жизнь, которая открывается в каждом цветке, в каждом организме, в растении, в человеке, и есть другая жизнь, в которой есть что-то святое, божественное. Только имея возможность проникнуть во все тайны, которые заключаются во всех формах жизни, мы можем приблизиться к Богу и стать богоподобными. К небесному

раю мы идем через рай земной. Вот что мы должны признать, что бы нам ни говорила историческая церковь.

Председатель.

Ввиду позднего времени я просил бы записавшихся, но не успевших высказаться ораторов выступить на следующем собрании, которое также будет посвящено прочитанному сегодня реферату В.В. Розанова. С своей стороны я хочу сказать несколько слов по поводу прений в сегодняшнем собрании. Прежде всего упрек предыдущего оратора в беспорядочности наших прений, по-моему, является не совсем справедливым. Большинство ораторов сегодня говорили как раз на тему, за исключением г. Столпнера.

С.А. Адрианов.

И о. Аггеева.

Председатель.

Отчасти я готов, конечно, признать правильность этого упрека, но, с другой стороны, нельзя забывать того, насколько трудно в таком собрании и в таком деле, как обсуждение религиозных вопросов, держаться строго в сфере поставленной темы. Это дело чрезвычайно трудное. Ведь наше общество, наши собрания нельзя обсуждать с такой же точки зрения, как другие ученые и философские собрания. Во всякой науке и в философии можно выделить и поставить определенный вопрос отдельно от остальных. Между тем в религии все так органически связано, что нет никакой возможности эти вопросы расщеплять. Они неизбежно переходят один в другой. Так что здесь приходится считаться с естественной тенденцией выходить из пределов темы. Мы признаем этот недостаток и необходимость того, чтобы наши разговоры вошли в определенное русло, но в настоящее время это представляется чрезвычайно трудным, кроме того, еще и потому, что рефераты наши более или менее случайны и зависят от индивидуальных интересов авторов. Напр<имер>, такой реферат, как В.В. Розанова, является настолько неопределенным, затрагивает так много вопросов, что ограничивать его обсуждение одною какою-либо областью, узким кругом определенных вопросов, — это значило бы, по крайней мере, половину того, что было сказано, исключить. На этом я заканчиваю. На следующем нашем собрании мы будем говорить о том же самом докладе, так как предполагается прочесть присланное Н.А. Бердяевым возражение В.В. Розанову.

ЗАСЕДАНИЕ 12 ДЕКАБРЯ 1907 г.

Н.А. Бердяев

Христос и мир

Ответ В.В. Розанову

В. Розанов один из величайших <наших> прозаических писателей, последний маг слова. Он очень пугает христиан, как старых, так и новых. Затрудняются отразить его удары, считают самым опасным противником Христа, как будто у Христа могут быть опасные противники, как будто делу Христову могут быть нанесены неотразимые удары. А Розанов враг не христианства только, не «исторического» христианства, а прежде всего[1] самого Христа. Христианство не так для него отвратительно, все же христианство было компромиссом с «миром», в христианство проникло начало домостроительства, в стихии христианства образовался семейственный быт, христианство создало крепко-чувственный быт белого духовенства, христианство разрешило «варенье» кушать, детей плодить, восприняло в себя почти весь «мир». Христос для Розанова хуже христианства: Христос беспощаден к миру, Христос страшен своим мироотрицанием. Христианство все же человечески податливо, снисходительно к слабостям, христианство в истории не поставило так остро дилеммы: «Христос или мир»; оно приняло немного Христа и немного мир. И Розанов совсем уж не так враждебен христианскому быту. Ко многому в этом быте он привержен, елейная его любовь к семье из этого быта вышла. Розанов враг Христа, и только отсутствие настоящего мужества за-

[1] В варианте «Записок санкт-петербургского Религиозно-философского общества» дописано: и больше всего.

ставляет его маскировать эту вражду и вводить в заблуждение добрых людей, которые продолжают думать, что Розанов требует лишь поправок к христианству, что цели его реформаторские, что он готов принять христианство, но с разводом, театрами и вареньем, со сладостями мира. Пора разрушить как то, что Розанов является реформатором христианства, так и то, что он страшный и непобедимый враг веры Христовой, более страшный, чем Ницше. Блестящий, чарующий литературный талант, смелость и чувственная конкретность в постановке вопросов, сильное мистическое чувство — все это поражает в Розанове, почти гипнотизирует при чтении его статей. Но не так страшен черт, как его малюют. Ясное философское и религиозное сознание без особенного труда может вскрыть путаницу в самой постановке розановской темы, и путаницу не случайную, не от умственной слабости Розанова проистекающую, а путаницу роковую, высшим смыслом посланную для целей, подобных розановским.

Тема Розанова, а в значительной степени и «Нового пути»[119], и прежних и новых Религиозно-философских собраний: Христос и мир, отношение между Христом и миром. Тема эта с необычайным талантом и блеском развита Розановым в статье «Об Иисусе Сладчайшем[I] и о горьких плодах мира», и статью эту я, главным образом, буду иметь в виду в настоящем ответе. У Бога есть дитя — Христос и дитя — мир. Розанов видит непримиримую вражду этих двух детей Божьих. Для кого сладок Иисус, для того мир делается горек. В Христе мир прогорк. Те, что полюбили Иисуса, потеряли вкус к миру, все плоды мира стали горькими от сладости Иисуса. Все это написано удивительно красиво, ярко, смело и по первому впечатлению опасно. Нужно выбирать между Иисусом и миром, между двумя детьми Божьими. Нельзя соединить Иисуса с миром, нельзя разом их любить, нельзя чувствовать сладость Иисуса и сладость мира. Семья, наука, искусство, радость земной жизни — все горько или безвкусно для того, кто вкусил небесной сладости Иисуса. По чудесному выражению Розанова, Христос моно-цветок, и что значат все цветы мира по сравнению с Ним. В «Подражании Христу»[120 II] воспевается эта сладость Иисуса и горечь всех плодов ми-

[I] Так в оригинале. В написании В.В. Розанова «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира».
[II] В варианте «Записок»: У Фомы Кемпийского в «подражании Христу».

ра. Да и «Исповедь»[121] Блаж. Августина полна влюбленности в Христа и нелюбви к миру. Сам Розанов не любит ставить точек над i, он двусмыслен, никогда не делает решительных выводов, предоставляя это догадливости читателя. Но дилемма такова: если Иисус божествен, то мир демоничен, если мир божествен, то демоничен Иисус. Розанов прилепился к миру всем своим существом, влюбился в мир и во все мирское, чувствует божественность мира и сладость плодов его. Иисус Сладчайший стал для него демоничен, лик Христа — темен.

Розановская постановка вопроса производит очень сильное впечатление, все возражения со стороны апологетов христианства[1] представляются жалкими и слабыми. Розанов говорит конкретно и на первый взгляд ясно, дает почувствовать всю остроту вопроса, он ошеломляет и гипнотизирует. Он грубоват, когда тащит монаха в «театр», но монах действительно представляется беспомощным. Лепет официальных защитников церкви неубедителен, у всех остается впечатление, что Розанов показал, наглядно показал абсолютную противоположность между Христом и миром, абсолютную несоединимость сладости Христа со сладостью мира. Для Розанова Христос есть дух небытия, дух умаления всего в мире, а христианство — религия смерти, апология сладости смерти. Религия рождения и жизни должна объявить непримиримую войну Иисусу Сладчайшему, отравителю жизни, духу небытия, основателю религии смерти. Христос загипнотизировал человечество, внушил нелюбовь к бытию, любовь к небытию. Религия его одно лишь признала прекрасным — умирание и смерть, печаль и страдание. Очень талантливо пишет Розанов, очень красиво говорит, много верного говорит, но самая исходная его точка — ложна, самая его постановка вопроса призрачна и путана. Розанов — гениальный обыватель, и вопрос его в конце концов есть обывательский, мещанский, обыденный вопрос, но формулированный с блестящим талантом. Тем и поражает Розанов, что он говорит нечто близкое обывательскому сердцу, что вопрос о сладких и горьких плодах мира задевает мещанина этого мира, смущает официальное христианство, давно уже превратившееся в мещанство. Розановская семья, варенье, театры, сладости и радости благо-

[1] В «Записках»: со стороны исторического христианства.

получной жизни понятны и близки всему обывательскому царству, которое в этом и видит сущность «мира» и «мир» этот хотело бы спасти от гипноза Иисуса Сладчайшего. Для Розанова бытие есть быт, «мир» есть сладость бытовой жизни. И это очень глубоко, это — сила.

Розанов предполагает, что всякий обыватель знает, что такое «мир», ощущает его, как приносящий радости быт, семью, варенье, украшения жизни и пр. Обыватель знает, а философ не знает. Вопрос о мире очень неясен и неопределенен, и в этом выдавании неясного и неопределенного за ясное и определенное, выдавание искомого за найденное — вся хитрость Розанова и весь секрет его кажущейся силы. Что такое мир, о каком мире идет речь? Какое содержание вкладывает Розанов в слово мир, есть ли мир совокупность эмпирических явлений или положительная полнота бытия? Есть ли мир все данное, смесь подлинного с призрачным, доброго с злым, или только подлинное, доброе? Если поднимается вопрос о мире, как совокупности всего эмпирически данного, в котором сладость варенья занимает такое же место, как и сладость величайшего художественного произведения, то этот вопрос для нас почти неинтересен. Вечное в мире и тленное в мире нельзя брать за одну скобку, и самая постановка вопроса о мире без всяких разъясняющих оценок недопустима. Такой мир есть «мир» в кавычках. Фактически данный и испытываемый нами мир есть смесь бытия с небытием, действительности с призрачностью, вечности с тлением. Какой мир возлюбил Розанов, какой из миров хочет утверждать, в каком хочет жить? Боюсь, что Розанов требует от религии фактического смешения подлинного и ценного с лживым и ничтожным. Но религиозен не вопрос о мире, а вопрос о подлинном, реальном мире, о полноте бытия, о ценностях мира, о вневременном, нетлеющем содержании мира. Просто утверждать этот «мир» значит утверждать закон тления, рабскую необходимость, нужду и болезнь, уродство и фальсификацию. Мир во зле лежит, а положительная полнота бытия есть высшая цель и благо, а ценное и радостное в мире есть действительное бытие. Розанов может только беспомощно остановиться перед злом этого мира, отрицать это зло он не может, понять происхождение этого зла не в силах. Откуда смерть, одинаково ненавистная и Розанову и всем нам, откуда смерть вошла в мир и почему овладела им? Согласится ли

Розанов признать смерть существенной особенностью того мира, который он так любит и который защищает против Христа? Не от Христа пошла смерть в мире: Христос пришел спасти от смерти, а не мир умертвить.

Христос пришел отделить подлинное и ценное в мире от лживого и ничтожного, божественное от дьявольского. Христос — Спаситель настоящего мира, подлинного и полного бытия, божественного космоса, поврежденного грехом, а не поддельного мира, не хаоса, не царства князя этого мира, не небытия. Христос осудил мир тленный, призрачный, хаотический: царство Христово не от этого мира, Христос учил не любить этого мира, ни того, что в этом мире. Но мировая фактичность не есть ни этот мир, ни тот мир, а смесь, смешение того мира с этим, повреждение, заболевание творения, и бытие и небытие, и ценность и ничтожество. Христос должен был прийти, потому что ветхий мир, мир грешный, отпавший от Бога, умирал, гнил, тление подкосило все основы мира, и тоска охватила мир. Старое имманентное ощущение жизни, так пленяющее Розанова в язычестве и иудаизме, сменилось ощущением трансцендентным. Так всегда бывало в результате трагического опыта и на пороге всякого религиозного переворота. Ветхий мир, предоставленный самому себе, не мог спастись от гибели, внутри этого мира не было силы, спасающей от всеобщей смерти. Самообожествление есть гибель, обожение мира Сыном Божиим есть спасение. Розанов хочет имманентного спасения мира и отвергает трансцендентное спасение, как небытие и смерть, он ощущает божественное в творении, но глух и слеп к трагедии, связанной с разрывом между творением и Творцом.

Розановское мироощущение можно назвать имманентным пантеизмом, в нем заложено могущественное первоощущение божественности мировой жизни, непосредственной радости жизни, и очень слабо в нем чувство т р а н с ц е н д е н т н о г о, чужда ему трансцендентная тоска и ожидание трансцендентного исхода. Розановщина есть своеобразный мистический натурализм, обожествление натуральных таинств жизни. В XX веке, на закате человеческой истории переживает Розанов натуралистический фазис религиозного откровения, жаждет всемирно-исторической детскости и наивности и не замечает ветхости и старчества этой реставрации первых дней

человечества. Розановский натуралистический пантеизм есть впавшая в детство старость человечества. Только в глубокой старости можно вспомнить дни детства и юности, смакуя былые наслаждения. Розанов, мистик Розанов, в котором были гениальные прозрения, обожествляет блага и радости этой жизни, поклоняется семейному благополучию, с детским вожделением смотрит на сладость варенья и незаметно скатывается к апологии обыденности и мещанства. Благополучную жизнь натурального рода он отождествил с миром. Он хотел бы окончательно обожествить жизнь натурального рода. Но мы видели уже, что этот дорогой Розанову «мир» весь подчинен закону тления. А Розанов не в силах умереть так, как умирали Авраам, Исаак и Иаков, благословляя потомство свое, в нем нет такой силы безличности, хорошей лишь для той мировой эпохи; даже он не согласится жить лишь в потомстве своем, и он глубоко задет последующими фазисами мирового религиозного откровения, и его кровь отравлена Иисусом Сладчайшим. Реставрация никогда ведь не бывает тем, что она реставрирует.

И как бы ни была хороша религия Вавилона в свое время (а она и для своего времени была плоха, так как тогда были высшие формы религии), после Христа и всего опыта новой истории реставрация вавилонской религии есть безумие или ребячество. Историческая наука достаточно нас разочаровала в существовании золотого века, а религиозное сознание может видеть в сладком воспоминании о золотом веке не какую-нибудь земную эпоху в прошлой истории человечества, а чувство своей довременной и домировой близости к Божеству, нарушенной грехом. Мы потеряли рай, но рай этот был не Вавилон, не иудаизм, не язычество, вообще не земное прошлое человечества, как принужден думать Розанов, а небесное происхождение человека. Но, как увидим, Розанов обращен не только назад, он смотрит и вперед и соединяется с чаяниями земного рая в будущем. Он неожиданно для себя готов дать мистическую окраску построению Вавилонской башни, оправдывает обоготворение ветхого, натурального мира социальными[I] строителями будущего. Он незаметно приближается к пафосу позитивизма и наивного, зеленого радикализма[II],

[I] В «Записках»: революционными.
[II] В варианте «Записок»: революционизма.

быстрыми шагами идет почти к писаревщине, но остается художником, не делается ремесленником.

Розанов бытовой человек, у него есть напряженное чувство быта и очень слабое чувство личности. Личного самосознания у Розанова почти нет, настолько нет, насколько может не быть у современного человека. Потому Розанов и не сознает трагизма смерти, трагизма личной судьбы, ужаса индивидуальной гибели. У Розанова есть что-то общее с Л. Толстым в жизнеощущении, есть у них точка, в которой одинаково ветхозаветно они чувствуют мировую жизнь. Подобно Толстому Розанов разворачивает перед миром «детскую пеленку с зеленым и желтым»[122] и пеленкой этой хочет победить смерть и личную трагедию. «Крейцерова соната»[123] была только обратной стороной этой пеленки. И Л. Толстой, и Розанов приходят к закреплению обыденности, к мещанству, не соответствующему их религиозным исканиям. Проблему смерти Розанов решает так: было два человека, а родилось у них восемь детей, двое умирают, а в восьми торжествует и умножается жизнь. Спасение от смерти — в рождении, в дроблении каждого существа на множественность частей, в плохой бесконечности, утешение для личности — в распадении личности. Розанов противополагает смерти не вечную жизнь, не воскресение, а рождение, возникновение новых, иных жизней, и так без конца, без исхода. Но этот способ спасения от трагедии смерти возможен лишь для существа, которое ощущает реальность рода и не ощущает реальность личности. Утешение это стоит на грани человеководства со скотоводством.

В ветхозаветном и первобытно-языческом роде личность была затеряна, едва просыпалась от сна, в который поверг ее грех. Вся мировая история была постепенным пробуждением личности, и в нашу многотрудную и многосложную эпоху личность проснулась с криком ужаса и беспомощности, оторвалась от рода и может теперь прилепиться лишь к чему-то новому. Розанов тянет личность обратно в стихию рода и хочет уверить мир, что возврат возможен, что нужно только отказаться от Христа, забыть Христа, что Христос виновник этой гипертрофии личного ощущения, что не будь Христа, не было бы трагедии смерти, она не ощущалась бы так болезненно, и ужас смерти и гибели проходил бы от взгляда на пеленку, запачканную в зеленое и желтое. Мир для Розанова есть род и родовой

быт, личности он не видит в мире, личность где-то по ту сторону мира, с Христом. Ощущение личности и сознание ее трагической судьбы — трансцендентно, переходит за грани того, что Розанов называет «миром», и потому оно мало ему доступно. Личность не от мира сего, и потому так трагична и мучительна ее судьба в мире сем.

И все, что было ценного, настоящего в истории мира, было трансцендентно, было жаждой перейти через грани этого мира, разбить замкнутый круг имманентности, было выходом в иной мир, проникновением иного мира в наш мир. Трансцендентное становится имманентно миру — вот в чем смысл мировой культуры. Все творчество человеческое было томлением по трансцендентному, по иному миру, и никогда творчество не было закреплением радостей естественной родовой жизни, не было выражением довольства этим миром. Творчество всегда было выражением недовольства, отражением муки неудовлетворенности этой жизнью. Не только искусство, философия, культ и все творчество культуры являли собой трансцендентное томление человечества, но и любовь, половая любовь, столь для Розанова дорогая и близкая, стоящая в центре всего, была жаждой трансцендентного исхода, томительным желанием разбивать грани этого мира. Половая любовь есть уже более, чем этот «мир», есть уже неудовлетворенность этим «миром». Розанов сам признает трансцендентный характер пола.

Оправдать любовь, искусство, философию, все творческие порывы и значит открыть их трансцендентный характер, увидеть в них потенции выхода из этого мира. Семья есть еще этот мир, есть замыкание горизонтов, а любовь есть уже другой мир, есть расширение горизонта до бесконечности. Позитивизм есть этот мир, навеки замкнутый горизонт, а метафизика есть иной мир, есть даль. Имманентный пантеизм, к которому тяготеет Розанов, и есть опоэтизированный позитивизм, особый вид мистического позитивизма. Общественное устроение человеческого царства есть этот мир, все тот же замкнутый горизонт, а мечта о соединении людей в царстве Божием на земле есть уже другой мир, преодоление всякой замкнутости. Любят говорить о греческой культуре и утверждение в ней мира противополагать отрицанию мира в христианстве. Но величайшее в греческой культуре — философия Платона и греческая трагедия — было выходом из этого мира, созна-

нием недостаточности имманентно взятого мира, было уже путем к христианству. Вся средневековая культура, богатая творчеством, полная красоты, была построена на трансцендентном чувстве. В культуре этой была и любовь с культом Прекрасной Дамы, и искусство, и философия, и рыцарство, и всенародные празднества. Было ли все это, по Розанову, утверждением или отрицанием мира? Привожу все эти примеры, чтобы наглядно показать всю шаткость постановки вопроса о «мире». Того «мира», о котором хлопочет Розанов, вовсе и не существует.

Оправдать религиозно историю, культуру, плоть мира не значит оправдать семью, родовой быт и «варенье», а значит оправдать трансцендентную жажду по иному миру, воплощающуюся в мировой культуре, утверждать в этом мире жажду вселенского исхода из естественного порядка природы, злого и испорченного*. Я даже осмеливаюсь думать, что между миром и семьей, во имя которой прежде всего Розанов восстал на Христа, существует глубокая, неистребимая противоположность. Семья сама претендует быть миром и жить по своему закону, семья отнимает человека от мира, нередко убивает его для мира и для всего, что в мире творится. Между миром и семьей существует гораздо больший антагонизм, чем между миром и Христом. Достаточно уже доказано и показано, что ничто так не мешает вселенскому ощущению мировой жизни и мировых задач истории, как крепость родовой семьи. И не только между семьей и миром существует противоположность, противоположность существует между семьей и любовью, в семье слишком часто хоронится любовь.

Всякий закрепленный, замкнутый быт противен творчеству, в вековом находится антагонизме со вселенной и вселенским. А Розанов хочет нам выдать семью и быт за вселенную, за великий мир Божий. Враждебность родового быта и родовой семьи вселенским творческим порывам не требует особых доказательств, это факт почти очевидный. Вот почему розановский «мир» представляется мне фикцией, которая кажется ясно ощутимой бытовому обы-

* Достаточно почитать Иустина Философа, Иринея Лионского и др. апологетов и учителей Церкви, чтобы понять, как неверен тот взгляд, который видит в христианстве вражду к плоти мира. Именно христианство защищало плоть мира и земли от спиритуалистического отрицания платонизма, гностицизма и пр.

вательскому сознанию. «Мир» этот есть смесь бытия с небытием, и религиозно важен не вопрос о «мире», а вопрос о всемирно-историческом торжестве в этом «мире» бытия. А имманентная религия этого мира есть апофеоз мещанства, к которому одной своей стороной и прилегает Розанов. «Мир» этот, сам по себе взятый, достоин лишь огня, но в его истории утверждается иной, настоящий мир, в нем есть богочеловеческие связи, в нем есть творческие порывы к божественному космосу, в нем есть вселенский путь к новому небу и новой земле, в нем есть освобождение от зла, и с этим связан религиозный вопрос об утверждении мира.

Все более и более вырождающееся монашество отрицает не мир, — мир этот контрабандным путем проникает в монашеский быт, варенья много в монастырях и мало в них «пепельной грусти» Евангелия, — монашество отрицает творчество, проникновение в этот мир иного мира, отрицает историю освобождения от зла этого мира. Монашество погрязло в этот «мир», потеряет[I] связь с аскетической христианской мистикой; официальное христианство давно уже превратилось в быт, в котором есть много любезного розановскому сердцу. Но монашество продолжает отрицать ценности мира, ненавидит порывы творчества, враждебно к освобождению от власти этого мира, дорожит злом мира, как оправданием своего существования. Монахи, епископы, князья церкви, исторические хозяева религии, — все это слишком мирские, бытовые люди, поставленные царствами этого мира. Мы не верим, что люди эти не от мира сего, их отрицание мира есть лишь одна из хитростей этого «мира». И мы готовы восстать[II] против иерархов церкви, против официального христианства[III] не во имя этого мира, а во имя мира иного, во имя творчества и свободы, во имя жажды разбить грани этого мира, а не закрепить их. Всемирно-исторический смысл аскетической христианской мистики, — в вызове всему порядку природы, в противоборстве естественной необходимости, в обожении человеческой природы слиянием с Христом, в победе над смертью. Этот аскетизм христианских святых не был недоразумением или злом, он имел положительную миссию, имел космические последствия в деле мирового спасения. Но где теперь свя-

[I] В «Записках»: потеряло всякую связь.
[II] В «Записках»: восстаем против монашества, против иерархов церкви.
[III] В «Записках»: против исторического христианства.

тые? Можно ли еще говорить в наше время о существовании аскетической мистики? Наше преодоление христианского аскетизма не есть отрицание его великой миссии, не есть принятие этого мира. Новое религиозное сознание утверждает не этот хаотический и рабский мир, а космос, святую плоть мира. Плоть мира, которая должна быть религиозно освящена, освобождена и спасена, — трансцендентна, так же трансцендентна, как и дух. Плоть эта не есть материя этого мира, плоть эта явится в результате победы над тяжестью и скованностью материального мира. Хилиастические надежды на завершение истории царством Божьим на земле, чувственным царством Христовым не есть ожидание царства мира сего: хилиазм не есть царство от мира сего, но в мире сем. А с хилиазмом[124] связано всемирно-историческое воскресение плоти, религиозное утверждение плоти мира. Какую же плоть любит Розанов, религию какой плоти он проповедует?

Вопрос о происхождении и сущности зла для Розанова неразрешим и даже непонятен. Пантеизм всегда однобок, не ощущает мирового трагизма, в нем заключена лишь часть истины. Если мир так хорош и божествен, если в нем самом есть имманентное оправдание, если не нужен никакой трансцендентный исход из мировой истории, то непостижимо, откуда явилось зло этого мира и ужас здешней жизни. Для Розанова зло есть какое-то недоразумение, случай, роковая ошибка истории, вступившей на ложный путь. Откуда явился Христос, откуда власть Его темного, по Розанову, Лика? Почему религия смерти имеет такую гипнотическую власть над человеческими сердцами? Почему смерть косит мировую жизнь? Розанов не мог бы ответить ни на один из этих вопросов. Он прячется от зла в радости семейной жизни, в сладость быта, вареньем хочет подсластить горькую пилюлю жизни. Розанов кричит: надоела трагедия, утомили страдания, ничего не хочу слышать о смерти, не могу уже воспринимать темных лучей, хочу радостей жизни, хочу воспринимать лишь божественный мир. Всем надоело, все утомлены, но ничего не поделаешь, зло есть действительность, а не гипноз недоразумения. Пол, кричит Розанов, — вот спасение, вот божественное, вот преодоление смерти. Пол хочет Розанов противопоставить Слову. Но пол отравлен в своей первооснове, пол тлеет и поддерживает тление, пол темен, и лишь Слово может спасти его.

Если видеть в Христе темное начало небытия, враждебное божественному миру, то это уже очень глубокий провал пантеизма, это надлом, которого пантеизм не в силах выдержать. А Розанов слишком мистик, слишком задет личностью Христа, чтобы объяснять рационалистически таинственную мощь этой личности. Розанов ощущает тут иррациональную тайну. Но зло мира — тоже иррациональная тайна, и чистый пантеизм останавливается перед этой тайной с чувством беспомощности и неловкости. Розанов прямо говорит, что религия смерти пошла от Христа. Пусть он также прямо скажет, откуда пошла смерть, как совместима она с имманентной божественностью мира.

Хваленый «мир» Розанова есть кладбище, в нем все отравлено трупным ядом. На кладбище хочет Розанов вырастить цветы божественной жизни и утешиться плодородием разлагающихся трупов. Розанов обоготворяет биологический факт рождения, но мистическая загадка жизни не вмещается в биологическом рождении во времени, она связана с тайной смерти. Розанов как бы не хочет видеть двойственности человеческой природы, ее принадлежности к двум мирам, закрывает себе глаза на противоречие между вечными порывами человека, между заключенной в нем потенцией абсолютной жизни и относительностью здешней жизни человека, ограниченностью всех здешних осуществлений. А религия имеет этот метафизико-антропологический корень, в двойственности человеческой природы коренится религиозная жажда. Религия Христа отрицает в этом мире его ограниченность и рабскую скованность во имя абсолютной безграничности и свободы — вот в чем смысл противоположения. Если бы у Розанова было глубокое ощущение личности, ощущение трагической антиномии всякого индивидуального человеческого бытия, то он бы не настаивал так на дилемме: «мир или Христос». Сначала должна быть поставлена дилемма: мир или личность. В «розановском мире» личность гибнет со всеми своими абсолютными потенциями. Является Христос: в Христе спасается личность и осуществляются все ее абсолютные потенции, ее богосыновство, она призывается к участию в божественной жизни. Христос и есть тот мир, в котором утверждается бытие личности в божественной гармонии. И потому дилемма — «Христос или мир» лишается всякого религиозного смысла или приобретает смысл иной, не розанов-

ский. Истинное бытие есть личность, а не род, истинное вселенское соединение личностей есть богочеловеческая соборность, а не безличная природа. Утверждать полноту бытия в мире значит утверждать иной, настоящий мир, а не природный порядок. Но Розанов не верит в сверхчувственное, он стирает всякое различие между чувственностью мистической и чувственностью эмпирической (это и есть имманентный пантеизм), и потому религия Христа представляется ему призрачным утешением, а не реальным исходом. Я задам Розанову один вопрос, от которого все зависит. Воскрес ли Христос, и что станется с его дилеммой, — мир или Христос, если Христос воскрес? Поверив в реальность воскресения, будет ли он настаивать на том, что религия Христа есть религия смерти? Но Розанов вместе со всеми рационалистами и позитивистами принужден видеть в воскресении либо обман, либо миф, и для него в Христе торжествует смерть, а не жизнь. Вот почему борьба Розанова с Христом перестает быть мистически страшной. Страшно было бы, если бы, поверив в реальность воскресения, он все-таки имел бы силу показать, что религия Христа есть религия смерти. А что «реальные» социальные реформы гораздо действительнее для жизни, чем «призрачное» воскресение Христа, это мы слыхали от всех позитивистов и нисколько этого не страшимся. Розанов незаметно скатывается по наклонной плоскости к вульгарному позитивизму, у него пробивается молодой пушок позитивизма, и странное впечатление в нем производит юношеское увлечение радикально-социальными[I] идеями. То, что говорит теперь Розанов, обычно говорят в несравненно более юном возрасте. Скоро он будет переживать медовóй месяц своего романа с позитивизмом и социализмом, — последними результатами безрелигиозной европейской культуры.

Бывший консерватор, почти реакционер Розанов, сотрудник «Русского вестника» и «Московских ведомостей»[125], начинает флиртовать со стихией революции, незаметно перерождается в радикала. Но политическая неосведомленность, я бы сказал, почти малограмотность мешает Розанову разобраться в существующих политических течениях, он остается чуждым политики в собственном смысле слова. К великому соблазну всех тех, ко-

[I] В варианте «Записок»: социально-революционными.

торые почитают этого первоклассного писателя, прислушиваются к его словам, физиономия его остается двусмысленной, радикализм его кажется несерьезным, капризом его темперамента. Я думаю, что тяготение Розанова к социальному радикализму, любовь его к «левым» имеет более глубокие корни. Розанов чует, что дело имманентного пантеизма и натуралистической мистики может выиграть от союза с нарождающейся религией социализма, с прогрессивным социальным устроением этой жизни. Социализм обещает обоготворить и устроить природный мир и природное человечество. Пантеизм розановского типа мог бы обогатить и опоэтизировать прозу социального строительства, одухотворить радости материальной жизни. Имманентное отношение к этому миру и радостям этой жизни и вражда к трансцендентному соединяет Розанова с социализмом и даже с позитивизмом. Но «левые» такие ремесленники, что не хотят воспользоваться Розановым, и Розанов продолжает терпеть от них немало обид. Розанов, конечно, всегда останется мистиком, в нем слишком сильно непосредственное чувство, он никогда не согласится переселиться в кухню, бьющая через край талантливость его всегда будет сильнее его бестолковой «левости», его дилетантского и обывательского радикализма. Есть настоящий, глубокий радикализм, и радикализм розановской постановки вопроса о поле и плоти гораздо подлиннее, искреннее и значительнее его флирта с «левостью»[*].

Заслуги Розанова в критике официального христианства и официальной церкви[I] огромны, своими темами он послужил новому религиозному сознанию. Он с небывалым радикализмом поставил перед христианским сознанием вопрос об отношении к жизни мира и особенно к источнику жизни — полу. Он оказал большое влияние на Мережковского и «Новый путь», почти определил темы Религиозно-философских собраний. Он много сделал для улучшения положения незаконнорожденных. Розанова очень боялись, с ним очень носились, и влияние его, с одной стороны, было благотворным и творческим, но с

[*] Писал я это более двух лет тому назад. С тех пор Розанов очень изменился, вернулся к прежним своим настроениям. За последние года ему принадлежит ряд блестящих, религиозно проникновенных статей.

[I] В «Записках»: исторического христианства и исторической церкви.

другой — вредным и слишком давящим. Розанов всех загипнотизировал своей дилеммой «Христос или мир», в то время как такой дилеммы, какую Розанов ставит, не существует. Она порождена смешением и темнотой сознания. Тема Розанова очень жизненна, очень разрушительна для официального христианства, для церковной казенщины[I], но Христа не касается, к Христу может быть отнесена лишь по слабости сознания, лишь в затмении. Когда Розанов говорит, что христианского брака не существует, что церковь проклинает любовь, когда он ставит вопрос о таинстве брака так, что если это таинство подлинно существует, то пусть в церкви происходит соединение полов, — он могуществен и радикален, он гениально смел и для нас важен. Официальная церковь[II] ничего Розанову не могла ответить и не ответила. Но что общего имеет этот религиозно-проникновенный вопрос с обоготворением этого мира, имманентно взятого, с попыткой сокрушить Христа бытом? Историческая церковь очень даже признает семейный быт, да и вообще питается бытом, а таинство любви не признает, не видит трансцендентности таинства брака. Официальная церковность[III] враждебна не этому миру и кристаллизовавшемуся в нем быту, она враждебна космосу, божественной плоти мира, и в этом трагедия Церкви. Церковь как-бы враждебна самой идее церкви, как космического организма[IV]. И рождается новое религиозное сознание, жаждущее преображенной плоти, а не первобытной плоти. Первобытная, языческая, тлеющая плоть продолжает контрабандно жить в церкви, а новой, воскресшей плоти в ней еще нет, не является. Розанов произносит свой суд над церковью, как представитель этой старой, языческой, тлеющей плоти, которая и без того слишком много занимает места в церкви. Вот почему Религиозно-философским собраниям не следовало бы так подпадать под влияние Розанова.

Христос — совершенное, божественное дитя Бога, образ космоса. Христос-дитя[V] есть абсолютная норма для ми-

[I] В «Записках»: для исторического христианства, для церковной иерархии.
[II] В «Записках»: историческая церковь.
[III] В «Записках»: историческая христианская церковь.
[IV] В варианте «Записок» добавлено предложение: В церкви нет воскресения мира.
[V] Написание Н.А. Бердяева. У В.В. Розанова: Христос-Дитя, Мир-Дитя.

ра-дитяти. Во имя Сына Своего — Логоса сотворил Бог мир, через Сына мир усыновляется Богу, возвращается к Отцу. Христос божественный посредник между Богом и миром: если бы не было Христа, то мир не был бы дитя Божье, и пантеист не мог бы почувствовать свою частичную истину, — божественность мира. Только мир, принявший в себя Христа и вошедший в Христа, становится дитятею Бога, божественным. Этот мир есть отпадение от Бога, и потому он во зле лежит, потому божественность его надломлена, болезненна, наш мир — сомнительно божественный. Но у мира осталась связка с Богом, эта связка в мистическом порядке бытия есть Сын Бога, Бого-Человек, Бого-Мир, вечный заступник. Связка эта воплотилась в истории в личности Христа. Через Богочеловека, Бого-Мира — Мир становится божественным, обоживается. Между Христом и миром существует лишь эмпирически кажущаяся противоположность, от слабости человеческого сознания исходящая, но под ней скрыта мистически реальная соединенность. В исторических пределах христианства[I] соединенность Христа и мира, божественность человечества и мира недостаточно видна, так как не закончилась космическая эпоха искупления. Лишь в божественной диалектике троичности окончательно завершается соединение мира с Богом, лишь в грядущей церкви[II] воскреснет плоть мира. В Духе исчезает всякая противоположность между двумя детьми Бога, между дитятею-миром и дитятею-Христом. Христос явил Собой Бого-человека, Дух святой явит Бого-человечество. В Бого-человечестве произойдет обожение человечества, обожение мировой плоти. Но новая, святая плоть не может быть плотью старой, языческой, тлеющей, той, о которой заботится Розанов: в новый мир войдут все элементы нашего мира, но преображенные, ничто не уничтожится, но все просветлится. Мы смотрим вперед, а не назад, на грядущее царство Божие, а не на потерянный рай прошлого. Мы хотели бы быть религиозными революционерами, а не реакционерами. По причудливой исторической иронии религиозное реакционерство иногда соединяется с социальным революционерством. Розанов стремится не к царству Духа, не к царству Бога Единого и Троичного, а к царству Бога Отца; но царство Бога Отца не может уже быть, оно

[I] В «Записках»: в пределах исторического христианства.
[II] В «Записках»: церкви Св. Духа.

несовместимо с мистической диалектикой Троичности, окончательно соединяющей Творца с творением, оно ничем почти не отличается от атеизма, от которого пантеизм отделен неуловимой границей.

В мире нарождается новая религиозная душа. Душа эта глубоко связана с самой старой, с тем, что было вечного в старой душе, но в ней открываются новые горизонты. Для нового религиозного настроения и сознания, пережившего весь опыт новой истории, всю глубину сомнений и отрицаний, вопрос о церкви ставится иначе, чем для обветшалого[1] сознания. Мы ищем Церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру, все, что было подлинным бытием в истории. За стенами Церкви ничего не должно остаться, кроме небытия. Церковь есть космическая сила, обоженная душа мира, Церковь и есть божественный мир, непогибающая связь между Богом и миром. Вхождение в Церковь и есть вхождение в подлинный мир, а не выхождение из мира. Люди старых религиозных чувств и старого сознания идут в Церковь спасаться от мировой жизни, замаливать грехи, накопившиеся в миру, и все, чем они живут, оставляют у входа в ограду Церкви, все самое дорогое для них, самое ценное в их жизни, все творческие порывы, любовные грезы, вся сложность их опыта, весь путь мировой истории — все это не входит с ними в Церковь, не смеет войти. Этого дуализма мы уже не можем вынести, этот дуализм стал безбожным, он умерщвляет религиозную жизнь, является хулой на св. Духа. В Церкви должно быть все наше дорогое, все наше ценное, все нами выстраданное в мире, — наша любовь, наша мысль и поэзия, все наше творчество, отлученное от Церкви старым сознанием, все наши великие мирские люди, все наши приподымающие порывы и мечты, все, что было трансцендентного в нашей жизни и жизни мировой. Церковная жизнь есть полнота жизни, богатство бытия, а не семинарско-поповско-монашеский колпак, который держат в своих руках власть имеющие.

Достоевский и Вл. Соловьев больше всех сделали для нового религиозного движения, это самые большие наши люди, наши учителя, но их религиозная душа наполовину была еще старая. Достоевский и Вл. Соловьев бы-

[1] В «Записках»: для обветшалого «христианского».

ли очень сложные люди, глубоко пережившие весь опыт новой истории, прошедшие через все соблазны и сомнения, в них накопилось много новых богатств. Но в Церковь они шли по-старому, все их богатства не входили с ними в Церковь, весь их опыт не делал этой Церкви обширнее и поместительнее, в Церкви они себя лишь отрицали. Религиозно-философская система Вл. Соловьева гораздо шире его церковной религиозности, в ней есть идея Богочеловечества, а в Церкви его нет еще богочеловеческой жизни[I]. Достоевский в «Легенде о великом инквизиторе»[126] открывает религиозные дали, чувствует несказанную религиозную свободу, а ходит в Церковь с настроением, замыкающим все горизонты. Вот почему[II] я думаю, что ни одна из существующих исторических церквей не есть вселенская Церковь, не заключает в себе полноты откровения, а мир идет к Вселенской Церкви, жаждет осветить в ней свою жизнь[*].

Розанов скажет, что мы пантеизируем идею церкви, но пантеизирование это ничего общего не имеет с его имманентным пантеизмом. Вселенская Церковь, вмещающая всю полноту бытия, есть Церковь Бога, Единого и Троичного, Церковь св. Троицы; в ней окончательно исчезает кажущаяся противоположность между миром и Христом. В свете нового сознания рождается иная дилемма: официально-казенное христианство или Христос. Официально-казенное христианство есть старый мир, быт; Христос есть новый мир, противоположный всякому быту.

[I] В «Записках»: богочеловечества и богочеловеческой жизни.
[II] В варианте «Записок» добавлено: вместе с Мережковским.
[*] Здесь, конечно, я не отрицаю, что путь к предельной полноте Вселенской Церкви лежит через святыню исторических церквей, через их таинства.

Прения

Председатель (С.А. Аскольдов).

Прежде чем перейти к прениям, я считаю нужным заявить, что сегодняшнее заседание является продолжением предыдущего. И реферат Н.А. Бердяева является ответом на читанный прошлый раз реферат В.В. Розанова, а кроме того, некоторыми лицами было выражено желание возразить и вообще высказаться по поводу вопросов, затронутых в предшествующем собрании. Между прочим, и я считаю своим долгом ответить на некоторые мысли и соображенья, брошенные прошлый раз, и на некоторые возражения, направленные лично против меня. Прошлый раз у нас возник вопрос об аскетизме. Между прочим, я, в возражении на реферат В.В. Розанова, высказал ту мысль, что аскетизм является принципом, общим всем религиозным и этическим построениям, в особенности имеющим идеалистический характер. Всякая идеалистическая система, ставящая себе те или другие идеалы, неизбежно связана с отрицанием каких-нибудь благ мира. На это мне было сказано П.Б. Струве, что аскетизм христианский есть аскетизм особого рода, что следует различать аскетизм в мире и аскетизм вне мира. Аскетизм первого вида имеет свое обоснование в том, что ставит какую-нибудь положительную цель в мире же, и ради этой цели происходит отречение от тех или иных благ мира. Аскетизм христианский есть аскетизм внемировой, так как ставит и цели внемировые. По поводу этого я хотел сказать, что возражения эти в сущности не опровергают того, что мною было сказано. Совершенно верно, что существуют различные виды аскетизма в зависимости от общефилософских воззрений и, конечно,

аскетизм христианский есть аскетизм особого рода — аскетизм более радикальный и абсолютный. Но мне кажется неверным то утверждение, что христианство все в мире отрицает. С точки зрения христианской мир является смесью разнородных явлений добра и зла. Христианство вовсе не считает весь мир сплошным злом и к некоторым явлениям жизни относится несомненно положительно. Достаточно сослаться на такого, признанного всеми христианского святого, как Франциск Ассизский, который, будучи в известном смысле несомненным аскетом, к некоторым сторонам жизни, да и к миру вообще относился безусловно положительно. Достаточно вспомнить его вдохновенный гимн солнцу, заключающий прославление всей природы, чтобы признать, что нечто в мире он признавал и относился ко всей природе с религиозным восторгом. Таким образом, его аскетизм никоим образом не был абсолютным. И это не было единичным случаем. Многие проявления религиозности Средневековья окрашены были тем же чувством жизни. Поскольку затем все же христианство устремлено вообще к целям внемировым — его аскетизм, конечно, своеобразен и более радикален, чем всякий другой аскетизм. Но он имеет свое полное оправдание в христианском же миросозерцании, ставящем потусторонние, внемировые цели. По этому поводу в прошлый раз Петром Бернгардовичем Струве было сказано: «кто же верит теперь в воскресение, кто верит в будущую жизнь? Никто не верит. От первоначального христианства остался только гроб, и гроб этот мы видим, но вера в воскресение утрачена». Я должен прежде всего заметить, что утверждение, будто вера в воскресение утеряна всеми, чересчур смело и по существу неверно. Если же согласиться с этим, то тогда нужно совсем иначе ставить вопрос. Если, действительно, утрачена вера в воскресение, утрачена вера в будущую жизнь, если действительно остался от христианства один гроб — т о г д а н е т х р и с т и а н с т в а и нам нечего говорить об аскетизме христианства, а надо рассуждать по существу об идее воскресения, об идее будущей жизни и исследовать христианство с этой точки зрения.

Затем в прошлый раз были высказаны в очень резкой и страстной форме упреки христианству, обращенные к первоначальной церкви. Было высказано, что в христианство, уже с первых шагов его, уже с первых веков, вошла порча, в виде института священства, обряда и догматов. И

было высказано также, что собственно в религии Христа ничего подобного не было. Утверждение это тоже содержит некоторое преувеличение. И в первоначальном христианстве, у самого Христа мы находим зачатки этих институтов священства, обрядности и догматов. Поскольку Христос говорил о Боге-Отце, о Сыне, о Духе-Утешителе, поскольку Он пророчествовал о будущем Царстве Божием, он несомненно давал известные догматические начала. Точно так же он несомненно дал основания и для установления обрядов. Что такое обрядность? Это только известная форма взаимодействия с Богом. Но уже Христос дал известную форму этого взаимодействия и в виде Молитвы Господней, и в тайной вечери, наконец, тем, как Он сам молился. Обряд, между прочим, вытекает из психологически неизбежного выражения религиозного чувства в телодвижении. Человек не может, например, молиться без известного движения рук, коленопреклонения и т.п.; и во всем этом зародыши обрядностей. В этом отношении всякая религия содержит в себе какую-нибудь обрядность. Точно так же зародыш священства был дан в Апостольстве. Конечно, впоследствии все эти принципы, догмы, обряды и священства видоизменились, в них утвердились косность, лицемерие и властолюбие. Конечно, всем этим соблазнилась историческая церковь.

Против этого никто не спорит, но нельзя говорить, что самые принципы священства, обряда и религиозной догмы по существу несут в себе порок. Порча была неизбежна, потому что все высокое, что входит в человечество, человеческой природой портится и принижается. Затем была высказана в очень категоричной форме мысль, что христианство за 1800 лет своего существования не внесло ничего положительного в историю культуры, в прогресс человечества вообще. Мне кажется, что эта мысль могла быть высказана только в расчете на легковерие слушателей, потому что кто всматривался в исторический процесс и задумывался вообще над этим, тот должен понять, что никаких категорических утверждений здесь не может быть. Исторический процесс слагается из взаимодействия множества принципов, множества причин. И языческие религии, и атеизм, и христианство внесли свое в общее развитие культуры, но все эти факторы исторического процесса так переплетены в своих влияниях, что нет возможности утверждать, что то или иное приобретение и завоевание прогресса произош-

ло именно от такого-то фактора. Я предлагаю вам представить себе такую картину: три реки, несущие воды разных цветов, — предположим, одна белого цвета, другая желтая, а третья красного цвета, — сливаются в одно русло и воды их смешиваются. Извольте-ка разобраться в этом сложном переплетении различно окрашенных струй, разделить эту смесь. Точно так же трудно разобраться в этом сложном потоке исторических процессов, который включает в себя массу разнообразных исторических факторов. И утверждение, что вся культура создана исключительно язычеством и атеизмом, совершенно голословно. Голословно это утверждение еще тем более потому, что мы в историческом развитии можем прямо указать некоторые течения, безусловно религиозные, струи чисто христианские, которые оказали несомненно сильное влияние, и не только на культуру духа, но и на складывание общественных форм. В прошлый раз С.А. Адрианов указал, что христианство повлияло в лице Франциска Ассизского на искусство, затем я указывал, что весь романтизм несомненно имеет источник в христианстве. Присматриваясь и к истории общественных отношений, мы опять находим сильную струю христианства, но христианства, понимаемого, конечно, не как внешняя церковная организация. Все возражающие всегда играют на этом отожествлении христианства с официальной церковью, как будто верующий народ — ничто и к церкви не относится. Совершенно не учитывают значения в истории церкви, к а к мирян, народа. Для доказательства несправедливости утверждения, что христианство не внесло ничего положительного, достаточно указать на такое яркое религиозное течение, как пуританизм в Англии, который вынес на своих плечах всю первую английскую революцию и затем вдохновлял многих идейных руководителей общественной жизни. Вспомним пуританина — Мильтона. Я позволю себе также утверждать несомненное влияние идей христианства даже на французскую революцию, поскольку она имеет идеологический базис. В конце концов все идейные вдохновители французской революции, а именно представители французского просвещения, а также Руссо и Монтескье, находились под влиянием англичан, и главным образом Джона Локка[127]. Но Джон Локк был по воззрениям христианином, и, между прочим, отец его был пуританином[128]. Итак, и здесь мы видим явственный след влияния христианства. Конечно, христианство

влияло всегда путем сложной передачи, путем сложного взаимоотношения, с другими факторами, но все же нельзя говорить, что христианство ничего в мир не внесло. Говорилось еще, что если христианская церковь несет в себе известного рода пороки — в течение XVIII–XIX веков, то это указывает, что какая-то порча есть в самом первоначальном источнике, что значит, в самой основе христианства есть какой-то порок. Опять-таки это утверждение представляется мне совершенно голословным. Для объяснения всех недостатков, всех недочетов и пороков внешней христианской организации, которых отрицать, конечно, нельзя, нет никакой надобности предполагать какую-нибудь порочность в самой сущности христианства. Все это всецело объясняется несовершенством человеческой природы. A priori можно сказать, что ничто высокое, принимаемое человеческой организацией, не может удерживаться ею во всей чистоте своей. История показывает, что все высокое, попадая в толпу, неизбежно падает и искажается. Сопоставьте первых вдохновителей французской революции и их преемников. Вначале Руссо, потом Марат[129], сначала Национальное собрание, потом Конвент[130]. И эти метаморфозы неизбежны. Человеческая среда, особенно если взять массу, непременно понизит, непременно исказит и испортит все высокое и чистое. Эта порча неизбежно должна была войти и в идеи христианства. Но эта порча соответствует всему смыслу христианства и является неизбежной в плане его развития. Христианство — религия двух миров. Бог вошел в человеческую природу и принял на Себя все несовершенства человеческой индивидуальной организации. Но этого мало, чистая закваска христианства вошла во всю грузную массу, во всю греховность человеческой общественной организации, т.е. государства, и, конечно, неизбежно должна была принять на себя все недостатки этой организации. В этой связи с греховной человечностью все величие христианства и его своеобразие. Бог и божественные принципы входят в человеческое тело, в греховную человеческую государственность и принимают эту тяжесть греха в течение всего исторического процесса. Конечно, целью этого является уничтожение греха, победа над ним. Но говорить об осуществлении или неудаче в достижении этой цели можно только по окончании исторического процесса. Теперь же все утверждения по этому поводу являются голословными.

В.А. Тернавцев.

Я хотел бы сказать о радости в Христианстве.

Христианство не оптимизм и не пессимизм, как это неоднократно было определяемо в прошлом заседании. Оно и то, и другое, и вместе с тем — и не то и не другое.

Как оптимизм, так и пессимизм в лучшем случае безрелигиозны. Они обусловливаются колебаниями жизненного чувства вне всякого отношения ко Христу.

Оптимизм движется самообманом, что болезней, нужды, горя, разочарований, зла — нет; или же он легкомысленно предполагает их устранимыми теми средствами, которыми они устранены быть не могут.

Пессимизм обусловливается также ложью, и именно, что бедственность жизни безысходна и зло неодолимо.

В Христианстве же и радость и скорбь вытекают из иного источника, к иному концу и приводят.

Христианство видит ложь, зло и страдания. Оно изощрилось в ощущении и понимании их почти до ясновидения. Никакое зло, творимое в ведении, в неведении, словом и даже одним помыслом, — ничто не укрылось от его взора и оценки.

Неукротимая ревность, с которой христианская мысль погружалась в исследование различных видов зла, была бы прямо непосильна для человеческого сердца, если бы этому сердцу христианство тут же не давало ощущать радостной тайны победы над этим злом.

В жизни отдельных лиц, а также в судьбе целых Церквей, — эта вера в победимость зла силою Христовой находит себе бесчисленное количество подтверждений.

Но этого мало. Из всех религий и философских учений Христианство — единственное мировоззрение, которое не убоялось и главного зла, именно смерти. Оно не обошло ее, как это пытались сделать прочие религии.

Победу над смертью и грядущее полное упразднение ее оно поставило своим главным и, в сущности говоря, единственным призванием.

Христианство есть не религия смерти, как это утверждает Розанов в своих арлекинадах, а религия воскресения, всеобщего восстания из мертвых... одних к вечной жизни, других к бесконечному ужасу.

Розановские доклады полны нелепостей. Их нельзя назвать иначе, как арлекинадами, потому что самому ему они доставляют гораздо больше муки, нежели тем, против кого он их направляет.

Итак, Христианство приняло смерть, но приняло ее, как предмет победы. И так как эта победа не мнимая, не словесная, а действительная, то Христианство изучило своего врага.

Христианство раздвинуло понимание смерти до пределов, о которых и не снилось мудрецам.

Тысячею очей внешних и внутренних, открывающихся в молитвенном подвиге, оно исследовало темные пути смерти и в судьбе избраннейших из людей, и в судьбе последней былинки и связало эти пути в единый узел — в основную тайну о смерти.

Кто мог бы раскрыть подземную мистику этой тайны и объяснить только наследственностью смерть каждого отдельного человека? И кто был бы в силах научить тысячи людей видеть в этом справедливый и мудрый приговор небесного Отца?

Только Тот, кто держит в руках и победу над этой смертью, — Христос.

Тайна человеческой смерти, ее связь с фактом распада всего мироздания, всех его шести дней бытия, с враждой, проникшей в животное царство и человеческое общество, — эта связь до такой степени хватает через край человеческого разумения, что может составить лишь предмет сверхъестественного Откровения.

Только Христианство объявило смерть центральным злом, с победой над которым раскрывается Творческая тайна мира, осуществляется богоподобие человека и становится возможным истинное братство.

Мысль об условности смерти, о ее победимости, несмотря на ее видимую всеобщность во времени и пространстве, есть исключительное и чудесное достояние Христианства. Говорю, чудесное, ибо, чтобы нести эту мысль — нужно сломать преграды самого времени и расторгнуть узы пространства.

От Христианской веры в воскресение из мертвых плотью необходимо отличать веру в так называемое бессмертие души.

Самое большое, до чего человек мог дойти своими усилиями, — это представление о спиритуалистическом бессмертии души, о ее существовании за гробом. На этой вере была построена вся Египетская теократия. Эта вера заколдовала там каторгу жизни в роковые пределы священно-предназначенного и жречески распределенного...

И для того, чтобы вместить Завет с Богом, который с первых же шагов заключал в себе все предпосылки для будущей концепции воскресения, для этого потребовался исход из Египта.

Нестерпимо досадно, когда г. Столпнер говорит, что вера в воскресение мертвых имеется и в талмудическом еврействе.

Если там есть некоторые омертвевшие слова об этом предмете, то это не больше, как сколок прежде содержавшегося там животворного мессианского ожидания...

В вере, когда она достойна этого имени, всегда содержится касание того бытия, в существование которого веруется. Вот почему на крайнем острие подлинной веры всегда горит искра познания.

Так в Христианстве. Попытаемся выяснить это.

Смерть есть драма многоактная. Прежде чем умереть плотью, мы много раз умираем религиозно, умственно, нравственно, гражданski... Каждое падение высших целей жизни всегда сопровождается одним и тем же давящим чувством угасания души. В иных же случаях во внутреннем существе человека уже здесь открывается загробная бездна... Такие акты умирания не видимы для посторонних глаз, но тем не менее переживаются, как нечто совершенно объективное.

Проникнутые тождеством реальным, а не только метафорическим, эти акты умирания как-то таинственно концентричны между собой и находят свое завершение в смерти физической.

Так же многоактно и воскресение. Пророческая вера Церкви в воскресенье мертвых всегда опирается на опытное познание начальных предваряющих вспыхиваний этой победы над смертью. Это — лестница, с некоторыми ступенями которой многие знакомятся уже здесь.

Прочтите описания того внутреннего переворота, который испытывали и испытывают все обращающиеся ко Христу.

Радость спасения, переживаемая одною личностью, видима, ощутима и для окружающих. Таковы святые. Для одних эта святость становится предметом мучительных пререканий и отталкивания, для других соединения и братства.

Эти переживания поразительно похожи у самых различных людей, на протяжении самых различных эпох и во всех Церквах.

И все это до такой степени верно, что некоторые отцы Церкви утверждали, что там, где радость воскресенья не испытана сердцем, там еще нет и Христианства.

Только при свете этих соображений и можно разобраться в вопросе о радости и скорби в Христианстве.

Радость спасения глубоко отличается от эпикурейской радости. Животное самодовольство, хотя бы идиллически восторженное, не имеет ни религиозного содержания, ни нравственной цены.

Обе эти радости непримиримы между собой, между ними ведется постоянная война, как в истории, так и в сердце каждого человека.

Эта противоположность отмечена и в Евангелии. «Вы восплачете, а мир возрадуется, вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Иоан. 16, 20).

Религиозная радость в Христианстве дается с в ы ш е. И потому ничто, кроме собственного падения, не может ее отнять. Времена гонений на Церковь, неслыханные лишения, имевшие место среди отшельничества, дают тому поразительные подтверждения.

Грозовая сила присутствия Божия обостряет и обособляет эти радости от всего прочего. «Ты приблизился ко мне, и волосы мои встали дыбом», говорит Иов[131] о таких моментах.

В глубине светлой радости спасения всегда горит одно и то же предчувствие, что мир победим для боговдохновенной праведности, Апостольское предсказание, что «мир сей с шумом прейдет», «огню блюдом»... и явится новый мир, влечет к себе сердце, несмотря на то, что это пророчество изречено было около 1900 лет тому назад и до сих пор еще не исполнилось.

Без этих просветов, то сладостно освободительных, то ужасающих, собственно, нет и Христианства.

Поэтому совершенно справедливо упрекали отцов Итальянского Возрождения — Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело — в том, что они, истолковав эти эсхатологические просветы, как мифы, погубили Христианство, везде, где им поверили.

Таким образом, в Христианстве есть основания и для глубочайшего пессимизма, для трепета за свою душу и для величайшего оптимизма — чаяния вечной жизни.

Г. Столпнер говорит: «не думаю, что Христианство одержало победу над Иудейством из-за того только, что один человек воскрес».

А в действительности, ведь именно из-за этого. Ибо это воскресенье было для Него путем к тому, чтобы из одинокого Существа стать всеединой личностью, всечеловеком. Ибо, воскресши, Христос стал соединим с каждым уверовавшим в Него, стал открываться в Своих учениках, как внутреннее б л а г о их совести. Это и служит основой Нового Завета,

Поэтому указание на то, что воскрес всего один человек, в то время, как все прочие продолжают умирать, — обманчиво. Ибо те, кто уверовал в Единого Воскресшего, умирают вовсе не тою смертью, какою умирают непричастные этой вере. Сколько раз было указываемо на то, как поразительно принимает смерть наш народ.

Весь внутренний момент, психология расставания с жизнью и здесь и там реально иные.

Умирающие во Христе переносят с собой за гроб некоторую светлую часть своего внутреннего существа, и часть тем большую, чем выше была их жизнь...

Образы же святых буквально загораются над Церковью, как светила, почти в полной независимости от количества оставляемых ими биографических сведений... Неоднократно здесь было указываемо на то, что в Христианстве об отречении, скорбях, терпении говорится несравненно больше, чем о цветах блаженства.

Действительно, то, что говорят и громко проповедуют в Церквах, гораздо менее значительно, чем то, о чем в Христианстве хранят молчание.

И это вот почему.

Радость воскресения, принадлежа к достовернейшему внутреннему опыту, отличается глубоким целомудрием, ибо дается сердцу человеческому от Бога.

И дам ему белый камень и на камне написанное имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает.

Имевшие такой опыт всегда чувствовали некий запрет, лежащий на них, если и не абсолютный, то д о в р е м е н и. Они чувствовали ту же руку Божию на устах своих, которая направляла Апостолов к громкому и бесстрашному свидетельству о Воскресшем.

Действительность этого высшего запрета сказывалась в полной утрате чувства близости Божией, при попытке говорить о ней... И, напротив, разгар этого опыта при безмолвии не только внешнем, но даже и внутреннем. Прочтите великих учителей Церкви о «хранении себя в молчании»[132].

Восточные подвижники, сохранившие идеал богообщения среди величайших внутренних испытаний, в тиши уединения передавали друг другу сокровища, которых мир принять не хотел...

К молчаниям такого же порядка принадлежит знаменитое молчание об Имени Божием у Евреев Ветхого Завета.

Каждый еврей знал Бога, и каждый видел, что и другой знает Того же Бога, так же открывающегося...

На глазах у всех их извнутри[1] духовного содержания страшного Имени Божия колебалось все творение и клубилась объективность вещей... «И наполнилось святилище славою Иеговы»[133], говорится о таких моментах.

На понимании этой основной тайны покоилась религиозная сопринадлежность Ветхозаветной Церкви. Этим проверялось пророчество пророков, мудрость старейшин, молитва и жертвы священников...

И при всем том, этого Имени никогда не произносили ни вслух, ни про себя. И это молчание было до такой степени непобедимо, что было утрачено даже чтение этого святого Имени.

То же и в христианстве. Где религиозность подымается на высокие степени, там мы наблюдаем подобное же священное молчание.

Я позволяю себе сообщать собранию все это, так как уверен, что у нас говорится так много несуразного о подвижничестве лишь вследствие простого неведения и разве в редких случаях в расчетах на это неведение.

Теперь сам собой является вопрос.

Чем же побеждало и побеждает Христианство? Что привлекало к нему всех скорбных, обремененных, задавленных горем жизни?

Неужели своей метафизикой, т.е. догматами? Ведь главная масса верующего народа этих догматов и не знает.

Красотой богослужения? Но эта красота являлась всюду только как плод уже совершившейся победы. Да и о какой красоте богослужения можно говорить про деревенские церкви?

Обилием и силой учительных идей, отвечающих на повседневные запросы жизни? Тоже нет, ибо главным предметом учения в Христианстве является трагическая история Иисуса, имевшая место за тридевять земель.

[1] Так в оригинале.

Чем же? Чем оно пленило народы, лучшие из народов?

И не забывайте, еще не известно, чем кончат эти народы, бесповоротным ли отступлением, или же пламенным возрождением религиозности.

Христианство побеждало и побеждает радостью своей, тою радостью, о которой мало говорят, но которую передают из сердца в сердце, как жемчужину, для отыскания которой стоит продать все.

Да разве, если бы Христианством не давалось подлинного утоления мукам, — разве оно могло бы стать верой нищих духом и плачущих?

Ибо где видано, чтобы в Христианстве нуждались довольные собой и счастливые?

Так мы приходим к последнему вопросу:

Где пути к восприятию этой силы Христовой?

Отвечаю прямо то, что считаю истиной: это Таинства Церкви. В них Богодейство, а не обряды. Вечный завет с Богом, а не обветшалый ритуал.

Если вы этого не примете[1], то все попытки проложить новые пути для христианской истины ничего не дадут, кроме громких слов, душевной смуты и, пожалуй, еще одной лишней ереси.

Г. Столпнер приглашает нас следовать за указаниями библейской критики. Что это? насмешка? коварство, или уж больно непростительное непонимание целей, создавших настоящее общество?..

Библейская критика разрушает веру; мы же ищем для нее более широкого идейного вооружения. Библейская критика приводит к полному отчаянию; мы же устали от отчаяния, и многие из нас готовы на все, лишь бы не оставаться больше вдали от религиозного света.

М.В. Морозов[134].

Я начну с того, что выражу свое удивление по поводу одного факта, являющегося господствующим на этих собраниях. Каждый раз, когда говорят по поводу мнений или рефератов г. Розанова, слышишь не только возражения по существу, но и критику его личности, беспощадную и недвусмысленную. Такого рода критике подвергают писателя, с необычайной выпуклостью и яркостью высказывающего свои мнения. Такое отношение мне

[1] В оригинале: не приймете.

кажется недопустимым. Интересно разбирать мысли по существу, писатель же Розанов настолько известен русской земле, что говорить о нем, как о личности, вряд ли здесь уместно. Обращаясь к существу вопроса, я возражу прежде всего на мысль, высказанную последним оратором: «многие готовы на все, только чтобы сохранить веру». На что же «все»? Что понимать под этим словом? И почему для сохранения веры нужно закрывать глаза на открытия, сделанные библейской критикой? Упоминание о библейской критике есть только приглашение считаться с фактами, которые для многих и очень многих считаются убедительными и неопровержимыми. И если отнестись к указаниям критики надлежащим образом, то такой прием, к какому, напр<имер>, прибегает в своем возражении Розанову г. Бердяев, окажется невозможным. Что может значить в самом деле делаемое им Розанову предложение развивать свои идеи, исходя из той мысли, что Христос воскрес? Это не настолько очевидная истина, чтобы она могла играть роль необходимой предпосылки в оценке христианства. Основная идея Розанова, что учение Христа есть учение смерти, остается в силе. Мне пришлось слышать однажды на собрании толстовцев речь противника толстовского учения, который предлагал толстовцам открыть свои карты и прямо заявить, что они отрицательно относятся к жизни. «Тогда», — говорил он, — «вам придется искать последователей не среди собравшихся людей, которые любят эту землю, в этой земной жизни ищут нечто ценное». В этих словах была большая правда. Не случайность, что первоначальное христианство находило себе адептов среди отверженных, среди нищих духом, угнетенных жизнью. Для этих людей мирская, плотская жизнь была закрыта, и они с радостью встретили христианскую идею, и именно потому, что она прежде всего отрицательно относилась к плотской жизни. Если есть вечная жизнь, в которой первые будут последними, а последние первыми, то что стоит тогда кратковременная жизнь здесь, на земле? Отсюда черпали они то величие, с каким шли на смерть. Если исповедование этого учения является единственным, но вполне надежным утешением для умирающих, то для живых и любящих жизнь оно не может быть благою вестью. Исследователи христианства часто указывают на то, что успех христианского учения тесно связан с тем, что Христос обратился к угнетенным и невежествен-

ным. У этих людей живет жажда идеальной жизни, но для них нет иного исхода, — как приравнять действительную жизнь к нулю, так чтобы она оказалось неценной и уйти в иную, созданную фантазией жизнь. Их мучит вопрос о смерти — нет смерти; их мучит господствующая в жизни неправда: на каждом шагу встречают они умирающих от холода и голода, и это ужасом отзывается в сердцах их, но это не имеет большого значения, потому что все это ничтожно перед вечной жизнью. В этом взгляде сказывается презрение к реальной жизни. Возможным же оно становится именно на почве религии смерти. Такой религией и являлось христианство. И тот факт, что оно всегда было религией угнетенных и невежественных масс, подтверждает мысль Розанова о его враждебности жизни.

Б.Г. Столпнер.

В своем возражении против меня г. Аскольдов охарактеризовал мою прошлую речь, как речь страстную. Я должен сказать, что я сам более всех сожалею об этой страстности, не потому, чтобы я был врагом страстности, а потому, что боюсь, что страстность эта заставляла меня выражаться не совсем точно; а когда неточность эта поправляется не слушателем-другом, а как раз еще более увеличивается и возводится в основу возражения, то, понятно, она очень вредна для того, кто проявляет эту страстность. Сегодня я постараюсь быть не страстным. Я начну с последнего возражения г. Аскольдова, которое затрагивает чисто исторический вопрос. По словам г. Аскольдова, мое утверждение, что христианство не оказало влияния на развитие культуры, было рассчитано на легковерие слушателей. На самом деле я рассчитывал не на легковерие слушателей, а на то, что у меня есть два рода слушателей — христиане и нехристиане. Я думал, что христиане должны обнаружить больше требовательности и не могут удовлетвориться приводимыми здесь доводами в защиту мысли о положительной роли христианства в истории. Я не рассчитывал, чтобы христиане прибегали к тому особому счету, который позволяет приписывать весь актив культуры христианству. Христианству ставят в заслугу влияние на Вольтера, на Руссо и на Монтескье, совершенно забывая то маленькое обстоятельство, что хотя их идеи и связаны некоторым образом с христианством, но заключают в себе прежде всего протест против христианства. В оправдание христианства говорят, что оно испыта-

ло на себе судьбу всего того, что проходит через человеческую среду, и этим объясняют его недостатки. Но так может говорить только человек, мало общего имеющий с религией. Вера в Бога предполагает возможность для божественного преодолевать человеческую природу и возвышать ее. Если бы речь шла только о том, что высокие идеалы христианства мало осуществляются в действительности, то мне бы могли возразить, что именно благодаря их высоте земное никогда не может стать им адекватным. Но когда говорят, что сама история христианства есть история падения христианских идеалов, то становится неясным, в чем же божественность христианства. Не сомневаюсь, что все слушатели мои читали хотя бы историю Иловайского[135]; и уже потому я не могу рассчитывать на их легковерие. Я прекрасно знаю, что даже в истории Иловайского упоминается о таких явлениях, как установление Божьего мира христианским духовенством, и вообще о том, что христианская церковь являлась носительницей культуры. Христианство, являвшееся сколком с греко-римского мира в варварском мире, выполняло очень важную культурную миссию, пока не уступило место новым силам. Для всякого нерелигиозного человека и для меня лично, может быть, этого достаточно, и я могу назвать себя в известном смысле поклонником христианства. Но у человека религиозного должен явиться другой вопрос: — с какого же момента началась порча христианства? Г. Аскольдов начало падения ведет от Константина, когда христианская церковь соединилась с государством[136] и стала защищать принципы этого государства. С точки зрения историка причину падения христианства нужно искать дальше и глубже. Нет сомнения, что, когда Константин принял христианство, процесс падения уже кончился. Я осмелюсь утверждать, что если смотреть открытыми глазами на историю христианства, то можно отыскать причины падения в очень и очень раннем периоде христианства. Всегда в нем наблюдалось стремление к распространению с помощью внешнего обращения. Испытывая судьбу всего человеческого, а не божественного, оно, выигрывая в экстенсивности, проигрывало в интенсивности. В конце концов христианство, может быть, будет принято и желтыми народами, и тогда от него, вероятно, ничего не останется. Если бы меня спросили, кем из апологетов христианства здесь я более удовлетворен, я бы сказал, что более

всего удовлетворен г. Тернавцевым. — Это действительно мужественная защита христианства. Он не боится ставить точки над i, не скрывает и не скрашивает, а прямо высказывает смело, что христианство обещает вечную жизнь для одних и вечный мрак для других. Я готов согласиться вообще с мнением г. Тернавцева, что идея воскресения играла очень большую роль в христианстве. Но я должен при этом сказать, что сущность религии Христа заключалась все же прежде всего в непосредственном общении с Богом, в устранении догматов, обрядов и священства. На это мне возражали, и возражали, по-моему, не основательно, что догматы были и у Христа. Само собой понятно, что если считать догматом всякое утверждение метафизического характера, то у Христа были догматы. То же относится и к обряду. Мне говорят, что обрядом является каждое наше движение руки, коленопреклонение и т.п. Но я думаю, что сущность обрядности, которую уничтожил Христос, заключается не в тех или иных формах внешнего выражения настроений, а в том, что эти формы для всех обязательны. Такова же и сущность догматов, которые утверждались на Соборах и непризнание которых влекло за собою отлучение. Учение Христа было отрицанием застывших форм, призывом к преобразованию форм жизни. Что касается собственно воскресения, то многие из тех представлений, которые связаны с идеей воскресенья, для современного религиозного сознания (а не только для атеиста) оказываются неприемлемыми. Всевозможные знамения, в которых сам Христос находил соблазн, совершенно неприемлемы для современного религиозного сознания. На это приходится указывать, когда говорят, что чудесным воскресением христианство собственно и победило. Идея воскресенья, кроме того, отнюдь не исключительное достояние христиан. Еврейство верило в воскресенье. Еще у Даниила жива была вера в воскресение[137], вера в будущую жизнь, была она и у фарисеев, и не нужно было ожидать Христа, чтобы уверовать в будущую жизнь.

Еврейство в это верит теперь так, как не верят христиане. Особенность христианства заключается собственно в вере в воскресение определенной, конкретной личности. Возможно, что именно благодаря этой вере христианство и победило. Но в настоящее время именно то, чем оно победило, является причиной его поражения. Меньше всего современное сознание может примириться

с признанием плотского воскресенья Христа, как факта. Об этом главным образом и может идти спор. Вообще, когда говорят о новом религиозном сознании, то прежде всего следовало бы поставить вопрос, в какой мере вообще оно может опираться на христианство и воспринимать из него свое содержание. Я решаю этот вопрос в том смысле, что христианство несовместимо прежде всего с теми завоеваниями, которые сделаны науками и искусствами. Оно и процвело на почве упадка наук и искусств в греко-римском мире. Современные защитники христианства должны неизбежно посчитаться с этим фактом. Ведь науки и искусство — это не просто очень полезная или даже очень возвышенная вещь. Если стать на точку зрения веры в божественное, их придется признать обнаружением божественной сущности. Поэтому если бы мне пришлось выбирать между откровением в искусстве и науке и откровением христианским, то я во всяком случае не отнесся бы к этой дилемме так легко и спокойно. Я сказал бы, что здесь действительно безысходная трагедия. Не об аскетизме, не об отрицании «варенья» и других радостей жизни должна идти речь, а об отрицании самых корней жизни, о несовместимости христианства с тем пантеистическим миропониманием, которое является доступной современному сознанию формой богопознанья.

В.П. Протейкинский.

Г. Морозов предпослал своей речи замечание о том, что здесь постоянно касаются личности В.В. Розанова. Это происходит, мне кажется, потому, что во всем, что пишет и говорит В.В. Розанов, ясно сказывается его личность и то умонастроение, которое наряду с толстовщиной можно назвать «розановщиной». Мне думается, что В.В. Розанов, это религиозный скептик, но скептик искренний и не помирившийся со своим скептицизмом. Он хочет верить, но чувствует недостаточность силы своей веры и просит «помоги моему неверию». «Нам больно от нашего незнания», — сказал В.В. Розанов. Н.А. Бердяев указывает на то, что у Розанова очень сильно чувство быта и слабо чувство личности. Не знаю, можно ли это сказать о В.В. Розанове. Если слова В<асилия> В<асильевича>, что «душа человека всего дороже», подлинны, то едва ли верно, что у Розанова мало чувства личного самосознания. Я думаю, что В<асилий> В<асильевич> ищет осуществления одного из прошений Молитвы Господней: «да будет воля Твоя,

яко на небеси, и на земли». Когда он не видит осуществления этой воли на земле, он душою болеет и готов заставить болеть и всех других. В докладе Н.А. Бердяева меня остановила одна мысль: он говорит, что Достоевский и Соловьев шли в церковь по-старому и что в церкви Соловьева нет богочеловечества. В опровержение этой мысли я приведу собственные слова Вл. Соловьева: «божественные формы являются как начатки и залог божественной жизни в человечестве, которой люди могут достигнуть лишь в Новом Иерусалиме». Затем я хотел бы сказать несколько слов по затронутому здесь вопросу об аскетизме. С.А. Аскольдов в прошлый раз указал на то, что всякая религия и философия неизбежно ведут к аскетизму, к отрицанию тех или иных благ жизни. Но если обратиться к первоначальному значению слова аскетизм, то мы увидим, что сам корень этого слова указывает, что аскетизм никоим образом не связан непременно с отречением и ограничением. Напротив, это понятие предполагает необходимость упражнения, обработки, ведущих к известной цели. Вот все, что я хотел сказать.

Прот. С.А. Соллертинский.

Здесь говорилось, что христианство якобы отрицает науки и искусства, указывалось на то, будто христианство — есть религия исключительно париев и нищих. И то и другое мне представляется совершенно неверным, но при таком голословном утверждении этих мыслей на них даже трудно возражать. Поэтому я остановлюсь пока на одном чрезвычайно сухом месте реферата, на том, что Бердяев называет имманентным пантеизмом Розанова. Прежде всего, замечу, что пантеизм Розанова, как и Бруно и Спенсера[138], вообще как всякий пантеизм, отличается от не-пантеизма тем, что признает тожество Бога с миром, имманентность Бога и мира. Следовательно, признание имманентности необходимо для пантеизма, и выражение «имманентный пантеизм» оказывается ненужным. Самым решительным козырем против пантеизма является то соображение, что в мире очень много плохого. Как могло с божеством совмещаться плохое? Пантеизм в этом случае проявляет, как говорит Бердяев, однобокость. Пантеисты не знают, что им делать. С одной стороны, Бог находится в мире одновременно со злом, а с другой — Бог не есть зло. Бердяев полагает, что с этим затруднением пантеизму не справиться. Но всякому, хоть немножко знакомому с

историей философии, разумеется, известно, что этот козырь против пантеизма потерял свою силу с тех пор, как пантеизмом усвоена идея эволюции. Обратитесь к Гегелю, и вы убедитесь, что есть полная возможность говорить: «Бог-мир», не впадая в однобокость. Для того, чтобы вскрыть недостатки пантеизма, нужно поставить другой вопрос: благодаря чему происходит самое перерождение мира, почему именно плохое из него извлекается, доброе начинает возрастать, так что в результате получается красота? Вот на этот-то вопрос мы вместе с г. Бердяевым отвечаем: это произошло через христианство. Христианство есть, конечно, оптимизм. Вера в то, что человек и мир возрождаются к великой бессмертной жизни через Господа нашего Иисуса Христа, — это бесспорно оптимизм, но нелепым оптимизмом никто и в никаком случае его не назовет. Здесь-то и кроется величайшее различие между христианским мировоззрением и тем, которое высказывается В.В. Розановым. В.В. Розанов исповедует догмат, что у Бога есть два сына: Христос и мир. Он говорит: не нужно нам Христа и христианства, сам мир есть сын Божий, он сам силою своего собственного постепенного прогрессирования доведет нас всех до того совершенства, о котором мы мечтаем. Мы же, христиане, говорим, что этот путь плох, что он может привести к цели чрезвычайно медленно. Для нас, христиан, вооружившихся верою в воскресшего Спасителя, представляется возможным другой путь. На этом пути мы достигнем такого величия нравственного, что приобретем чувство Бога, к которому мы теперь неспособны. Мы сами явимся силою, которая весь мир переродит. Сущность христианства заключается в вере в то, что в мир вошла образующая сила Христа и дала нам законы, которым мы должны следовать.

И. Трегубов.

Слушая докладчика и оппонентов, я все время не переставал удивляться. Доклад В.В. Розанова был озаглавлен: «о сладчайшем Иисусе», я же все время слышал разговоры об «Иисусе, но не о сладчайшем», а — о «горчайшем». Только один из оппонентов, и то вскользь, указал на главную сущность христианства — на обращение Христа к униженным, но не в смысле париев. «Приидите ко Мне, — говорит Христос: трудящиеся и обремененные, и Я успокою вас»[139]. Вот к кому обращается Христос с этой радостной вестью. Вот в чем заключается сущность хрис-

тианства, корень его, а вовсе не в отрицании, не в аскетизме. Христос принес живую весть. В тех же случаях, когда Христос отрицал мир, Он имел в виду те пороки и страсти, которые составляют несчастие нашей жизни. Он сказал ученикам: «Я вас оставляю в мире, но, оставаясь в мире, вы не дружите с ним, не подражайте той жизни, которой живет мир»[140]. Опять-таки это не отрицание мира в целом, это только отречение от известных настроений, языческих, греховных, но не от всего мира. Здесь упоминали о так называемых толстовцах. Я не могу себя считать толстовцем, но я хорошо знаю это учение и во многом ему сочувствую, и я должен сказать, что из всех христианских учений — это учение больше всего подходит к духу христианства. Толстовцы вовсе не отрицают, как говорит г. Морозов, жизнь во всем ее целом. Они отрицают жизнь и мир языческий, греховный, они хотят переродить жизнь, эту греховную жизнь, при которой мы по улице не можем спокойно пройти, потому что нас на каждом углу встречают нищие и голодные. Мы желаем от этого греховного мира избавиться. Это значит, что толстовцы не отрицают мир, а желают лучшего в мире.

Председатель.

Я хочу сказать несколько слов прежде всего pro domo sua[1]. Г. Столпнер меня упрекал в самодовольстве по отношению к историческому христианству. У меня самодовольства нет. Если я указывал на христианство, как на исторический фактор положительного характера, то это еще не значит, чтобы я был доволен тем, что им сделано. У меня нет самодовольства, но я говорю против огульных упреков по отношению к христианству, что будто бы оно ничего не внесло в жизнь. Если я что вполне оправдывал, то христианство первоначальное, а не историческое христианство. Напротив, я вполне соглашался, что историческое христианство впадало в грехи и пороки. Но я говорил, что оно неизбежно должно было в них впасть. Г. Столпнер говорит, что мои указания были бы уместны для человека нерелигиозного и что от религиозного человека нужно было бы потребовать большего. Опять-таки я указываю на то, что в историческом процессе сталкиваются и сливаются два фактора: христианство, как божественный фактор, и человечество. Ес-

[1] В свою защиту (*лат.*).

ли бы христианство являлось пред нами в историческом процессе только как божественный фактор, конечно? оно не могло бы быть в падении. Но в том-то и дело, что под флагом христианства постоянно выступало на сцену человеческое несовершенство. Постоянно под чужим знаменем выступало что-то другое, и от этого в историческом процессе постоянно замечается замутнение, падение христианства. — Но не падение христианства, как идейного первоисточника, как божественного духа, божественной идеи, но падение того человечества, которое надевало на себя маску христианства, которое не полно воспринимало христианство. Г. Столпнер говорит, что христианство должно было бы преобразить человечество, очистить его грехи. Но к кому же в конце концов должно быть обращено это «д о л ж н о» — к христианству или к человечеству? Разве это преображение и очищение есть механический процесс вроде какой-нибудь технической обработки, а не живое добровольное принятие христианства, не подвиг человечества? Конечно, человечество этого подвига не совершило и в целом взятое не совершит никогда. Что же делать? Приходится это констатировать, и тут места самодовольству быть не может. Но виновато ли в этом христианство?

Резюмировать наши прения довольно затруднительно. Мы не пришли ни к чему определенному по отношению к затронутым вопросам. Единственный общий вывод из прошлых наших прений и из сегодняшних в конце концов тот, что самый главный вопрос заключается не тут, не в аскетизме, и не в историческом христианстве. Как бы христианство ни падало в истории, мы всегда его должны оправдать, поскольку тут действовало и падало человечество. Что же касается аскетизма, то его нельзя изолировать от метафизики. Не аскетизм и не какой-нибудь другой частный вопрос, а коренные вопросы метафизического мировоззрения должны быть предметом нашего внимания, и на разрешении всех этих вопросов нам нужно остановиться. Хотя наше общество и религиозно-философское, но я думаю, что оно обязано и может разрешить некоторые специальные философские вопросы, а прежде всего тот, являются ли законы природы, которые изучаются естествознанием, всеобщими и абсолютными, являются ли они в мире полновластными. Если — да, то у нас будет миросозерцание, исключающее

метафизику христианства. И тогда не нужно говорить ни об аскетизме, ни о других частных вопросах, — все это отпадает само собой. Но если законы природы не абсолютны, не универсальны, если есть какая-то область, будь то человеческое «я» или что-либо другое, что стоит над этим миром, законов природы, их преодолевает, прибавляет к этим законам нечто новое, — если это так, тогда религиозное миросозерцание приемлемо. И аскетизм по отношению к этому подзаконному миру принимает новое значение освобождения от закона смерти и тем получает полное оправдание. Я заканчиваю надеждой, что в будущем году мы подойдем к этим основным вопросам, разрешение которых было бы для нас несомненно более плодотворным.

ЗАСЕДАНИЕ 3 ФЕВРАЛЯ 1908 г.

В.Ф. Эрн
Идея христианского прогресса

Я подхожу к этой теме в уверенности, что основная мысль моего понимания по-новому освещает проблему прогресса.

Я говорю — м о е г о понимания, потому что в литературе по вопросу о прогрессе я встречал только отдаленные намеки на такое понимание. Но я знаю, что мое понимание хода всемирной истории является совсем не моим, потому что оно совпадает с пониманием в с е г о х р и с т и а н с т в а. Дальнейшее изложение является только попыткой ф и л о с о ф с к и о с о з н а т ь то, что для христиан всех времен было непосредственно и религиозно данным. Таким образом, в своем изложении я попытаюсь дать философскую характеристику х р и с т и а н с к о й идеи развития всемирно-исторической жизни.

Вот почему мне придется начать христианством, продолжать христианством и кончать христианством.

I

Обычно думают, что идея прогресса появилась впервые в XVIII веке, что ее открыли, как Колумб Америку, дотоле неизвестную, представители так называемого «Просвещения». Подобные взгляды держатся только незнанием истории первоначального христианства. Не просветители XVIII века, а христианство I века, органически связанное с великими еврейскими пророками, утвердило в человечестве идею прогресса. Чувство прогресса совершенно неизвестно древности. В Риме и Греции, т.е. в странах наиболее культурных и наиболее быстро про-

грессировавших, золотой век полагается позади. Aurea prima sata est aetas[1]. История не стремится к нему, как к своему идеалу, а уходит от него, как от счастливого, но случайного прошлого. Буддизм исповедует теорию вечных круговоротов. Впервые еврейские пророки внесли в мир идею поступательного развития человечества. Взор их устремлен в будущее. Когда наступит время, придет Мессия и утвердит по всей земле, по всему миру царство Всевышнего. Золотой век впереди, и вся история царств, созидаемых и разрушаемых по велению Иеговы, направляется к тому времени, когда «выйдет закон от Сиона... и Господь будет судить посреди народов, и раскуют мечи свои на орала и копья свои на серпы, и не поднимет народ на народ мечи, и не будут уметь уже воевать»[141].

Христианство все насквозь проникнуто чувством органического развития. Оно явилось в мир только тогда, когда наступила «полнота времен», когда созрели исторические условия, когда процесс развития человечества дошел до определенного пункта. История до христианства не случайное наслоение событий и фактов, а по единому замыслу осуществляемое домостроительство Божие. И с пришествием Христа не конец истории, а начало новой эпохи. В жизнь человечества брошены принципиально новые семена, которые должны прорасти, развиться в пышные побеги, впитать в себя все соки земли и созреть в долгом процессе к окончательной жатве. Это основное религиозное чувствование жизни было оформлено и в философских понятиях, конечно, в тех понятиях, которые были выработаны т о г д а ш н е й передовой философией. Учение Иустина Философа[142], первого христианского апологета, о «Λόγος σπερματικός» было ни чем иным, как первой по времени т е о р и е й п р о г р е с с а. Таким образом, не может быть и речи о враждебном противоположении христианства и прогресса.

Все теории прогресса XVIII и XIX веков выросли из христианства, как из своей исторической основы. Христианство самым коренным и принципиальнейшим образом отличается от этих представлений, но не потому, что оно отрицает их, а потому, что, принимая их целиком, оно требует слишком много другого, чего нет в этих теориях и что между тем является наиглавнейшим и существеннейшим.

[1] Первым настал золотой век (*лат.*).

Христианство отрицает только их отрицания, а то, что они утверждают, оно возводит на новую ступень высшего а б с о л ю т н о г о утверждения.

Я проанализирую сейчас ряд отрицаний, производимых обычными теориями прогресса, и тогда станет ясным, чем прежде всего отличаются христианские представления о прогрессе от обычных. Отрицать то, что логически нельзя отрицать, — это значит только сознательно не допускать в теоретические воззрения те утверждения, которые в той или иной форме все же делаются, но уже не сознательно, а бессознательно, а потому отрицание это облекается в скромные формы п р е д п о с ы л о к, в наличности которых не хотят признаться те, кто легким путем несознавания их получает мнимое право смотреть на все глубочайшие религиозные проблемы жизни свысока, заложив руки в карман.

Я ограничусь выяснением только г л а в н ы х предпосылок всякой теории прогресса.

II

Положим, мы выяснили с полной очевидностью и бесспорностью, во-первых, что прогресс совершается, что история движется, действительно, вперед; затем, в чем именно движение это состоит; наконец, какими путями совершается. Все ли это, что нужно? Если бы теория прогресса была только философией прошлой истории, если б она была только теоретическим принципом, который должен упорядочить и осмыслить события и факты прошлой жизни человечества и представить их в виде стройной картины развития, тогда бы действительно ничего больше было <бы> не нужно. Но если закон прошлого развития мы переносим в будущее, если мы говорим, что и будущая история будет тоже развиваться прогрессивно, особенно если мы, как марксисты, делаем из этого прогресса вещей практический принцип деятельности и утверждаем, что развитие экономических отношений необходимо и безусловно приведет к Zusammenbruch'y[1], а из этого Zusammenbruch'a, как феникс из пепла, возникнет социалистический строй, — тогда дело совершенно меняется.

Пусть мы на основании точного изучения прошлого знаем, что дальнейшая история если будет развиваться, то

[1] Крах (*нем.*).

непременно по тому самому железному з а к о н у прогресса, который господствовал и во всей прошлой жизни. Но откуда же мы знаем, что она непременно будет развиваться, т.е. идти вперед, н а р а с т а т ь? Ведь закон, это — только пустая форма, это констатирование того, что п р и и з в е с т н ы х у с л о в и я х происходят такие-то явления, а если условий этих нет, то и явлений получиться не может. Условием действия закона прогресса, все равно в каких бы формах мы его себе ни представляли, является нарастание жизни. Откуда же мы знаем, что жизнь в будущем будет нарастать? На основании чего мы утверждаем, что Vorgeschichte[I] непременно д о к а т и т с я до Geschichte[II]? Мы можем принять целиком в с е с х е м ы марксизма о законах развития исторической жизни, но эти утверждения о том, что запаса жизненных сил непременно хватит на то, чтоб докатить историю до социалистического строя, совершенно не выводимы из этих схем.

И в жизни природы, и в истории мы знаем слишком много случаев, когда нарастание сил происходит т о л ь к о д о о п р е д е л е н н о г о п у н к т а, а затем силы идут на убыль. В Греции нарастали жизненные силы до IV века, а потом началось всестороннее разложение; то же самое в более грандиозных формах произошло в Риме. Рим и внутренне и внешне возрастал приблизительно до III века, а затем начались разложение и упадок до полной дряхлости и старческого бессилия. Пришли варвары и заложили жизненные основы для нового нарастания исторических сил — общеевропейского. Но ведь запас варваров кончился, их больше не явится, а с каждым столетием человечество все больше и больше изживает определенное количество жизненных сил, имеющихся у него в наличности. На основании чего же мы думаем, что в перспективе у человечества не всеобщее одряхление, а, наоборот, возврат к юношескому расцвету всех сил?

Эмпирических оснований у нас нет никаких. Даже больше, эмпирия говорит как раз противоположное. И если все же, вопреки очевидности, сторонники прогресса утверждают это, то это делается в вопиющем противоречии с их основными взглядами, на основании чистейшей в е р ы. Они верят, что начнется же когда-нибудь настоя-

[I] Предыстория (*нем.*).
[II] История (*нем.*).

щая Geschichte, иначе Vorgeschichte не имеет никакого смысла, и верят в это верою «бретонской женщины»[143], т.е. непреложно, но вместе с тем и безотчетно, не умея и не желая осмыслить факта своей веры. Самые точные и разработанные представления о прогрессе теряют всякое значение или приобретают полный смысл целиком в зависимости от того, есть ли эта вера или нет. Если ее нет, если посредством веры не делается этого основного утверждения, то все величественное здание прогресса разлетается в прах. Будучи слепы на самый факт своей веры и принимая только нужные для них с л е д с т в и я этого факта, сторонники обычного представления о прогрессе впадают в некритический догматизм, они не оправдывают и не осмысливают основного своего утверждения и через это совершенно б е с с и л ь н ы перед теми возражениями, которые выставляют против прогресса скептики и, главное, п е с с и м и с т ы. В отношении последних они занимают такую же жалкую позицию, какую занимают н а и в н ы е р е а л и с т ы в отношении философского критицизма.

Основное утверждение о прогрессе можно сделать только в е р о ю, но сделать это — значит верою ощутить с м ы с л ж и з н и, т.е. восчувствовать мир невидимый, царство целей и абсолютного Добра, восчувствовать как действительность высшего порядка, как такую реальность, в сравнении с которой вся наша теперешняя жизнь только смутное бледное ожидание. Но ощутить мир сверхчувственный и это свое прикосновение к нему сделать основным утверждением своей жизни — это значит центр жизни своей из относительного передвинуть в Абсолютное. Таким образом, без основного утверждения всякие представления о прогрессе — чистое недоразумение, а с этим утверждением, сознательно сделанным, приходится прогресс целиком базировать на фундаменте веры, — вера же необходимо приводит к признанию Абсолютного Начала, как центра и смысла жизни. Что это значит для правильного представления о прогрессе, я выясню дальше.

III

Перехожу к другим предпосылкам.

По обычным представлениям о прогрессе — в истории человечества прогрессивно развиваются знания, смягчаются нравы, создается все более и более высокая и моральная культура и уменьшаются человеческие страда-

ния. Если б этого не было, то не было бы и прогресса. Это так, но можно ли и эти, как будто очевидные факты констатировать средствами чистого позитивизма, не вводя в мировоззрение свое некоторых абсолютных элементов?

Прежде всего, что такое прогресс знаний? Конечно, не простое накопление их, не количественное только увеличение. Астрология существовала тысячи лет, в течение которых астрологические «знания», конечно, увеличивались и росли, почему же никто не станет утверждать, что в астрологии с халдейского периода до Средних веков совершался п р о г р е с с? Конечно, потому, что простое количественное нарастание не есть качественное повышение. Качественное же повышение знаний бывает только тогда, когда в них нарастает п о з н а н и е. Познание же может расти только тогда, когда все больше и больше познается объект. Но познаваться объект может только в познании о б ъ е к т и в н о м, т.е. таком, которое проникает в действительные свойства предмета. Если же этого нет, тогда у нас нет критерия, при помощи которого мы могли бы с логической убедительностью показать, что знания в XIX веке стоят значительно выше, чем знания в век Перикла.

Если все развитие знаний с V века по XIX есть лишь накопление знаний «астрологических», т.е. лишенных внутренней ценности, тогда называть это накопление знаний прогрессом нет никаких оснований. Чтобы сказать, что э т а система знаний (положим, критическая философия Канта) выше т о й системы знаний (положим, философия Платона), нужно допустить заранее, что в философском исследовании познается объективная истина и прогресс знания может измеряться только одним: все большим и большим у с в о е н и е м этой объективной Истины. Почему, в самом деле, если взять закон Конта, переход от религиозной и метафизической к положительной стадии — есть прогресс? Если на стадии положительной истина объективная остается столь же неизвестной, как и на стадии религиозной и метафизической, то, очевидно, последняя стадия в смысле прогресса знания не имеет перед ними н и к а к о г о преимущества.

Если же признать, что в историческом процессе человечеством действительно усвояется истина объективная, тогда остановиться на полудороге нельзя. Ставить границы объективному знанию принципиально нельзя. Ибо это противоречиво логически и недопустимо мо-

рально. Если я познал объективно, т.е. адекватно, какую-нибудь часть объекта, то ничего не знать о всем целом объекта я уже не могу. Ибо если целое однородно с той частью, которую я познал, то я знаю не только часть, но и целое; если же оно разнородно и потому по познанной части я не могу судить о непознанном целом, тогда и познание части является мнимым, ибо в объективное определение этой части входит и ее соотношение с другими частями и с целым, и для того, чтобы познать эту часть объективно, мне необходимо правильно познать это ее соотношение с целым, т.е. узнать нечто и о целом, частью которого она является.

Таким образом, логических границ объективному знанию ставить нельзя. Препятствия здесь чисто психологического характера. Кроме того, можно ли морально успокоиться на частичном познании? Положим, я познал объективно, что на какой-нибудь удаленной звезде имеются элементы натрия. Это я знаю наверное, безусловно, а на все вопросы, о которых болит моя совесть, без разрешения которых бессмысленной, ненужной и бесцельной мне представляется вся жизнь Вселенной, я не имею никакого ответа. И вот совершается «прогресс» в знании о звездах, удаленных от нас на миллиарды верст, а о себе, о душе нашей и о запросах совести нашей — знания не растут и не становятся достовернее. О том, без чего бессмысленна наша жизнь, — мы не узнаем ничего, о том же, что имеет значение только как подчиненная часть, при условии, что главный вопрос разрешен, мы кое-что узнаем. О каком же прогрессе в знаниях может быть тогда речь? Можно ли про человека, у которого рак, сказать, что он выздоравливает, что в его физическом состоянии совершается прогресс, если у него заживает какая-нибудь царапинка, случайно им полученная, а рак, от которого он умрет, остается в прежнем неизлечимом своем состоянии? А между тем говорить о прогрессе знаний в то время, когда в главных вопросах жизни и совести мы остаемся такими же слепыми и незнающими, какими были люди три тысячи лет тому назад, и никакие самые крупнейшие открытия в области частных наук нисколько не увеличивают нашего знания об этом главном, — это значит называть заживление царапинки прогрессом, в то время как рак остается неизлечимым. Очевидно, и морально успокоиться на частичном познании мы не можем.

Для того, чтобы мы имели и моральное и логическое право говорить о действительном прогрессе знания, для этого необходимо, чтоб это знание было, во-первых, объективным, а во-вторых, чтобы оно по содержанию своему было таким, которое бы удовлетворяло самым насущным запросам нашего духа, отвечало на главные и мучительнейшие вопросы жизни и делало нас знающими главное и существенное, а не только второстепенное и несущественное. Это значит, в прогрессе знания должно увеличиваться познание всеобъемлющей Истины объективной, и это познание должно все более осмысливать нашу жизнь. Но для этого нужно, чтоб Истина эта была не пустым несуществующим местом, а безусловной Реальностью, обладающей полнотой Бытия, бесконечным источником Жизни и смысла. Но признать это — значит признать Бога Живого и с почвы относительного целиком опять передвинуться в Абсолютное. Опять-таки, что это значит для правильного представления о прогрессе — я покажу дальше.

IV

Теперь скажу несколько слов о прогрессе в области моральной и прогрессе в смысле уменьшения страданий. Здесь обычные представления о прогрессе всего более поверхностны и часто возмутительны по своему беззастенчивому игнорированию вопиюще действительных фактов. Впрочем, эта сторона более других ясна для общего сознания, и я остановлюсь на одном. Во-первых, можно считать несомненным, что если прогрессивно растут только внешняя культура и техника, а человечество в моральном отношении не прогрессирует, а падает все ниже и ниже, и страдания его не уменьшаются, а только принимают новые, более острые формы, — тогда прогресс есть иллюзия. Во-вторых, можно считать несомненным, что жизнь, если ее брать только в эмпирических ее проявлениях, не дает никаких оснований считать, что прогресс в этих отношениях действительно совершается. Я не привожу уже оснований «против», я говорю, что оснований «за» нет никаких. Учесть сумму страданий в наше время и сравнить ее с суммой страданий в какую-нибудь другую эпоху для добросовестно мыслящего человека нет никакой возможности. Здесь мы имеем дело с реальностями, не поддающимися никакому учету.

Люди различной моральной высоты страдают различной мерой страданий. Кто страдал больше: Гаршин и Чехов или целые тысячи упитанных сытых людей? Или кто страдал больше: все люди вместе взятые или Тот, Кто принял в душу Свою все страдания мира, у Кого от борения и муки выступил кровавый пот на челе? Можно не верить в Христа, как в Бога, но всякий должен признать, что в Гефсиманском саду и на Голгофе открылась такая б е з д н а страдания, которой не было раньше и которой б о л ь ш е уж не было.

Ответить на эти вопросы, основываясь на знании внешнем, абсолютно нельзя.

И если, несмотря на все зло, которое господствует в жизни и которое, видимо, вовсе не уменьшается, несмотря на растущую проституцию, сифилис, вырождение и проявление сатанинских глубин, находятся люди, которые говорят, что прогресс совершается в области морали и в мире растет Добро, то нужно людей, говорящих так, резко разделить на две категории: н а с л е п ы х и г л у х и х, которые не видят зла жизни и не слышат стонов страдающих, и на тех, кто видит зло, кто слышит стоны, кто чувствует ужасы жизни и кто, тем не менее, не искушается «видимым господством зла, подвигом веры ощущая невидимую силу Добра». Но эти люди могут видеть зло жизни и не приходить в отчаяние только потому, что, видя это, они видят и нечто другое: сверхэмпирическим путем они знают, что жертвой Христовой мир искуплен, и мистически чувствуют, что история мира — это о р г а н и ч е с к и й процесс, и как бы зло ни торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он, — будет уже окончательной, полной и вечной победой Добра. Такие люди имеют право говорить о прогрессе Добра, т.е. о поступательном шествии человечества к этой победе, но кто в это не верит, в устах того слова о прогрессе есть или слащаво-пошлые утешеньица, или самодовольное закрывание глаз.

Таким образом, прогресс морали еще более, чем прогресс знаний, может базироваться только на признании а б с о л ю т н ы х н а ч а л. Я мог бы продолжать анализ дальше. Но и сказанного уже достаточно, чтоб утвердить окончательно такое положение: анализ предпосылок обычных представлений о прогрессе показывает, что всякое положительное утверждение о прогрессе покоится на скрытом признании абсолютных начал.

Эти предпосылки в обычных представлениях о прогрессе являются предпосылками д о г м а т и ч е с к и м и. Они не только не вытекают из основ общего мировоззрения тех, кто их делает, но даже самым резким образом им противоречат. Абсолютному нет места в мировоззрении позитивном. Позитивист не может признать Абсолютного. И положение позитивизма, базирующего наиболее ценные и центральные идеи свои на Абсолютном, есть положение внутренне неустойчивое и фальшивое.

Спрашивается: если того, что в этих предпосылках утверждается, — нет, если допущения эти произвольны и иллюзорны, что тогда получается?

П р о г р е с с з н а н и й есть простое верчение в беличьем колесе. Из знаний не вырастает п о з н а н и я. Приближения к Истине быть не может, ибо истины нет; значит, в развитии знаний развивается только с а м о о б м а н. Прогрессивный рост знаний есть прогрессивный рост з а б л у ж д е н и я.

П р о г р е с с м о р а л и есть самая жестокая клевета на действительность. Эмпирия вся, во всех частях своих громко свидетельствует, что только самодовольство и сытость, только безжизненный отвлеченный ум могут говорить о каком-то мнимом уменьшении страданий на земном шаре.

Наконец, с у б ъ е к т п р о г р е с с а, — человечество обращается в жалкий рассыпающийся комочек преющих личинок. Личинка сегодня ест, живет, «преет», копошится вместе с другими личинками в общем комочке, а завтра оторвется от него, исчезнет, и в с я к и е связи с комочком прекращаются, а комочек в целом будет копошиться и преть немного больше, чем отдельная личинка, не 5–6 д е с я т к о в, а 5–6 т ы с я ч лет. Но пред лицом Вечности и этот срок — н и ч т о ж н о с т ь. И тысячи лет пробегут в свое время, и все человечество так же бессильно должно будет исчезнуть с лица земли, как бессильно исчезает отдельная человеческая особь. А если субъект прогресса так неустойчив, так тленен, так бессилен и только феноменален, то о каком же прогрессе может быть речь? Прогресс если бы и был реальным, то при отсутствии устойчивости в субъекте становится совершенно безрезультатным. Можно ли даже самою драгоценною влагой наполнить сосуды, в которых нет дна?

Таким образом, или сознательное принятие всех предпосылок и допущений, — тогда признание прав Аб-

солютного, или же мы подходим вплотную к стене. Нет Абсолютного, так нет и прогресса. Без объективной основы вера в прогресс есть самая плоская и мерзкая вера, ибо игнорирует трагедию мира, и в то же время самая некритичная, самая наивная и самая фантастическая вера, ибо не принимает во внимание действительности.

Нужно или отказаться от этих идей, или посмотреть Абсолютному прямо в глаза. Христианское представление о прогрессе тем больше всего отличается от обычного, что христианство дышит и живет Абсолютным. Оно все Им проникнуто. Бог есть начало, середина и конец христианства. Все в Нем, все для Него и все через Него. И потому то, что в обычных представлениях о прогрессе является только догматическими предпосылками, в которых стыдятся и бояться сознаться, — то в христианстве ставится во главу угла, осмысливается целостным миросозерцанием и ставится в теснейшую связь со всеми сторонами жизни.

Это радикально меняет дело.

V

В идее прогресса нужно различать три стороны: что прогрессирует, кто прогрессирует и как прогрессирует.

Для всех этих трех сторон решительное признание Абсолютного имеет громадное значение.

Что прогресса заполняется совершенно новым смыслом, потому что в позитивном понимании прогресса нарастание каких бы то ни было ценностей — есть процесс отрицательной, дурной, по выражению Гегеля, бесконечности[144]. Увеличивается без конца то, что имеется в наличности. Но это увеличение никогда не может привести к состоянию завершенному. Всегда движение вперед обусловливается недостатком, отсутствием в достаточном количестве того, что является содержанием прогресса. Революция политическая или социальная — вследствие гнета, вследствие невозможности жить при старом строе. Революция в искусстве — вследствие того, что старые формы искусства исчерпались, потерял и свою силу и жизненность и уже не питают. Революция в области мысли — вследствие того, что старые формы представлений омертвели, обратились в схемы, жизнь не покрывающие, стали

давить. Таким образом, движение вперед происходит вследствие отталкивания от старого, а не под воздействием ясно сознанного идеала будущего. Ибо идеала будущего быть не может, если будущее по существу идеальным быть не может.

При христианском же понимании прогресса нарастание ценностей есть процесс усвоения положительной бесконечности. Абсолютная полнота бытия, Божество, сходит на землю, принимает зрак рабий, вочеловечивается, и этим человечество возводится на новую, высшую и абсолютную ступень бытия. Феноменальное ноуменализируется, тленное пронизывается Вечностью, человеческое — обожествляется. Законы мира сего, весь природный строй побеждаются, и в освобождении от них, в новой земле Царствия Божия человек обретает истинную свободу свою. Всему, что здесь совершается, ставится абсолютная и достижимая цель. В области нарастания знаний — познание истины лицом к лицу, существенное ее усвоение; в области искусства — проникновение в реально существующие миры иные и воплощение их в нашей земной действительности: реальное преображение безобразного настоящего в абсолютную Красоту грядущего. Наконец, в области морали — не неопределенное самосовершенствование, а становление святыми, существенное усвоение святости Бога.

В сравнении с этими бесконечными горизонтами христианского понимания прогресса горизонты позитивного понимания становятся узкими, серыми, тесными и мещанскими. Кто раз отведал опьянение христианской надеждой на будущее, для того пошлостью веет от планов всех безумных строителей Вавилонской башни! Кто раз восчувствовал грядущую свою свободу на новой земле, тот ни на какие, самые утонченные клетки этой земли уж не согласится. Душно сидеть в комнатах, когда «выставляются первые оконные рамы»[145]. Хочется на простор, на свободу весеннего дня! Так и христианам душно, под темными сводами настоящего, вся душа их в грядущем; и это грядущее в тайниках сердца для них уже настоящее. Только соприкасаясь в глубинах своего духа с тем, что космически будет, а онтологически вечно есть, — можно заполнить истинным содержанием христианскую идею прогресса.

VI

Вторая сторона прогресса — это к т о прогрессирует. Позитивное понимание прогресса остановилось на том, что «с верхних 10 тысяч» распространило область действия прогресса на всю массу человечества. Социализм поставил дилемму: или прогресс чепуха, или же в него должны войти народные массы. Приобщение к прогрессу народных масс стало практической целью социализма. Но у всякого предмета помимо ширины есть глубина. Социализм расширил область действия прогресса, но у г л у б л я т ь ее и не думал. А между тем без углубления что получается?

Субъектом прогресса не может быть отдельная личность, ибо она преходяща. Смерть, уничтожая личность, вытаскивает из-под прогресса одну точку опоры за другой. Личность сегодня есть, а завтра ее уже нет, а если б и прогресс был только сегодня, а завтра его бы не стало, то он обратился бы в пустое ничто, в самую жалкую вещь. Итак, субъекта прогресса нужно искать в чем-то гораздо более устойчивом, чем отдельная личность. Этим «устоем» может явиться только то целое, частью которого является отдельная личность.

«Что же такое это целое при позитивном понимании? В каком виде оно должно мне представиться, если я захочу определить его объективно? Одно несомненно: если я, умирая, теряюсь бесследно, то в таком же точно положении находятся и в с е люди. Все, умирая, теряют связь с этим целым и отрываются от него. В чем же тогда состоит это целое? Допустить, что не все находятся в таком положении, как я, я не могу. Другие могут находиться в ином положении, чем я, лишь при одном условии: если они будут иной п р и р о д ы, чем я, если они будут бессмертными в то время, как я буду смертен. Но это — нелепость.

В таком случае из чего будет слагаться ц е л о е? Если целое представлять в виде простой арифметической с у м м ы всех отдельных человеческих жизней, то получается двойное затруднение: во-первых, из суммы разрозненных частиц самопроизвольно целого получиться не может. Нужен связующий центр, нужна посторонняя частям этим с и л а, которая бы множество их слила в единство; во-вторых, каждая человеческая жизнь, обрываясь со смертью, переходит в ничто. Если это целое состоит только из жизней, обрываемых смертью, тогда, зна-

чит, эта сумма — есть сумма нулей, а сумма нулей, из какого множества она бы ни состояла, — равна т о л ь к о н у л ю. Таким образом, если со смертью для меня порываются все связи с целым, то целого, которое могло бы составиться только из таких человеческих жизней, как моя, вовсе и нет. При таком допущении целое, из-за которого я должен жить и которым должна быть оправдана моя смерть, есть п у с т о е н и ч т о, т.е. ни жизнь моя, ни смерть моя т а к о й идеей целого осмыслена быть не может.

Целое становится целым при допущении, что оно не механическая сумма отдельных частей, отдельных жизней, а живой о р г а н и з м, обладающий своим особым центром жизни, объединяющим в себе отдельные проблески жизни во всех формах существования. К этой мысли необходимо приводит логика. Характерно, к ней пришел сам отец позитивизма О. Конт в своем учении о человечестве[146], как о е д и н о м с у щ е с т в е. Но можно ли ограничиться одним этим признанием? Если я, умирая, навсегда отрываюсь от жизни этого целого и если все люди подобно мне, умирая, отрываются от жизни этого целого, тогда целое это, единое великое существо является т р а н с ц е н д е н т н ы м в отношении людей. Но трансцендентное людям — не может быть тем целым, о р г а н и ч е с к о й частью в которое входят люди. Такое целое может существовать вне и без людей, но оно будет целым только в отношении себя, а для людей целым оно явиться не может. Ибо люди входят в него не как части, органически необходимые, а как случайные элементы, которые могут быть, а могут и не быть. Чтоб составлять необходимую часть в жизни этого Единого Целого, я должен быть связан с ним не случайными связями, а органически необходимыми. Но так связан я могу быть лишь в одном случае, е с л и, у м и р а я, я связи с этим целым не теряю, е с л и с м е р т и, как уничтожения моей личной жизни, н е с у щ е с т в у е т».

Но и на этом остановиться нельзя. Если я, умирая, т.е. выходя из пределов нашего мира, связи с целым не теряю, — очевидно, это целое должно быть тоже з а п р е д е л а м и нашего мира, т.е. оно должно быть сверхэмпиричным, ноуменальным Существом. Но оно, как мы видели, не может быть и трансцендентным в отношении людей, находящихся в земных условиях, оно должно быть и м м а н е н т н ы м м и р у. Итак, у этого Едино-

го Существа, подобно отдельной человеческой личности, должно быть два Лика: ноуменальный и эмпирический. Две формы существования — трансцендентное и имманентное. Нужно ли говорить, что этим самым мы подошли к христианскому учению о Церкви? Церковь мистическая — это ноуменальное, запредельное — это невеста Христова, Церковь воинствующая — это то же самое Существо, но имманентное миру, реализующееся в нем, борющееся со стихиями дробности и хаоса и постепенно их одолевающее.

Таким образом, в субъекте прогресса христианское понимание решительно подчеркивает абсолютные элементы: истинным носителем прогресса может быть только бессмертная личность человека, своим бессмертием и своей ноуменальной природой входящая составным элементом в Существо высшего порядка — в Целое мира — в Церковь.

VII

Теперь перейдем к третьей стороне — к христианскому как прогресса.

В первых двух сторонах христианское понимание отличалось от позитивного не очень решительно. В отношении содержания и субъекта прогресса в этих двух пониманиях есть много точек соприкосновения, есть своего рода параллелизм. Прогресс знаний, прогресс внешней и внутренней культуры, демократизация всех культурных ценностей — это христианским пониманием может быть принято отчасти в том виде, в каком оно существует в понимании позитивном. Больше того, тут христианское понимание многое заимствует у понимания позитивного. Берет у него, как нечто бесспорное; конечно, остается коренная и принципиальная разница в истолковании.

В отношении же третьей стороны между пониманием позитивным и пониманием христианским лежит глубочайшая непереходимая пропасть. Между христианским как и позитивным как прогресса нет ни малейшего параллелизма. Тут главное и частности, общее и детали — диаметральные противоположности.

В христианском как прогресса необходимо различить два ряда утверждений, отвечающих на два вопроса: а) как, каким образом возможен прогресс или что является его объективной основой, его субстратом? б) как, т.е.

к а к и м и п у т я м и прогресс совершается, или, другими словами, каковы ф о р м ы его совершения?

Развивать первый ряд утверждений в данную минуту нет надобности. Их нужно только отметить. Это центральные идеи и христианской религии, и христианского мировоззрения. Это основное для всего христианства признание Б о г о ч е л о в е ч е с т в а Христа.

Ни о каком существенном усвоении истины не могло бы быть речи, если б Истина эта, в Себе существующая, не шла н а в с т р е ч у ищущему соединения с Ней человеку, если б Она н е д а в а л а Себя усвоять, не о т к р ы в а л а с ь бы людям тогда, когда люди порываются к ней. Если б этого не было, ж а ж д а познания Истины, до какой бы степени она ни возрастала, всегда бы оставалась жаждой, никогда бы не находила своего удовлетворения. Таким образом, усвоения Истины не могло и не может быть без о т к р о в е н и я.

Ни о каком существенном у с в о е н и и с в я т о с т и не может быть речи, если человек замкнут в темницу своих сознательных и бессознательных, но т о л ь к о с у б ъ е к т и в н ы х сил. Определенная данность определенных и потому всегда ограниченных сил замыкала бы в таком случае человека в м а г и ч е с к и й, т.е. н е п е р е х о д и м ы й к р у г его природных способностей, и никогда бы из человека среднего не могло бы получиться святого. Никогда бы до святости возрастать нельзя было, если бы в этом процессе роста не было бы усвоения о б ъ е к т и в н о г о Д о б р а. Но святость только количественно отличается от всякого м о р а л ь н о г о состояния. Не могло быть н и к а к о г о м о р а л ь н о г о роста, если б внутренний человек не дышал атмосферой Т р а н с ц е н д е н т н о г о.

Наконец, что самое главное, уничтожение страданий, объективная победа над Злом мира, освобождение из-под власти косных, жестоких и злых законов природного строя, вся надежда на грядущий золотой век универсальной, все примирившей гармонии — это все зиждется на Христовых страданиях. Все надежды, все чаяния, вся наша радость, вся вера в грядущее — все вытекает отсюда. Не будь искупления, не будь Голгофы, все превратилось бы в «чертов водевиль». Все полетело бы «вверх тормашками»; идея прогресса превратилась бы в такую пошлость и гадость, от которой бы должен краснеть всякий мало-мальски чуткий человек. Возврат к радости, к свято-

сти, к красоте стал возможен только после слова: «Свершилось!..». Поворот от греха, от кошмарных ужасов темного и злого хаоса, истинное освобождение из-под власти всеобщего рабства, истинный и единственный κάθαρσις[I] мировой трагедии — в Гефсиманском саду и <на> Голгофе. Второе творение мира, создание «новой земли» произошло там. А без новой земли нам некуда было бы идти; без этой цели, лежащей впереди человечества, не могло быть никакого движения вперед. Мировая трагедия без своего κάθαρσις'а превратилась бы в безысходный кошмар. Вся жизнь, вся история, весь мир полетел бы в зияющую дыру, и все провалилось бы, сгнило в бездне небытия.

Позитивное понимание, обходящее эту сторону, замалчивает один из самых коренных вопросов в проблеме прогресса. Вместо устойчивого фундамента оно базируется на пустоте. Ибо разве не пустота та наивно-оптимистическая вера в человека, на которой хочет утвердить возможность прогресса позитивизм? Верить в эмпирического человека — эту неминуемую добычу червей, этого вырождающегося сладострастника в худшем случае, а в лучшем бессильного мечтателя — это пошлая сантиментальность, тупое недомыслие.

Этот пункт уже намечает ясную разделительную черту между позитивным пониманием прогресса и христианским. Следующий пункт еще важнее, еще характернее.

VIII

Как, какими путями свершается прогресс? — вот вопрос поистине кардинальный и основной. Своеобразие христианского понимания прогресса выражается в ответе на этот вопрос. Hier ist der Hund begraben![II]

Необходимое принятие абсолютных предпосылок, о которых мы говорили выше, будучи осознано до конца, радикально изменяет обычные позитивные представления о прогрессе на качественно новые и другие.

Признать Абсолютное центром, — это значит Вечное сделать целью деятельности, протекающей во времени, безусловное стараться воплотить в относительном, бесконечное осуществить в ко-

[I] Катарсис (*греч.*).
[II] Вот где собака зарыта! (*нем.*).

н е ч н о м. Говорить это — значит: или говорить явную несообразность, или утверждать вещи, от которых должны перевернуться все представления об истории. Понятие Вечного, безусловного и бесконечного, с одной стороны, и понятие Временного, относительного и конечного — с другой — принципиально а н т и н о м и ч н ы. Сколько бы мы ни продолжали время, сколько бы ни нанизывали столетия на столетия, от этого В е ч н о с т и в плоскости временного никогда не получится. Сколько бы конечных и относительных вещей мы ни складывали вместе, сколько бы ни увеличивали их повторениями и видоизменениями без конца, — от этого безусловного и бесконечного в плоскости относительного и конечного никогда не получится. Конечное может расти без конца, но никогда от бесконечного увеличения конечной величины не получится актуальной, положительной бесконечности*. Другими словами, количественное увеличение, взятое само по себе, никогда не даст качественного изменения. Непрерывное развитие конечных начал никогда не приведет к воплощению бесконечного. Значит, воплощение абсолютных начал в относительном, Вечного во временном невозможно в таком процессе развития временного и конечного, основной чертой которого является н е п р е р ы в н о с т ь. Значит, нужно признать: или воплощение Абсолютного в мире конечном — есть невозможность и пустая мечта, или же нужно признать, что процесс развития конечного совершается с п е р е р ы в а м и, что процесс есть движение не непрерывное, а п р е р ы в н о е.

Но что значит понятие прерывного в данном случае? Неужели оно так значительно, важно и решительно? Неужели от него меняется все?

Прерывное развитие — это значит такое развитие, в котором сочетается два ряда процессов: — процессов непрерывных и процессов прерывных. Первые, будучи по существу эмпирическими, подчиняются условиям времени и пространства, обусловлены законом причинности, принадлежат «нашему» ф е н о м е н а л ь н о м у ми-

* О положительной бесконечности и о понятии прерывности см. важные и глубокие статьи П.А. Флоренского: «О символах бесконечности» — Новый путь. 1904. IX; «Об одной предпосылке мировоззрения» — Весы. 1904. IX и отчасти «О типах возрастания» — Богосл<овский> вестник. 1906.

ру. Они растут, развиваются, зреют, и з а к о н их роста понятен эмпирическому уму, рационален, позитивен, естественен. Процессы же прерывные как раз обратны; они — продукт иного, ноуменального мира. Врезываясь в процессы естественные, они их прерывают, переводят на качественно новую ступень с тем, чтоб с этой ступени до и з в е с т н о г о пункта процесс развивался опять непрерывно. Эти перерывы иррациональны, сверхпозитивны, мистичны. Каждый перерыв — это та реальная, в пределах нашего мира лежащая точка, где д в а мира: мир «этот» и «тот», мир сущего и существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности соприкасаются в реальном взаимодействии. И это соприкосновение, как огнь палящий, сжигает всю шелуху естественного развития, а подлинно ценное этого процесса, обогащаясь соприкосновением с «мирами иными», питаясь ими, продолжает дальнейший свой рост. Иррационально творение мира, иррационально появление органического в неорганическом, появление сознания в органическом, появление самосознания в сознающем, наконец, рождение истинного и единственного Сверхчеловека по природе своей, Иисуса Христа — в человечестве; иррациональны рождение внутреннего человека в каждом из нас, рождение, делающее нас, членов естественного человечества, членами мистического Богочеловечества — Церкви. Все это — п е р е р ы в ы в развитии мирового существования.

Нужно ли говорить, насколько допущение прерывности в историческом развитии человечества изменяет все взгляды и представления? Если допущение перерывов критически обосновано, если каждый перерыв обозначает взаимодействие двух миров, т.е., другими словами, перерыв е с т е с т в е н н ы х процессов с в е р х ъ е с т е с т в е н н ы м и моментами, — тогда ч у д о, таинственное вмешательство высших сил становится составным и н е о б х о д и м ы м э л е м е н т о м ж и з н и. Баур, Штраус, Вейцеккер, Ренан[147], — вся библейская критика, догматически устраняют прерывность, не хотят принять чуда в его высшей осмысленности и необходимости, — вот почему так бесконечно плоски, наивны и недостаточны те quasi-критические изложения библейских или евангельских событий, которые делаются в так называемых научных исследованиях. Все было бы так, как пишут они, если бы история была процессом замкну-

то-непрерывным, и ничего не остается из их утверждений, вся критичность их изобличается в догматичности, если жизнь, как мы показали, может быть мыслима только как процесс п р е р ы в н ы й.

И если в оценке прошлого так решительно ошибается позитивное понимание, то не должно ли оно ошибаться еще более в своих представлениях о будущем? Отвечая на это, я перехожу к последнему пункту доклада.

IX

Понятие прерывности, приложенное к идее прогресса, показывает, что формы развития человечества вовсе не так просты, идиллични и прямолинейны, как это думает позитивное понимание. Нет, истинными и существенными толчками вперед были те величайшие г р о з ы и р е в о л ю ц и и д у х а, те в з р ы в ы э н т у з и а з м а и в е р ы, когда эмпирическое и посюстороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высот ноуменального, потустороннего мира и, заражаясь е г о энергией, переворачивало в нашем мире все вверх дном.

Позитивное понимание, связанное своими основными принципами, будущее человечества, дальнейшее поступательное шествие его — может представлять только в тех формах, в каких оно совершалось до сих пор. Линия развития человечества, всегда непрерывная, будет и дальше с е б я продолжать, никогда не может преобразиться в иные формы существования, вдруг оборвавшись, перевести человечество в и н ы е и з м е р е н и я. Из этого нашего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, — никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут. Будет осуществлен социализм, настанет царство экономической справедливости, может быть, всечеловеческой солидарности, но мир всегда останется Г р о б о м, ибо всегда в нем будут гнить умирающие, всегда останется Т ю р ь м о й, ибо в ней будут сидеть в «свободном» ожидании обреченные Смерти; чем состояние это лучше состояния «троглодитов» — я не знаю; знаю только, что иных перспектив нет для позитивного понимания*.

Иные перспективы открываются в христианстве.

* Об этом подробнее в статье «Социализм и проблема свободы».

В христианском понимании прогресса прошлое и настоящее представляется процессом, в котором с высшей, иррациональной телеологичностью взаимодействуют две формы развития: прерывная и непрерывная. Сообразно с этим и будущее принимает совершенно исключительные, «безумные» для всякого «эллина» формы.

Процесс, в котором непрерывное переплетается с прерывным, даже в этом своем иррациональном виде не может быть мыслим непрерывным, т.е. бесконечным. Ибо если б он был непрерывным, тогда главенствующей, определяющей и в конце концов существенной чертой его была бы непрерывность, а не прерывность. Но этого допустить мы не можем, ибо из всего сказанного выше следует, что или прогресса нет, или же он есть усвоение Абсолютного. Это Абсолютное должно являться по самому существу дела главным, и раз усвоение Абсолютного может быть процессом только непрерывным, то, значит, прерывность этого процесса первенствует над его непрерывностью. Но что в данном случае, т.е. в отношении Будущего, означает прерывность?

Она означает то, что дальнейшее возрастание человечества не может быть мыслимо бесконечным, т.е. продолжающимся без конца. Другими словами, у истории человеческой, у этого нашего мира должен быть свой конец. «Будет некогда день, и погибнет Великая Троя»[148]. Будет некогда день, и погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преображения возникнет новая земля под новыми небесами. Тогда этого мира уже больше не будет. Все его существенное содержание будет переведено в иные измерения. Вся жизнь его, преобразившись, будет возведена на качественно новую и абсолютную ступень. Каждая конечная величина будет возведена в бесконечную степень. Здесь блаженство и радость всей твари. Здесь исполнение всех пророчеств и чаяний. Здесь ликующий Брачный пир. Таково великое упование христианства.

Но этот прыжок мира и человечества в Абсолютное, этот переход в запредельное и ноуменальное не может, конечно, быть неожиданным. Он будет внезапен для внешнего глаза, может быть, для сознания всех людей. Но изнутри он должен созреть. Как плод

падает на землю, до конца вызрев, налившись всеми соками земли, так старый мир, вызрев и до конца пройдя весь страдальческий путь свой, с торжественной Осанной сорвется со своей эмпирической оси. Но до этой Осанны еще страдальческий путь. Остаток истории, то будущее, которое отделяет нас от Вечности, должен быть заполнен небывалыми страданиями. Муки должны сгуститься до тех темных грозовых, закрывших землю от всякого Света, туч, которые уже были на земле в день Распятия. Когда настанет время мировых родов, на земле будет такая печаль, такая скорбь, страх и уныние, каких не было от создания мира. Темные силы, почуяв конец своего господства, мобилизуют все, что имеют. Сатана пошлет первенца своего на землю для последней, величайшей б о р ь б ы. Все в мире, выйдя из своего безразличия, разделится на два враждующих стана. Все в ужасающем напряжении закружится, сорвется с эмпирической плоскости и сцепится в последней решающей схватке. Только через нее, через окончательную битву — полет в Бесконечное, переход в запредельное.

Вот почему для христиан будущее — не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а к а т а с т р о ф и ч е с к а я к а р т и н а в з р ы в о в, наконец, последний взрыв, последнее напряжение — и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царствия Божия.

Я не буду говорить о следствиях, которые вытекают из такого понимания прогресса. Об этом нужно было бы говорить на многих страницах. Скажу только, что при таком понимании прогресса все жизненные проблемы, все формы практической деятельности сразу подвергаются коренной и принципиальнейшей переоценке. Здесь, в этом пункте, какой-то такой изгиб мировоззрения, пройдя который, почти все, что казалось раньше стоящим на ногах, кажется вдруг стоящим на голове. Идолы падают, кумиры свергаются, и в их разрушении, в всеобщем смятении вдруг ощущаешь духом замыслы Бога, неисповедимые пути Провидения.

Прения

Председатель.

Переходя к прениям, я должен предупредить желающих возражать, что В.Ф. Эрн желает возражать каждому оппоненту в отдельности. Т<аким> образом, прения будут носить не совсем обычный характер. Так как при таком способе они могут перейти в диалог, а диалог стремится перейти в бесконечность, то желательно, чтобы каждый оппонент сразу высказал все то, что он желает. Таким образом предоставится возможность каждому желающему высказаться.

<Б.Г.> Столпнер.

Я имею столь многое сказать по поводу реферата, что, вероятно, не исполню просьбы Председателя: не смогу сказать всего сразу, и если кое-что пропущу, то буду со своей стороны просить о возможности высказаться вполне.

Основные методологические и логические ошибки референта, которые обыкновенно допускаются и всеми его единомышленниками во всех их рефератах и писаниях, — двоякого рода. Во-первых, обыкновенно доказывается только часть, очень маленькая часть того, что должно быть доказано. А затем говорят: «Вы видите, я маленькую часть доказал, и верьте мне на слово в целом». Представляют капитал на копейку, а берут миллионы. В житейском обиходе это считается не совсем доказательным, а в спекулятивной практике — очень хорошим приемом.

Второй прием заключается в так называемой двусмысленности. Берутся слова и даются им значения, при которых «каждый человек, мыслящий, чувствующий, не пошляк» должен согласиться с выставляемыми положени-

ями. Напр<имер>: слову «Бог» дается такой смысл, такое значение, что естественно является вопрос: «Как можно отрицать? Только слепой нечестивец, безумец может отрицать и сказать в сердце своем: несть Бог». «Откровение» — есть, «Истина» — есть. Как не признать? Это все в высшей степени очевидно, естественно. Но естественно также и то, что теология и история, которые жили задолго до референта, придавали этим словам очень конкретное значение. Теперь этим словам сначала придают вместо старого новое содержание, а затем приемами белой и черной магии все это превращается одно в другое: этот «Бог» и тот «Бог», это «откровение» и то откровение, имевшее место в определенном месте, при определенных обстоятельствах. Понятий «Бога» и «отношения его к миру», даваемых референтами, в конце концов ничем нельзя отличить от средневековых понятий «Бога» и «отношения».

Вот две кардинальные ошибки как референта, так и всех его единомышленников.

Третья ошибка является второстепенной, я ее только отмечу и останавливаться на ней не буду. Это то, что мысли своих противников они тянут в прямую линию. Им кажется очень красивым и последовательным это «Я тяну до конца», они говорят: «я и своих противников тоже тяну до конца, и выходит: у меня высота безмерная, у них — низость безмерная, здесь красота безмерная, там — пошлость». В результате, вместо детального изучения противника, набрасываются на него и говорят: «а у нас так красиво, так ясно, — как 2 × 2 = 4». Я отметил эту третью ошибку, потому что она меня задела как противника: я задет, как марксист и как, — если не позитивист, — то не христианин.

Теперь перехожу к 1-й ошибке. Что было доказано и что не доказано? Что нас просят принять на веру? И каково отношение того, что было доказано, к тому, что доказано не было?

Нам было доказано логически ясно, что если вы имеете понятие о прогрессе, о шествии к чему-то высшему и высшему, лучшему и лучшему, то, очевидно, должно существовать абсолютное мерило. Не может же быть прогресса, если все «одинаково», если все «на своем месте», — в таком случае не может быть шествия вперед и назад. Должно быть определенное направление, определенная точка, — абсолютная ценность. Это было нам сто раз доказано. Было доказано это на примере конкретном: знание, истина — относительны. Но если истина только относи-

тельна, если то, что истина для меня, не истина для другого, если то, что истина теперь, не было истинным в другом веке, — тогда почему, в самом деле, можно говорить об относительной истине: «я познаю истину?» Отсюда очевидно, что должна быть объективная истина. Это было нам доказано довольно убедительными примерами, но способом, о котором я говорил, указывая третью ошибку.

Напрасно референт думает, — может быть, он имеет много прецедентов, — что марксизм признает относительность истины целиком. Что марксисты признают ее, — это верно. Даже Маркс и Энгельс это признавали. Но можно ли от Маркса и Энгельса апеллировать к духу марксизма? Что касается христианства, то христиане постоянно от Христа реального апеллируют к Христу ноуменальному. — Маркс и Энгельс дали свою родословную. Они говорили, что предками их являются не только С<ен>-Симон, Оуэн и Фурье, но и Кант, Фихте и Гегель. Ошибочно говорить, что их предками оказались Джордж Берклей, Юм и Локк. Маркс и Энгельс относились к Юму и Локку отрицательно.

Хвастались ли они только, устанавливая свою родословную, или действительно они были родственниками Гегеля, Канта и Фихте?

Я утверждаю, на этом я настаиваю, — хотя, к сожалению, сейчас доказать не могу, — что марксизм является только преобразованием гегельянской системы, а в ней абсолютная истина играет большую роль. Поэтому марксизм не имеет ничего общего с признанием относительности истины Локка и Юма. Абсолютное, — это то, без чего неизбежно рушится марксизм, без чего рушится всякая другая философия вообще. Кроме того, референт говорит: «Марксизм не прав». В таком случае нужно было бы основательно опровергнуть марксизм и вообще ту философию, которая опирается на относительность познания.

Итак, я указал на то, что было доказано. Что же доказано не было и в чем рекомендуется поверить на слово референту?

Не было доказано очень и очень многое. Не было доказано, главным образом, то, что эта абсолютная истина должна быть постигнута ясно человеком, определенными людьми, — или, так сказать, потомками людей, которые могут быть хотя бы ангелами или сверхчеловеками, — должна быть постигнута в одно определенное мгновение, и что без этого прогресс не возможен.

Это доказано не было, но зато было указано на то, что если бы это было не так, то было бы плохо, — что, другими словами, есть плохая бесконечность и хорошая бесконечность. «Бесконечность» — это слово загнанное. Бесконечность должна иметь конец, и в конце все должно завершаться. Если у Гегеля это было слабым местом, — отчего и погибла система Гегеля, — отчего гибнет всякая другая система, — наверное, и система Булгакова погибнет, между прочим, от этого, — то это основной порок: плохая бесконечность необходима безусловно, когда признаешь истину.

Далее. Смысл христианства в чем заключается? — В том, что человек становится богочеловеческим. Это хорошее обещание нужно доказать, но философски оно доказано не было. Нужно было бы доказать философски, что понятие прогресса невозможно без признания Богочеловека. На такие доказательства не было даже и намека. Одно доказательство, впрочем, было, когда референт говорил «о непрерывном и прерывном», — игра, несколько напоминающая чуть ли не Фому Аквинского[149]. Доказательство состояло в том, что непрерывное и прерывное должны быть объединены вместе. Если все это давало бы в конце концов непрерывный прогресс, то этот прогресс опять явился бы под аспектом непрерывного, — или, наоборот, должна быть признана ограниченность, и прогресс — явиться под аспектом прерывного.

Но я бы сказал: непрерывное и прерывное должны проникать одно другое таким образом, чтобы одно проходило через другое. Выходит так: Божество существует, истина должна быть, — но только в другом смысле, чем наши о ней сведения. Ведь различны понятия о истине, которая имеется и которая непознаваема, и истина, которая имеется и — познаваема.

Да, резервуар велик. Черпая из этого резервуара, мы его не исчерпаем. Но из этого не следует, что наша работа является лишней, что мы черпаем из пустого резервуара.

Для чего нужен весь прогресс, если в действительности все совершенство уже было достигнуто?

Вот в чем основной грех!

Понимание В. Соловьева, что богочеловечество заключает в себе понятие не о прогрессе, а о бывшем совершенстве и о происшедшем регрессе, — это понятие не эволюции, а эманации[150]. Концепция его такова: сначала было полное совершенство, человечество было божест-

венно, было в полном сознании. Затем какой-то грех попутал, — так как говорят, что свобода воли должна существовать, — произошло отпадение от Бога. Иначе говоря, это понятие не может помириться с понятием о прогрессе. Это есть как бы возвращение в первобытное состояние, в состояние, бывшее до грехопадения.

Понятие о прогрессе, выдвинутое в XVIII веке, это — вечное продолжение, непрерывная линия.

Тогда я думаю, что для прогресса нужно только одно: чтобы был резервуар, чтобы была эта абсолютная ценность, — чтобы они были в потенции, чтобы они были всегда вне времени и чтобы во времени эта потенция являлась, осуществлялась.

Непрерывное или прерывное? — Тут, понятно, дело во вкусах. Одним кажется, что чудовищно шествовать непрерывно, никогда не отдыхая, что нужно хоть раз отдохнуть — «в великую субботу». А другому нравится другое: «ходил, ходил, не устал. Буду дальше ходить!» Третьему же кажется самым лучшим: «вовсе не ходить».

Вот говорят: «В одном месте я видел Рим, в другом — Париж. Все это — количественное развитие, все это нечто иное, все это качественное разнообразие! Дай Бог каждому так пожить!»

Итак, в этом месте доклада явно обнаруживается разница между логическими доказательствами и известными умонастроениями.

Референт говорит: «Тому, кто вкусил от христианства, все другое кажется пошлым, мелким, — вся остальная работа прогресса». Да, это верно. Но я должен сказать еще вот что. Тот, кто вкусил от христианства таким образом, только тогда сможет возвратиться к работе прогресса, когда толчки жизни его мало-помалу заставят поневоле вернуться к маленькой работе: работать, работать и работать. Понятно, тот, кто вкусил от этой сладости, очевидно, не только для прогресса, но и для жизни не будет работать. Но толчки жизни приводят его к тому, что нужно жить, работать, зарабатывать, «визиты отдавать». Толчки должны быть.

Я думаю, между прочим, что Россия очень мало шествует по пути прогресса именно потому, что такая у нее философия, как В. Соловьева и Булгакова, — связь здесь, конечно, не причинная, а симптоматическая, — что русская природа пока так слаба, что, не упиваясь гашишем, русские не могут иначе понимать сладости, не могут совершать правильной работы.

С этой стороны — глубокое противоречие между христианским прогрессом и между тем прогрессом, который должен быть реальным, — между тем, который упивается сладостью, и тем, который не признает ту перспективу, которая в бесконечность уходит, но требует осуществления ее сейчас, в конечности.

Теперь я буду говорить о двусмысленности. Когда мне сначала говорят: «Бог должен воплотиться в человечестве, истина должна внедриться в человека», — то ясно, что тот, кто вообще признает истину, как может не признать этого? Кто откажется признать, что истина есть атрибут божества и что она воплощается в человечестве? Но мне потом говорят: а из этого вытекает, что эта истина воплотилась там, в Галилее, 1900 лет тому назад, в Назарете, о котором, кстати, библейская критика говорит, что его, может быть, и на свете не было!

Это совершенно меняет картину.

И скажу по поводу библейской критики. Я, между прочим, присяжный защитник ее. Напрасно думают, что библейская критика мелка, пошла, потому что она не признает чуда. Говорят: «Как могла она в лице Штрауса, Бауэра не признавать чуда?» Но мне кажется, что просто привычки их мысли были таковы.

Точно так же, понятно, и референт не путем доказательств пришел к вере в Христа.

Впрочем, он, может быть, станет отрицать это. Я ему скажу, что он и раньше верил в это. На это он может возразить: «не ройтесь в моей душе, а разбирайте мои доказательства».

Точно так же и Ренан предупреждает нас: «Я не отказываюсь признать чудо, если оно до известной степени достоверно. Не ройтесь в моей душе, но я отказываюсь от признания этого конкретного чуда, так как для меня очевидна его невозможность».

Я скажу по поводу главного чуда христианства, — богочеловечества, — я в него не верю.

Не только потому не верю, что истина не может воплощаться в ограниченном субъекте, не потому, что я бы не признавал прерывности, — я готов признать эту прерывность, — но я говорю, что нужно много толковать и истолковывать ее, чтобы она могла удовлетворить мое понятие о богочеловечестве. Я беру христианство и сразу вижу: христианство является синтезом всего того, что делало человечество до христианства, — синтезом того, что дало человечество в эпоху упадка человеческого разума.

Поэтому христианство явилось синтезом дряхлеющего человечества, и поэтому оно с самого начала, с самого своего рождения явилось с пороком.

Не потому я не верю в богочеловечество, что принципиально не допускаю его, а я возражаю потому, что вам приходится приспособляться к этому богочеловечеству: один текст отбросить, другой перетолковать, третий — скрыть, всему придавать другой вид для того, чтобы утвердить богочеловечество.

Вот в чем сущность библейской критики. Она говорит: я могу принять все. Но дайте мне действительную возможность поверить в это. Позвольте хоть те данные, которые заставят сказать, что это вероятно. Если я не могу верить, так это потому, что я не могу метафизически этого признать.

Ницше отказался от христианства не потому, чтобы он не верил в чудо. Вера в чудо является как раз характерной для Ницше. Он только и жил этой верой в чудесное. А он не верит именно в это чудо. Для него оно было не чудом, а в известном отношении явлением низшего порядка, чем даже действительно человеческое. Вот на что нужно направить внимание.

Если бы можно было разобрать всю культуру и доказать, что вся культура может выдать то, что было в ту эпоху, тогда можно было бы поверить. А это не доказано и невозможно доказать, просто потому, что это било бы в глаза очевидности.

Мне говорят о признавании Бога, как истины, как абсолютной истины. И после этого мне утверждают, что этот Бог — Христос. А я знаю, что имеется на свете только 300 миллионов христиан, и тысяча миллионов, признающих иного Бога. Нужно было от Бога перейти к Христу.

Мне говорят о вечности, — и доказывают в лучшем случае бессмертие, и переходят к воскресению, которое совсем не нужно, или о преобразовании неба и земли. Вообще говорят сначала об откровении, а затем заявляют, что это — откровение, которое записано в книги, потому что какое же в конце концов хорошее откровение, если не то, которое записано в Евангелии? И это откровение получено одним человеком и чудесным образом занесено в книги, оно перешло, таким образом, в слово человеческое, не помрачившись. Ведь это очень важно. Когда пользуются словом человеческим, словом людей, живших в известном веке после Рождества Христова, то слова божественные превращаются в слова человеческие, и нам уже очень трудно это слово божественное раскрыть.

Таким образом, я повторяю три свои тезиса и говорю: 1. Референт доказал, — что, впрочем, не трудно сделать, — что признавая только относительное бытие, нельзя признавать никакого прогресса, движения наук и искусств, — что, словом, есть абсолютное бытие. Из этого он вывел заключение, — не доказывая его, — что это абсолютное бытие существует, как человеческое, конкретное. Он же доказал, что эти два рода бытия неразличны, что нужно, чтобы они были неразличны. Он же доказал, что эта абсолютная истина совпадает с христианством. Он доказал, что если есть истина, то все, что открывает истина, — это откровение. Он не доказал, что это есть только откровение Христа, пророков, а не откровение, кроме того, Сократа, Платона, Ньютона.

Все основано на двусмысленности и на кредите, на вере и в конце концов на том предположении, что «душа по природе православная христианка» и поэтому ей уже не нужно особенных доказательств, а нужны только некоторые оправдания пред самой собою. Эти оправдания могут дать тот другой и всякие иные доводы…

Председ<атель>.

Виноват, но я бы просил Вас сократить свою речь и иметь в виду, что еще много желающих говорить по поводу реферата. Это только простая просьба, обращенная ко мне собранием.

<Б.Г.> Столпнер прерывает свою речь. Слово предоставляется докладчику.

В.Ф. Эрн.

Когда г. Столпнер начал свое длинное возражение с того, что он хочет представить логические, — методологические, как он сказал, — и затем фактические опровержения, то я ждал, конечно, весьма серьезных возражений. Но я не мог ухватить ни одного логического возражения против того, что я говорил. Ни один пункт из моего логического рассуждения Вы не отметили, как такой, в котором цепь логических рассуждений прерывается и начинается просто логический произвол. С другой стороны, Вы говорите, что Вы методологические возражения можете сделать, между тем как метода Ваших возражений я абсолютно ухватить не могу и прямо не знаю, с почвы какого мировоззрения Вы говорите. Вы мне показались похожим на человека, — даже не на человека, а на какую-то тень, которая на стене пляшет и которую совершенно невозмож-

но ухватить и сказать: живой ли это человек и имеет ли он под собой почву. Тень пляшет, — может быть, это и естественно, но живой человек должен иметь под собой почву. В Ваших аргументах что-то прыгающее, что-то: «accent circonflexe»[151]. Если Вы <предлагаете> такой метод, то я рассуждать не могу. Я абсолютно не могу из Ваших слов ухватить возражения. У Вас были вопросы к христианскому мировоззрению, к христианству вообще: как они могут веровать и т.д. Все эти вопросы я считаю законными, но я не считаю законным, чтобы, — когда я читаю реферат об идее христианского прогресса, — от меня требовали доказать все христианство. Не считаю этого законным уже потому, что эти вещи в христианской философии выяснены с такой полнотой, что можно только ссылаться на известные сочинения Соловьева, Лопатина, С.Н. Трубецкого[152].

Вы мне говорите насчет библейской критики. Мне показалось наиболее характерным из всего того, что Вы говорите, это то, что у Вас против богочеловечества в идее нет возражений, но что Вы не принимаете, как факт, то, что мы принимаем своей верой. Вообще цель всех философских течений и рассуждений заключается в том, чтобы свести на подобающее место библейскую критику и вообще позитивное восприятие христианства. В чем это подобающее место заключается? С логической ведь точки зрения у позитивного понимания нет никаких преимуществ пред точкой зрения положительного христианства. Поэтому библейская критика, которая хочет быть exo<rbitante>[1], которая претендует на преимущества в этом отношении, — она столь же догматична, как и христианская вера в воскресшего Бога. С точки зрения философской, нужно сказать — догматичность позитивизма в тысячу раз больше. Единственно последовательным является мировоззрение христианское, а всякое другое является таким, которое не доводится до конца.

Вот что я хотел сказать. На частностях я останавливаться не буду.

<Б.Г.> Столпнер.

Действительно, говоря о библейской критике, я указал, что идеал богочеловека должен быть идеалом совершенным, но он не удовлетворяет наш идеал. Библейская критика делает его более подходящим, чем в Евангелии.

[1] Непомерной, чрезмерной (*фр.*).

Председ<атель>.

К чьим идеалам?

<Б.Г.> Столпнер.

Даже к тем, о которых говорит референт.

В.Ф. Эрн.

У Вас могут быть различные вопросы: например, подлинно или не подлинно, что какой-нибудь необыкновенный кирпич принадлежит к такому-то ассирийскому зданию такого-то века на основании нумизматических данных. Ясно, что такие вопросы задавать здесь было бы неуместно.

<Б.Г.> Столпнер.

Но могут быть вопросы и тесно связанные с этим.

Председ<атель>.

Ведь референт утверждает, что богочеловечество нужно с точки зрения известных идеалов, известных требований идеи прогресса, что, отправляясь от этой идеи прогресса, мы должны прийти к таким-то выводам: богочеловечество и т.д. Вы же хотите заставить нас считаться и в данном случае с библейской критикой. Ведь ясно, что это — совершенно особая тема.

<Б.Г.> Столпнер.

Я утверждаю, что библейская критика поможет референту, но — не совершенно. Я готов взять одно какое-нибудь Евангелие, — будет еще хуже, если мне принесут все четыре и будут читать подряд, — и с точки зрения библейской критики референт на каждом листе запнется и скажет: «Богочеловек — это совершенно невозможно».

<В.Ф.> Эрн.

Но это никакого отношения к моему реферату не имеет, потому что я уже указал, какое отношение богочеловечество имеет к идее реферата.

<Б.Г.> Столпнер.

Я только напомню мою мысль, что Вы, взявшись доказать очень многое, доказали очень мало. Доказав, что есть абсолютное, Вы не доказали, что оно должно воплотиться в человечестве.

<В.Ф.> Эрн.

Я совершенно не был обязан доказывать это. Я стоял на такой точке зрения, что: или прогресса нет, или он должен быть. Что прогресс есть, — это убеждение моей веры, и это убеждение я не буду выдавать ни за философскую мысль, ни за научную.

<Б.Г.> Столпнер.

Я с Вами разделяю эту веру…

<В.Ф.> Эрн.

В таком случае, мы об этом спорить не можем. А все Ваши возражения не относятся к положениям моего реферата: Вы говорите об очень многом, обо всем: «de omnibus rebus».

<Б.Г.> Столпнер.

Ваш метод доказательства я признаю. Но им Вы доказали только одно, — что должна существовать абсолютная истина in potentia, и не доказали, что она должна проявляться in actu.

<В.Ф.> Эрн.

Или прогресса нет, или он есть воплощение абсолютного, или он — непрерывный, или кончится он известным концом. Вот три: «или».

Шум в зале и знаки нетерпения в собрании, утомленном затянувшимися прениями.

<Б.Г.> Столпнер.

Последнее слово. Споры между нами излишни. Но важно то, что я, как мне думается, противопоставил Вам известные утверждения. Я говорю: Вы рвете цепь доказательств, у Вас были прорехи. Спор дальше делается излишним.

П.Б. Струве.

Я не собираюсь полемизировать с референтом. Но я должен сказать, что если бы я не дослушал реферата до конца, то я бы присоединился бы к отрицательной его оценке, данной Столпнером. Но философский центр тяжести заключается вообще в последнем утверждении, которое, по моему мнению, обнаруживает значительную философскую глубину и доказывает, что здесь мы действительно имеем дело с настоящей постановкой вопроса. В этом отношении я совершенно не схожусь с тем, что говорил Столпнер.

Дело в следующем. Здесь вначале шла речь о прогрессе. Но много раз говорилось, — и это до известной степени верно, — что это не может составлять центр тяжести обоснования христианства и христианского понимания, — я не скажу развития, т.к. развития с точки зрения христианства нет, — а, говоря самым абстрактным образом, — хода мирового процесса.

Могут быть даны только те понятия прерывного процесса, которые приводит референт. С этой точки зрения я должен сказать, что я, например, не верю в то, во что верит референт. Но если не верить в это, то единственной философской схемой, по которой можно верить,

и может быть только та, которую он намечает. И в этом отношении меня даже поражает то, как эта схема известным образом укладывается в том, что вообще намечается в философской мысли Новейшего времени. Я не считаю себя специалистом по философии, но мне кажется, что та схема понимания мирового процесса, которая опирается на установлении недоказанности, — я скажу недоказуемости невозможности перерывов в мировом процессе, т.е. недоказуемости невозможности чуда, — эта схема, эта точка зрения является характерной чертой мышления новейшего. Я достоверно не знаю, но по крайней мере я в этом смысле понимаю, напр<имер>, Ренувье[153]. Я не знаком с сочинениями Бергсона[154], но, по-видимому, и у него имеется такая же схема.

Насколько я знаю, в русской литературе С.А. Аскольдов тоже когда-то эту точку зрения приводил[155], — м<ожет> б<ыть>, впрочем, я ошибаюсь. Наконец, с точки зрения чисто гносеологической и мне приходилось говорить об этом в одной из философских статей[156].

Я считаю, что если Вы желаете философски обосновать христианское понимание мирового процесса, то меня прямо поразила та философская ясность, с которой Вы эту проблему схватили.

Т<аким> обр<азом>, я совершенно не согласен с той оценкой Вашего реферата, с которой выступил г. Столпнер.

Далее я могу говорить только по поводу реферата, выражать свое отношение к тем самым проблемам, которые Вы ставите.

Меня это интересует. И вот почему.

Ведь есть люди, которые совершенно иначе смотрят на это, хотя они понимают, что гносеологически Вы имеете полное право утверждать это. Но я смотрю совершенно иначе. Я не могу верить в то, во что Вы верите, что непременно д<олжно> быть воплощение абсолютного в мире, — и разделять Ваше убеждение, что «если нет абсолюта, — так все к черту». Я признаю существование абсолютного, — но с Вами согласиться органически не могу. Это, конечно, не есть опровержение. Точно так же, как и все то, что Вы говорите, не есть доказательство, а является только исповеданием веры. Я абсолютно не могу верить, что можно где-нибудь взять билет на поездку к абсолютному.

<В.Ф.> Эрн.

Я с вами глубоко согласен. Билетов таких не существует.

<П.Б.> Струве.

Нигде никогда не достать! Это, впрочем, не есть опровержение, а только мироощущение известного рода. Тут не может быть спора.

<В.Ф.> Эрн.

Что Вы разумеете под билетом?

<С.А.> Аскольдов.

Теоретически или практически?

<П.Б.> Струве.

И теорет<ически>, и практически. Вы говорите, что будет апокалипсис. Я не знаю, м<ожет> б<ыть>, это и будет, но и Вы не можете этого доказать. Чудо укладывается в схему религиозного процесса, и отрицать его есть величайший догматизм, — но точно так же Вы не можете доказать, что я должен верить в то, что апокалипсис, воскресение мертвых совершится. Я совершенно другим образом ощущаю все это.

И я думаю, что Ваша беда в том, что религиозное сознание, представителем которого являетесь Вы, не может быть названо «новым», а оно есть старое религиозное сознание, которое известным образом психологически очевидно отмерло в настоящее время, и большинство людей так же, как и я, находятся теперь в таком положении, что они в получение «билета» не верят. Может быть, многие и верят по известной умственной сонливости, как принято, — но если их подавить, то окажется, что они совершенно в это не верят и ни по каким статьям не могут обнаружить действительной живой веры. И когда я думал, — уже совсем с другой точки зрения, — чисто абстрактной, культурно-политической, — об этом новейшем религиозном движении, то мне всегда казалось, что несчастье его в том, что это — чисто литературное движение, что оно есть попытка в литературе, так сказать, возродить то, что в жизни самой как-то утерялось. У нас есть одно крупное, т<ак> сказать, действительное религиозное движение, — которое выходит из сферы литературной, — это то, что можно назвать русским протестантизмом. Можно спорить о том, хорошо это или дурно, — но нельзя отрицать, что русское религиозное движение адекватно Толстому. Это учение вошло в жизнь, — а ваше движение идет поверх православия, оно в жизнь не входит. Это — «литературщина», так сказать. Православие, конечно, в свое время вошло, создало крупные явления и огромные, так сказать, корни пустило. Но теперь обнаруживается огромное неудовлетворение. Ваше течение даль-

ше литературы не идет. Я думаю, что это неизбежно. Это не случайно. Это <течение> умерло, как и на Западе: там осталась только католическая церковь, но религиозное сознание приняло протестантскую форму. В чем заключается протестантизм? Толстого и всякого протестанта апокалипсис совершенно не интересует, точно так же как и вопрос о том, будет ли воплощено абсолютное в мире.

Тут можно привести пример, по-моему, удивительный. Вы ужасно отрицательно относитесь к буржуазии, — к государственной буржуазии. Но буржуазия XIX века выдвинула одного человека, который во всяком случае заслуживает большого внимания, как религиозный тип. Я имею в виду Гладстона[157]. Он делал самое простое дело: вводил финансовые реформы, самые постепенные, самые скромные. Он даже далек был от мысли от всеобщего избирательного права, — и, между прочим, Пальмерстону[158] прочел выговор за то, что он намекнул на всеобщ<ее> избират<ельное> право. И в то же самое время это был человек глубоко религиозный. Совершая эти прозаические дела, он всю свою жизнь носил в душе Бога и верил в этого Бога. Я думаю, что он совсем не верил в апокалипсис так, как хотите Вы сами верить и других уверить в этом. Это — какой-то другой совершенно религиозный тип, который совершенно не нуждается в этой апокалиптической феерии, — для которого это не есть душевная потребность, который не задумывается над этим. Мне кажется, что по существу Гладстон был такой человек, которому нужен Бог, а апокалиптическая феерия не нужна.

А Влад<имир> Соловьев носил Бога и хотел непременно получить апокалиптическую феерию. Я считаю, что В. Соловьев был замечательный человек, и более замечательный, чем Гладстон, но я лишь психологически характеризую этих двух людей. Я думаю, что и одни носят Бога, и другие носят Бога, и даже люди, которые совершенно иначе относятся к этим вопросам, которые вообще совершенно не могут признавать идеи Бога, как хозяина и господина чего-то, — во всяком случае, идея Бога, присущая христианству, заключает в себе идеи веры в Бога как хозяина и господина, — но, отрицая хозяйскую и господскую власть Бога, можно носить в душе Бога. Если есть что-то абсолютное, так это непосредственное мистическое понимание Бога, которому менее всего можно навязывать апокалиптические, космические формы и проч. Это одно несомненно. В этом отношении людей, — которые были бы людьми действи-

тельными, — а не животными и сомневались в существовании Бога, — таких людей — нет. Это есть только одно несомненное, на чем, мне кажется, должно держаться и на чем только и может удержаться человечество.

В.Ф. Эрн.

Петр Бернгардович! Мне кажется, Вы очень справедливо подчеркнули ту основу доклада, которую я, конечно, хотел подчеркнуть и сам, именно то, что объективно убедительным я могу быть исключительно для тех, которые принимают мою предпосылку и разделяют мое мировоззрение после принятия этой веры. А до принятия этой веры никаких реальных доказательств быть не может. Так что я в своем реферате хотел дать разумные логические формы тому верованию, которое лежит в сознании христианском. Я хотел именно соединить психологическое мироощущение, мистическое переживание действительности с известными формами, которые даются логосом, т.е., другими словами, я — человек, который может одновременно придавать абсолютную ценность и логосу, который в моем разумном сознании присутствует, и тому, что совершенно непосредственно, стихийно ощущается и живет в моей душе. Я стремлюсь к тому, чтобы соединить эти два крайних своих переживания, и верю, конечно, — бесконечно верю, что это соединение органически возможно без всякой пригнетенности, без насильного сплочения. Этим самым я отвечаю на первый вопрос. Вы говорите: «Вы верите, а я не верю». Я, конечно, против Вашего неверия ничего поделать не могу, — но я спрошу: чем осмысливается Ваша жизнь? И если Вы станете доказывать, то я логически приведу Вас к тупику. Если же Вы скажете: я логически доказать не могу, но практически чувствую необходимость веры, будничной работы, — то я скажу, что христианство в этом отношении чрезвычайно широко. Оно воспринимает мир, как бесконечное разнообразие. Нет такого человека, которому <не> была бы назначена специальная миссия в этом мире. И если Гладстону нужно было осуществлять финансовые реформы, то он чувствовал, что он работает для мировой цели, и чувствовал это не логосом, а чувствовал только øõ÷Þ, своей душой. Это давало ему возможность быть глубоко религиозным человеком и глубоко будничным практиком. Так что это не возражение.

Затем, что всего больше меня задевает и на что больше всего хотелось бы ответить, это то, что Вы говорите,

что всякие попытки раскрыть истину христианства, которые делаются в рефератах подобных моему, — все это — попытки литературно возродить то, что не имеет, может быть, никакой жизненной основы в народе, в широком общественном движении, что это — так сказать, творчество для себя и больше ничего. На это я Вам отвечу, что такая оценка, — что литературное ли это только движение или это первые проблески великого народного и, быть может, мирового движения, — такая оценка уже вполне зависит от того, — верите ли Вы в Апокалипсис или нет. Если не верите, тогда вся эта работа оценивается сразу, как субъективная, как нечто такое, чем мы тешим себя только в пределах нашей земной жизни, и больше ничего. Но если Вы переживаете то, что переживаем мы, — тогда ясно, что все, что имеется в нашем сознании, что мы пока только по слабости можем лишь литературно выражать, — это может быть и слабые, но первые проблески мирового движения. Я могу не только литературно выражать это. Моя оценка совершенно другая. Я оцениваю это не как литературное переживание, а как некоторое реально мистическое предчувствие чего-то бесконечно реального, надвигающегося на мир. Итак, это для меня является совершенно в другой перспективе.

<П.Б.> Струве.

Я с Вами согласен отчасти и со своей стороны желал бы только, чтобы Вы были правы вполне. Я думаю, что все наше движение, скажем освободительное, — как принято теперь говорить и в кавычках, и без кавычек, — вся его слабая сторона в сравнении хотя бы с английской революцией заключается именно в отсутствии религиозного содержания. Этого отрицать нельзя. Это — совершенно объективный факт. Вы, наверное, между прочим, делаете даже слишком большие концессии революции с Вашей точки зрения. Вы вкладываете в русскую революцию религиозное содержание, которого в ней нет. Так что с этой точки зрения, — объективной, я желал бы, чтобы Вы были правым судьей культурно-исторического процесса, а не я. Но, к сожалению, я вижу пока только литературщину, которая подымается над старой, уже загнившей почвой исторической церкви.

Председ<атель>.

Я просил бы дальнейших ораторов ограничить свои речи 5 минутами, потому что время уже позднее.

Орешников отказывается.

Сохоцкий[159].

Как христианин, я могу только приветствовать тот дух и то направление, которые заключаются в докладе почтенного референта. Я думаю, что люди христианского образа мыслей должны понятие прогресса приветствовать во всех областях мысли, а не только в литературе и искусстве, должны приветствовать все хорошее и доброе, потому что от Бога, в которого мы верим, все доброе, вся истина исходит. Бог находится во всех людях, даже, как выразился г. Струве, и в людях, отрицающих Его, — потому что Он вездесущ, и как говорит ап. Павел, — Он близок ко всем людям. По поводу прогресса я бы сказал, что он не только может происходить при помощи Святого Духа, — но что он и может совершаться только при помощи Божией.

Если мы признаем, что есть Бог, Который создал солнце, луну и звезды и всех нас с вами, — то я утверждаю, что никакого прогресса, никакого шага вперед не может совершиться без Его воли. Стало быть, если Бог, создавший солнце, потушил бы это солнце на небе, — то куда бы вы девались без этого, гг. прогрессисты, с вашим прогрессом? Вы бы померли, если бы Он отнял жизнь! Куда вы денетесь со всей вашей эволюцией и революцией? Некуда деваться! «Хоть в бутылку полезай» — как говорится.

А по поводу «скачущей тени» — я скажу, что тут была не только тень, но и был некоторый дух, тот самый дух, о котором сказано: «избави нас от лукавого».

<В.П.> Протейкинский.

Я хочу совершенно серьезно отметить то, что в этих собраниях Религиозно-философских уже третий раз сегодня говорится о существовании этого «духа». Сначала Вы, С<ергей> А<лексеевич>, говорили, что этот дух существует, потом Д.С. Мережковский[160] и вот теперь.

Председ<атель>.

Да, он существует.

<В.П.> Протейкинский.

Итак, из 6 заседаний в 3 говорится об этом! Несмотря на то, что мы не спевались, — но все-таки, очевидно, к некоторым общим выводам мы приходим. Т<аким> обр<азом>, я думаю, что с этим выводом нужно считаться.

Затем я Вас хотел спросить, что значат слова: «реальное проникновение в миры иные». Это Ваши слова?

<В.Ф.> Эрн.

Да, мои слова. Но мне очень трудно выразить в нескольких словах мое понимание искусства.

<В.П.> Протейкинский.

Но что значат именно эти слова?

<В.Ф.> Эрн.

Я под этим разумею следующее. Обыкновенно поэты, писатели, художники в какой угодно сфере искусства, — если они не проникнутся этим самым логосом христианства, если они свободным сознанием не принимают, как бесконечно реальное, то, что они воплощают, а принимают только, как известные психологические переживания в себе, — то этим самым они подрезывают у себя крылья. Они лишаются той настоящей теургической девственности, которой они могли бы обладать. Если бы они переживали это не как только художники, но верою переживали реальность той красоты, которую они переводят в наш мир, и вот, — если эти философы появятся, — …

<В.П.> Протейкинский.

Появятся!? Их еще не было?

<В.Ф.> Эрн.

Я верю в переход к этому и в то, что этот переход в очень сильной степени намечается.

<В.П.> Протейк<инский>.

Но до сих пор не было? Значит, Ф.М. Достоевский не был таковым.

<В.Ф.> Эрн.

Достоевский приближается.

<В.П.> Протейк<инский>.

Так что не намечается, а уже было намечено.

Председ<атель>.

В заключение я позволю себе остановиться на значении сегодняшнего реферата. Реферат В.Ф. Эрна, по-моему, принадлежит к определенному типу рефератов, имеющих в виду доказать положительные религиозные принципы не путем положительных обоснований, а отрицательным путем, — путем отрицания противоположных воззрений. Весь реферат и был именно так построен. Именно, В<ладимир> Ф<ранцевич> утверждает, что если признавать прогресс, то обычное понимание теории прогресса, зиждущееся на позитивистических и материалистических представлениях, приводит к противоречию с социал-демократией, и что, наоборот, эта идея требует определенных принципов религиозно-философских, которые в конце концов и являются христианскими принципами. Я должен сказать, что такой способ оправдания положительной религии является в настоящее время очень распространенным, потому что

он представляется наиболее кратким, наиболее благодарным. Положительное обоснование религии — это дело чрезвычайно трудное, громоздкое. Но, указывая, что этот способ доказательства в известном смысле благодарный, я должен сказать, что в некоторых отношениях он является и неблагодарным. Ведь им так часто пользуются, и я с некоторым страхом ожидал, что В<ладимиру> Ф<ранцевичу> придется говорить то, что уже много раз было сказано, — и был приятно удивлен, что, несмотря на использованность этого метода, — он у докладчика был обновлен чрезвычайно свежими мыслями. Так что, с этой точки зрения, мне кажется, он исполнил свою задачу. Поскольку же здесь выставлялись такие возражения, что В<ладимир> Ф<ранцевич> не дал положительного оправдания основных принципов христианства, богочеловечества с точки зрения библейской критики и т.д., — то, конечно, это не входило в его задачи. Но одно возражение г. Столпнера мне представляется очень серьезным, а именно что В<ладимир> Ф<ранцевич> доказал известные абсолютные начала, абсолютные принципы, которые вытекают из идеи прогресса. «Но, — спрашивает Столпнер, — эти доказательства, которые есть и у Гегеля и у других философов, — почему из них непременно вытекает христианство?»

Мне кажется, что ответ на этот вопрос заключается в реферате В<ладимира> Ф<ранцевича>, но только в скрытом состоянии. Его бы следовало раскрыть. Философия идеализма приводит к принципам абсолютного знания и бытия, не всегда приводит к христианству, — но в реферате было одно место, где докладчик говорил о прерывистом и непрерывном ходе прогресса. Нам кажется, что именно этот принцип должен привести к христианству, — потому что христианство есть единственная религия, проповедующая имманентность абсолютную этому миру спасенному — Бога и человечества, в идее Богочеловечества. Никакая философия, — поскольку она чужда христианству, — к этому не приходит. И поскольку в реферате доказано, что абсолютное должно находиться здесь, участвовать в самом процессе, — эта идея внедрения, схождения Божества в эту феноменальную область приводит именно к христианству. Философия, которая рассекает мир на два порядка, — феноменальный и ноуменальный, — к этому не приводит. Но, коль скоро мы имеем дело с философией, которая утверждает существование ноуменального в феноменальном, — то она неизбежно приходит к схемам христианства.

История философии это и показывает. В древней философии мы имеем разительный пример: платонизм, перешедший в неоплатонизм, который в свою очередь перешел в христианство. Отвлеченная философия неизбежно переходит в эти сферы.

В новой философии было не совсем так. Хотя все-таки некоторые идеалисты философы так или иначе признавали христианство, — даже Кант, который понимал его морально, — но здесь дело усложняется, потому что позитивные науки внесли принципы, противоречащие христианству.

Однако в последнее время и здесь пробивается известная брешь. Поэтому-то современные философы, особенно Соловьев, коль скоро становятся на базис идеалистической философии, которая не отсекает мир ноуменальный от феноменального, неизбежно приходят к схемам христианства.

Петр Бернгардович говорит, что можно признавать Бога вообще, что он понимает религиозность, но не в этом конкретном смысле «апокалиптической феерии», а в смысле чувства Бога, признания Бога, как у Гладстона. Совершенно верно. И очень многие, например, Шлейермахер, признавали сущностью религии чувство Бога. Но я думаю, что это — только одна из стадий религиозности, что люди, которые удовлетворяются только признанием Бога абсолютного и не идут к конкретному, к этой апокалиптической феерии, — они просто не заботятся над разрешением некоторых конкретных вопросов. Если они конкретно будут задавать вопрос: как это Бог участвует в мировом процессе, как Он существует, как мир идет к Богу, — то они неизбежно, роковым образом, придут к христианству. Это я могу сказать по собственному опыту: так лично со мной произошло. Я к христианскому мировоззрению пришел роковым образом. Тут появляется в конце концов и «апокалиптическая феерия». Одним словом, дело здесь только в стадии.

Религиозность, которая признает только абсолютного Бога, — стоит на месте. Если она будет спрашивать: «как Бог участвует в прогрессе?» — она неизбежно придет к христианству.

Итак, задача, взятая референтом, является очень важной и выполнена она была блестяще.

ЗАСЕДАНИЕ 14 ФЕВРАЛЯ 1908 г.

В.П. Свенцицкий
Мировое значение аскетического христианства

Предлагаемый доклад представляет попытку осмыслить два, противоположные на первый взгляд, утверждения, примирить два как бы различные религиозные восприятия.

Когда вдумываешься в эпоху первых веков христианства или слышишь противников отшельничества, затвора, противопоставляющих мрачному, черному аскетизму радостный, светлый лик христианских общин первых веков, — чувствуешь всегда, что правда на стороне тех, кто утверждает подлинность религиозную за первоначальным христианством.

И в то же время, когда вчитываешься в творения представителей самого крайнего аскетизма или слышишь его защитников, также не можешь не признать, что и здесь есть какая-то правда.

А между тем совершенно ясно, что Антоний Великий и Макарий Египетский[161] представляют из себя нечто совершенно иное, чем те христиане, которые в своих катакомбах рисовали Христа, благословляющего новобрачных.

В чем же правда этих различных религиозных эпох? Как осмыслить соотношение между тем и другим? В чем утверждать мировое значение аскетического христианства, чтобы примирить чувство правды по отношению и аскетизма, и первоначального христианства?

Жизнь человеческая полна глубочайших внутренних противоречий, полна борением самых противоположных, враждебных стихий. Вот почему так грубоошибочно поч-

ти всякое суждение о живом человеке: здесь временное состояние духа его, беспрерывно находящееся в движении, возводится на степень статического состояния. Индивидуальные различия бесконечны. Один колеблется от святости до преступленья, другой от житейских грехов до житейской порядочности — но все же столкновениями противоположных сил исполнена жизнь нашего духа. Христианин воспринимает жизнь человека, как мировую тяжбу за некоторую абсолютную ценность. Человек — герой мировой трагедии, которая заложена в самую основу мироздания.

Жизнь не гармоничный аккорд, а бурный, душу надрывающий диссонанс. Этот диссонанс достигает своей величайшей степени в чувстве любви. Здесь утверждение плоти, начала конечного, восстает на слияние в духе, в начале бессмертном. Безумная, слепая, всю душу порабощающая *страсть* посягает на светлую, чистую, радостную любовь: темная жажда плоти, обладания, похоти стихийно борется в душе человеческой с нетленным началом в любви. Любовь христианина — Голгофа, распятие плоти своей во имя вечной духовной правды.

Добро и зло, любовь и страсть, творчество и разрушенье, безобразие и красота, дух и плоть, Христос и Антихрист, — вот какие антиномии разрывают на части человеческую душу.

Христианство было бы безнадежнейшей религией, религией самого черного отчаяния, если бы оно, утверждая дуализм в своих восприятиях, оставило его, как *факт.* Жизнь оцепенела бы от «благой вести», крест стал бы символом человеческого отчаяния и смерти.

Но в том-то и дело, что в христианстве с той же силой, с которой, ничего не щадя, разрушая в прах все сантиментальные монистические иллюзии, утверждается трагедия самого безнадежного дуализма, с такой же силой утверждается и другое: вера в то, что дуализм этот *будет* превзойден, что спасение *уже* свершилось!

Да, материя и дух. Но в живом Лице Богочеловека они воплощены неслиянно и нераздельно. Да, мир полон враждующих стихий, земля борется с небом. Но *новое* небо и *новая* земля — сольются воедино. Да, все разрывается на части от внутренних противоречий, но наступит день, тленная кора мира спадет, и сморщенная старуха, как в сказке, заблещет красотой вечной женственности; кошмарный диссонанс разрешится аккордом вечной гармонии.

Со всей силой утверждает христианство стихийную борьбу Христа и Антихриста.

Со всей силой утверждает оно победу Христа.

Не пережив этого дуализма, не пережив Антихриста в душе своей, нельзя познать Христа. Чтобы за старым Иерусалимом прозревать новый, надо отречься от надежды *доказать* Христа и как носителя Истины, и как учителя жизни.

Нет, ничто Его *не доказывает!* Все позволено. Все можно. Только в *окончательном* отрицании — новорожденье. Вера в Христа; примирение дуализма дается победой над Антихристом.

Эпоха первых веков — это весна христианской истории. Но было бы глубоким заблуждением думать, что эта весна хоть сколько-нибудь была похожа на идиллию, имела в себе хоть какую-нибудь тень сентиментальности[I]. Страшные грозы и тогда гремели с неба. Но весеннее солнце было слишком живительно, слишком сияло оно в душе каждого христианина.

Христос, апостолы, радостный трепет новой жизни, впервые открывшейся миру, — все это кладет какую-то особенную печать на эпоху первоначального христианства.

Люди жили в атмосфере любви, радости, реального, почти осязательного присутствия Христа. Незагрязненным духом своим они соприкасались с миром иным; вот почему в их настроениях так мало чувствуется власть времени: для них пришествие Христа во славе было чем-то почти уже начавшимся. Всеобщего воскресения они ждали каждый миг своей жизни. Полагая покойника во гроб, они прощались с ним ненадолго, любовно убирали его тело, нетленность и воскресение которого было для них глубоким, вполне реальным религиозным фактом.

Дуализм в христианстве первых веков был так же превзойден, как и в личности Иисуса Христа: это не было простое отбрасывание внутренних трудностей — это была победа над ними. Вся Церковь как бы пережила вместе с Петром отречение от Иисуса и вместе с ним стала крепкой, как скала[162]. Живя в эмпирических условиях, она претворяла их постольку, поскольку возможно полноте религиозной правды претворять природный строй.

[I] В оригинале: сантиментальности.

Но вся полнота времен еще не исполнилась. Если бы сроки исполнились в ту эпоху, тогда незачем было бы существовать истории, тогда сразу свершилось бы то, что может рассматриваться только как ее последнее слово. Тогда могла бы начаться «вечная жизнь».

Полнота жизни *христианской* еще не была полнотой жизни *мировой.* Мировая жизнь была разорвана дуализмом еще непримиренным, непревзойденным. Полнота христианская была противоставлена язычеству. Царство мирское — Царству Божьему.

И если то, что принято называть мистическою церковью, было выражено в первоначальном христианстве с наивысшей, наивозможнейшей в эмпирических условиях полнотой, то все же тяжбе мира с христианством была достаточная почва там, где соприкасались эти два мира. Человек уже познал Бога, сам стал Божьим, людей любил как братьев, но *общество,* весь языческий мир еще не стал церковью. То, что в церкви было вне времени и пространства, все же имело связь с миром конечным. Церкви и христианству предстоял еще долгий исторический путь. Церковь первых веков была как бы единой душой и единым телом. Враждебная ей стихия была заключена не *внутри* нее, а *вне,* в той языческой среде, в которой ей приходилось существовать. Дуализм был не в церкви, а в мире, где, с одной стороны, утверждалось царство Божие, с другой — царство князя. Разрешение этого дуализма было и есть смысл мирового процесса.

Внешняя организация Церкви, в силу вещей, оказалась в наиближайшем соприкосновении и антагонизме с той естественной природной жизнью, которой жило нехристианское общество. Она-то, эта воинствующая Церковь, и вступила на путь компромиссов с князем мира сего. Она не была в силах победить мир сразу и потому предпочла вступить с ним в *союз.* Эпоха первоначального христианства кончилась — началась *церковная история.* Чтобы понять мировое значение аскетического христианства, надо во всей полноте понять, какие изменения произошли в церкви, вступившей на этот путь.

Порче и искажению подверглось все *прикладное христианство*. Вся общественная мораль. Все, что определяло отношение к *внешнему* миру. Абсолютные, ясные, как день, моральные требования Евангелия подверглись ограничению и из абсолютных стали относительными.

Этой относительности продолжали приписывать значение абсолютного, в результате чего получилось то разложение церковного строя, которое, кажется, в наши дни уже становится явным и для слепых.

Евангелие категорически запрещает убийство[163]. Историческая Церковь, ограничившая себя требованиями мира, прибавила к этому: но убийство на войне или по приговору законного суда вполне допустимо. Не судите — сказал Христос[164]; это значит: не осуждайте понапрасну, — пояснила церковь, а суды, установленные законом, допустимы. Не клянитесь вовсе — сказал Христос[165]. Но — прибавила церковь — если этой клятвой подтверждается присяга, ее можно сопровождать крестным целованием.

Так требованиями компромисса было ограничено моральное учение Евангелия. Всего ярче чувствуется эта атрофированная часть церкви Христовой тогда, когда она воплощается в живом человеке и когда совмещается в нем с другой, подлинно божественной стороной духа.

Приведу один пример.

Прочтите творения епископа Феофана[166]. Вы будете поражены глубиной и силой его созерцания. Ему открыты были все тайны человеческого духа, он видел самые сокровенные изгибы греха. Я не знаю, Достоевскому в его гениальных художественных прозрениях открывались ли такие глубины падения и духовного подъема, какие открывались в молитвенном созерцании этому отшельнику? Феофана нельзя читать без благоговения, без трепета душевного. Здесь святость воочию вводит вас в запредельный мир — общаешься с истинным служителем Божиим, осязательно видишь душу его, а это открывает новые, неведомые пути и для самопознания. Отшельник говорит вам о Боге и о вашей душе, как власть имущий, у вас даже мысли нет, что здесь может быть ошибка, вы чувствуете живой опыт. Истина сама свидетельствует за себя.

Но вот заканчивается написанное *о духовной жизни и Боге.* Небо исчезает из глаз. И пред вами словно свершается чудо. Очарование рушится, великан разом превращается в уродливого карлика, и вместо властного голоса, покоряющего, как гром, в ваши уши кто-то пищит фальшивые слова. Вам не верится, что великий Феофан, потрясавший вашу душу, открывавший вам просветы в мир иной, мог говорить так: «чужое» надо принимать «только под условием крайней нужды и совершенного согласия со своим духом». Властям «являть молчаливую

покорность, как изрекающим волю Божию», повеления «и учреждения их чтить, принимать, исполнять *без размышления* с терпением».

Слепота Феофана доходит здесь до того, что он пишет пространное наставление хозяевам, как обращаться со слугами, совершенно забыв, что ему следовало писать не об этом, а о том, что ни слуг, ни рабов не должно существовать среди христиан вовсе.

Из всего мною сказанного с достаточной ясностью вытекает первое мое основное утверждение:

Церковь, поскольку она должна была определить свое отношение к миру, смешалась, перепуталась с ним и потому потеряла свое абсолютное значение.

Дуализм, переживаемый каждой отдельной душой, — *в мире* слагается из двух начал: мира природного, конечного, смертного — и мира духовного, абсолютного, нетленного. Дуализм мира — дуализм земли и неба. Примиренный в эпоху первоначального христианства, он не мог преобразить вселенную и создать космоса, потому что еще не были выявлены все потенции, заключенные в мире.

Внешняя церковная организация, соприкасавшаяся с государством и общественным строем, подверглась смешению, *а христианство в его абсолютном значении — ушло в пустыню.*

Надо быть художником, чтобы сколько-нибудь передать религиозную сущность того, что свершалось в пещерах, под землей или в дремучих лесах, когда человек посвящал себя Богу и в непрестанной молитве и созерцании, неведомый миру, в полном одиночестве и безмолвии свершал свое великое служение. От нас слишком заслоняется психология аскетического христианства общепринятым отношением к нему, как к какому-то изуверскому самоспасанию. Такое мнение установилось потому, что к отшельничеству предъявлялось явно не соответствовавшее ему требование, требование *прикладного христианства,* тогда как его значение было сохранить в неискаженном виде, как самое драгоценное святое святых, *отношение к Богу*.

Отшельники не могли и не должны были жить в миру. У них была другая мировая задача. Они делали почти невероятные усилия, осуществляя эту задачу. Они, от всего земного отрекшиеся, от всего в мире отказавшиеся, могли преодолеть косную власть вещества и вступали в реальное об-

щение с абсолютным началом. И таким образом беспрерывно поддерживали связь божественного начала с миром.

Я даже приблизительно не могу дать почувствовать, какого религиозного состояния достигали эти великие светильники мира. Нужно прочесть их творения, прочесть описание их жизни — эти живые документы, драгоценные сгустки самого подлинного духовного золота. Нужно быть слепым, чтобы не почувствовать Божественного дыхания в каждом их слове, — такой исключительной, нечеловеческой силой правды веет от них.

Аскетическое христианство, это — беспрерывный золотой поезд*, который прошел под землей через всю мировую историю. Этот поезд пронес через историю, не как отвлеченную идею, а как живую, реальную действительность, незагрязненными, неискаженными — отношения человека к Богу и к человеческой душе. В то время когда церковь в миру, в лице белого и черного духовенства, обделывала свои светские дела, продавала абсолютные требования морали за внешнее признание своего владычества, в то время когда мирская церковь поглощалась языческим торжищем, — в темных пещерах, изнемогая от внутренних борений, горели пред Господом светильники человечества.

Для того чтобы понять мировое значение их, нужно хотя бы в самой общей форме почувствовать христианское восприятие жизни и истории. С этим явно не хотят считаться те, кто упрекает отшельников в нелюбви к людям на том основании, что они уходили от людей на край света, вместо того чтобы по мере своих сил служить им.

Основное христианское восприятие мира — это восприятие его как *единого, целого* организма. Вся борьба, история суть внутренние процессы этого организма. Не существует пространственных и временных разделений — это лишь внешние показатели внутренней раздробленности, порождающие страдание и смерть, — в мировом процессе стремящиеся к своему универсальному единству.

В этом процессе далеко не все одинаково ценно и одинаково действенно. Святые, которым открывалась потусторонняя жизнь и бытие в их созерцании, знали, сколько пустой трескотни, мишурного блеска в так называемой «мирской жизни». Они знали, что внешнее величие культурной

* Выражение не мое.

жизни наполовину обман, иллюзия, что все эти картонные волшебные замки, символизирующие прогресс, сгорят в огне, уничтожатся, ибо они по существу — ничто. Для святых было ясно, что шумное, крикливое, так называемое «историческое» выступление какого-нибудь героя или даже целое движение, по существу, в общем мировом значении может оказаться для этого самого мира бесконечно ничтожнее, чем какое-нибудь уединенное, от всех глаз скрытое, молитвенное прозрение в египетской пустыне.

Нельзя судить отшельников условно, не став на христианскую почву. А если право христианство, что смысл жизни в преображении космоса и в вечной жизни всех воссоединившихся со своим Творцом; если право оно, что в этом внутреннем процессе идет борьба со злом, с самоутверждением, и что все зло, как и добро, представляет из себя нечто внутренно связанное, — тогда право оно и в том, что передовые борцы, эти герои духа, посвящавшие себя всецело служению Богу, не занимались делом бесплодным и даже вредным, — нет, они свершали для людей и мира работу громадную, святую, исполненную самой пламенной любви к людям.

Про них словами Вл. Соловьева можно сказать, что они осязали «нетленную порфиру за тленною корою вещества»[167].

Но, прежде чем дать характеристику религиозной сущности аскетизма, я считаю необходимым освободить его от клевет. Таких клевет три: официально-ортодоксальная, *светская,* самым ярким выразителем которой является В.В. Розанов, и третья клевета, которую я не могу иначе назвать, как клеветой Антихристовской, еще не нашедшая себе достаточно полного выражения.

Клевета ортодоксальная заключается в том, что смирение пред Богом, смирение, как отказ от своего личного *самоутверждения* (что является одной из характерных черт аскетического христианства пустынников), подменяется идеей *послушания*. Было послушание и у Антониев, но там оно было *школой*. В православии оно становится *сущностью*. Эта маленькая «подделка», на первый взгляд почти безразличная, при более глубоком рассмотрении оказывается мертвой петлей, накинутой на церковь. Послушание и смирение пред Богом, отдавание своей воли Его воле — это высшая *активность* духа, на какую только способен человек. Этой *активностью* полна вся древняя аскетическая литература. Пред Богом смирись — пред злом будь непо-

колебим. Себя не утверждай, но во имя добра будь пламенен и дерзновенен. Не размышляй, слушайся синода, — безжизненными устами шепчет ортодоксальный аскетизм. «Слушайся Бога»! — *Бога* звучит неслышно, «слушайся» гремит на всю страну. «Слушайся» становится *содержанием* аскетизма. Не делай, не «борись», «покорись» — вот мертвые принципы этой клеветы. То же Толстовское «непротивление», только более лицемерное. Толстой говорит: не противься злу. В конечном счете это значит: не борись со злом, т.е. не делай. Официальный аскетизм говорит: слушайся и *сам* ничего не делай («самочинное умствование»), но волю *других* исполняй.

Там, где смерть, там и разложение. «Смиренное» монашество православное — разлагается. С изумительной силой предсказано это Антонием Великим: на вопрос своих учеников, всегда ли будет процветать монашество, он ответил «со слезами и со вздыханиями»: «Придет время, возлюбленные дети мои, когда монахи оставят пустыни и потекут вместо них в богатые города, где вместо этих пустынных пещер и тесных келий воздвигнут гордые здания, могущие спорить с палатами царей, вместо нищеты возрастет любовь к собиранию богатств, смирение заменится гордостью... вместо воздержания умножится чревоугодие, и очень многие из них будут заботиться о роскошных яствах не менее самих мирян, от которых монахи ничем другим отличаться не будут, как одеянием и наглавником»[168].

Клевета светская состоит в том, что аскетизм характеризуется, как изуверское убийство плоти, как враг *всякой* жизни, как ненавистник тела.

Это ходячее, вульгарное мнение обычно питается полным незнакомством с предметом. Талантливое литературное выражение ему дал В.В. Розанов. Здесь мне ничего не остается говорить нового. Вл. Соловьев дал в «Оправдании добра» совершенно исчерпывающий анализ аскетизма с этой стороны. Напомню его рассуждение.

Прежде всего Вл. Соловьев в самой категорической форме устанавливает, что «обыкновенно принимают, что так называемые "восточные" учения, отличающиеся крайним аскетизмом, в связи с этим представляют и ту характерную особенность, что начало зла отождествляется в них с материей физического мира. Но, строго говоря, ни в одной из религиозно-философских систем Востока нельзя найти такого отождествления зла с материальной природой»[169].

В аскетизме злом признается не материя, а *плоть*.

Человек, как и животное, участник мировой жизни, но участие их различное. Достойное участие человека в этой жизни состоит в нравственном духовном *служении* добру, как конечной цели мирового процесса. Физическая природа не является злой сама по себе, она есть необходимая основа духовной жизни, но когда эта материальная природа посягает на жизнь духа, хочет поставить себя как высшее руководящее начало его деятельности, — она становится злом. «Не сама по себе, — говорит Вл. Соловьев, — а только в этом своем дурном отношении к духу, материальная природа человека есть то, что, по библейской терминологии, называется *плотью*». «Плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытою (потенциально) основой духовной жизни»[170]. Очевидно, плоть тем сильнее, чем слабее дух, а потому для развития духа необходимо «умерщвление», т.е. ослабление деятельности плоти.

Таким образом, аскетизм не проповедует убийства жизни, напротив, он во имя *жизни* стремится убить смерть, ибо власть плоти над духом есть его смерть.

Наконец, третья клевета *Антихристовская.* Сущность ее состоит в том, что Богосозерцание превращается в «Богонаслаждение», в «пьяность Богом». Здесь страсти не «побеждаются», а в своем страстном виде обращаются на Бога. Всю грязь, похоть, все страстные желания свои человек обращает внутрь себя, и в своем «умном делании» в форме созерцаний предается по существу «Богоопьянению». Некоторые видят в аскетах древности именно таких «пьяниц». Это глубокая неправда, ибо при таком отношении к Богу всегда должна явиться, как и во всяком наслаждении, высочайшая форма *самоутверждения,* между тем все аскетические писания полны *любовью к миру.* Все, что они делали, даже спасение *своей души,* они делали для Бога и мира.

В чем же подлинная сущность аскетизма? Я отвечу на это словом, которое обычно совершенно здесь не ожидают: в любви. Без любви к Богу, к людям и к миру — нельзя быть Антонием. Реальное слияние с Божеством (какое и было у великих подвижников), реальное общение с духовной сущностью мира возможно только путем того мистического состояния, которое называется любовью. Все подвиги аскетов были ради преуспевания в любви; все мотивы, которые ими двигали, были в любви. Они не убивали

жизнь, но они заставляли дух освобождаться от власти материальных сил. Они не «пьянели» от Бога, они побеждали все силы своей души и заставляли их *служить* Богу.

Все полно в аскетизме активностью, как активна христианская любовь. Вся борьба, все подвиги аскетов — во имя достойного *служения* Богу и людям.

Антоний проклял бы «смиренных», официальных монахов. Он проклял бы тот аскетизм, о котором говорит В.В. Розанов. Он первый разрушил бы того идола, который мог бы «опьянять» людей.

Он сказал бы: «я молился о вас, да сподобитесь вы получить того великого огненного Духа, которого получил я... ибо дух тот обитает в правых сердцах. И он, когда принят будет, откроет вам высшие тайны<»>.

И все это ради мира, ради людей, ради всеобщего спасения, во имя *вечной жизни*, силой божественной любви!

Они проповедовали аскетизм потому, что заглянули в ту беспредельную глубь духа, в которой увидали и поняли силу и смысл греха. Страшные, но великие слова написаны аввой Зосимой Палестинским[171].

«Уничтожь искушения и помыслы — и не будет ни одного святого». «Бегущий от искушения, бежит от вечной жизни».

Напряженное устремление к Богопознанию, реальное, все существо наполняющее чувство Его присутствия и Его действенность — жажда любви к Богу, служения Ему, суровое, даже жестокое требование отречься от своего «я», от своей воли и отдаться воле Его — вот те основные черты, которые сближают всех великих представителей аскетического христианства.

В чем же лежит его мировой смысл?

Основное заблуждение толстовства и всех вообще опростителей христианства заключается в том, что они совершенно не пытаются *религиозно осмыслить историю.* Ведь если стать на ту точку зрения, что в мире сразу дано *все*, и что если кто этого всего не берет, то он просто пустое место в истории, — мы тогда провозгласим бессмысленность всего мирового процесса, а это есть в замаскированном виде самое безусловное отрицание Бога.

В самом деле, мог ли разумный Бог творческим актом своим создать жизнь, свободу людей, мир, — если вся жизнь, беспрерывно текущая столетие за столетием, по

внешней форме как бы связанная во что-то единое, — по существу внутреннего смысла не имеет, ничем разумным не объединяется, а представляет из себя бесконечную массу разрозненных эпизодических явлений, из которых одни разумны и хороши, другие неразумны и злы? Можно ли говорить о какой бы то ни было связи жизни с Богом, если никакой цельной мировой жизни, как единого растущего организма, нет, а есть лишь какое-то мелькание калейдоскопа?

Можно ли, отрицая внутренний смысл истории, признавать в то же время Бога, — когда при таком отношении к мировому процессу явно провозглашается существование какой-то слепой, бездушной силы, более могущественной, чем Бог. Ибо Бог разумен и все создал на благо, а в мире большая часть людей несчастна и лишена всякой благости. Слепая сила вопреки Божеству заставляет эту неразумную жизнь идти все вперед и вперед, бессмысленно, бесцельно по какому-то року слепой необходимости.

Если у истории нет смысла, то нет смысла и у нашей жизни, а если у нашей жизни нет смысла, то нет и никакого Бога — за жизнью тогда стоит роковое, бездушное начало, какой-нибудь «некто в сером»[172].

Жизнь, история — это органический рост космоса. Это постепенное восстановление нарушенной гармонии, и потому каждый возраст истории имеет свои задачи, свои подвиги, свои грехи.

Осмысливая историю, как процесс богочеловеческий, христианство открывает нам своеобразную и в высшей степени законченную идею прогресса.

Вл. Соловьев, в самом начале своей деятельности читавший о богочеловечестве, в то же время почти всю свою жизнь стоял на позитивном отношении к прогрессу, слишком сливающемуся с понятием эволюции. И только в последние годы он почувствовал со всей религиозной силой своего гения, — именно почувствовал и только самым незначительным образом *сознал*, — то своеобразное отношение к истории, которое неминуемо вытекает не только из христианских настроений, но и из христианского учения. В «Трех разговорах» (особенно в «Повести об Антихристе») уже ясно видно, что Соловьев отверг взгляд на историю, как на какую-то прямую, непрерывную линию[173], на одной стороне которой — грехопадение, на другой — всеобщее воскресение. Повесть об Антихристе открывает новые мировые горизонты, и нам, последова-

телям и ученикам Соловьева, теперь уже не трудно логически вывести то, что интуитивно воспринял Соловьев.

Нет, прогресс не есть постепенное эволюционное приближение к Царствию Божию на земле. С роковой суровостью Евангелие разбивает все эти человеческие грезы. Последние века рисуются, как дни небывалой скорби, последние дни не радостное житие — это дни мировой катастрофы. Прогресс не непрерывная линия — это линия постоянно прерывающаяся, непрерывность ее совершенно иллюзорна. Прогресс состоит в дифференциации Добра и Зла. Добро, возрастая, объединяясь в своем отказе от самоутверждения, все резче, все окончательней отталкивается от всего косного, самоутверждающегося. Добро стремится ко Христу, Зло — к Антихристу. Конец истории — окончательная борьба Христа и Антихриста.

Какая же сила объединяет все добро мира? Эта сила — Тело Христово. Вселенская Церковь. Она является действенным абсолютным началом. И если возможно предъявлять относительные, исторические требования ко всем жизненным явлениям, то только по отношению одной вселенской церкви требования могут быть предъявляемы лишь абсолютные. Ибо ее роль состоит в постоянном реальном воздействии на жизнь начала абсолютного.

Аскетическое христианство было носителем этого абсолютного содержания вселенской церкви. Оно сохранило в живом, а не теоретическом виде связь человека с Богом, пронесло через бурные исторические эпохи тихую лампаду — пронесло ее для того, чтобы было с чем выйти навстречу Христу грядущему. Мировое значение аскетического христианства в том, что оно собой соединяет два ярких момента христианской истории: один, который уже в прошлом; другой, который будет концом исторического процесса, последней эпохой христианства, в преддверии которого мы живем.

Земля жила бурной исторической жизнью. Мир кипел. Рушились могучие государства, новые вырастали на их местах. Геройство, жестокость, насилие, благородные подвиги, тупоумие и невежество, гениальность, варварские движения озверевших людей и почти религиозные походы за освобождение страдающих братьев — такими яркими картинами, где все полно движения и борьбы, исполнена мировая история. Эти события — внешние формы исторической жизни, — за ними стоит глубокий религиозный смысл, который всех их объединяет в одну общую

грандиозную картину постепенного перерождения царства от мира сего в царствие Божие. Внутренние силы, сталкиваясь в мире, порождали собой эти шумные исторические события, — но Бог никогда не прекращал своего осязательного воздействия на мир, сила божественная все время вливалась в бушующие мирские стихии оттуда, где служили Богу день и ночь, служили, забыв все ради Него. Аскетическое христианство было той абсолютной религиозной силой, которая в бурном потоке истории все время давала миру силы сохранить общее направление пути.

Под постоянным воздействием этого абсолютного начала, постоянно черпая из него внутренние силы, ничем не загрязненные, — мир все рос, все ближе подвигался к тому времени, когда, готовый принять полноту правды христианской, он выйдет на твердую дорогу жизни. Наука, культура, искусство, все, во имя чего шла в мире такая жестокая борьба, — все это имело свою великую историческую роль. Таким образом, шествие истории достигает пункта, где роль аскетического христианства кончается. Аскетическое христианство, незримо охраняя мир, привело его к новой религиозной эпохе, к новым религиозным задачам.

Задача этой новой религиозной эпохи заключается в том, чтобы все то, что открывалось в созерцании индивидуально, — принести в мир и преобразить его той животворящей религиозной силой, которая в пещерах под землей преображала лишь отдельные души.

Что это значит?

Это значит, что в христианстве должны найти себе место все разрозненные, отвлеченные начала, которые разбросаны в различных отраслях человеческого знания, в различных течениях человеческого общежития. Эта схематически определяемая задача грандиозна и безгранично разнообразна по своему содержанию. Ведь если душа Антония Великого преображалась в своем созерцании Божества, — то это значило не только просветление отдельных начал его внутренней жизни, — это означало просветление его духа *в целом*.

Эта цельная жизнь слагалась в нем из начал волевых, из сознания, из восприятий эстетических, из бесконечного множества таких элементов духа, которые по недостатку языка человеческого и нечленораздельности его психических наблюдений даже вовсе не имеют специального обозначения. И вот все это разнообразие

свойств, сил и пр., что разумеется под живой человеческой душой, — вступало в реальное Богообщение, перерождалось религиозно.

И вся сложность не индивидуальная, а мировая должна быть освящена, также должна вступить в живую религиозную связь с Богом.

Вопрос не в том, захватит ли это весь эмпирический мир или осуществится в небольшом круге лиц и отношений. Внутренний мировой смысл этого «нового» христианства от этого нисколько не изменится. Важно то, чтобы силы добра показали свою зрелость. Этим будет показано, что время жатвы готово.

Вопросы о христианской общественности — о христианской культуре, о христианской красоте, — вот круг тех новых задач, которые стоят на очереди.

Последнее может показаться странным. В самом деле, какие могут быть трудности в этом вопросе.

Я напомню вам слова Федора Карамазова[174]: «Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы...» «В Содоме ли красота? Верю, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Так вот христианству и надлежит одержать здесь победу над дьяволом. Оно до сих пор лишь молчало о красоте. Возрождающаяся проповедь красоты — застает христианство беспомощным. А между тем в этой проповеди слишком явно хотят отдать перевес Содому. Когда теперь говорят о красоте, то до странности отождествляют это с женской красотой. Если вы услышите слово «красота», то через несколько фраз ждите что-нибудь «о прекрасном женском теле».

Здесь не только инстинктивное сознание, что красота начало женственное — тут другое; тут явно Афродита небесная подменяется Афродитой земной. Христианство не должно бояться Ницше, не должно и грозно молчать о красоте. Оно должно явить миру подлинный лик Мадонны.

Из глубины египетских пустынь, снова вступая в мир, христианство уже без всяких компромиссов, отбрасывая прочь все фальшивое и враждебное себе, — должно будет произвести переворот в области всех застывших, косных общественных форм и междуличных отношений. И признаков не должно остаться от всей той полухристианской лжи, которая накопилась здесь. Можно с уверенностью сказать, что в эту новую эпоху самой страшной гонительницей вселенского христианства будет уже не светская власть, как это было в начале христианской истории, — гонительницей будет официальная церковь.

И, может быть, даже последний враг Христа — Антихрист выйдет из церковной среды. Он будет лжец и победит многих святых. Не должен ли будет Антихрист внушать доверие своей внешней церковностью и даже аскетичностью? Здесь возможны лишь предположения, но они напрашиваются сами собой.

В заключение я считал бы важным ответить еще на один вопрос, чтобы исследовать мировое значение аскетизма с возможной полнотой.

А именно: каково отношение индивидуальной жизни к аскетическому христианству? Если его роль в прошлом, если мы сейчас уже стоим на рубеже новой религиозной жизни — то не является ли излишним нам, людям новой эпохи, проходить этот старый путь?

Я с полным убеждением отвечаю на это: нет, сейчас путь аскетического христианства *в той или иной внешней форме* должен быть пройден каждым христианином.

Для преодоления мирового дуализма, для окончательного уничтожения внутренней борьбы противоположных стихий, для встречи Христа, для победы над Антихристом христианский мир подготовлялся долгим суровым путем аскетических подвигов, постоянным напряженным устремлением к Богу. Для подготовления мира к новой жизни потребовалась долгая эпоха христианской истории. Для продления дуализма индивидуального тот же исторический путь должен быть пройден уже не миром, а отдельной душой.

Образ Христа, перед своим служением удалившегося в пустыню и там в пустыне отвергшего три искушения сатаны[175] — этот образ не какая-нибудь художественная «иллюстрация» — это воплощение глубочайшей религиозной идеи. Христос дал живой пророческий пример того пути,

который неизбежен для всякого, кто хочет достигнуть подлинного внутреннего единства. Я говорю подлинного потому, что здесь слишком много всяких иллюзий. Когда говорят: к чему брандовщина[176], — просто надо по Евангелию любить людей, — в этих словах слышится недостаток духовного зрения, недостаток людей, не только не решивших задачу, но даже не дошедших до сознания ее сложности и трудности. Да, конечно, надо любить — в этом все. Здесь и Бог и полная, окончательная гармония. Но в этом-то и вопрос, как научиться любить. Нельзя христианской любовью называть то почти инстинктивное сочувствие, которое лежит в основе всякого общежития. Не о такой любви учил Христос. Любовь, которая есть не иллюзия, а подлинное уничтожение всяких преград одной души от другой, — на пути своего осуществления встречает именно те противоположные стихии, которые нужно преодолеть. Сказать — не нужно никакой пустыни, надо просто любить людей — это все равно, что сказать параличному: тебе вовсе не надо лечиться, а просто надо встать и ходить. Такая же иллюзия заключается и в другой кажущейся гармонии, в самом трудном вопросе — о браке. Если христианин не чувствует в любви к женщине непримиримых, стихийных противоречий плоти и духа, — здесь не высший синтез, превращающий в глубокую универсальную правду самый трагический из всех дуализмов, это не гармония, а идиллия, где за гармонию принимают недостаточность духовного зрения. Если жажда обладания телом — самоутверждение в страсти, не разрывает сердца человеческого, протестующего во имя нетленного, вечного начала в любви, если любовь христианина тиха и радостна, а не мучительна, не полна внутреннего боренья, если в этой любви не совершается самого жгучего столкновения Христа и Антихриста, — то это не преодоление, а отсутствие того духовного зрения, которое не открыло даже всей сложности задачи.

Воистину победить здесь — это значит отречься от всякой страсти.

Таким образом, подлинное, а не иллюзорное преодоление индивидуального дуализма требует аскетического пути, который нашел себе художественное воплощение в Бранде.

Путь к церкви любви, радости, новой христианской общественной жизни лежит через путь ледяной Церкви. Чтобы растаял лед, надо пройти весь путь до конца, надо отречься от всех страстей, не для того, чтобы стать без-

различным, слабым, бездушным, а для того, чтобы загореться новой страстью, перед которой все страсти в мире — пустая суета, мертвые тени подлинной жизни. Чтобы научиться любить других, надо много слез выплакать, надо быть жестоким к себе — во всяком случае неизбежно взойти на страшную высоту духа, надо пережить отчаяние Бранда — надо победить искушения Христа.

Но где и как должен свершиться этот путь?

Чтобы не было никаких недомолвок, я со всей резкостью и прямотой отвечу на этот вопрос.

Самым верным, а может быть, и единственным путем (последнего я не решаюсь утверждать) — я считаю фактический затвор, фактическое удаление в пустыню, фактическое подвижничество. Подвижничество св. Антониев Великих и Макариев. Подвижничество не для самоспасания, — а для достойного служения Богу, людям и миру. Для служения в духе того нового христианства, о котором я говорил.

Теперь наступает время, когда, удаляясь для единоборства с темными силами зла в пещеру, — отшельник уже обращен лицом от прошлого к будущему. И там, в этом будущем, прозревает великие мировые события, предсказанные Христом, отдаленный гул которых уже слышит чуткое человеческое ухо. Прозревает с ужасом и скорбью мерзость и запустение на святом месте, кровавое столкновение народов, безумие людей зла, пирующих во время чумы, и за всеми этими знамениями почти эмпирическим зрением видит страшный образ того, кто будет до ужаса подобен Христу, до ужаса Ему противоположен. Образ последнего самоутверждения Зла — в образе Антихриста.

Отшельник новой эпохи, уходя в пустыню, уже с полной религиозной ясностью должен ощущать, что он идет не в пустыню, а *через* пустыню. Что он идет в мир, ибо за скорбью темных предчувствий уже с новой силой загорается в нем огонь ревности о Грядущем со славою. С радостью чувствует душа первые лучи новой религиозной жизни, почти осязательно начавшегося преображения. Еще немного, еще одно усилие добра, — и раздвинутся своды небесные, мир содрогнется, как умирающий больной, и разом засияет новое небо над новой, прекрасной, нетленной вечной землей.

ЗАСЕДАНИЕ 12 МАРТА 1908 г.

В.В. Розанов
О христианском аскетизме

Золотою частью доклада В.П. Свенцицкого я считаю ту, где он указывает, что анахореты пустынь сохранили нам чистое, несмешанное золото Евангелия, и не на словах, а в преемственном строе души, тоне души; в созерцаниях ума, в отношениях к людям. Этим он ответил на целый ряд запросов, которые были сделаны духовенству в собраниях 1902–1903 года: о том, почему они не смешиваются с миром, не занимаются литературою, поэзиею, публичною деятельностью. Ответ этот мне казался ясным и в 1902 году, но я промолчал, ожидая, что скажут духовные. Тогда они решительно ничего не сказали. Свенцицкий ответил за них. Действительно, как в механике есть голая механика, изучающая отношения точек, линий, скоростей и пр. в отвлеченной чистоте, и есть прикладная механика, строящая мосты и железные дороги: так и в христианстве должны были явиться специалисты христианского настроения, специалисты христианского чувства, избравшие себе условие жизни или выработавшие себе обстановку быта, где эти чувства наименее портились бы, наиболее культивировались бы. Это — сперва пустыня, затем — затвор, монастыри.

Мы здесь опускаем оговорки о том, что пустынники и монахи не только сами не смешиваются с жизнью, но и смотрят недоброжелательно на жизнь других людей; что они ищут не одного уединения, а ищут запора, запертости себя, подавления в себе естественных внутренних своих движений. Все эти частности опущены Свенцицким. Но возьмем все дело так, как он представляет.

В.П. Свенцицкий увлекся литературною восхищенностью к их творениям, восхищенностью перед их сердцеведением и вообще высокими дарами духа, оставив в стороне все зерно дела. К нему я сейчас вернусь, а теперь остановлюсь на минуту на литературной стороне. «Уединение воспитывает талант», — сказал какой-то историк французской литературы, сказал о поэтах и прозаиках Франции. Великие качества аскетических писаний объясняются не из влияния на аскетов Евангелия, которое ведь не так уж сильно влияет на наших кафедральных протоиереев и качества их проповедания, а объясняется очень просто из обстановки их жизни: уединение, т.е. отсутствие боковых толчков, складывает цельность и чистоту духа, — лес или пустыня, о которой Ренан выразился: «Le desert est monotheiste»[1], — вдохновляет к единобожию, и особенно должны были действовать звезды, у которых есть какая-то таинственная связь с религиозными сторонами души. Первые в истории «звездочеты», халдейские астрономы, — были первыми мировыми провозвестниками религии. Итак, в настроении отцов-пустынников и в их писаниях — мы совершенно не знаем, что отнести к Евангелию и что к действию природы, звезд, леса. Они сами назвали себя «анахоретами», «пустынножителями», указав, что здесь лежит — главное. И до сих пор монастырские «пустыни», т.е. жизнь вдали от городов, среди природы, почитается лучшим условием выработки этого якобы «христианского настроения», а я думаю — вообще серьезного человеческого настроения: — действительно религиозного, но не знаю почему «христианск и-религиозного», а не скорее ли «язычески-религиозного». Вспомните Халдею и что первые молитвы полились оттуда.

Далее, «психологическая углубленность», «сердцеведение» отцов-пустынников объясняется из тех «глубоких падений души человеческой», какие они переживали в уединении и о чем интересные признания нам прочел в выдержках В.П. Свенцицкий. Он даже сказал, устами знаменитого святого, что «кто не знал сильных искушений, не пережил страшных соблазнов — тому не узнать и святости». Мысль, слишком карамазовская, — мысль, от которой недалеко и до догадки: да уж не в соблазнах ли, не в соблазнявших ли

[1] Пустыня — это монотеист (*фр.*).

предметах и лежит самый источник святости, о котором только не догадывались пустынники. Но, оставляя эти догадки, согласимся с тою распространенною мыслью, по которой душа человека вообще никогда до конца не падает, — что она по закону реакции из особенно глубокой тьмы взлетает к особенно высокому свету. Это — диалектика нашей совести, о которой я опять скажу, что совершенно неизвестно, почему она есть «христианская».

Лучший покаянный псалом дан нам Давидом[177] задолго до Христа. Мне пришлось также прочесть, в одном исследовании о пророчестве Валаама[178], перевод халдейской одной молитвы, где типично в наших тонах передается скорбь согрешившей души. Итак, все эти жемчужины психологичности, слова, молитвы, сердцеведения — все это образовалось, так сказать, внутри жемчужной раковины самого человека, все это есть «наше», «мое», «его» покаяние, просветление, сердцеведение, а нисколько не «христианские качества». И представляет глубокую скромность человека, что все это он положил к подножию Христа, сказав: «не мое, а Твое». Мне глубоко печально нарушить эту скромность, но я вынужден считаться с историей.

Нет, не в этом дело. Зерно «христианского аскетизма» лежит, конечно, не здесь, не в «сердцеведении», не в «красоте писаний», которая была и у Шекспира, но его никто не назовет «христианским аскетом», была и есть у Достоевского и Толстого, а их «аскетами» никто не считает. Что касается силы молитвы, то никто из христианских аскетов не достиг высоты псалмов. Мы спросим: «Псалтирь», так любимую русским народом, поставит ли В.П. Свенцицкий ниже «писаний» аскетических отцов церкви? Она всемирно-молитвенна, и я думаю, строфы ее с таким же восторгом прочтет и почувствует русский крестьянин, как и перс, татарин, индус; ее читают евреи. Вот видите, сколько народов и религий. Между тем как восхитительные «творения» аскетических отцов не станут читать, как что-то «непонятное», ни персиянин, ни еврей. В этих аскетических творениях нет универсальности, в них есть какой-то специальный «привкус», особая закваска. Вот в ней-то и зерно дела. Что это за закваска? Почему молитвотворец Давид не есть аскет и «христианский святой», а Феофаны — большой и малый, Тамбовский и Петербургский[179], — суть «аскеты» и «почти святые», по приговору потомства и современников.

Говоря о Феофане малом, я разумею замечательную личность современного нам инспектора Петербургской духовной академии; личность сильную и высокую, но, с моей точки зрения, религиозно-отрицательную.

Столь же религиозно-отрицательною я считаю и личность Феофана, затворника Тамбовского. Об обоих я могу сказать то, что так часто говорили отцы-пустынники о соблазнявших их образах.

Именно, они жаловались, что к ним иногда являлся «ангел» и соблазнял их «на худое», как они говорили. По этому соблазну они в самом «ангеле» открывали присутствие «демона» и выражались: «демон принял вид светлого ангела, чтобы ввести человека в грех». Вот таким принятием демоническим началом Космоса «светлого вида» — для введения в соблазн человечества — я и считаю весь вообще аскетизм. Хотя произошло это совершенно невинно для ангелоподобных человеков, т.е. они совершенно не понимали, кто владеет ими.

Я человек очень простой, очень немудреный. Я вам, господа, не могу дать тех сложных рассуждений, какие дали гг. Эрн и Свенцицкий. Я умею оперировать только с очень простыми понятиями: но мое преимущество — и, может быть, преимущество перед Эрном и Свенцицким — заключается в том, что в этих немногих простых понятиях я совершенно тверд.

Я стою — перед одним фактом — организациею человека. Я стою перед мировым фактом, что весь Космос — растет, развивается, умножается, увеличивается не в количественном отношении, но в отношении богатства всё новых и новых форм, как будто проникнутый каким-то вдохновением.

Вдохновенен мир: и все поет и поет какую-то бесконечную арию, с понижениями, с повышениями, не везде равной красоты, — но везде усиливаясь к красоте. Кажется, никогда еще сознательно человек не пожелал: «хочу безобразного». Но опять это все в милой раковине человека зародилось. Итак, — мир растет и человек растет, под вдохновением мысли Божией, сказанной ему и миру в творческом: «раститеся, множитеся, наполните землю».

О, здесь разумеется не одно биологическое размножение, не основание только семейного союза: а, разумеется, расцвет всей природы, «март месяц» мироздания и истории. Хотя, однако, в человеческом размножении,

по крайней мере для ума человека, был дан п е р в ы й и с х о д понимания, и также исход отношения к вещам. В размножении было дано человеку то с а м о ч у в с т в и е, которое перенося в п р и р о д у, перенося затем и в и с т о р и ю, — о в с е м человек должен был повторять: «как я размножаюсь и в этом нахожу радость и удовлетворение, так хотя и не музыкант и не поэт — я с о ч у в с т в у ю творению симфоний Бетховеном, творению трагедий Шекспиром; и трудам Спинозы, и исканиям Колумба и Коперника; и этому шумящему лесу, и дикому населению его. И как мне было бы больно, если бы кто-нибудь у меня отнял жену и детей, — так не отниму я ничего из человеческих радостей, не прекращу ни одного искания, не запрещу ни одной мысли. Я радуюсь, — благословен Бог мой. Все радуется вокруг меня, потому что все вышло из благословения Божия».

Встает монах и говорит:

— С т о п!!

Что такое? Весь мир сотрясся. Ну, не от маленького монаха, а вот от этого «мирового аскетизма», которому позднюю «Песнь песней» пропел Свенцицкий. Вместо правильного течения, подобно великим и вечным океаническим течениям, образовался в религиозной области Мальштрем, — водоворот, куда попадая — обращаются в щепки корабли. Кончилась ц е л ь н о с т ь и е д и н с т в о человеческого созерцания. Рухнул м о н о т е и з м, не в вербальном, не арифметическом смысле, что «Бог — один», что очень просто и немудрено, а вот в этом более мудреном и глубоком смысле, что отныне мы не знаем, величайшие умы в человечестве не знают, что же «хорошо», «угодно Богу»: вечное ли умножение, рост мира? или это монашеское: «стоп».

Вся психика другая. Все заповеди другие. Весь колорит другой. Буквально, — Мальштрем, и буквально мы ничего не знаем. Поет свою «Псалтирь» Давид, вечно размножавшийся; но начинают новую «Псалтирь» или, по-моему, только пытаются начать другую «Псалтирь» неразмножавшиеся аскеты в своих «творениях», — с этим «стоп» в душе, в жизни, в быте, в понятиях.

Посмотрите, в самом деле, на то «зерно», которое выпустил — преднамеренно или непреднамеренно, я не знаю, — Свенцицкий; суть а с к е т а ведь вовсе не в том, что он хорошо пишет, что он — герой, молитвенник. Все это есть у Давида, у Шекспира и у умершего геройски в Порт-Артуре генерала Кондратенка[180]. Суть его и что он «святой» церкви, великий «подвижник» ее — заключается

в степени полноты у м е р щ в л е н и я им «страстей своих», или, по крайней мере, п о б е д ы над ними, или уж во всяком случае, и непременно — б о р ь б ы с ними: тех именно «страстей», без коих, увы, н е р а с т е т ничего в мире, — ни музыки, ни живописи, ни детей! Все рождается из страсти, «похоти», по клеветническому слову аскетов. «Хочется» — родилось, «не хочется» — не родилось: ни детей, ни музыки. Аскеты и самая суть аскетизма, зерно его, и заключается в пролиянии в мир: «не хочется». К этому — учение, в этом — обеты, сюда направлена обстановка быта, жизни. Ведь леса и звезды они выбрали н е п о л ю б в и к н и м, а чтобы не встречаться им с женщиною, с бытом, с жизнью, с возбудителями и мотивами творчества, желания; и прелесть молитв, впрочем, с худым «привкусом», полилась у них от этих звезд и лесов совершенно нерассчитанно, боком, нечаянно. А скверный привкус — «стоп», это Божие противление, составило все-таки реальное зерно, вечный «припев» их молитв и решительно всех писаний.

«Христианский аскетизм» вовсе не был школою героического воспитания, — как нам нарисовал это Свенцицкий, нарисовал совершенно ложно, до очевидности ложно. Это — р и м с к и е и г р е ч е с к и е мотивы жизни, гражданские и стоические. Он их не смел похищать для христианства; это — чужой паспорт. Суть «христианского аскетизма» заключается в мировом погублении з а р о д ы ш е й, духовных или физических — все равно; з а р о д ы ш е й, поскольку каждый из них стремится стать п о л н ы м и является зерном х о т е н и я, воли. Суть аскетизма — д е т о у б и й с т в о, духовное или физическое. И нет «святого» в церкви, ноги которого не были бы утверждены на костях умерщвленного младенца, своего или чужого, прямо или косвенно — это все равно. Все остальное — прекрасный и милый вид аскетов, их «житие», их сочинения — это только парикмахерская отделка лжеца, лицемера и злодея; это тот вид «ангела», который любит принимать дьявол. Мне нечего с ними церемониться, как они не церемонятся и не поцеремонились с заповеданием Божиим, с детьми, с женщиною, со всею жизнью, с целою цивилизациею. Тут дело дошло до ножей, и кто-то из двух — семья или аскетизм — должен пасть, издохнуть и даже без погребения и отпевания.

Взглянем теперь на боковые следствия этого мирового уничтожения зародышей, зерен — в себе и в других. Переменилось с а м о о щ у щ е н и е и переменилась м и р о-

оценка. В мирооценке все прониклось болью и отрицанием, тем изначальным чувством, которое есть исходная, начальная точка отправления аскета. Когда-то в молодости, в отрочестве или, напротив, изжив уже все свои силы, как случилось с блж. Августином[181], каждый аскет сказал себе: «мне хочется, а я потерплю». С этого начался аскетизм, это есть primum movens[1] его. «Хочется» — под этим я разумею органическое, естественное, невольное, нормальное, что «есть и бывает», что «везде и вечно», в чем есть вдохновение Божие. «Хочется, а я потерплю»: и это преобразовалось в мироотношение: «им хочется, но пусть они потерпят»; Колумб пусть останется на старом материке, Коперник пусть считает землю центром вселенной, а мужики в деревне русской, чем слушать музыку в церкви — пусть послушают безголосого дьяка, у которого ни одного слова не разберешь. «Пусть все потерпят»: — и по тому собственно мотиву, что вот когда — в натуре или в видении — аскету явилась женщина, то он, вопреки Божескому «размножься», сказал от себя или от внушившего ему дьявола: «Нет! Я потерплю».

Из этого неистового «терпения» аскетов вытекло «терпение» всего мира. Терпят мученики на кострах инквизиции. Терпит от запоя русский народ, потому что «ученики» аскетов считают водку постною, а молоко — скоромным, «грешным». Терпят всех этих отшельников, покрытых насекомыми, ибо они считают «грешным» чесаться: терпят все их «правила», задыхаются в брачных нормах, ими продиктованных, дебелые вдовы убивают детей своих, прижитых без венчания, и все собственно потому, что Антоний «не соблазнился девушкою». Очень надо. Очень интересно. Для всякого совершенно очевидно, что в тот миг, когда он «не соблазнился» — он и погубил мир: ну, не маленькое «я» его, а вот все это мировое течение, в котором он был составною частицею. Погубили они все, «не хотевшие» и «нехотение» свое поставившее в закон мира, в идеал миру, против Божеского: «пусть все хочет и вожделеет».

Аскетизм — это мировой декабрь, когда ничто не растет, все замерзло, обледенело.

Но аскетизм неисполним. Бог сильнее его. Аскетизм вечно «падает». «Падает» и «подымается». Карамазовщина, как соединение Содома и Мадонны — о чем уместно вспомнил Свенцицкий, — и есть психика аскетизма, веч-

[1] Первое движение (*лат.*).

ный «канон» его, начертанный в изречении того святого, который сказал, что «нет святости без греха».

Если нам почти точными словами говорят аскеты, «идеал Мадонны покупается ценою Содома», то такою для меня противоестественною ценою, всему существу моему противною, я не хочу покупать эту жемчужину. Возвращаюсь к аскетам: земля не поледенела под их «идеалом» только от того, что он неисполним, и никто его не исполнял, ни Антоний, ни Пахомий. Они то «хотели» и «запрещали себе», то падали в блуд и каялись. Великий памятник церкви об этом — покаянный канон Андрея Критского[182]. Из этого борения, из этой «карамазовщины» вышел тот водоворот страстей, подавленных, подавляемых, который составляют вопли аскетической литературы, слезы аскетической литературы. Они прекрасны: но уж из слишком черной земли растут эти розы.

Я думаю — они ядовиты, и во всяком случае я не хочу этого салата. Я монотеист, и дву-заповедного Бога для меня не существует. Я плыву вдали и спокойно мимо ревущего Мальштрема, где гибнут люди в пороках содомских и гоморских, убивают и затем возносятся «днесь в рай», и вообще вертятся, молятся, кликушествуют. Мне непонятна эта мука, эта боль, судорога.

Мне не представляется, чтобы всякая религия была по типу, так сказать, «зубной боли», судороги и судорожного, — по норме и «канону» коей, бесспорно, сложена аскетическая религия. Я допускаю и, наконец, я ощущаю, что есть религия, как мудрость и добро, заключающаяся в спокойной и ясной жизни и доставляющая величайшее удовлетворение просто созерцанием, что всем так же хорошо, как и мне, или что мы все усиливаемся к тому, чтобы было всем хорошо. Бог допустил испытание Иова: но помните — только допустил. Испытывал его дьявол. Вот на его место стали около человечества аскеты, «испытывающие» его кострами и каленым железом, подслащая их «молитвословием». Я становлюсь на сторону религии Иова до муки. Ведь была она? Ведь Бог сказал о нем: «это — человек праведный, и нет еще такого на земле, как он»[183]. Вот эту «праведность» Иова, первоначальную, естественную — и должен избирать человек в судьбу себе, молиться о ней, благодарить за нее. И не впадать «во власть дьявола», в муки, в жажду мук; что все созерцая, — Бог не может не сострадать человеку и человечеству, как, несомненно, Бог болел и страдал, видя муки любимого своего «праведника».

ЗАСЕДАНИЕ 23 АПРЕЛЯ 1908 г.

Ф.Ф. Зелинский
Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана

Воля Бога — осуществление жизни.

Вечный мир и порядок царят в заоблачном пространстве; вечными волнениями, вечной борьбой обуревается заключенная в пределы атмосферы среда. Здесь — царство трех стихий, доступных для одушевленных организмов: там — простирается необъятная, неизменяющаяся четвертая стихия, пламенный эфир — «пылающая стена вселенной», как ее называет Лукреций[184]...

Таково было долгое время представление человечества о мироздании. С этим представлением мы считаемся и поныне, когда говорим о четырех стихиях, и это вполне справедливо: оно содержит в себе не одну только долю правды, а всю правду, если только перевести его с материального языка наивной древности на более осторожный и отвлеченный язык современной науки. Туда, в заоблачную, бесстрастную стихию, удалило древнее человечество и своих богов, — притом тем дальше, чем более догмат об единокровности людей и богов стал подвергаться сомнению, чем сильнее человеческая мысль стала противиться представлению о страждущем боге: так-то сонм могучих властелинов природы, некогда ходивших среди людей, все более и более сосредоточивался на каком-нибудь Олимпе, окружая сияющим ореолом его загадочную вершину, пока он наконец, отступая пред пытливой стопой и мыслью человека, не отделился от нее и, поднимаясь все выше и выше, не слился с небес-

ными светилами, которым он и поныне оставил свои имена. С тех пор божество пребывает в царстве вечного мира и порядка; там нет ни бурь, ни страстей, там — никакая «трагедия» невозможна.

Три доступных человеку стихии никогда не проникнут в ту четвертую и не внесут в нее свой разлад, свои страдания, свою — жизнь: зато четвертая стихия пребывает среди нас с тех пор, как Прометей похитил частицу пламенного эфира и принес ее людям. С этого времени частица божества обитает в наших сердцах: живя одною жизнью с нами, она претерпевает все наши тревоги и страдания и, в силу своей высшей природы, заставляет нас претерпевать их сильнее, мучительнее, чем какое бы то ни было одушевленное существо. Трагедия божества невозможна: но трагедия веры, этой зароненной в человеческие сердца искры божества, не только возможна — это самая могучая, самая захватывающая из всех возможных трагедий. Отдельные ее акты и сцены писали многие — все те, в чьей груди зароненная искра Прометеева огня давала более сильное пламя, чем у обыкновенных людей; они писали их, одни — своим пером на хартиях и пергаментах своих творений; другие — своими действиями на видимых скрижалях истории и невидимых — смутной, но живучей традиции народного сознания; третьи — своею кровью на языческих аренах и христианских плахах и кострах. Но возможно ли написать ее всю? Думаем, что нет; да и если бы народился когда-нибудь столь могучий умом и сердцем человек, который сумел бы перенести трагедию веры из области чаяний в область ясных представлений — он остался бы единственным читателем своего произведения.

Но почему же, спросят, посвящаем мы свой труд попытке, которая, по самому существу своему, должна остаться несовершенной? Потому, что успех, который работа мысли сулит исполнителю, состоит не в одном только совершенстве отдельного результата. Имея выбор между совершимостью малого и величием несовершимого, дух человека безустанно мечется между тем и другим. Если он настроен так, что в первом случае малость, а во втором несовершимость отравляют ему работу, то он гибнет так, как гибнет герой в «Потонувшем колоколе» Гауптмана[185], когда его услужливые, но слабосильные работники-гномы, вместо задуманного целого, созидают ему превосходные, но частичные узоры; если он, во избежание этой гибели, отрекается от своих чаяний, довольствуясь мелким и

осуществимым, то он слишком дорогой ценой окупает свое спасение, вырождаясь из творца в ремесленника. Итак, что же делать? Примиримся с обоими изъянами, в силу самой природы вещей присущими нашей работе, — не с одной только малостью совершимого, но и с несовершимостью великого. Уподобимся созидательницам живых островов в тропических морях: будем терпеливо, атом за атомом, сооружать наше коралловое здание, но будем, время от времени, отрываясь от работы, заглядывать вверх, сквозь туман волн: — далеко ли до света? Эти паузы, конечно, не двинут вперед нашего труда, но дадут нам, быть может, свежесть и бодрость продолжать его.

Повторяем — примиримся с тем, что нам не удастся вполне перенести трагедию веры из области чаяний в область ясных представлений; наш предмет и так велик, и свежесть духа, внушаемая его изучением, вознаграждает за такую работу: она будет, таким образом, несовершенной, но не безуспешной. Но, чтобы достигнуть подобного успеха, мы должны поступить так, как поступают всегда при научных трудах: мы должны продолжать работу с того места, на котором оставил ее последний крупный деятель на этом поприще.

I

Таким деятелем является немецкий поэт т<ак> наз<ываемой> «реакционной» эпохи Карл Иммерман[186]; его символическая драма «Мерлин»* даст нам и точку отправления, и в значительной мере материал для наших рассуждений. Едва ли имя Иммермана может рассчитывать у нас на то, чтобы возбудить полное представление о его деятельности: да и в самой Германии держится только память об его «Oberhof», этой прелестной повести из народного быта, извлеченной из его могучего сатирического романа: «Münchhausen». Остальное и там уже быльем поросло. А между тем поэт Мерлина, друг Гейне и Мендельсона, заслуживает того, чтобы его творения были спасены

* Первое издание: Dusseldorf, 1832. Из позднейших могут быть названы: изд. Hempel'я (Imm.'s Werke. Berlin, 1878–1882. T. XV); M. Koch'a (в Deutsche Nationalliteratur, herausg. von Jos. Kurschner. T. 159), и Reclam'a (Universalbibliothek № 599, самое доступное). В 1900 издательство Inselverlag выпустило любительское издание — точное воспроизведение оригинального. — В русской литературе имеется «Волшебник Мерлин» А.Б. Львовой (1893): но это — оригинальная драма, ничего общего, кроме сюжета, с «мифом» Иммермана не имеющая.

от несправедливого вердикта потомства, обрекшего их, повидимому, на забвение. Пусть потонут в волнах времени его исторические и фантастические драмы, его эпосы и мелкие стихотворения: но его два крупных романа: «Эпигоны» и уже названный «Мюнхгаузен», несмотря на шаблонность фабулы в первом и ее причудливость во втором, достойны известности и у нас, как верное зерцало эпохи тридцатых годов в Германии, в столь многих отношениях напоминающей время, переживаемое ныне нами. Да и из драм по крайней мере одна может рассчитывать на интерес с нашей стороны; это — трилогия «Alexis»[187], посвященная участи царевича Алексия Петровича. Конечно, наши избалованные по части реализма глаза легко заметят в этой трагедии недостаток местного колорита; но если мы так снисходительны в этом отношении к Мериме[188] и другим французам, у которых есть этот недостаток не менее ощутителен, то мы не можем отказать в своем участии немецкому поэту, добросовестно изучавшему русскую старину и знакомившему с нею своих соотечественников в ту эпоху, когда их сведения о России ограничивались общераспространенными россказнями, — а именно, что у нас обыватели распивают Wuttki, закусывая ее сальными огарками, поскольку этому времяпрепровождению не препятствует появление либо медведя, либо страшного Kosack'а с его неизменным атрибутом — Knute.

Но об этом здесь говорить не приходится; нас здесь интересует — исключительно его «Mythe», как он назвал свою драму: «Мерлин». Отличаясь в этом от вышеназванных произведений, он современниками так же мало был оценен, как и потомством; во все времена он имел немногих, но искренних и восторженных почитателей. Они смело приравнивали его величайшему произведению немецкой поэзии, называя его «Анти-Фаустом» или «Вторым Фаустом»; но, за исключением этой небольшой горсти сильных мыслью людей, публика довольно безучастно отнеслась к этому глубокому по содержанию и чарующему по форме творению. Поэт знал это и без труда мирился со своей судьбою: «мой Мерлин, — говаривал он, — изнемогает под тяжестью своей метафизической брони». И все же он сознавал свое бессилие дать своим идеям другую форму, и это бессилие понятно: и мы в свою очередь не видим лучшего средства развить трагедию веры, как пользуясь созданными немецким поэтом образами. Мы просим наших читателей последовать за нами прежде всего в величе-

ственный храм Иммермана, в надежде, что нам удастся открыть с него еще более широкий горизонт, чем какой представлялся утомленным глазам его даровитого зодчего.

Итак, что такое «Мерлин» Иммермана? Что такое, прежде всего, сам Мерлин?

II

Его образ был заимствован поэтом из средневековых романов, которые именно тогда, в эпоху расцвета романтизма, деятельно разрабатывались представителями как литературы, так и науки; надобно, однако, сознаться, что его роль в этих романах была довольно жалкая. Вряд ли где-либо разлад между грандиозностью первичной концепции и слабостью исполнения чувствуется сильнее.

Согласно первой, Мерлин не более и не менее, как антихрист. Владыка ада, испуганный сошествием Спасителя в его мрачную обитель, решает последовать примеру своего великого противника: овладев телом, но не душою, девушки-христианки, он делает ее матерью намеченного им врага Христова, знаменосца адской рати на земле. Но его замысел не удается; его сын наследует от него только силу ума, в остальном же решительно становится на сторону своей матери, безвинно обесчещенной, скромной и богобоязненной девы. Таково начало; но вызванные им ожидания не удовлетворяются дальнейшим ходом романа. Деятельность Мерлина сводится к длинному ряду довольно наивных и бесцельных чудес, которые он творит при дворе английских королей, Утера и его сына Артура; в заключение он гибнет, благодаря бретонской красавице Ниниане (правильнее: Вивиане), которая, влюбив его в себя, выманивает у него все его чудесное знание и окончательно его к себе приковывает: всемогущий некогда чародей кончает свою жизнь беспомощным и обессиленным, под чудесным боярышником в брионском лесу. — Таков роман о «волшебнике Мерлине» (Merlin l'enchanteur); посмотрим теперь, что из него сделал наш поэт.

Отчаяние владыки мрачного царства остается точкой отправления и здесь; оно изображено в первой сцене пролога, в разговоре сатаны с Люцифером, происходящем где-то в горах, на окраине сирийской пустыни. С них открывается вид на плодородную равнину; там живет богатый хозяин-христианин со своей молодой дочерью, Кандидой. Ее чистота прельщает сатану; и действительно, в своей безграничности ее благочестие идет навстречу его

планам. Не довольствуясь христианской жизнью в своей семье, она идет к отшельнику Плациду, чтобы провести ночь в молитве среди благоговейной тишины пустыни; здесь и совершается задуманное сатаною дело. Но помыслы девы были чистые; звуки гимна: «O sanctissima» — раздающиеся в отдалении и носящиеся во время роковой ночи над «великим деянием мрака», говорят нам, что в конце концов сатана ошибется в своих расчетах.

Чудесное зачатие Мерлина — содержание пролога; отмечу тут же, что в его трех главных лицах изображены представители трех различных типов веры. Сатана — это античная, эллинская вера, пораженная, по-видимому, насмерть появлением Спасителя; отшельник Плацид — это первобытное, наивное христианство, нетронутое еще богословием и видящее в смиренном обращении к Христу залог отпущения грехов; что касается Кандиды, то она в своей безгрешной девственности предвоплощает Мерлина. Но об этом будет подробнее сказано ниже.

Действие главной части трагедии происходит в Англии; туда бежал с малолетним Мерлином его воспитатель Плацид, спасаясь от преследования возбужденной против чудесного отрока толпы. Кандиды уже нет: Мерлин почтил ее надгробным памятником и похоронил с нею заодно и первую эпоху своего земного бытия. Отрочество миновало, наступила пора зрелой деятельности — перед нами возмужалый Мерлин.

В чем же его задача?

Постараемся описать ее словами самого поэта, не отступая перед трудностью передать русскими стихами таинственную религиозную поэзию, для которой он привлек чуждую нам, но как нельзя более уместную средневековую «титурелеву» строфу. Плацид все еще находится при Мерлине, записывая на своих скрижалях его слова о судьбе, человечества,

каковой
Она была, не каковой казалась.

Рассказ был доведен до тех дней, когда Господь носил Свой крест на земле; теперь идет продолжение:

Уж видя пред собою
Ночной измены жало,
Он чашу взял рукою,

Рек: «Кровь Моя сотрет грехов начало.
«Берите, пейте; се — завет Мой сущим.
Что было, — прошлым стало,
И память Вечери сияет над грядущим.

В крови Моей — спасенье
Двойною благостыней:
И миру в исцеленье
Пролью ее, и избранной дружине.
Вас я пошлю ко всей живущей братье,
А сам в святой пустыне
Свой тайный храм воздвигну — в Монсальвате».

Учитель вдохновенный
На древе мук скончался:
Вдали был Петр надменный,
Лишь юный Иоанн в слезах при Нем остался.
Пришел слуга; копья ударом сильным
Рассек он бок священный,
И полилась потоком кровь обильным.

И стал отступник низкий
Сосудом силы новой:
Иосиф Аримафийский,
Что вечно чужд был братии Христовой, —
Он с чашей Вечери к кресту явился:
Поток волны багровой
В нее приняв, он молча удалился.

И вот Любовь святая
Два царства основала:
Усердием пылая,
Христова рать лжеверье побеждала,
А Иосиф, тайны властелин блаженный,
Мирских забот не зная,
Лелеял дух в пещере сокровенной.

Те в муках воссияли
Среди народов Рима;
Без горя и печали
Вкушал он святость в стороне родимой
Тех призывал палач к ответу дикий:
Его ж, в тиши, незримо,
Первослугой избрал Грааль Великий...

Когда же смерть позднее
Его коснулась нежно —
Как в цветнике лилеи
Рука срывает девы безмятежной —
Тогда покинул и Грааль чужбину
И снова, пламенея,
К предвечному вознесся Властелину.
Но ныне пребывает
Он вновь к стране печали:
В словах моих пылает —
Запомни — *первое речень̀е о Граале*[I].
Но близок вожделенный час *второго*:
Тогда твои скрижали
Вновь вещее мое воспримут слово.

В чем состоит это «второе речение о Граале», этого Мерлин Плациду не сообщает: мы узнаем это из его молитвы, которую он произносит уже по уходе своего верного пестуна. Вот эта молитва:

Ты пожелал, о Неисповедимый,
Пройти чрез весь позор и смрад земли;
Исчадья мрака гордо унесли
Всевышнего ласки след неизгладимый.

Ты рыбакам и мытарям поднал[II],
Врага-разбойника душе бесчестной
Сулил Ты дар трапезы поднебесной,
Тусклым умам завет Свой даровал.

И снова, кроткий Боже, в Монсальвате
Ты власти подчинен тупых сердец:
Тобой владеет Титурель-простец
С своею низменной, презренной братьей.

Закончен ныне нисхожденья путь!
На путь обратный, одухотворенный,
Твоим огнем и светом озаренный
Велел Мерлину Ты Себя вернуть.

[I] Здесь и далее в стихотворном тексте выделение разрядкой заменено курсивом.
[II] Так в тексте.

Сонм паладинов, сонм красавиц стройных
Я увлеку, двор короля-орла,
Красой любви венчанные чела:
Граалю дам я пестунов достойных!

Глубокий смысл того, в чем Мерлин видит свое призвание, будет разъяснен в свое время; здесь же мы не будем разрушать мифической оболочки, скрывающей замыслы поэта.

Освободить святыню Грааля из недостойных рук темного Титуреля, отдать ее доблестному королю Артуру и его паладинам, представителям всего лучшего, что только создала земля, — вот задача, которую себе поставил Мерлин. Тщетно хочет ему воспротивиться его отец, явившийся приобщить его к тем замыслам, ради которых он его создал. Мерлин отрекается от сатаны и торжественно заявляет о своей решимости служить одному только Богу. Но в то время, как он направляется ко двору Артура, ему преграждает путь соперник и противник — волшебник Клингзор.

Этот соперник уже стар. Всю свою жизнь он посвятил исканию в природе того, что выше всякой природы: он стяжал славу великой, неземной мудрости, прослыл богом среди людей, но не нашел ничего, чему он мог бы поклоняться сам. Теперь он видит, что у него собираются отнять и тот сосуд без содержания, которым он, за неимением лучшего, тешил себя до тех пор, — поклонение людей: приближается новый пророк на смену старому. Клингзор решается не допустить этого; но встреча с Мерлином имеет другой, неожиданный для него исход. В душе вдохновенного юноши он находит то, чего так долго тщетно искал; побежденный, но ликующий сердцем, идет он спокойно умирать в своем Замке Чудес; Мерлин же продолжает свой путь к Артуру.

Тем временем и при дворе Артура стали ждать Мерлина. Веселая жизнь рыцарей и дам, озаряемая светом чести и светом любви, давно уже не удовлетворяла короля, давно уже мысль о Граале ему щемила сердце непонятной тоской. В своей тревоге он обратился к Клингзору; старый волшебник понял, что короля устрашает мысль о смерти, и зная, что только не имеющее начала может избегнуть конца, дал ему насмешливый совет: «искать дитя, не имеющее отца». Этим он, сам того не сознавая, подготовил почву для Мерлина. Пока этот последний приближается, жизнь паладинов течет обычным порядком; в ряде сцен изображены волнующие их заботы: проблема че-

сти, о которой спорят первые рыцари двора — Эрек, Гавейн, Гарейс; проблема рыцарской любви, возбужденная новоприбывшим рыцарем Ланселотом, который, как спаситель королевы Джиневры, требует права посвятить ей свою любовь, не зная того, что она — супруга его господина. Песни менестреля веселят участников этой беззаботной жизни; наконец разноцветные огни палаток потухают; тихая ночь воцаряется над спящим двором короля Артура. Вот обстановка, в которой его застает Мерлин.

Но он застает там еще одно существо, встреча с которым должна была оказаться для него роковой. Это — сестра королевы, красавица Ниниана. Верная своему имени (означающему якобы по-халдейски: «я этого не сделаю»), она бежала от сестры, когда та отправилась ее искать; теперь же она пришла сама и пришла с подарком, рубиновым кольцом, обладающим способностью показывать каждому предмет его желаний. Кольцо светится над палатками рыцарей, и перед их сонными глазами возникает то, к чему их бессознательно влечет неведомая, непреоборимая сила — храм Монсальвата. Приход Мерлина разрушает чары: Ниниана убегает, Артур и паладины просыпаются; Мерлин венчает Артура царем Грааля. Все отправляются к путь, отыскивать Монсальват. Но как, спрашивается, отнесется к их начинаниям сам Монсальват и управляющая им неисповедимая воля?

Действие переносится туда, в Землю Спасения (Salva Terra), где под строгими сводами готического храма блистает святая чаша, озаряя чудесным светом таинственный полумрак обители и наполняя неземным блаженством души своих слуг, рыцарей Грааля. Новый член удостоился приобщения к избранной братии: это — молодой Лоэнгрин. Лишь на пороге святыни удается ему постигнуть тайну Грааля, оставшуюся неизвестной Мерлину; но в ту минуту, когда, он готовится войти в обитель, выходит Титурель и объявляет о последнем решении Божества. Грааль должен покинуть Запад, должен перенестись в Индию и ее дремучее леса; последний пришелец, сподобившийся коснуться порога святыни, должен вернуться в мир и принести ему весть о Граале —

Врагам в укор, скорбящим в утешенье.
И почему это?
Нас изгоняет из страны священной
Лихой антихрист; род людской сгубить
Отравой хочет он неизреченной...

Итак, Мерлин и его миссия отвергнуты.

Тем временем Артур, Джиневра и паладины блуждают в пустыне по указанному Мерлином пути. Все утомлены; Эрек в изнеможении падает. Король велит положить его на носилки, чтобы он хоть мертвым достиг Монсальвата; раздаются голоса: «Ищите Мерлина!» В самом деле, где остался Мерлин? Он пожелал дать себе кратковременный отдых в брионском лесу: там Ниниана с детски веселыми песнями удит рыбу в светлом пруду; там цветет боярышник, маня под свою прохладную тень усталых и — влюбленных... Воронов, беспокоивших своим криком Джиневру, прогнали, но мертвая тишина пустыни еще страшнее. Последний хлеб, последняя вода розданы; король в отчаянии посылает двоих паладинов искать путь на родину. Из них возвращается один, другой поскользнулся и упал в бездну; это — единственная дорога, ведущая домой. Теперь осталась одна только надежда: «Зовите Мерлина!» Снова раздаются крики: «Мерлин, Мерлин!» Их слышно и под боярышником, но неясно; Мерлин хочет уйти к своим, но Ниниана его удерживает: зачем? ведь это олени кричат в лесу. Мерлин остается: надо утешить испуганную девушку, оставить ей залог верности. Но где этот залог? Где та сила, перед которой остановилась бы власть Мерлина? Такая сила есть:

О нет, есть слово, слово роковое:
Им можешь ты Мерлина к этим дебрям
Навеки приковать... *(внезапно обрывает речь)*.

Н и н и а н а
Какое слово?..
Дрожишь ты?

М е р л и н
Да... меня знобит, красотка;
Противно вспомнить. Кто без дрожи мог бы
Об этом думать, будь он сам Мерлин?

Н и н и а н а
Скажи мне, неужели...

М е р л и н
Точно жук
У мальчика на нитке, к этой почве

Был бы привязан я. Весну провел бы
Я здесь среди шафранов и фиалок;
Здесь стал бы сливы под Иванов день
Считать; унылой осенью бы здесь
Внимал дроздов прощальной песне; здесь
Мои б в снегу окоченели ноги.
Так близки меж собою, милый друг,
Могущество и полное бессилье...

Одно слово! Что же это за слово?.. Опять слышны крики: «Мерлин!»... «Нет, ты права, — говорит Мерлин, — в лесу кричат олени». Страшное слово, еще не будучи произнесено, уже наполовину заворожило его душу; его мысли кружатся вокруг него, он не в состоянии отказать Ниниане, просящей его поверить ей[1] свою тайну:

Говорю не я,
Оно само... Души моей мученье
Наружу просится...

Он шепчет роковое слово на ухо подруге. «Я не расслышала», — отвечает Ниниана, — и чтобы удостовериться, повторяет его. В миг Мерлин превращен; ему кажется, что он в цепях, что он прикован к стене железной башни. Ниниана с криком спасается от его угроз; паладинам, отчаянные вопли которых в третий раз оглашают сцену, он громко отвечает: «Я здесь! здесь, в башне!..

Я рву эту цепь — не слабеет она,
Я бью этот столб — но напрасно!
Охотно б я бросился к вам из окна,
Но вижу — в пучине там красной
Страшилища чмокают, пастью грозя...
К чему ж этот зов ваш унылый?
Я столько страдал, и заснуть мне нельзя;
Нет силы бороться, нет силы!

Это — главная часть трагедии, озаглавленная: «Грааль»; следует краткий эпилог: «Мерлин-страдалец». На кладбище среди готических стен с их узорчатыми, разноцветными окнами встретились трое: Плацид, отыскивающий Мерлина, менестрель, отыскивающий Артура, и Ло-

[1] В тексте: ему.

энгрин, отправленный к людям с вестью о Граале. Узнав от последнего о бесполезности поисков, менестрель разбивает арфу, посвященную славе Артура; Плацид разрывает пергамент с записанным на нем «первым речением о Граале». Лоэнгрин хочет их утешить, но сам утешения не знает.

Здесь, на могиле, к солнцу обращенный,
Что сквозь узоры силится сверкнуть,
К тебе взываю я, Грааль священный!

В твой тайный храм ты преградил мне путь;
Прости же, что не чужд я скорби, боли,
Что страсть земная мне волнует грудь.

Исполненный твоей высокой воли,
Пошел я, чтоб — кого ни встретит взор, —
Всем помогать, кто в злой томится доле.

Под грудой камней найден был Клингзор:
Средь призраков душа Мерлина реет;
Исчах в пустыне весь Кардвильский двор.

В презренном прахе, в душном смраде тлеет
Все, что прекрасного дала земля:
На чье же благо власть твоя радеет?..

Я вижу — всюду бледные поля.
Обитель скорби, смерти и гниенья:
На них, уныло тканью шевеля,

Развернут черный стяг Уничтоженья.

Это — итоги происшедшего до сих пор; но вот в действие вводится новый момент. К Мерлину, поющему под боярышником безумные песни, является сатана. По его мановению, «недостойное зрелище» прекращается. «Где я?» — спрашивает Мерлин. Скоро к нему возвращается сознание; его второй вопрос: «Где мои друзья?» — «У меня», — отвечает сатана. — «У тебя?» — «Да, в общине людной — в аду, у меня». Мерлин в отчаянии ломает руки; его собеседник его утешает:

Не бросают их с выси
На острый утес,

Не вплетают их в спицы
Жужжащих колес.
Им не стелют из игл
Раскаленных постель,
Не спускают нагих
В ледяную купель —
То нелепая черни слепой болтовня!
Но недвижно вовек, нерушимо стоит
Мое слово — гранит:
Что к Нему они шли — а дошли до меня!

Теперь Мерлин знает, что Бог его отверг; отверг — но за что? «Иль может быть — коварно спрашивает его сатана,

Иль может быть, виновен ты пред ним?
Был ты нечистой страстью одержим?
Таилась спесь, иль дерзкие желанья
В укромных уголках твоей души!
О, если так — лампаду покаянья
Затеплив в ней, к ногам Его спеши!
Он милостив; с улыбкой состраданья
Он примет вопль смиренной простоты —
И от меня вовек свободен ты!

М е р л и н
Мне не в чем каяться! Душа моя,
Единый вздох тоски и вожделенья,
Как дым священный жертвоприношенья,
К Нему стремилась в горние края,
Чтоб в трепетном восторге преклониться!

С а т а н а
А Он? Скотины ниже навсегда
Низринул он тебя!

М е р л и н
О да... о да!

С а т а н а
А в чем могли, скажи мне, провиниться
Те, коих вел ты... в горние края?

М е р л и н
О бедные, невинные друзья!
Я чашу наполнил во имя Твое

Живительно-сочных цветов и плодов;
Горе ее нес я, под звездный покров;
Зачем, мой Любимец, отверг Ты ее?

Таким образом, почва подготовлена; сатана вторично — и на этот раз с полной надеждой на успех — пытается завладеть своим непокорным сыном.

Приди ко мне! Ты будешь принят мной
Со всеми язвами души больной,
Раздавленный позором долгих дней.
Ты исцелишься на груди моей,
Окрепнешь под моей бодрящей сенью.
Довольно жертв ты уж принес ученью.
Познай же чрез меня, кому и лесть
И ложь противны, кто ты был и есть.
Отбрось ярмо неволи и бессилья!
Вкуси свободу, мудрость, красоту
В их сладостном, чарующем обильи.
Воспрянь, будь нашим! Преступи черту:
Оставь Его, пусть буду я твой бог!

М е р л и н
Нет.

С а т а н а
Нет, сказал ты?

М е р л и н
Я сказал, что мог.

С а т а н а
Глупец строптивый! Истощить
Решился ты мое долготерпенье;
Да где ж оставил ты хоть нить
Между собой и Господом своим?

М е р л и н
Всю вечность между мной и Им!
Я вычеркнут из книг благоволенья,
Наследья своего лишен;
Меня навеки сделал Он
Посмешищем толпы развратной,
Вогнал туда, куда вгоняют псов;
А я — ползу тропой обратной!

К Нему взывает скорбный зов
Души, тоской по Нем томимой...

С а т а н а
Раб мятежный! Элоимы[189]
Ниц простерты предо мной!
Преклонись! Иль дерзновенья
Кару вечную неси!

М е р л и н
Отче наш. Иже еси...

С а т а н а
Будь же проклят! В смраде тленья
Сгинь, создание мое! *(касается его)*

М е р л и н *(умирая)*
Да святится имя Твое!

III

С а т а н а

Так-то, после гибели одних и отчаяния — т.е. интеллектуальной смерти — других, остаются живыми только оба крайних, непримиримых принципа веры, олицетворенные в двух символах — сатане и Граале. И пока жив будет мир, эти два принципа будут образовывать оба полюса веры, и от них будут исходить те враждебные друг другу течения, которые, встретившись в груди одного и того же человека, будут вызывать такой же конфликт, такую же трагедию, как и в драме о волшебнике Мерлине. Выяснение этих двух принципов поэтому — наша первая задача.

Начнем с сатаны. Уже по пересказу драмы читатель мог заметить, что перед ним не дьявол, не отец зла и враг рода человеческого — дьявол уживался бы со всяким типом веры, будучи антитезисом божества, и не мог быть носителем особой религиозной идеи. Нет; исходя из совершенно правильной мысли, что наша умственная и нравственная культура есть продолжение античности, а не юдаизма, поэт представил в своем сатане именно античную религию, поскольку она выражалась не в культах, а в сознании просвещеннейших мужей древности. И да не подумает читатель, что поэт допустил анахронизм, воскрешая окончательно будто бы побежденную христианством

и поэтому отжившую свой век религию. Та религия античности, о которой идет речь, была, правда, побеждена христианством, но не уничтожена им; она всплывает наружу везде там, где светоч христианства тускнеет, и если бы современной науке о мире, чиноначальником которой признается Дарвин, удалось выработаться в цельное интеллектуально-этическое миросозерцание, то им стала бы именно античная религия иммермановского сатаны. Но почему же, спрашивается, поэт сделал ее носителем библейского сатану, а не какого-нибудь эллинского бога? Ленау[190] в своем дифирамбе, посвященном памяти Бетховена, говорит, что «при звуках его симфоний, шумящих точно ливни святой грозы, ему чудится, что на тучах приближается Зевс и целует обагренное кровью чело Христа» — причем он разумеет такой же контраст, как и наш. Но Иммерман писал драму; драма предполагает фабулу, а для Зевса нет общей фабулы с христианским Олимпом. К тому же историческая эволюция религий шла навстречу символизации, избранной нашим поэтом: отцы церкви объявили языческих богов дьяволами — можно было поэтому без натяжки выставить сатану представителем языческой религии. Это до того естественно, что современный итальянский поэт Джозуэ Кардуччи[191] пошел по тому же пути: некоторые строфы его знаменитого «Inno a Satana» производят впечатление, будто они написаны под влиянием «Мерлина».

Для сатаны общая фабула с христианским Богом, разумеется, была; но для того, чтобы сатана мог явиться в требуемой роли представителя античной, т.е. естественной религии, ее нужно было несколько видоизменить, вводя в нее новые элементы. Эти последние восходят к герметизму[192], допускавшему, что высшее божество поручило сотворение мира низшему, так называемому разуму-Демиургу, — и, через герметизм, к Платону, творцу самого понятия «Демиург». От герметистов эти учение перешло к гностикам, отождествившим Демиурга с сатаной; Иммерман, подчиняясь духу своего времени, воспроизводит его с примесью гегелианства. Согласно его фабуле, Бог создал лишь хаос или материю как таковую, как отрицание самого себя, пустынную, неплодную, отверженную:

То видя, я, в любви порыве страстной,
На крыльях бури низошел к несчастной.
Вот — истина об ангелов паденьи!

«Тогда», — продолжает он, стараясь вовлечь сына в круг своих замыслов:

Воздвиг земли твердыню я в пространстве,
Вогнал в брега мятежных вод громады,
Возжег светил в эфире мириады,
Представил сушь в живых пород убранстве.

Как жизнь в кого любовь моя вселила, —
Все движется, кричит, поет, ликует.
И каждой твари верно указует
Путь бытия таинственная сила.

На день седьмой вкусить восторг творенья
Прошелся я по всем долинам рая,
От всех созданий радостно взимая
Невинно-детской ласки приношенье.

Мы без труда узнаем тут божество Природы, непосредственно реальную, видимую и ощутимую, хотя и глубоко таинственную жизненную силу, которою живет наш мир и мы сами; но витализм это — научная теория, фундамент — если угодно — религий, но еще не религия. Для того, чтобы этой теории превратиться в религию, нужно, чтобы к физическому элементу присоединился нравственный; мыслима ли нравственность чистого витализма? Сатана утверждает, что — да.

О вот она, обитель совершенства!
Сколь правильной, сколь чистой чередою
Зной лета в ней сменяется зимою,
Рожденьем — смерть, отчаяньем — блаженство.

Необходимей где необходимость?
Где долга круг законченный теснее?
Где искупление вины цельнее,
Веществ и сил полней неразрушимость?

Богач страдает, алчностью томимый;
Размах победы в гроб героя сводит;
Услада власти точно сон проходит;
Народ живет в тени, несокрушимый.

Физический принцип поднят в нравственную сферу; закону сохранения материи и энергии в видимом мире соответствует столь же безусловный закон сохранения нравственной силы. Вся эволюция нравственной монады совершается внутри пределов земной жизни. Нет надобности, для восстановления нарушенного равновесия, прибегать к гипотезе надземного мира: оно восстановляется здесь же, на земле, в силу того же витализма, который царит и в физической природе; «череде» рождений и смертей соответствует столь же чистая череда радостей и горестей блаженства и отчаяния. Но что же сказать о явных несправедливостях нашей жизни? Их нет; то, что мы относим туда, столь же призрачно, как и кажущееся исчезновение материи, кажущаяся остановка движения. — А неравномерное распределение благ земных? — Оно существует только для того, кто односторонне судит о предметах и, видя в них одни только плюсы или одни только минусы, скрывает от себя простой факт, что (+1000 –1000) и (+1 –1) — одинаковые величины. — Но вот, — счастливец, баловень природы и судьбы; вот, с другой стороны, — больной или узник: неужели в одном существовании этих двух противоположностей нет вопиющей несправедливости? — Нет, так как оба они не одинаковой душой воспринимают свои ощущения; почему же вы, признающие $^{1}/_{2}$ и $^{1000}/_{2000}$ за одинаковые величины, в данном случае сравниваете только числители, упуская из виду неравенство знаменателей, т.е. воспринимающих душ? Примите во внимание и их — тогда вы увидите, что момент высшего упокоения счастливца представляет такую же величину, как и моменты отдыха больного или узника. — А смерть? — Она не ощутительна для особи, которая, не выработав еще индивидуального самосознания, живет одной общей жизнью со своей породой; для той же, у которой это сознание выработалось, интенсивность индивидуальной жизни должна служить вознаграждением за потерянную экстенсивность. Чего же вы ропщете? Откажитесь, если вам страшно, от «лжеверы в мнимое я» (Ichwahn), и вы без труда, размышляя о «ценности жизни», присоединитесь к «героическому миросозерцанию» реформатора наших дней. — Углубитесь в прелесть этого нравственного макрокосма, точный реверс физического, и вы увидите, что и здесь, не выходя из пределов видимой жизни, «силы восходят и нисходят, взаимно подавая друг другу золотые сосуды».

Итак, живи во всю, живая тварь, развивай зародыши всех сил, вложенных в тебя природой; в этом — не только наслаждение, но и заслуга. Раз вне жизни нет ничего, то закон жизни остается единственным обязательным для нас законом, единственным мерилом, дающим нам познать ценность всего, что окружает нас; хорошо все то, что способствует осуществлению жизни. Хороша деятельность, но деятельность полная, всесторонняя, затрагивающая и призывающая к жизни по возможности все части нашего существа; хорошо напряжение этой деятельности, делающее человека героем, когда жизнь бурной волной разливается по жилам, когда чувствуешь, что все полно тобою и ты полон всем, когда все прошлое, все настоящее сливаются в один упоительный миг; хороши страсти, ведущие к этому торжеству, — и отвага, и гнев, и любовь... особенно любовь. Тут закон жизни действует с удвоенной силой; природа, озабоченная сохранением и развитием породы также и вне пределов существования особи, окружила всеми чарами, которые были в ее власти, момент этой передачи, этого излучения жизни. Она хотела, чтобы все стремились к этому высшему наслаждению чувств, так как только при этом всеобщем стремлении возможно всеобщее соревнование и победа совершеннейших, с нею — передача достоинств, а с этой — постепенное совершенствование породы, высшее осуществление закона жизни.

Такова религия — сатаны.

И вдруг золотая цепь, сдерживавшая в пределах видимости нравственный макрокосм, разрывается; чья-то таинственная рука направляет ее отделенные друг от друга концы куда-то вне пространства, в невидимый, неведомый мир; чье-то властное слово свергает закон жизни с того престола, откуда он одинаково управлял и физической, и нравственной природой. Отныне гармония мироздания нарушена, нравственный макрокосм перестал быть реверсом физического; их силы, действовавшие до тех пор в одном направлении, отныне обращены друг против друга. Что прежде называлось жизнью, теперь было объявлено смертью, и ему была противопоставлена другая — истинная, настоящая жизнь; пути же к достижению этой новой жизни были прямо противоположны тем, по которым осуществлялась жизнь религии витализма. Требовалась не деятельность, а созерцание: не пылкое стремление, а отречение и лишение; не страсть, а смиренная кротость; не любовь, а...

Любовь. Что делать! мы поневоле путаемся в терминологии, так как наш язык в своей эволюции не сопровождал перехода от религии сатаны к религии Христа. Но древние христиане знали, что делали, когда они новому принципу христианской любви, в противоположность к сверженному amor дали имя caritas[193] — и ним ничего не остается, как последовать за ними. Можем даже идти дальше, и, — ввиду того, что это последнее понятие получило свое наибольшее развитие в Средние века, — принять и знаменующее его слово в его средневековой форме. Кто видел в Италии, накануне праздника св. Франциска, это слово: Charitas, пылающим огненными буквами на храмах этого восторженного проповедника христианской любви, тот поймет и одобрит предпочтение, которое ему отдается здесь.

Amor выделяет и возвышает одних на счет остальных: charitas уравнивает всех, подводя их под общее понятие «ближний». Дифференциация душ, естественная в обычной жизни, стала теперь немыслимой; было бы верхом нечестия допустить, что у труженика и страдальца душа менее чуткая, чем у какого-нибудь баловня природы и судьбы. А при равенстве знаменателей неравенство числителей оказалось явной и вопиющей несправедливостью: очевидно, нравственное равновесие, нарушаемое здесь, восстановляется там; очевидно, всякое горе, всякое лишение здесь — будет возмещено там. Итак, беги от жизни и ее радостей, бессмертная душа: чем более ты будешь смирять и карать себя здесь, тем богаче, тем роскошнее станет сокровище, которое тебе будет предоставлено там.

А наследственность, а порода?.. Закон жизни в физическом мире неумолим: при новых условиях она должна мельчать и слабеть. Колесу эволюции дан обратный ход; мы должны вернуться к началу, к первобытному хаосу. Отец жизни, сатана, это знает: в провозглашении принципа charitas, в свержении закона жизни, он видит замысел Всевышнего разрушить его творение, вернуть то, что было раньше.

Тридцать веков таил в груди надменной
Он гнев; но видя, как цветущ и молод
Мир, что на вечный осудил Он холод, —
Разлил Он вар броженья по вселенной.

Когда скончался Он на скорбном древе,
Настала счастью моему кончина:

Червь точит корни дуба-исполина,
Ржа загнездилась в зреющем посеве.

О очи смертных! Чаши золотые!
Не вами ль все, что есть среди явлений,
Отраду пьет из моря восхищений?
Моей любви вы символы святые!

А Он — туманом вас покрыл печали,
Он вас игрой тончайшего коварства
Отвлек от светлого земного царства
В незримые, неведомые дали!

К чему им вкус, коль нет ему услады?
К чему им слух среди поста молчанья?
К чему суставы в лени прозябанья?
К чему глаза, кои цветам не рады?

И вот они, в расцвете чувств и силы,
Презреть решили плоти вожделенья!
О зуд безумный саморазрушенья!
О ненависть к истоку жизни милой!

Дай им, рабам бесплодного исканья,
Изныть в тоски потугах без ответа —
И нет для них зари, весны и лета,
Поблекнут все красоты мирозданья.

Моя печать, желанная свобода,
Истлеет в узах гнета и неволи,
Иссякнет жизнь, и в судорожной боли
Предсмертных мук скончается Природа!

Тогда — Его, что ныне служит мне,
И вновь с хаосом Он наедине!

Вот причина трагической грусти демиурга — той грусти, которая даже его ближайшим подданным непонятна. Чудное слово charitas, видно, глубоко запало в душу человечеству, когда даже Люцифер не может противостоять его чарам. «Да, это так», — говорит он, —

Истомой сладкой разложенья
Ласкает землю ветерок:
Улыбка кроткая прощенья —

Союза нового залог.
В молитву жаждет претвориться
Ликующая песнь твоя;
Немой гранит, и тот стремится
К Творцу в надземные края.
Проходы храмов вырастают
В высокий островерхий свод,
Главу колонны возвышают
На встречу вести с тех высот,
И как деревья, их венчают
Гранитный цвет, гранитный плод!

Но сатана недоступен этой чувствительности; раздающееся вдали церковное пение звучит для него похоронной песнью всему тому, что он призвал к жизни, всему прекрасному и сильному, что было при нем и чему долее не бывать.

О ты, земля, восторг творенья,
Дочь первородная моя!
Уже ли в стонах сокрушенья
Исчахнет молодость твоя?
О злато, жемчуг, ожерелья,
Уже ли риза — ваш удел?
О юный пыл! о вихрь веселья!
О роскошь обнаженных тел!
О дерзость страстного напева!
О ты, зовущий в смертный бой
Могучий клич святого гнева,
Победа духа над судьбой!
Ужель не станет вас отныне?
Все расплывется, как в реке,
В тупом, святошеском унынь.
В тягуче-жалостной тоске?

Вот обстановка, вот настроение, в котором созревает мысль — последовать примеру Всевышнего, и, ради спасения закона жизни, дать гибнущему миру антихриста.

IV
Г р а а л ь

«Что есть Грааль?» — спрашивает Плацид своего молодого учителя в той сцене, где тот выясняет ему двойную сущность Крови Господней. И мы должны поста-

вить здесь этот вопрос, — но не с тем, чтобы ответить на него словами наивной легенды.

В то время, когда двери Монсальвата уже раскрылись перед Лоэнгрином, в его сердце закрадывается сомнение, не дающее ему перешагнуть порог храма. «Подлинно ль я избран?» — спрашивает он: — «ведь дар мой скромный — многих дарованье». Но тотчас его ум проясняется, ему совестно своих сомнений:

Что святость, раз она — предмет стремленья?
Что безграничность, раз ограничимость
Ее достигнет на крылах хотенья?

Нет! Надо мной царит неотвратимость.
Стальною цепью скован я призванья;
Одна лишь мне дарована решимость:

Сознать себя носителем избранья!

— «Да, Лоэнгрин», — отвечают ему:

Торгашеский расчет,
Блаженства клад за грош купить заслуги —
Отвержен духом Божиих высот.

Не чужды нам страстей безумных вьюги,
Не чужд души болезненный излом:
Сигуны грех, Амфортаса потуги.

Но торгаша признаем мы и в том,
Кто мнит, что пост, иль слезы, иль страданье
Его введут в святой Грааля дом:

Грааль — великой тайны ниспосланье.

Теперь только, когда ему открылась сущность этой тайны, ему дозволяют прочесть надпись над входом храма; она гласит:

Я основал Себя по собственному праву:
Искать Меня — не вам!
Того счастливца, что нашел Мою державу —
Того искал Я сам!

По этим словам мы легко узнаем, что́ такое Грааль и какая его роль в трагедии веры; Грааль, это — б л а г о д а т ь, единственное условие оправдания и спасения для христианина. Да, единственное: рядом с ним нет другого; заслуга, как в ее положительных проявлениях («заслуга» в тесном смысле), так и в отрицательных («пост, слезы, страданье») решительно отвергается; цена ей — «грош», и только «торгаш» может воображать, что за этот «грош» ему удастся купить спасение. — Но чем же можно удостоиться этой благодати? — Ничем; она всецело в руках Того, Кто ее ниспосылает избранным. Человек ничем не в состоянии содействовать достижению этой благодати и, следовательно, — своему спасению; во-первых, потому, что все средства, которыми он располагает, ничтожны в сравнении с величием предмета его желания; во-вторых, потому, что такая открытая человеку возможность з а с л у ж и т ь свое спасение была бы ограничением прав Всевышнего — даровать его своим избранникам по своему собственному произволу. Нет, человек должен отказаться от всякой мысли о том, будто он своими делами может снискать расположение своего Творца; его единственное дело это — «сознать себя носителем избрания»; его оправдывает только вера — и более ничего.

Учение о всемогущей и самодовлеющей благодати, как известно, едва было затронуто восточной церковью[194], занимавшеюся почти исключительно космогоническими и христологическими вопросами; зато на Западе, где еще жил юридический дух Древнего Рима, отношение человека к Творцу было главным предметом всеобщего внимания. Всех волновало соотношение обоих путей, представляющихся к спасению: opera meritoria — со стороны человека и gratia gratis data — со стороны Бога. Первым, решительно высказавшимся в пользу исключительного значения второго, был великий Августин; все это учение поэтому носит название августинизма[195]. Его последствия были очень серьезны; ведь если человек никакими своими деяниями не может изменить в ту или другую сторону движение Божьей благодати, то это значит, что Бог еще заранее, еще до их рождения, наметил и избранных, и отверженных (praedestinati); но если так, то где же справедливость? — Где справедливость? Справедливость требовала бы, чтобы вся человеческая порода была обречена на гибель, так как она вся, как massa perditionis, заслужива-

ет ее: если же Богу в его неисповедимой милости угодно добрую часть ее, по собственному выбору, спасти и удостоить высшего блаженства, то кто осмелится видеть тут нарушение справедливости? — Но где первый принцип христианской нравственности, где charitas? В чем ее смысл, если она не может содействовать спасению ближнего от угрожающей ему гибели? — Charitas изменяет свое направление: от существа она переносится на Творца, являясь заслуженной благодарностью Ему за дарованную благодать: она естественно сопровождает то чувство, которое признается единственным деянием избранника.

Учение Августина, признанное в принципе церковью, неоднократно возобновлялось с большей или меньшей последовательностью в течение Средних веков; окончательно его восстановила Реформация — Лютер и особенно Кальвин[196]. Иммерману, как протестанту, христианство Лютера естественно должно было представляться самой чистой и высокой формой христианства; и мы, с известной точки зрения, имели бы право сказать, что религия Грааля — это христианство, как его поняли и изобразили реформаторы. Действительно, когда собеседник Лоэнгрина, объявив человеческую добродетель, как залог благодати, «торгашеским расчетом», продолжает таким образом:

> Не чужды нам страстей безумных вьюги,
> Не чужд души болезненный излом:
> Сигуны грех, Амфортаса потуги —

то при этом почти-оправдании обоих «отважных грешников» Грааля (kühne Sünder), отдавших мистическое блаженство избранных за восторги земной любви, трудно не вспомнить о том афоризме, в котором католическая Германия сосредоточила этику Лютера: glaubt an Gott und sündigt tapfer![1] Все же некоторые оговорки необходимы — ввиду следующей сцены, которую можно бы назвать «видением Лоэнгрина».

> Смотри: с высот спускаются на долы
> Святые рати вдоль лучей колонн;
> Начала, власти, ангелы, престолы
> Чело венчают избранной из жен.

[1] Верить в Бога и грешить! (*нем.*).

Она средь них, любовью пламенея,
Но взор ее в Младенца погружен,
Чья ручка сокрушает смерти змея,
А очи вверх обращены, смеясь.
Их окружают в блеске эмпирея
Лики блаженных, ранами гордясь,
Последним даром палачей жестоких.
К ногам святой слетается, резвясь,
Малюток-ангелов голубооких
Рой безмятежный; крест им в руки дан,
Венец и бич, орудия мученья.
В предсмертных муках нету возрожденья
Вкушает без конца Севастиан:
О, он всю глубь изведал наслажденья!
И как бушует ярый вихрь в посеве,
Так рвет, шумит, гремит в волнах любви
Орган-волшебник в ярых звуков гневе.
— Где горе?
— В счастье расплылось любви!
— Морщина?
— Дланью сглажена любви!
— Тень?
— Умерла в слиянии любви!
В восторге, жизни, свете — мощь любви!

Это уже, конечно, не Лютер; да, но и не Августин. Мы узнаем по этим чертам средневековый августинизм, отразившийся и на искусстве, которое, вероятно, ближайшим образом вдохновило поэта,— тот августинизм, проповедником которого был Augustinus redivivus двенадцатого века, св. Бернард[197], «отец средневековой созерцательности» (contemplatio), как его называют, с ее лирической, почти чувственной экзальтацией при углублении в страдания и раны Христа и с обусловленным ею пышным расцветом «божьей любви». Быть может, на нашего поэта тут оказали влияние и некоторые явления внутри лютеранства его эпохи, близкие по своему характеру к мистической экзальтации св. Бернарда (он сам их описал в своих «Эпигонах»); быть может, он думал и об янсенистах с их мистическим августинизмом. Как бы то ни было, мы благодарны ему, что он освободил религиозные концепции своей драмы от узких рамок конфессионализма.

Нас здесь интересует другой вопрос: нетрудно заметить, что то христианство, выразителем и символом кото-

рого является Грааль, далеко не тожественно с тем, которое вызвало гнев и отчаяние сатаны и породило в нем желание создать антихриста. Действительно, там требовались отречения и лишения, долженствующие добыть христианину, взамен пожертвованных им земных благ, вечное сокровище в небесах, — здесь это отречение, эти лишения являются «торгашеским расчетом»; там мы имеем равенство людей, как ближних, под светом всеобъемлющей charitas, победившей дифференцирующий языческий amor, — здесь сохранено лишь слово charitas, понимается же под ним любовь к Богу, как благодарность за лично испытанную дифференцирующую благодать; там все исстрадалось

В тупом, святошеском унынье,
В тягуче-жалостной тоске;

здесь

В восторге жизни, свете — мощь любви.

Отметим здесь это несоответствие — объяснить его еще не место, так как им главным образом обусловливается эволюция веры в душе самого Мерлина, о которой придется говорить ниже, — но установим вместе с тем факт, что христианство Грааля не менее, а гораздо более враждебно религии сатаны, чем то, которое привело его в ярость, когда он с сирийских скал смотрел на зачатие новой веры в долине Иордана. То раннее христианство — о нем речь будет тотчас — в одном сходилось с витализмом сатаны: оно признавало д е я т е л ь н о с т ь человека его главной заслугой, признавало соревнование в этой деятельности. Положим, этой деятельности было указано другое и даже противоположное прежнему направление, колесу был дан, как мы сказали выше, обратный ход; все же оно не было остановлено, движущаяся им сила не была разрушена, так что будущему поборнику помыслов сатаны достаточно было вторично изменить направление движения (это, спешим заметить, не конструкция, а прямой вывод из неоспоримых исторических фактов, как это подтвердит всякий, кто знаком с историей церкви). Здесь не то. Вся деятельность, какова бы она ни была, объявлена бесцельной и бесплодной; пускай учение о предопределении войдет в плоть и кровь верующих — и результатом будет повсеместный квиетизм,

ставящий чувства и настроения на место деяний. К чему, в самом деле, действовать? Все наши поступки лишены всякой ценности, поскольку они исходят не от Божией благодати, а от нашей свободной воли. Да у нас ее и нет, этой свободной воли — praedestinatio устраняет liberum arbitrium. Ты согрешил — не кручинься: во-первых, ты не мог не согрешить и, стало быть, не ответствен; а, во-вторых, твой грех не вычеркнет тебя из книги благодати, если ты в ней стоишь; а если не стоишь, то не все ли равно?

Никогда Церковь не признавала учения о самодовлеющей благодати, о предопределении и об отсутствии свободной воли в той строго последовательной форме, в которой оно по временам излагалось в богословских сочинениях; всегда требования практической нравственности сглаживали резкости теологической теории. Но в трагедии веры движущие принципы должны быть выставлены во всей своей неумолимой чистоте — и с этой точки зрения наш поэт вполне прав.

Мы видели, как у самого порога Монсальвата внезапное открытие истины вызвало в душе Лоэнгрина то торжественное настроение, в котором все страдания и несовершенства казались ему снесенными и залитыми могучим потоком Божьей любви; но вот за кратковременной экзальтацией последовали долгие скитания по земле — и Лоэнгрин изверился в действительности той вести о Граале, которую он должен был принести людям. Он увидел воочию всю ту massa perditionis, в отвержении которой его религия приказывает ему видеть акт высшей божьей справедливости; и эта massa perditionis обнимала все, что только было «совершенного, прекрасного, несравненного на земле». Так и Меланхтон[198], со страстным увлечением неофита примкнувший к Лютеру, отшатнулся от него в вопросе о предопределении и «порабощении воли» (servum arbitrium).

Но иначе представляется религия Грааля тому, кто смотрит на нее извне глазами разума, — иначе тому, кто (подобно Августину и некоторым августинцам, с Лютером включительно) дошел до нее путем внутреннего переживания, после долгих и томительных сомнений; кому она явилась непосредственной уверенностью в спасении, исполнением августиновской молитвы: dic animae meae: salus tua Ego sum! Носителем э т о г о аспекта религии Грааля поэт вывел Титуреля. Вот как поет о нем менестрель при дворе короля Артура — читатели легко найдут

в его песне родственность настроения с одним очень известным стихотворением Лермонтова[199], но и помимо того справедливость требует, чтобы в изложении религии Грааля не была забыта та ее сторона, в которой заключается ее главная, ее лучшая сила:

Однажды в Сальватерре услышал песнь Перилл:
Ее с высот надземных чудесный голос лил.

То не был строй обычный понятных слов людских:
Его померкли очи, и пыл души затих.

О чуде, умирая, он сыну рассказал;
Тот на коленях, молча, наследника качал —

Того, о ком Периллу приснился вещий сон.
Что средь блаженных рая венцом украшен он.

Но лишь услышал отрок из уст Перилла весть
О песни в Сальватерре — забыл он все, что есть:

Забыл страну родную, забыл отца и мать
И стал, с тоскою в сердце, по всей земле блуждать.

Все он услышать жаждет песнь ангелов с высот.
И плачет, что пустынен и нем небесный свод.

На нем златые кудри, пред ними святая цель —
В тоске обходит землю красавец Титурель.

Глава его белеет, пред ним святая цель —
В тоске обходит землю преклонный Титурель.

Но тщетно ждет он песни с заоблачных высот:
По-прежнему безмолвен и пуст небесный свод.

Чело его в морщинах, и гордый стан поник;
Ниц падает в пустыне беспомощный старик.

Вдруг видит: среброкрылых рой ангелов парит,
И чаша благодати в руках у них горит.

И льется песнь святая, та песнь былых времен,
По коей изнывая, всю жизнь истратил он.

И знаки запылали на чаше золотой:
Так молвил, пламенея, Грааль трижды-святой:

«Ты, мой пестун, воздвигнешь храм у небесных врат:
Печать его — блаженство, а имя — Монсальват!»

Так и Августин, в поисках за чудными звуками, зароненными в его душу его благочестивой матерью Моникою[200], долго скитался по пустыням неоплатонизма и манихеизма, пока они для него не раздались вновь из уст Амвросия[201]; исповедь Августина — вот толкование символов, заключающихся в краткой легенде о Титуреле. Только тот, кто путем внутреннего перерождения проникся религией Грааля, может судить об ее абсолютной ценности: остальные могут говорить об ее культурном значении, но должны воздерживаться от всяких суждений о том, чем она была и еще может быть для своих приверженцев.

V

П л а ц и д

Религия сатаны, т.е. закон жизни, и религия Грааля, т.е. произвол благодати, представляют собой оба полюса, между которыми и под влиянием которых движется олицетворенная в Мерлине религиозная идея. Но кроме этих двух концепций возможны еще другие; их носителями являются другие выступающие в трагедии лица — Плацид, Кандида, Артур, Клингзор. Все они, будучи очень непохожи друг на друга, составляют, тем не менее, одну группу, резко отличную от тех двух принципов, о которых речь была выше: те восторжествовали над Мерлином, оставшись неприкосновенными после его падения, — эти, напротив, так или иначе переходят в Мерлина, подготовляя его и преклоняясь перед ним.

Это касается, прежде всего, той формы христианства, представителем которой выведен Плацид.

Мы встречаем его впервые в разговоре с Кандидой — разговоре, напоминающем отчасти сцену в Чудовом монастыре у Пушкина[202]. Только тут собеседники поменялись ролями. Стремление Кандиды к отшельнической жизни не нравится Плациду.

Отец мой! Отчего же ты
Бежал от шумной суеты
В пещеры сумрак одинокой?

спрашивает та. Он отвечает указанием на их различный возраст и затем продолжает:

Бойцу седому честь покоя
Лихая рана добыла:
Рубцы мои, награда боя —
Морщины моего чела.

К а н д и д а
Столь тяжкой жизнь тебе была?

П л а ц и д
Оставь, дитя: она — прошла!

Да, святой муж не вполне чист в своей минувшей жизни: зерно подозрения запало в душу Кандиды. Правда, оно разовьется лишь впоследствии; став сама грешницей, она крикнет ему насмешливое слово: «и твои грехи, святоша, умножают силы ада!» Но это впереди...

«Оставь, дитя: она прошла»... В этом он ошибается: прошлое не хочет умирать. В ту бурную ночь, во время которой совершается «великое деянье мрака», оно опять навещает Плацида:

Тревожен был мой чуткий сон:
Грех юности явил мне он.
Жива поныне и грозна
Давно поблекшая вина!
Вот и наказан я. Как строго
Я бедное дитя корил!
А было б лучше, помня Бога,
Под сенью реющих светил
В молитве, в бдении духовном
Младую душу уберечь
И в сердце гордом и греховном
Смиренья кроткий луч возжечь.
Да, люди, все вы таковы!
Вы мните, на вершине вы:
Но крайнее сил ваших напряженье —
Томительно-крутое восхожденье.

Как понятно, как близко нам все это! Очевидно, мы имеем здесь раннюю форму христианства — ту самую, против которой так яростно восстал сатана. Сознание че-

ловеком своей греховности и жажда покаяния — вот первые, самые действительные силы, создавшие христианские общины; «покайтесь и примите крещение, ибо царствие Господне близится»[203], — таков был клич, уготовивший путь Господу. И нет возможности сомневаться, что религия покаяния, которую мы имеем здесь, — самая действительная, самая захватывающая форма откровения человеку высшего нравственного начала, руководящего его жизнью, а с ним и Бога. Таков смысл притчи о блудном сыне[204]: таковы много раз повторяющиеся примеры в истории обращений и религиозных подвигов; таковы и выводы практической психологии. Не на ясном голубом небе, нет — на мрачных, грозовых тучах появляется радуга, этот древний символ примирения Бога с человеком; так и в душевном мире свет веры загорается на темном фоне греха. Не таинственную Божью благодать, не неописуемое райское блаженство сулили проповедники христианства внимавшей им толпе: чарующей силой, привлекавшей к ним сердца, было «отпущение грехов».

Но чем очевиднее этот факт, тем двусмысленнее и соблазнительнее положение, занимаемое в религии покаяния грехом. С одной стороны, грех — зло, отдаляющее человеческую душу от Творца: но, с другой стороны, он — единственное условие покаяния и, следовательно, примирения с Творцом. Удивительно ли, что с этой последней точки зрения грех показался однажды... выразимся осторожно: чем-то вроде добра? Это не конструкция; Тертуллиан[205], этот великий парадоксист среди христианских апологетов, имел смелость объявить грех заслугой: peccando promeremur! — сказал он с той неподражаемой, эффектной краткостью, которая свойственна его речи; «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься», твердили, много веков спустя, федосеевцы[206]. Положим, есть средство избегнуть этого соблазна, — и церковь не замедлила им воспользоваться. Нет надобности опасаться, как бы в религии покаяния грешник не оказался в лучшем положении, чем нетронутый грехом человек: все мы грешники. И действительно, в области рассуждений затруднение устраняется довольно легко; но наша совесть делает строгое различие между настоящими грехами, ложащимися на нее тяжелым бременем и взывающими о примирении, и такими, в силу которых мы все без особого беспокойства чувствуем или, вернее, называем себя грешниками.

В этом заключается тайное противоречие религии Плацида и вместе с тем причина его недолговечности. Покаяние (мы говорим о настоящем покаянии) — пароксизм, мощное сотрясение нашего нравственного организма; как финал жизни, оно безукоризненно и ничего более не требует. Но если оправданному грешнику говорят: «иди и не греши», — то предстоящая ему дальнейшая жизнь, дальнейшие его отношения к Богу уже не укладываются в рамки религии покаяния. Это касается не только отдельного человека, но и всего человечества; и для него наступило, после первых восторженных десятилетий, время, когда оно изверилось в непосредственно предстоящем конце мира и пришествии царствия Господня, когда религией, облюбованной ввиду ожидаемой скорой смерти, пришлось воспользоваться как орудием для жизни. Тогда и произошел кризис.

Плациду не суждено было обрести покой в пустыне, куда он, как кающийся, удалился, в ожидании скорой кончины; его увлек за собой Мерлин. «Где исход, — жалуется он, — из этого лабиринта? Где истина? Где начинается заблуждение?»

В святой тиши, в трудах любимых
Я б жизнь свою окончить мог;
Но снова в мир меня увлек
Ряд ужасов непостижимых.
Так птица ночью, под стеной
Вкушает сладостный покой.
Но, сорванная вихрем, вновь
Свой теплый оставляет кров,
Летит по сумрачной стезе
Навстречу ливням и грозе.

Он и любит своего таинственного питомца, сам не зная почему, и ненавидит его, как разрушителя прежнего идеала его жизни.

Улыбкой, поцелуем иль пожатьем
Ты побеждаешь вновь;
Долг мне велит сразить тебя проклятьем,
Но не велит любовь.
Тебя вскормила горькая невзгода
В объятиях моих;
Лучше б, Мерлин, до твоего прихода
Навеки я затих!

Отныне Плацида, как самостоятельного типа, уже нет; он перешел в Мерлина и разделяет его судьбу. Религия покаяния растворилась в другой, более широкой и могучей; в какой именно, — это покажет дальнейшее.

VI
К а н д и д а

...Что новый вид!
Вот дева к старику спешит.
Милей ее на всей земле
Не довелось мне увидать.
На ангельском ее челе
Блестит невинности печать;
Сияньем кротким озаряет
Роскошных золото кудрей
Лик юный, что росы свежей,
Зари румянее пылает...

Таковы слова Люцифера при появлении Кандиды, и сатана их подтверждает. Она прекрасна, но не в этом суть:

Нет: целомудрием храним
Дух юный девы: ни одним
Видением не осквернен
Ее девичий, чистый сон.

Итак, перед нами невинная, безгрешная душа; чем может быть для нее религия покаяния? что может ей дать кающийся грешник Плацид, которого она навещает в его пустыне. Тревожные вопросы, которые пришлось возбудить в предыдущей главе, возникают вторично по отношению к Кандиде, и успокоительного ответа на них нет. Напротив, соблазн только усиливается; выходит, что как грех ведет к покаянию и, следовательно, к спасению, — так чистота ведет к гордыне и, следовательно, к гибели.

Да, Кандида чиста, и с этой своей чистотой она носится как с новым платьем: боясь испортить ее малейшим пятнышком, она уходит из дому, в пустыню. Ее отец созвал на этот вечер гостей; правда, это народ хороший, хотя и веселый, но она его не выносит. Когда старик Плацид находит эту мнительность преувеличенною, она уподобляет себя улитке, содрогающейся при малейшем

прикосновении. Из-за этого чувства она и спасается в пустыню: не потому, чтобы она страдала собою, как некогда грешник Плацид, а потому, что она «страждет человеком»... Правда, этого выражения в нашей трагедии нет: я взял его у новейшего Мерлина. Но оно вполне идет к ее положению: есть многое, напоминающее Заратустру, в этой нетленной девственности, призванной родить антихриста, и о причине своего ухода в пустыню она говорит нам сама, сравнивая ее со своим домом:

Все говорить стремятся там:
Пустыня тихо внемлет нам.

Угодно сличить? «О, как она внемлет, эта блаженная тишина! А там внизу — там все говорят» — слова Заратустры[207] (стр. 267).

Что может дать ей кающейся Плацид? Достаточно было ему признаться ей в том, что он кающийся, — и зерно отчуждения запало ей в душу. Не самый грех признает грехом тот, кто в себе видит свою меру, — этот грех ведь от него исходит, он сам и совершитель, и судья. Нет; лишь раскаяние делает его грехом; лишь им судья осудил совершителя. Теперь только грешник разбит; ножом своего раскаяния он отщепил от себя живую некогда часть своей природы и теперь мертвой носит ее с собою. Вот почему прямым, чистым и цельным душам ненавистны и противны все кающиеся и сломленные, все <«>отщепенцы». До сих пор Плацид был для Кандиды образцом; теперь она возвысилась над ним. Недаром он ей указал на лилии своего садика: этот символ ей понятен.

На стебельке цветком душистым
Хотела б колыхаться я.
Хотела б херувимом чистым
Лететь в небесные края!
Устала попирать стопами
Кремнисто-жесткую юдоль,
Взирать туманными очами
На страх и радость, смех и боль!

Так-то стоит она одинокой на поднебесной вершине — там, внизу, все сломленное и грешное, все кающиеся и отщепенцы. И в этом настроении ее застает сатана.

Она испугана его появлением гораздо более, чем его речами, которых она в своей невинности не понимает; но и этот испуг длится недолго. Что же случилось? Чудо? Чуда она ждала; оно лишь доказывает ей, что она переросла пределы человечности и поднялась в сферу духов. Так ведь и к Христу являлся искуситель! Да, к Нему — и к ней: новая мера найдена... но ненадолго. Все резче выступает в ней естество антихриста: ту равноценность, которую признал враг, — ее она находит обоснованной в своей собственной природе, как чистая из чистых, как дева:

Пусть в злобе бессильной
Шипит супостат!
Небесные рати
Над девою бдят.
С грядущего дева
Срывает покров;
К ногам ее ластятся
Звери лесов;
Ладьи ее в море
Не топит волна.
И грешникам милость
Являет она!

На это Плацид сурово отвечает ей:

Молись сама, чтоб грех простился твой!
Весь дар наш ссудой лишь нам дан от Бога.
И кто своим его считает — строго
Тех вразумляет Собственник святой.
Гордыне кару шлет мгновенно Он!
Покойной ночи! Будь храним твой сон!

Сатана ликует:

Мне с грешниками спор всегда,
И брать их надо с бою;
Зато справляюсь без труда
С чистейшей чистотою!

Этим парадокс еще раз подтвержден — тот мучительный парадокс, который связан с именами Плацида и Кандиды.

Сатана... еще недавно он был «супостатом»; но и этому суждено измениться. Наступила ночь; под густым покровом тумана совершается «великое деянье мрака». Но в эту ядовитую мглу ада, окутавшую ложе девственницы, врывается тот ласкающий ветерок сладкого разложения, чарам которого даже слуги сатаны не в силах противостоять: мягкий, нежный привет теплой долины доносится до ледовитых высот одинокой сироты Бога и людей, он витает над ней в роковую минуту излучения жизни, он вливается благословением свыше в ее истерзанное лоно. Происходит двойное зачатие; но Кандида еще не знает, что также и семя противоречия заронено в нее.

И вот мы видим, как она, подобная раненой птице, начинает свой последний безумно-смелый полет... и как яд противоречия, разливаясь по ее членам, точит ее силу, и она, измученная, спускается все ниже и ниже, до самой земли. Это — одно из лучших мест нашей трагедии. Как могуче возносится она, эта «шумнокрылая страсть»! как она борется с «духом тяжести», этим упырем, который все сильнее и сильнее ее обхватывает и увлекает в бездну!

Отступи в низины, Боже!..

В низины... конечно, там живет Он для нее с тех пор, как она научились летать: и тот, кто ее этому научил, — он научил ее также, как и новейшего Икара, «трем злам». Сладострастье, властолюбие, себялюбие — они и у нее подверглись решительной переоценке.

С л а д о с т р а с т ь е — «это весеннее блаженство земли, этот избыток благодарности всех грядущих поколений создающему их мгновению настоящего»[208] (Зар. 272),.. уже одно воспоминание о нем наполняет ее новой силой в борьбе с обхватившим ее упырем:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяет
Сладость прожитых мгновений...

В л а с т о л ю б и е — «этот сильно-рокочущий каратель, разбивающий поваленные могилы»[209] (Зар. 273)... Но она — женщина, и свое властолюбие она естественно переносит на своего «всесильного жениха», которого она избирает своей волей, будучи слишком горда для сознания, что она лишь неволей ему подчинилась:

П л а ц и д
Что случилось?

К а н д и д а
Я не знаю! Ты ж рассказ запомни мой:
Эта персть — не кряж песчаный, эта персть —
хрусталь литой!
Все насквозь доступно взору: исполин сидит
могучий
На престоле вечном горя средь полей печали
жгучей;
И кругом ряды густые мрачных витязей сидят...
Слышишь? Песнь поет победы своему владыке — ад!
Там стена: ее воздвигли злодеяний поколенья.
Там поныне вздохи веют, коим нет успокоенья.
Окружил обитель скорби ужасов кровавый ров:
Дале без конца клубится нерожденных сонм грехов.
И твои грехи, святоша, умножают силы ада,
Верь мне, старче: мое знанье — за падение награда!
Мне ль ты лилии подносишь? На насмешки нет
терпенья:
Вы судить меня сошлися, бледной смерти
отраженья!
(Вырывает у него лилии и топчет их.)
Сгинь, безжалостное небо, сгинь в твореньях твоих!
Ты один на веки славься, — ты, всесильный мой
жених!

П л а ц и д
Господи, Тебе лишь ведом благодати путь Твоей,
И что слезная молитва молча поверяет ей!

И, в-третьих, с е б я л ю б и е, — «цельное, здоровое себялюбие, бьющее из могучей души», «именем своего счастья отгоняющее от себя все презренное, все немощное и робкое»[210] (Зар. 274).

Этому она научилась еще тогда, когда ее мерой был Искушаемый на вершине горы:

Трусливую робость
Вовеки изгнала я:
Меня осенило
Сияние рая...

Но лишь теперь, переросши также и эту меру, она, могучая в своей осиротелости и от людей, и от Бога, бросает пришибленному Божьему слуге насмешливое слово:

Мерь людское! мне ж отныне мерой буду — я одна!

Жаль лишь, что здесь же, под рукой, и тот, кто уличит «высокомерие» этого нового стремления ее души. Плотнее и плотнее обхватывает ее упырь; ниже и ниже становятся круги ее ослабевающего полета. Уже покрылось поволокой робости смелое, вещее око; еще несколько беспомощных взмахов — и силы оставляют ее, раздирающий крик раздается из ее груди — крик ужаса, вызванный сознанием ее полной осиротелости и от людей, и от Бога:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяет
Сладость прожитых мгновений, нега стоны заглушает!
Стань я прежней, я б вторично заплатила дань стыда;
Но стократ мне было б лучше не родиться никогда!
Где ж опора, где мой якорь средь стихии разъяренной?

Ты ль слеза? — О да, святая, друг последний
обреченной!
О теките, мои слезы, изливай, родник живой,
Бесконечное мученье бесконечною струей!
Расплывись, младое тело, стань слезою, плоть
и кровь!
Ах, быть может, эти волны чистыми предстанут
вновь.
И когда душа от скверны в их омоется пучине,
Они озером заблещут в зеленеющей долине
И пошлют привет стыдливый тверди неба голубой:
«О решись в зерцале нашем лик узнать любимый
твой!»

Это противоречивое чувство, смесь восторга и отчаяния — прямое продолжение столь же противоречивого соединения чистоты с гордыней, которое мы нашли в душе Кандиды еще до прихода к ней сатаны. Ей так и не удалось найти исход из мучительного парадокса, образующего самое ядро религии чистоты; она умирает, передав сыну неразрешенное противоречие, о которое разбилась ее жизнь. Но ее дух «не нашел покоя в земле, что видела ее позор»: не нашел он его и тогда, когда Мерлин

перенес ее останки в ту страну, которая стала полем его деятельности. Лишь тогда могло наступить успокоение, когда было найдено разрешение мучительной загадки,— как это покажет трагедия Мерлина.

VII

К о р о л ь А р т у р

Плацид и Кандида были от Бога; Артур и Клингзор — от сатаны. И справа и слева текут притоки, имеющие слиться в могучем русле души Мерлина.

Осуществление жизни — таков закон сатаны; осуществляется же она путем соревнования достоинств и победы совершеннейших. Доблесть и честь, красота и любовь управляют миром деятельной жизни: все, что они создали лучшего на земле, собрал король Артур вокруг своего «Круглого Стола». Его паладины и дамы — великая братия сатаны.

Она могла бы остаться такой, и тогда Мерлин прошел бы непонятным на фоне ее светлой жизни; и что бы случилось тогда — это говорит сатана в последней сцене эпилога:

Зачем в палатках под огнями
Ты не оставил их в ту ночь?

Тогда б средь игр и наслажденья
Их унесло с земли родной
Внезапной смерти дуновенье
С не устрашенною душой;

По асфоделевой поляне
Они носились бы во мгле,
Забыв о горе и желаньи,
Что их томили на земле,

Спокойно-сумрачные тени,
Что рой видений ваших снов...

Но они не остались беззаботными приверженцами религии сатаны: неведомая сила заронила в их душу искру смутного чаяния — и это чаяние предало их Мерлину.

В день Троицы под стеной Кардвиля
Гремел неслыханный турнир —

тот турнир, который в жизни паладинов должен был быть тем же, чем они сами были для жизни мира: моментом высшего расцвета, высшего напряжения их сил и счастья. Зрелище было восхитительное: веселый треск ломающихся копий, среброволосые старцы, вновь чувствующие себя молодыми, кружащиеся, пенистые чаши вина, отроки, поднимающие гербы победителей!

А дале — волнуется в сладкой неволе
Влюбленных красавиц сияющий рой:
Джиневра-орлица на шитом престоле,
Царица красы среди свиты такой!

И вот:

Смеется паж, смеется дама —
Взор короля сверкнул слезой…

Что вызвало эту слезу, причину всего, что имело случиться потом, — об этом поэт молчит; этого и мы объяснить не можем. Как загадочно зарождение организмов в неорганическом мире, зарождение сознания — в органическом, так загадочно и зарождение в сознании живущих той силы, которая не дает им довольствоваться жизнью и ее благами и заставляет их искать другой, таинственной точки опоры. И здесь мы должны сказать: ignoramus et ignorabimus![1]

Смеется паж, смеется дама —
Взор короля сверкнул слезой.
. . . . . .
В веселья волнах
Внезапно щемящий объял меня страх:
Почудилось мне
Страшилище Смерти на чалом коне:
Вот — вервием Голод вкруг тела обвитый;
Вот — грозный владыка стрелы ядовитой,
Безжалостный Мор:
Вот смотрит в упор
Отчаянья пристально-гложущий взор...
И ринуться жаждут исчадия тьмы
На витязей, жен, на весь сонм наш прекрасный —
. . . . . .

[1] Непознано и непознаваемо! (*лат.*).

За то, что так ясны,
Так царственно-горды и радостны мы!

Так сам король объясняет свое смущение. В том чувстве ничего бы странного не было; это — дополнительный цвет грусти, окружающей мрачным кольцом всякое яркое проявление радости, минорная тема в плясовом напеве. Такие настроения быстро забываются; в душе же короля осталась смутная тоска, которую он напрасно старается заглушить блеском празднеств, служением чести и любви. Достаточно, чтобы среди этих празднеств зазвучала песнь о Граале, — и его ум омрачается: он бросает дам, бросает паладинов и уходит в уединение. Его свите известна эта странность. «Не знаешь ты разве», упрекает Гавейн менестреля,

Не знаешь ты разве, что песнь про Грааль
Внушает Артуру печаль?
В ней тайная сила; ее волшебство
Спокойную кровь отравляет его,
Как стон извлеченный альруны;
То помня, молчим мы о чуде Грааля,
Мечтах Титуреля, венце Парсифаля
И муках любовных Сигуны.

И Гарейс поясняет:

То духи гарцуют во мраке ночей;
Коснется слегка
Людской головы их лихая рука —
И пена безумья вздымается в ней.

Да, «тайная сила волшебства», «прикосновение духов» — все это та же искра Прометеева огня, зароненная в сердце человека, третья великая загадка в эволюции жизни.

Клингзор, к которому Артур обратился за разъяснением своих сомнений, не оказался в состоянии ему помочь: он не мог ему дать того, чего не имел сам. Но, сам того не сознавая, он уготовил путь тому, кто был сильнее его; насмешливо-аллегорический ответ: «дитя ищите без отца», — отдал Артура во власть Мерлина. Отныне он следует за ним; прежние идеалы — доблесть и честь, красота и любовь — забыты. Мерлин снял с Артура венец земной державы, венчая его на царство Грааля; отверже-

ние Граалем Мерлина влечет за собою и отвержение Артура. И вот паладины Круглого Стола опять во власти сатаны; но тлеющая у них в груди искра Прометеева огня не дает им успокоиться на асфоделевом лугу, подобно прочим сумрачным теням античной обители Аида.

Зато теперь уста их вянут
Над замурованной струей:
Все ее капли в бездну канут
Под недоступною землей!
Нет жизни — так умы их чают —
Без блеска райского венца;
Но отверженьем отвечают
В холодной дрожи их сердца.
И мнят они, что их сознанье
Разрушит этот жалкий стон —
Вотще: в неслыханном страданьи
Его лишь возрождает он.
И виден бедственной дружине
Господь в венце Своих лучей —
Но лишь как марево в пустыне,
Но лишь как сон далеких дней.
Вот безотрадности пучина,
Вот мера полная тоски!..

Было ли это развитие необходимым? Было ли нужно, чтобы религия дела, которую исповедует Артур, привела его к Мерлину и через него — к гибели? Сам поэт дал нам — быть может, безотчетно, но последовательно — важное указание для того, чтобы правильно ответить на этот вопрос:

Услада власти точно сон проходит,
Народ живет в тени, несокрушимый,

говорит сатана на могиле Кандиды; и приблизительно то же хочет сказать Плацид там, где он еще при ее жизни поучает свою духовную дочь:

Вечно меняется необычайное,
Малому лишь пребывать суждено.

Жизнь неразвитой особи незаметно дли нее самой отходит в хаос всеобщности; великому же счастье полной

жизни достается лишь ценой горького сознания ее скоротечности. Такова — мы это видели — справедливость сатаны. Что же заставляет великого стремиться к несокрушимости малого? Мы этого не знаем; но факт налицо. Сошлюсь на «полуночную песнь» Ницше[211]: «но всякое счастье жаждет вечности — жаждет глубокой, глубокой вечности». Зачем жаждет оно ее?

Мне припоминается тонкое замечание Теобальда Циглера[212] о Ницше — что у него «перелом от антихриста к Христу был, быть может, ближе, чем это принято полагать». Я думаю, что его первый признак — это жажда вечности, которую он приписывает счастью. Жаль, что новейший Мерлин испытал участь своего первообраза еще до паломничества в Монсальват!

VIII

К л и н г з о р

Ко двору короля Артура принадлежит и Клингзор; он дополняет его, как интеллектуальная сила дополняет волевую, как созерцательная жизнь дополняет деятельную. Мы встречаем его и в том турнире под Кардвилем в Троицын день; но там он «сидел поодаль с усмешкой злобной на устах». Подобно Артуру, и он от сатаны; подобно ему, и он лелеет в своей груди искру Прометеева огня, но из гордости не хочет признаться в этом перед самим собою, пока не приходить тот, под чьим влиянием эта искра возгорается в бурное пламя, — то пламя, в котором он гибнет.

В противоположность, однако, как Артуру, так и прочим, о которых была речь до сих пор, Клингзор — глубоко трагическая личность: трагедия Клингзора идет параллельно трагедии Мерлина, нарушая — по мнению одного критика — единство этой последней. Это нарушение было необходимо: представитель одностороннего интеллектуализма не мог отсутствовать среди религиозных типов трагедии веры, а усугубленная сознательность, естественно присущая подобному типу, столь же естественно увеличивает и трагизм его положения.

Как было сказано только что, Клингзор внешним образом принадлежит ко двору Артура: веселый и придурковатый гофмаршал Кай, комический персонаж трагедии, называет его «придворным некромантом». Но в душе своей он чувствует себя чужим и одиноким среди витязей и красавиц Круглого Стола.

Не могу я отдаться Артуру душою,
Но желал бы и я быть в их светлом кругу:
Там играет вся жизнь бесконечной зарею
Под огнями шатров на цветистом лугу!

В течение долгих лет изучал он природу, чтобы извлечь из нее представление о чем-нибудь высшем, о чем-нибудь таком, перед чем он мог бы преклониться; но во всей природе он не нашел ничего более высокого и совершенного, чем его собственный ум, изучающий и одухотворяющий ее.

О, горе тому, кто в надежде напрасной
Весь пыл свой душевный в среду погрузил!
Она оживляется жизнью ужасной,
И кровь его точит из ноющих жил.

Случилось обратное тому, на что он надеялся: вместо того, чтобы согреть себя на лоне желанного божества, он свою душу отдал обоготворенной им природе. Он создал мощною силой своей мысли религию, в которую уверовали, преклоняясь пред его духом, его современники, но в которую он сам уверовать не может, так как знает, что она создана им, что его божества — упыри, живущие его душой, его кровью, его жизнью.

Этот тип нам не безызвестен: во все времена истории христианства, начиная с гностиков, продолжая схоластиками, затем — социнианцами, деистами, масонами и кончая пока Гегелем и Контом, — жили люди, пытавшиеся поставить gnosis на место pistis[I] и сделать, взамен откровения и веры, разум и спекуляцию фундаментом религии. Таким образом, не только теория веры, но и история требовала введения в ее трагедию принципа, олицетворенного в Клингзоре. И действительно, вырабатывая этот тип, наш поэт позаимствовал его черты и у гностиков, и у Гегеля: и хорошо, если бы он этим удовольствовался. Но он не устоял против соблазна (которому поддался и Гёте в «Фаусте») ввести в свою трагедию элемент литературной борьбы своей эпохи. В это время как раз романтизм в Германии боролся с неогуманизмом[213]. Иммерману, сочувствовавшему романтикам, угодно было сделать борьбу Клингзора с Мерлином отчасти отражением этой литературной борь-

[I] Здесь: знание на место веры (от *греч.*: γυώσις, πιστις).

бы и наделить первого из них чертами, заимствованными у великого веймарского мудреца. Это было крупной близорукостью — Гёте можно сопоставлять только с Мерлином, но никак не с Клингзором, — и мы имеем полное право учесть эти черты, изучая роль Клингзора в трагедии веры.

Мы — в Замке Чудес (Castel-Merveil), причудливом дворце, выстроенном Клингзором, символе его мудреной религии; Офиоморф, гностический змей, окружает магическим кольцом обычное местопребывание волшебника. Клингзор чувствует себя утомленным; восемьдесят лет отдал он на служение своему божеству, нещадно расточая свою богатую душу; но божество, все от него приняв, ничего ему не дало. Теперь его время прошло, скоро настанет смерть, — а затем что?.. По его же приказанию его карлик читает ему из Экклесиаста; но провозглашение «суеты сует»[214] его возмущает. Лучшие силы его жизни протестуют против этого приговора.

Брось хартии в пламя!
Жида-торгаша это дерзкий подлог:
Так царь вдохновенный учить нас не мог,
Чья мудрость прославлена мудрых устами.

Лишь умственный сумрак, лишь пошлость тупая
Зовет нашу жизнь «суетою сует»!
Дух времени мчит нас, везде проникая,
И носим мы все его явственный след.

Теснее сплетается в обруч нетленный
Немая природа с живою душой:
А мы — мы рассеяться в вихре вселенной
Боимся, как дым или призрак пустой!

Но его пыл быстро остывает. — Единство природы! сколько раз искал он утешения в этом представлении!

Несчастная доля, служенье природе!
Свое божество она явит тебе —
Но явит, как Зевс в смертоносном приходе
Явил его праздной людской похвальбе!

Карлик утешает его верою всех людей в созданную им религию: по его мановению, сходят с постаментов его

божества, раздается песнь любви и весны, песнь эллинского Олимпа, песнь растительных душ — но голос этих упырей еще более его раздражает. «Довольно!» — кричит он, разгоняя видения:

Нет мучительнее скуки:
Себе лишь одному внимать весь век!
Нет в знаньи вашем для меня науки.
Блеск ваших ликов для меня поблек.
Пробела не заполнить рокового
Бессильное к творцу — творенья слово!

И все-таки он хочет еще раз услышать свой собственный голос; он велит карлику спеть ему песню, некогда им сложенную, —

Песню суровую, страшную, сильную,
Чтобы проснулась отвага во мне!

Тот поет ему песню про смерть, про его собственное тление среди сорных трав у развалин башни, где дуют ветры и носятся ночные мотыльки; но эта песня, создание его дерзновенной молодости, теперь ему невыносима. Он подходит к Офиоморфу, магическому змею, символу замкнутой цепи вращения сил в макрокосме, «глубокого себялюбия» бездушной природы:

Ты знаешь мысль мою:
Дай знак и ты, безмолвный и великий.

С этими словами он касается змея волшебным жезлом: змей рассыпается в прах. — Прах! везде один и тот же ответ.

Вторая сцена — единоборство, если можно так выразиться, Клингзора с Мерлином. Замок Чудес опостылел волшебнику.

Мой гнев, скакун мой быстроногий,
Умчал меня стезей тревоги.
Офиоморфа прах молчит,
А там — кудесник чернь мутит.
Да, он, кудесник, плут и вор:
Не знает высшего Клингзор!
Толпой безумной окружен,

Уж на пути к Кардвилю он.
Хоть надоела мне давно
Людская сволочь — все равно:
Хочу, чтобы мои скрижали.
Над нею силу удержали,
Пока среди живых Клингзор;
А там — в хаос весь этот вздор!

Окончательно изверившись в себе, старый маг хочет, однако, чтобы в него верили другие; этого требует его гордость, — не единственное, но преобладающее его чувство.

Не единственное — живет в нем и другое, хотя он и считает его погибшим. Еще в Замке Чудес он, вспоминая о своих бесплодных поисках, с горечью говорил:

Забыл я тоску по прекрасной невесте,
Коснувшись каймы ее ризы златой.

Но помимо его воли эта благородная, святая тоска живет в его сердце; она-то и является причиной, почему он не может, подобно своему карлику, найти удовлетворение в поклонении толпы. Правда, он насильственно заглушает в себе это хорошее чувство; в мрачной злобе преграждает он дорогу Мерлину, насмешливо приветствуя его, как ловкого пророка-самозванца. Протест вдохновенного юноши его смешит: «ты веришь сам в себя? что ж, это дело!» — и он просит его разгадать ему загадку. «Там нет загадки, где разгадка есть», — отвечает ему погруженный в свои собственные думы пророк; все же Клингзор настаивает на своем и предлагает ему свою загадку, ясный смысл которой, выражаясь современным языком, — «банкротство науки» в ее трех коренных дисциплинах (логике, физике и этике) и тщетность ее попыток утолить жажду изучающего ее человечества:

Три отрока в чаше волшебной
Народам усладу несут;
Их кладезь — бездонное море,
Их подвиг — без отдыха труд.

Они суетятся, хлопочут,
Уж чаша до края полна;
Но стоить прильнуть к ней устами —
И влага иссякнет до дна.

И снова бегут они к морю
И пищею дразнят уста...
Но вечно алкать нам и жаждать!
Волшебная чаша — пуста!

Мерлин отвечает:

Доколе блаженная Дева
Не снидет с небесных высот
И полными ласки очами
Не взглянет на бедный народ.

Разбита волшебная чаша,
Обман легковерных сердец;
Улыбкою Дева сияет;
Алканью и жажде — конец!

Мы знаем эту деву, дух которой вдохновляет юного пророка, дает ему силу и восторжествовать над сатаной, и сразиться с умнейшим из смертных, с владельцем Замка Чудес: ее имя — Charitas. Узнал ее и Клингзор, которому болезненный укол напомнил о давно погребенной «тоске по прекрасной невесте». Но он еще не сдается: если Мерлин — пророк, пусть он засвидетельствует свой божественный дар пророчеством.

Тут поэт с большим искусством воспользовался, осмысляя его, эпизодом из романа о Мерлине, о котором речь была выше. Волшебник спрашивает Мерлина о причине своей смерти; «Умрешь ты, — отвечает Мерлин, — горем омраченный!» — «Ответ нетрудный, милый мой! Твои гроши всегда с тобой». С этими словами он уходит; затем, обернувшись юношей, возвращается и вторично задает тот же вопрос. «Умрешь ты, — отвечает пророк, — счастьем упоенный». Этого только и добивался волшебник. Вернув себе прежний вид, он злорадно уличает своего соперника; но тот с невозмутимым спокойствием разъясняет ему свою мысль.

Нет тут ни ошибки, ни оскорбления: двойственной была вся жизнь Клингзора, этой «блуждающей звезды в покрове мглистом», двойственной же будет и его смерть. Пусть горюет покрывающая мгла себялюбия и презрения к ближним; но пусть торжествует в то же время, освобожденное от этой мглы, «благородное ядро» его естества.

Эти слова и дальнейшие, следующие за ними разъяснения окончательно, хотя и не вдруг, воскрешают в Клинг-

зоре то его лучшее чувство, которое он считал погребенным; «прекрасная невеста», о которой он некогда тосковал, предстает его глазам, одетая не в пестрый наряд себялюбивой природы, а в белую ризу христианской charitas. Пораженный насмерть в своей гордости, но возрожденный в своих лучших упованиях, он возвращается в Замок Чудес.

Ему осталось одно великое дело — первое и последнее, на которое его вдохновляет charitas, — разрушить собственною рукой бездушную лжеверу, которую он измыслил и навязал людям.

Третья сцена опять переносит нас в Замок Чудес: ее краткость, удобопонятность и поэтичность позволяют нам ограничиться одним переводом.

К а р л и к
Велишь мне остаться?

К л и н г з о р
Нет, в замок беги.
От древа сандального
Огнь возожги.
Брось в гордое пламя
Бальзам дорогой,
Пусть свечи пылают,
Пусть блещет покой:
Пусть свет разольется
Яснее зари.
По лестницам, ходам:
Весь дом убери
В сияние, роскошь.
Восторг, торжество...

К а р л и к
Властитель, а праздник?..

К л и н г з о р
Ты узришь его.
(Карлик уходит в замок. Клингзор берет лютню и опускается на сиденье из дерна.)

К л и н г з о р *(поет)*
Царя побежденного конь не донес,
Умчав его в трепетном страхе.
Вся мимо дружина, весь мимо обоз!
Лежит он, поверженный, в прахе.

Вздымается грудь его, жаром горя,
И нет никого у страдальца-царя,
Помочь ему в смерти годину.

Голос карлика
(из замка)
От звуков твоих
Пошатнулась стена!
Умерь свою песнь —
Нас погубит она!

Клингзор
(поет еще громче)
Пусть нет никого у страдальца-царя:
Зато он себя сохраняет!
Он смотрит туда, где алеет заря,
И с ней его жизнь догорает.
Завидел его победитель младой —
И в лес отъезжает укромной тропой:
«Твою я уважу кончину!»

Голос карлика
Клингзор! Ты не слышишь,
Как окна звенят.
Столбы расщепились,
Стропила трещат?
Исчадия ада
С шипеньем и воем
Толпою несутся
По ясным покоям.
Раздвинулись брусья,
Нагнулась стена...
Уйми свою лютню,
Нас губит она!

Клингзор
(поет с напряжением всех сил)
«Ты думаешь, горем твой враг омрачен,
Что царство и жизнь он теряет?
Нет, милый! В восторге кончается он,
Что славу тебе он вручает!
Ведь в том моей жизни тоска и нужда,
Что высшего я не встречал никогда:
Легко ее ныне покину!»
(Умирает. Замок Чудес обрушивается.)

IX

М е р л и н

В жилах Мерлина течет кровь сатаны и Кандиды — бурная, страстная, беспокойная кровь. Все же святая charitas пела свою песню над его зачатием, и его детство протекло под опекой смиренного старца Плацида. Отрок Мерлин поэтому — покорный послушник религии покаяния; «бренная оболочка дитяти без отца, бедная сирота неба и земли, несчастная законченность, лишенная развития (Unsel'ges Fertigsein und Nimmerwerden), не смягчаемая елеем слабости, не возбуждаемая любовью (в смысле, конечно, amor), не отталкиваемая ненавистью» — так он сам себя характеризует.

«Несчастная законченность, лишенная развития» — оно понятно; какое же дальнейшее развитие возможно для того, кто чувствует себя совершенным? То же заявляло и раннее христианство устами Тертуллиана: «Нам нечего более искать, раз у нас есть Христос»[215]. Зато какая разница между первыми апологетами и Климентом Александрийским[216]! Религия, считавшая себя раньше финалом мира, убедилась в его жизненности и, превратившись в первостепенную культурную силу, решительно вступила на путь эволюции. Мерлин сбрасывает оболочку отрока; задача требует возмужалой силы — он превращается в юношу.

Его отец пришел заявить о своих правах на него. Мерлину сатана вполне понятен: «Привет тебе!», говорит он ему:

Идешь ты, юный бог
Юной весны, через ее чертог;
Вкруг плеч твоих витают соловьи;
Вешних цветов усладой безмятежной
Благоухают волосы твои;
А в этой складке, полной грусти нежной,
Что уст твоих улыбку окаймляет,
Достаток щедрой осени сияет.
Краса и гордость твой венок сплели:
Привет тебе, прекрасный царь земли!

Но краткое приказание своего отца: вернуть людям здоровье и разбить почет, воздаваемый «женственному, тупому, смутному завету!» — он отказывается исполнить. Напрасно сатана в восторженных словах — они приведены

выше (стр. 359) — развивает ему свою религию; в глазах Мерлина он — не враг Бога, а часть божества, и дело искупления человечества — не разрушение, а возвышение и освящение дела «прекрасного царя земли»...

Боишься гибели своих чудес ты,
Видя, что землю, дочь любви твоей,
Он с нежностью прижал к груди Своей
И на устах украшенной невесты
Лобзанье вечное запечатлел,
Лобзанье, имя коему — Христос?
Знай, мощный дух, ты жертва праздных грез:
Теперь твой мир навеки жив и цел!

В чем ошибка сатаны? В том, что он отожествляет религию покаяния с христианством вообще. Конечно, только осуществление жизни обусловливало совершенствование, противодействие закону жизни ведет к вырождению и гибели; но Мерлин и не думает ему противодействовать. Мощной рукой юный богатырь веры сплачивает воедино враждовавшие друг с другом начала; по ту сторону «пылающей стены мироздания» появляется небесная цепь, продолжающая и завершающая разорванную цепь земного макрокосма; то, что казалось противоречивым здесь, примиряется там. Нет, Бог не противится осуществлению жизни: так казалось некогда, но то время миновало: «закончен нисхожденья путь»,

прошла
Пора унылых вздохов и смиренья:
Теперь Он рад румянцу восхищенья,
Улыбка ваших уст Ему мила!

Вера — из жизневраждебной силы должна превратиться в жизнетворную, давая высшее освящение всему тому, что служит совершенствованию человечества; в о л я Б о г а е с т ь о с у щ е с т в л е н и е ж и з н и — вот сущность нового учения, возвещенного Мерлином миру.

Легко понять, что это учение держится на соединении двух понятий — заслуги и благодати, из которых первое принадлежит царству земли и земной жизни, второе — царству Бога, причем разумеется, конечно, не отрицательная заслуга религии покаяния, а положитель-

ная, как высшее проявление закона жизни; легко понять, во-вторых, что эта заслуга, условие благодати, сама обусловливается полной свободой человеческой воли: и столь же легко понять, в-третьих, что этим решительно исключаются представления о принципиальной испорченности природы. Нет, природа чиста и безгрешна, и стремления, которые от нее получает человеческая душа, суть стремления хорошие; человек может, в силу свободы своей воли, следовать им и достигнуть, путем заслуги, спасения — но он может также, в силу той же свободы своей воли, насилуя свою природу, впасть в грех, ведущий к гибели. Мы знаем это учение, прямо противоположное учению Августина о massa perditionis, о предопределении и о произволе благодати; это — п е л а г и а н и з м[217]. Мерлин в этой фазе своего развития тождествен с молодым и рьяным противником Августина, Юлианом Экланским[218], самым пламенным поборником пелагианизма.

Судьба пелагианизма в истории церкви известна: будучи формально объявлен ересью, он, тем не менее (в более смягченном виде так называемого полупелагианизма), имел громадное влияние на дальнейшее развитие ее догматов. Всякое усиление августинизма было обострением борьбы с пелагианскими элементами католического учения. Особенно это касается реформации Лютера; если мы, с известной точки зрения, можем в религии Грааля видеть аллегорическое изображение протестантизма, то мы имеем такое же право назвать Мерлина представителем католичества. Но, повторяем, в обоих случаях нужны будут оговорки: поэт, как уже было сказано выше, вполне справедливо освободил свою трагедию веры от узких рамок конфессионализма, выводя в них лишь чистые принципы, не затемненные теми компромиссами, которые неизбежны в реальном, историческом развитии практически осуществляемых идей.

Но согласуемы ли между собою те коренные понятия, на плотном сцеплении которых Мерлин воздвиг свое новое здание р е л и г и и р а д о с т и, — заслуга и благодать? Он в этом уверен; сатана же, которому он показывает небесное продолжение земной цепи, видит и то, чего он в своем энтузиазме не замечает.

Там, у могилы, при луны сияньи,
Где ты раскрыл мне тайну мирозданья —
Там навсегда отринул Он тебя!

Мерлин этого не замечает; красота его величественного здания скрывает от его взора разлад в его фундаменте. Принцип заслуги провозглашен: отныне о н а ведет к благодати. Раньше было иначе: отступник Иосиф Аримафейский, темный Титурель были награждены свыше меры. Но это было добровольным самоунижением божества; теперь наступила новая эра: восхождение началось, а с ним и царство заслуги. Заслуга же — это то, путем чего осуществляется жизнь: аллегорическим выражением нового принципа будет поэтому венчание Артура на царство Грааля.

Но к а к о с у щ е с т в л я е т с я ж и з н ь? По каким каналам протекала она для того, чтобы создать эти плоды совершенства, так пленяющие взор Мерлина в лице короля и паладинов Круглого Стола? Узнать это нужно. До сих пор Мерлин более верил в жизнь, чем знал ее, и эта вера была своего рода fides implicita: а для того, чтобы это узнать, путь один — нужно самому ей отдаться. И Мерлин решил отдаться жизни; его путь от могилы матери к Артуру посвящен ее прохождению.

Народ его окружает, жаждет услышать от него слова откровения; но Мерлин сознает, что, пока его призвание не осуществлено, он должен не поучать народ, а сам у него учиться.

Я Вас прошу: вернитесь все домой!
Святые нравы старины седой,
Дня одного работа и кручина
Дадут вам больше, чем весь ум Мерлина.

Это пока совершенно в духе христианской charitas; так и Франциск Ассизский посылал своих учеников в народ, велел им принимать участие в его работе, служить ему, чем кто мог. Да, конечно, труд есть осуществление жизни, он же и заслуга — настоящей труженический труд, а не бесполезный созерцательный аскетизм; и все-таки Мерлину страшно: он боится дальнейших откровений на пути жизни. Когда Клингзор его останавливает, он говорит самому себе:

Зачем лукавишь ты напрасно?
Сознайся, ты задержке рад:
Вперед стремится воля страстно.
Но сердце просится назад.

Там среди скал, в немой пустыне
Сужден мне отдых и покой;
На что мне люди, коль поныне
Людским делам я чужд душой?

Он чувствует, что ему все еще чего-то недостает для того, чтобы вполне сродниться душою с людьми, что пока он будет прежним, Мерлином, — всегда будет какая-то стена между ним и жизнью; но вернуться для него уже невозможно. Он легко объясняет Клингзору загадку его жизни, возжигая в его душе святой огонь той charitas, которая пылает в его собственной груди; но в то же время он отказывается ответить ему на вопрос, что такое он сам. — «Смотри, — говорит он, —

Одно открою я тебе:
Весь этот мир живых людей,
Природой движимых своей,
Мне ближе, чем я сам себе.
Царя-орла могучий гнев,
Пыл витязей, стыдливость дев,
Фиалок-жен любовь святая,
Жизнь мещанина трудовая,
Лихая пахаря страда —
Дороже были мне всегда,
Чем собственная суть моя,
Мое нестоящее я.
А так как весь себя я миру дал,
То мир в меня переливаться стал,
И ныне движется в груди моей
Сонм не моих, а мировых идей.
Они текут торжественной струею,
Меня, былинку, унося с собою
Туда — в бездонно-чистую пучину,
Где я, я, их верный раб, под ними сгину.

До сих пор внутренний покой Мерлина еще ничем не нарушен; цельность его всеобъемлющей личности, освещенной и согретой пламенем христианской charitas, побеждает и перерождает Клингзора. Напрасно сатана глумится над поздним обращением старого волшебника, стараясь его уверить, что предмет его благоговения — «самый малый из его малых», насмешливо

утешая его тем, что его непокорный сын уже «выбит из колеи»; что он уже схвачен самым жестоким из всех противоречий: <«>желает ускользнуть от него и не может»; что скоро

Изрыгнет проклятье ужасное он,
Опутанный змеями Лаокоон!

Клингзор не дает исторгнуть у себя счастливую уверенность, что он, наконец, увидел того, пред кем он может преклониться. Этот момент — апогей деятельности Мерлина.

Но великая мировая идея — идея примирения заслуги, осуществляющей жизнь, с благодатью — течет дальше своим плавным, строгим течением, унося с собою Мерлина... и наконец показывается тот утес, о который ему суждено разбиться. Утес этот — Ниниана. Может ли широкая, всеобъемлющая душа гения, вся отдавшаяся жизни, впустившая ее в себя мощной, полной струей, — может ли она остаться чуждой тому чувству, которое является высшим осуществлением жизни? И вот белый свет христианской charitas как будто меркнет в груди Мерлина; его затмевает внезапно загоревшееся багровое пламя языческого amor.

Рубиновое кольцо Нинианы обладает способностью показывать каждому предмет его желаний; а предмет желаний Мерлина — тот мир, та жизнь, которой он отдал себя. И вот волшебное кольцо засияло в кудрях девушки; Мерлин его видит:

Вижу сиянье утренней звезды!
Она упала на землю с небес
В прекрасном неразумьи, не нашла
Обители достойной и — запала
Мерлину в грудь:
Мерлин подделан, изменен, отравлен,
Он боле не Мерлин!

Отравлен, да: ведь то познание, которое она в нем возжигает, — смеющаяся смерть всякого познания. Оно гласит так: в прекрасном неразумии осуществляется жизнь! Так было со времени Гераклита, которому Эон представлялся «играющим в шашки

младенцем»[219]; так было до Ницше, видевшего во вселенной «вечную пляску всех предметов»[220].

Слабость продолжается лишь мгновение; как только багровое пламя объяло его всего — прежняя уверенность к нему возвращается. Нет, он все тот же Мерлин, но в то же время его душа, приняв в себя этот новый элемент, стала выше, совершеннее прежнего. Исчезло то препятствие, в силу которого он, несмотря на все желание, не мог сродниться с людьми; теперь, с этой новой страстью в груди, он чувствует себя их братом.

Ты любишь! — Любишь? Слово роковое!
Всю твою силу свергнет вмиг оно
В пучину бездны...
Нет, оно сладко, как свирели звук:
Оно душистым, майским ветерком
Проникнет в терем матери подземный:
«Проснись, родная!» В саване своем
Она привстанет и шепнет с улыбкой:
«Теперь ты — сын земли!» — О да, родная:
Я — сын земли, вся боль ее — моя;
От вздоха мягкой, безмятежной грусти
До страстных воплей дикого проклятья,
Все, все мое! Моей груди доверьте
Сомненья, жалобы, мольбы, восторги,
Все, что измыслит ум, уста промолвят, —
Вы, роды все земли, — и отклик в ней
Найдете все вы!

Так-то amor — земная, чувственная любовь — принята в новую веру во всем том значении, которое он имел в религии жизни, — как первенствующая, неодолимая, перерождающая и возвышающая человека сила. Это последовательно, правильно, необходимо; без этого высшее осуществление жизни останется вне религии Мерлина; сатана-демиург перестанет быть частью божества, какою его изображал Мерлин, — он вновь станет его противником, увлекая с собою в мятеж и на гибель

Все, что прекрасного дала земля.

А все же — то познание, багровый луч которого заронен в сердце Мерлина рубиновым венцом Нинианы, —

как гласило оно? «В прекрасном неразумии осуществляется жизнь»... Со смеющимися словами «поймай меня!» ветреная красавица оставила пророка; ее волшебный венец более не сияет, наступившие сумерки приглашают к раздумью. Что же, спаситель человечества, попытайся связать с э т и м осуществлением жизни благодать твоего Бога!

И мы воспользуемся наступившими сумерками для краткого раздумья.

* * *

То, что дается здесь, не одна только конструкция: история религии является на помощь ее теории. Так точно и пелагианизм разбился об утес чувственной любви. Сам Пелагий робко отступил перед последствиями своего учения, осуждая чувственность, как наваждение дьявола; но его смелый ученик, Юлиан Экланский, не задумался восстановить правду и последовательность и в этой части его учения. Откуда же происходит desideria carnis, столь часто насилующая нашу волю, коль скоро наша природа хороша? Нет, чувственность сама по себе невинна; мир, в котором мы живем, — лучший из всех возможных миров, а чувственная любовь составляет необходимое условие его существования. Церкви не трудно было осудить пелагианизм; труднее было найти выход из того лабиринта, в котором он погиб. Супружество было возведено в таинство, но то, без чего супружество в физиологическом отношении не имеет смысла, продолжало считаться грехом. Ни Августин, ни Фома Аквинский, ни Тридентский собор[221] не могли разбить творения природы, неразрывно связавшей conjugium с concupiscentia, не могли спасти первого для Бога, предоставляя последнюю сатане.

И как тогда учение Пелагия погибло, благодаря неумолимой последовательности Юлиана, так точно и в новейшее время религия Сен-Симона рухнула, когда Анфантен[222] повел ее по тому же пути. Это последнее событие произошло, к слову сказать, как раз в эпоху Иммермана, и поэт сознается, что сен-симонизм не остался без влияния на его «Мерлина». Не этим ли объясняется и несколько неожиданное обращение Мерлина к Кандиде в приведенном только что отрывке? Как известно, апология чувственной любви была изложена Анфантеном именно в письме к матери.

* * *

Наш пловец, впрочем, еще не разбился об утес любви — только руль вышибло у кормчего из рук, и челнок, завертевшись, поплыл по течению. Но его гибель уже недалека. Еще теплится светоч христианской charitas; Мерлин подходит к спящим паладинам.

О, мои люди! Царственное племя!
Вот, вот их вид. Насытьтесь, мои очи,
Их зрелищем: их брат отныне я!
Теперь лишь стал жрецом я, и рука,
Сама болящая, с вас снимет боль...

Брат — жрец — нет, не туда уносит его. Уже раньше показался издали роковой водоворот — там, где Мерлин говорил о своей божественности и ставил свое дело в один ряд с искуплением человечества:

Как в своих страданьях
Господь когда-то глубже, все и глубже
В земное погружался — так теперь,
Оставив плоти грубые покровы,
Душа земли в божественность мою
Поднимется!
Теперь лишь Слову уготован путь,
Теперь лишь кончен искупленья круг!

Быстрее и огромнее вырастает всякий плод в этом тропическом зное разжигающейся чувственности; все могучее развивается в Мерлине сознание его божественности. Венчая Артура на царство в Монсальвате, он говорит ему:

Вот притча вам; имущий слух да слышит.
Свидетели суть три; явились — двое,
В жизни — один, другой — в творящей смерти.
Третий обещан был. Пред вами ль он, —
Да скажет вам сердец биенье ваших!

И не довольствуясь этим ясным намеком, он восклицает:

За мной!
Вам видно, кто среди вас стоит:
Я — Дух! Ваш вождь отныне — Параклит.

Да, Кандида может теперь спокойно отдыхать в своей могиле; она вся возродилась в своем сыне. Загадка, томившая ее, им решена — решена на почве его новой религии. Будет ли только долговечна эта религия, знаменосцем которой, вместо charitas, выступает amor?

Уже Ниниана отвлекла Мерлина от того подвига, на который его вдохновляла charitas; он с нею в брионском лесу, хотя его мысли и витают подчас у его друзей. Что касается Нинианы, то, как представительница чувственной любви, она вся от сатаны; в ней нет того внутреннего голоса, который напевал Артуру про блаженство в Монсальвате и Клингзору про «тоску по прекрасной невесте». В своем женихе она отказывается видеть что-нибудь особенное; он просто «ростом выше Петра да Ивана», — вот и все. Именно этим она и властвует над ним.

Знал ли поэт о той античной картине, которую помпеянские развалины во многих вариантах вернули свету дня? Она представляет помпеянскую Венеру, «Венеру физическую», как ее звали; богиня сидит на берегу пруда, с удкой в руке и удит рыбу. Венерой и Мерлин приветствовала Ниниану в ту роковую для него ночь; теперь он застает ее, как она «у пруда удит» и распевает песни, полные прекрасного неразумия, но все же сводящиеся к пророчеству, что неразумной девочке сужден «величайший и мудрейший из мужей». Вот она поймала рыбку, и тут же ее прикончила. Ее ли винить?

И у нее
Часок счастливый был...

Нет, винить ее не за что: жизнь справедлива.

И вот пред нею Мерлин — он, чье знание и могущество в ее глазах лишь красивая безделушка; он пред ней, с жалобной просьбой, с мучительным вопросом: «если ты жизнь, — отдайся мне!» — Отдаться ему… что ж, это можно. Чудно пахнет боярышник, сильным и жгучим ароматом, как некогда лилии — там далеко, в садике Плацида. Но там туманы преисподней скрывали «великое деянье мрака»; здесь солнце сияет, и сладкая дрема стекает с густой листвы цветущих кустов.

Как она теперь нежна, вчерашняя ветреница! Как к ней идет ее прекрасное неразумие, о которое «разбивает-

ся сила Демиурга!» Мерлин пристально всматривается в нее — ему холодно.

Ужель
В несокрушимом равнодушьи этом,
В ее улыбке, и пустой, и дерзкой, —
Уже ли в этом — жизнь?

И если да — то как быть с ее осуществлением, с заслугой и благодатью, с высоким призванием спасителя человечества?

«Таких обвинителей жизни — их может жизнь сразить одним морганием своих глаз. Ты любишь меня? говорит дерзкая; подожди немного, мне не до тебя». Да, Заратустре легко говорить: он — весь от сатаны. Он и отделался «плясовой песнью», когда amor дал ему заглянуть жизни в очи. «В твои очи заглянул я недавно, о жизнь! и мне казалось, что я опускаюсь в беспредельное. Но ты извлекла меня золотою удочкой; ты насмешливо засмеялась, когда я назвал тебя беспредельной»[223]. Да, благо тому, кто может плясать! Но кто изнемогает под обузой призванья — тому не до пляски.

Мерлин обречен. В прекрасном неразумии прогадал он и мудрость, и мощь. Он не слышит более отчаянных воплей своих друзей, которые вечерний ветер доносит до его поляны; charitas окончательно потухла, победоносно распространяется багровый жар, который amor разжигает в его сердце. Много ли еще осталось от сына Кандиды? То дуновение небесного ветерка, которое благословило минуту его зачатия, определило его естество, назначило ему его призвание, — его он носит с собою в виде таинственного слова. Ужели ему и его истратить в том же прекрасном неразумии? Ниниана этого требует, и он ей отказать уже не волен. Он дарит ей и его, эту последнюю закрепу, сдерживавшую его сознание. Теперь оно разбито; часть в безумной гордыне возносится до небес:

Жертвы тучней! Иль потока волной
Вновь погублю я все твари земные!
Вам недозволены боги иные
Рядом со мной!

Другая часть опускается ниже животного: Мерлин окончательно «изменен, подделан, отравлен», проводя

дни и ночи в беспомощном помешательстве под роковым боярышником в брионском лесу.

Противоречие дало себя знать: оба враждебные друг другу начала, на которых Мерлин воздвиг здание своей веры, восстали друг против друга и своею борьбой разрушили здание. Сатана это знал заранее: но одного он не знал. Не знал того, что насколько противоречие сильнее того духа, который пытался его устранить, несколько п о т р е б н о с т ь его устранения сильнее самого противоречия. И в этом заключается трагизм положения Мерлина и его последователей в многовековой истории человечества. Пусть грубое прикосновение царя земли прервало святые слова, в которых страдалец-пророк изливает последнюю тоску свой души; она, тем не менее, живет в душах тех, кто продолжает следовать указанному им пути. И пока жива будет на свете высокая любовь, стремящаяся охватить собою все возвышенное, лучшее, прекраснейшее в области явлений и чаяний, пока одни лишь дробные люди с их пошлым самодовольством еще не заполонили земли, — до тех пор не прекратится борьба за веру Мерлина и за ее символ: «воля Бога есть осуществление жизни».

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

23 апр., вечером, состоялось 9-ое по счету публичное заседание Религиозно-философского общества.

Проф. Ф.Ф. Зелинский читал доклад: «Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана».

Есть творения, есть писатели, говорит проф. Зелинский, которые не пользуются известностью в широких слоях общества; но те немногие, которые их знают, любят их горячо и восторженно. Таков писатель К. Иммерман (30-е годы прошл<ого> столет<ия>); и таково его творение, драма Мерлина. На докладчика эта драма произвела очень сильное впечатление еще во дни его студенчества в Германии.

Фабула драмы заимствована Иммерманом из средневековых романов. Но в эту фабулу автор вложил плод своих религиозно-философских исканий. Мерлин это — образ антихриста; но не библейского типа. Он — смелый и независимый искатель религиозно-философской правды. Сатана, владыка ада и творец земли (тоже не библейский образ, а скорее гностический демиург), испуганный торжеством Христа, ведущим, по его мнению, к остановке и гибели мировой жизни, задумывается бороться с Богом одинаковым оружием: против человека-Христа он хочет выставить человека-антихриста. Против Сына Бога — своего сына. Он овладевает телом христианской девственницы Кандиды и делает ее матерью Мерлина.

Чудный отрок Мерлин, сын девственницы и исчадие сатаны, должен, по мысли сатаны, отвлечь человечество от Христа и возвратить власть над их душами сатане, отцу деятельной земной жизни. Но сатана ошибся. Мерлин пошел не той дорогой. Он задумал примирить два враждующих начала: жизнь природы (биологическую религию) с христианством (в протестантском понимании), как спасение чрез благодать свыше.

Грааль, небесный дар блаженства, дается часто грубым и невежественным простецам, «тусклым умам», Титурелю. Напротив, доблесть, красота и ум часто бывают лишены этой небесной радости. Лучшие силы земли, лучшие, благо-

роднейшие формы жизни, таким образом если не чужды, то безразличны для спасения. Мерлин не может принять этого. Освободить святыню Грааля из недостойных рук Титуреля и передать ее прекраснейшим и доблестнейшим представителям земли, — другими словами, показать, что осуществление жизни есть воля самого Бога, — вот задача, которую себе поставил Мерлин.

Автор выводит Мерлина в сказочную эпоху короля Артура. Цвет человечества собрался вокруг «круглого стола» Артура. Мерлин идет к нему, как новый пророк и учитель людей.

И Артур со своими доблестными витязями, по зову Мерлина, отправляется за ним на поиски таинственного храма Монсальвата, где скрыта святыня Грааля. По-видимому, близко торжество Мерлина. Но вдруг перед ним встает неодолимое препятствие. Это — земная любовь. Мерлин, к своему ужасу, влюбляется в легкомысленную красавицу Нииану. Чудесные силы покидают Мерлина, и он сходит с ума. Забытые и покинутые Мерлином, гибнут в пустыне король Артур и другие «достойнейшие» искатели Грааля; высшая сила явно отвергла миссию Мерлина. Грааль недоступен для достоинств и заслуг, этих «торгашеских расчетов» человечества.

Так ли? Идея Мерлина есть одна из наиболее жгучих задач человечества…

Древний Прометей и «Новый Мерлин» Ницше[224] суть звенья великой цепи искателей небесного огня.

На повестке стояли «прения». Но полиция почему-то не допустила обсуждения доклада.

Н. О.[225]

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

ЗАСЕДАНИЕ 13 НОЯБРЯ 1908 г.

А.А. Блок
Россия и интеллигенция

На первом собрании Религиозно-философского общества (в 1908 г.) был прочитан доклад Германа Баронова «О демотеизме (обожествление народа в “Исповеди”[226] Максима Горького)»[227].

Баронов говорит: «Когда общественное возбуждение улеглось, и река общественной жизни вступила в свои берега, на берегах осталось много сора. Этот сор разделяется на “честный” и “нечестный”. К “честному” сору относятся только те, кто сам себя сознал “сором”, кто томительно ищет живого Бога; к “нечестному” — вся та часть интеллигентного общества, которая прямо или косвенно склоняется на сторону той или другой партии».

Основываясь на некоторых цитатах из «Исповеди» Горького, Баронов отождествляет мировоззрение этого писателя с мировоззрением социал-демократов, в частности, Луначарского[228]; докладчик упрекает Луначарского и Горького за то, что они обожествляют народ, отождествляют религиозный процесс с процессом хозяйственным, надевают «седло религии» на «корову науки».

Не опровергая положений Баронова по существу и признавая всю важность затронутого им вопроса, я хочу сначала определить свое воззрение на творчество Горького (с воззрением Баронова несогласное) и перейти затем к важнейшему для меня вопросу об отношениях между интеллигенцией и народом. Эти отношения представляются мне не только ненормальными, не только недолжными. В них есть нечто жуткое, душа занимается страхом, когда внимательно приглядишься к ним; страшно становится, когда интеллигент начинает чувствовать себя «животным

общественным», как только сознает он, что существует некоторая к р у г о в а я п о р у к а среди «людей культуры», что каждый член культурного общества, без различия партий, литературных направлений или классов, — представляет из себя о д н о и з с л а г а е м ы х какого-то целого. Это общественное чувство, перешедшее в сознание, и заставляет интеллигента почувствовать ответственность свою перед целым, хочет он или не хочет, подойти к вопросам о болезнях всероссийских; и мне думается, да и сама действительность показывает, что насущнейшим из таких вопросов является вопрос об «интеллигенции» и «народе».

Баронов разрешает этот вопрос одною фразой; его разрешение не удовлетворяет меня. Я хотел бы поставить вопрос резче и беспощаднее; это самый больной, самый лихорадочный для многих из нас вопрос. Боюсь даже, вопрос ли это? Не свершается ли уже, пока мы говорим здесь, какое-то страшное и безмолвное дело? Не обречен ли уже кто-либо из н а с бесповоротно на гибель?

Но я — интеллигент, литератор, и оружие мое — слово. Боясь слов, я их произношу. Боясь «словесности», боясь «литературщины», я жду, однако, ответов словесных; есть у всех нас тайная надежда, что не вечна пропасть между словами и делами, что есть слово, которое переходит в дело.

Прежде всего — несколько слов о Горьком. Рассуждение Баронова о «демотеизме» интересно, как критический разбор «Исповеди». Я думаю, что упреки, обращенные Бароновым к Горькому, идут мимо Горького; несмотря на хороший подбор цитат, Баронову не удалось доказать «обожествления народа» у Горького; ибо если в выводах своих Горький соприкасается с Луначарским, то в своих подходах к делу, в размахе души, в бессознательном — он бесконечно дальше и выше Луначарского. Горький — русский художник, и Луначарский — теоретик социал-демократии — несоизмеримые величины.

Есть факты неоспоримые, но сами по себе не имеющие никакого значения; например: Бэкон Верулам-ский — взяточник, Спиноза — стекольщик, Гаршин — переплетчик, Горький — социал-демократ. «Социал-демократизм» Горького говорит мне гораздо меньше, чем, например, землепашество Толстого или медицинская практика Чехова. Бледная повесть Горького «Мать» — только один из этапов его длинного и сложного пути от «Мальвы» и «Челкаша» к «Исповеди»[229].

Горький никогда не был «догматичен» ни в теоретическом, ни в практическом смысле этого слова. Догматов теоретических он всегда инстинктивно боялся; это делает его родным всей русской литературе, которая всегда — от славянофила до западника, от общественника до эстета — питала некоторую инстинктивную ненависть к сухому и строгому мышлению, стремилась переплеснуться через логику.

Отношение Горького к догматам дурного, практического свойства, к догматам быта общественного и государственного, слишком известно; многие выражения его, вроде «строителей жизни», стали выражениями обиходными, вошли в поговорку.

Если свою «Исповедь» Горький и заканчивает молитвой к какому-то народу[230], то пафос его повести лежит гораздо глубже. Вслед за русской литературой, Горький отказывается проповедовать; он только смятенно ищет.

Если бы Горький говорил о н а й д е н н о м Боге, совсем иначе звучал бы его голос. Он звучал бы торжественной хвалой. Но еще недавно Горький задыхался от злобы; если теперь присоединилось к этой злобе какое-то иное чувство, которым и нова его последняя повесть, то это никак не чувство человека, нашедшего что-то, чего не нашли другие. В этом чувстве нет пока ничего конкретного. К нам Горький неизменно обращен лицом художника; мы сомневаемся, есть ли у него иное лицо. Именно таково мнение широкой публики, которая верила Горькому до тех пор, пока он не ударился в публицистику, и готова опять слушать его, когда он заговорит художественным языком.

В «Исповеди» слышится еще отзвук публицистической проповеди; но он безмерно слабее основной, все возрастающей ноты, и гораздо слабее, чем в предыдущих произведениях. Вульгарная публицистика и наивная проповедь, может быть, милая сердцу Горького, но ничего не говорящая нам, уходит от него, как уходит от героя «Исповеди» монахиня, «черная, как обрывок тучи в ветряный день». Вместе с нею уходит его бездейственная злоба, проклятия, никуда не попавшие, которые он произносил с пеной у рта. Очищается его глубокое и прозрачное, как река, сердце, которому мы верим больше, чем разуму — случайным обрывкам темных облаков, пролетающих над рекой.

Вот почему возражения Баронова не попадают в цель. В «Исповеди» Горького ценно в действительности то, о чем Баронов молчит; ценно то, что роднит Горького

не с Луначарским, а с Гоголем; не с духом современной «интеллигенции», но с духом «народа». Это и есть любовь к России в целом, которую, может быть, и «обожествляет» разум Горького, попавший в тенета интеллигентских противоречий и высокопарных «боевых» фраз, свойственных Луначарскому; сердце же Горького тревожится и любит, не обожествляя, требовательно и сурово, по-народному, как можно любить мать, сестру и жену, в едином лице родины — России. Это конкретная, если можно так выразиться, «ограниченная» любовь к родным лохмотьям, к тому, чего «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный»[231]. Любовь эту знали Лермонтов, Тютчев, Хомяков, Некрасов, Успенский, Полонский, Чехов.

Я остановился на Горьком и на «Исповеди» его потому, что положение Горького исключительно и знаменательно; это писатель, вышедший из народа, таких у нас немного. Может быть, более, чем кто-либо из современных писателей, достойных внимания, Горький запутался в интеллигентстве, в торопливых, противоречивых и отвлеченных построениях; зато, может быть, он принадлежит к тем немногим, кому не опасен яд этой торопливости и отвлеченности, у кого есть противоядие, «хорошая кровь — вещество, из коего образуется гордая душа».

«Хорошая кровь — вещество, из коего образуется гордая душа», — внятно говорит отец Антоний[232] в «Исповеди» и с м е е т с я. «Близость к Богу отводит далеко от людей», — догадывается п р о с е б я герой повести. «Неподвижны сомнения этого человека, ибо мертвы они… да и зачем полумертвому Бог?.. Бог есть сон твоей души, повторяю я, но спорить с этим нужды не чувствую, — легкая мысль», — соображает опять-таки п р о с е б я тот же герой «Исповеди».

Горький всегда больше всего любил таких сдержанно смеющихся людей «себе на уме», умеющих впору помолчать и впору ввернуть разрушительное словечко, притом непременно обладающих большой физической силой, которая все время чувствуется. Поговорите с таким человеком; никогда нет уверенности, что он, вместо словесного возражения, не двинет попросту кулаком в зубы или не обругает. В период упадка, который пережил Горький, его герои стали неожиданно сентиментальны; теперь они опять вернулись к прежнему, к молчанию и усмешке «себе на уме».

Что же, «с в о и» это люди, или «н е с в о и»?

С екатерининских времен проснулось в русском интеллигенте народолюбие, и с той поры не оскудевало. Собирали и собирают материалы для изучения «фольклора»; загромождают книжные шкафы сборниками русских песен, былин, легенд, заговоров, причитаний; исследуют русскую мифологию, обрядности, свадьбы и похороны; печалуются о народе; ходят в народ, исполняются надеждами и отчаиваются; наконец, погибают, идут на казнь и на голодную смерть за народное дело. Может быть, наконец, п о н я л и д а ж е д у ш у н а р о д н у ю; но как поняли? Не значит ли понять в с е и полюбить в с е, — даже враждебное, даже то, что требует отречения от самого дорогого для себя, — не значит ли это н и ч е г о не понять и н и ч е г о не полюбить?

Это — со стороны «интеллигенции». Нельзя сказать, чтобы она всегда сидела сложа руки. Волю, сердце и ум положила она на изучение народа.

А с другой стороны — та же все легкая усмешка, то же молчание «себе на уме», та благодарность за «учение» и извинение за свою «темноту», в которых чувствуется «до поры, до времени», страшная лень и страшный сон, как нам всегда казалось; или же медленное пробуждение великана, как нам все чаще начинает казаться. Пробуждение с какой-то усмешкой на устах. Интеллигенты не так смеются, несмотря на то, что знают, кажется, все виды смеха; но перед усмешкой мужика, ничем не похожей на ту иронию, которой научили нас Гейне и еврейство, на гоголевский смех сквозь слезы, на соловьевский хохот, — умрет мгновенно всякий наш смех; нам станет страшно и не по себе.

Действительно ли это все так, как я говорю, не придумано ли, не создано ли праздным воображением страшное разделение? Иногда сомневаешься в этом, но, кажется, это действительно так, т.е. есть действительно не только два понятия, но две реальности: народ и интеллигенция; полтораста миллионов с одной стороны и несколько сот тысяч — с другой; люди, взаимно друг друга не понимающие в самом основном.

Среди сотен тысяч происходит торопливое брожение, непрестанная смена направлений, настроений, боевых знамен. Над городами стоит гул, в котором не разобраться и опытному слуху; такой гул, какой стоял над татарским станом в ночь перед Куликовской битвой, как говорит сказание. Скрипят бесчисленные телеги за Непрядвой, стоит людской вопль, а на туманной реке тревожно плещутся и кричат гуси и лебеди.

Среди десятка миллионов царствуют как будто сон и тишина. Но и над станом Дмитрия Донского стояла тишина; однако заплакал воевода Боброк, припав ухом к земле: он услышал, как неутешно плачет вдовица, как мать бьется о стремя сына. Над русским станом полыхала далекая и зловещая зарница.

Есть между двумя станами — между народом и интеллигенцией — некая черта, на которой сходятся и сговариваются те и другие. Такой соединительной черты не было между русскими и татарами, между двумя станами, явно враждебными; но как тонка эта нынешняя черта — между станами враждебными тайно! Как странно и необычно схождение на ней! Каких только «племен, наречий, состояний» здесь нет! Сходятся рабочий и сектант, и босяк, и крестьянин с писателем и с общественным деятелем, с чиновником и с революционером. Но тонка черта; по-прежнему два стана не видят и не хотят знать друг друга, по-прежнему к тем, кто желает мира и сговора, большинство из народа и большинство из интеллигенции относятся, как к изменникам и перебежчикам.

Но так ли тонка эта черта, как туманная речка Непрядва? Ночью перед битвой вилась она, прозрачная, между двух станов; а в ночь после битвы, и еще семь ночей подряд, она текла, красная от русской и татарской крови.

На тонкой согласительной черте между народом и интеллигенцией вырастают подчас большие люди и большие дела. Эти люди и эти дела всегда как бы свидетельствуют, что вражда исконна, что вопрос о сближении не есть вопрос отвлеченный, но практический, что разрешать его надо каким-то особым, нам еще неизвестным, путем. Люди, выходящие из народа и являющие глубины народного духа, становятся немедленно враждебны нам; враждебны потому, что в чем-то самом сокровенном непонятны.

Ломоносов, как известно, был в свое время ненавидим и гоним ученой коллегией; народные сказители представляются нам забавной диковиной; начала славянофильства, имеющие глубокую опору в народе, всегда были роковым образом помехой «интеллигентским» началам; прав был Самарин, когда писал Аксакову о «недоступной черте»[233], существующей между «славянофилами» и «западниками». На наших глазах интеллигенция, давшая Достоевскому умереть в нищете, относилась с явной и тайной ненавистью к Менделееву.

По-своему, она была права; между ними и ею была та самая «недоступная черта»[234] (пушкинское слово), которая определяет трагедию России. Эта трагедия за последнее время выразилась всего резче в непримиримости двух начал — менделеевского и толстовского; эта противоположность даже гораздо острее и тревожнее, чем противоположность между Толстым и Достоевским, указанная Мережковским.

Последним знаменательным явлением на черте, связующей народ с интеллигенцией, было явление Максима Горького. Еще раз подтверждает он, что страшно и непонятно то, что он любит и как он любит. Любит он ту же Россию, которую любим и мы, но иной и непонятной любовью. Его герои, в которых живет его любовь, — чужие нам; это — молчаливые люди «себе на уме», с усмешкой, сулящей неизвестное. Горький по духу — не интеллигент; «мы» любим одно, но разной любовью; и от разлагающих ядов «нашей» любви у него есть противоядие — «здоровая кровь».

Реферат Баронова, «литературный» по преимуществу, говорит о том, что не надо обоготворять народа; я думаю, мало людей, которые обоготворяют его; мы не дикари, чтобы творить божество из неизвестного и страшного. Но если мы давно не поклоняемся народу, то мы не можем и отступиться или махнуть рукой: ибо искони тянутся туда наша любовь и наши помыслы.

Что же делать?

«Не обоготворять народ надо, а просто работать над ним, вытаскивать его (прежде всего, конечно, вытащив себя самого) из всероссийского трупного болота», — говорит Баронов.

Это и есть единственная сверхлитературная часть его доклада. Путей и способов действия здесь никаких не указано. Да путей этих, которых только и ищет русская литература, и не может указать один человек.

Нужно любить Россию, нужно «проездиться по России»[235], писал перед смертью Гоголь. Как полюбить братьев? Как полюбить людей? Душа хочет любить одно прекрасное, а бедные люди так несовершенны и так в них мало прекрасного! Как же сделать это? Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы — русский. Для русского теперь открывается этот путь, и этот путь — есть сама Россия. Если только возлюбит русский Россию, — возлюбит и все, что ни есть в России. К этой любви нас ведет теперь сам Бог. Без болезней и страданий, которые в таком множестве накопились внутри ее и которых ви-

ною мы сами, не почувствовал бы никто из нас к ней сострадания. А сострадание есть уже «начало любви»… «Монастырь наш — Россия! Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни. — Друг мой! или у вас бесчувственно сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия!»[236]

Понятны ли эти слова интеллигенту? Увы, они и теперь покажутся ему предсмертным бредом, вызовут все тот же истерический бранный крик, которым кричал на Гоголя Белинский, «отец русской интеллигенции».

В самом деле, нам непонятны слова о сострадании, как начале любви, о том, что к любви ведет Бог, о том, что Россия — монастырь, для которого нужно «умертвить всего себя для себя». Непонятны, потому что мы уже не знаем той любви, которая рождается из сострадания, потому что вопрос о Боге — кажется «самый нелюбопытный вопрос в наши дни»[237], как писал Мережковский, и потому что для того, чтобы «умертвить себя», отречься от самого дорогого и личного, нужно знать, во имя чего это сделать. То, и другое, и третье непонятно для «человека девятнадцатого века», о котором писал Гоголь, а тем более для человека двадцатого века, перед которым вырастает только «один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста»… «Черствее и черствее становится жизнь… Все глухо, могила повсюду»[238] (Гоголь).

Или действительно непереступима черта, отделяющая интеллигенцию от России? Пока стоит такая застава, интеллигенция осуждена бродить, двигаться, вращаться в заколдованном круге; ей незачем отрекаться от себя, пока она не верит, что есть в таком отречении прямое жизненное требование. Не только отрекаться нельзя, но можно еще утверждать свои слабости — вплоть до слабости самоубийства. Что возражу я человеку, которого привели к самоубийству требования индивидуализма, демонизма, эстетики или, наконец, самое обыденное требование о т ч а я н ь я и т о с к и, — если сам я люблю эстетику, индивидуализм и отчаянье, говоря короче, если я сам и н т е л л и г е н т? Если во мне самом нет ничего, что любил бы я больше, чем свою влюбленность индивидуалиста и свою тоску, которая, как тень, всегда и неотступно следует за такою влюбленностью?

Интеллигентных людей, спасающихся положительными началами науки, общественной деятельности, искусства, — все меньше; мы видим это и слышим об этом каждый день. Это естественно, с этим ничего не поделаешь. Требуется какое-то иное, высшее, начало. Раз его нет, оно заменяется всяческим бунтом и буйством, начиная от вульгарного «богоборчества» декадентов и кончая неприметным и откровенным самоуничтожением — развратом, пьянством, самоубийством всех видов.

В народе нет ничего подобного. Человек, обрекающий себя на одно из перечисленных дел, тем самым выходит из стихии народной, становится интеллигентом по духу. Самой душе народной подобное дело до брезгливости противно. Если интеллигенция все более пропитывается «волею к смерти», то народ искони носит в себе «волю к жизни». Понятно, в таком случае, почему и неверующий бросается к народу, ищет в нем жизненных сил: просто — по инстинкту самосохранения; бросается и наталкивается на усмешку и молчание, на презрение и снисходительную жалость, на «недоступную черту»; а может быть, на нечто еще более страшное и неожиданное.

Гоголь и многие русские писатели любили представлять себе Россию, как воплощение тишины и сна; но этот сон кончается; тишина сменяется отдаленным и возрастающим гулом, непохожим на смешанный городской гул.

Тот же Гоголь представлял себе Россию летящей тройкой: «Русь, куда ж несешься ты? Дай ответ». Но ответа нет, только «чудным звоном заливается колокольчик».

Тот гул, который возрастает так быстро, что с каждым годом мы слышим его ясней и ясней, и есть «чудный звон» колокольчика тройки. Что, если тройка, вокруг которой «гремит и становится ветром разорванный воздух», — л е т и т п р я м о н а н а с? Бросаясь к народу, мы бросаемся прямо под ноги бешеной тройке, на верную гибель.

Отчего нас посещают все чаще два чувства: самозабвение восторга и самозабвение тоски, отчаянья, безразличия? Скоро иным чувствам не будет места. Не оттого ли, что вокруг уже господствует тьма? Каждый в этой тьме уже не чувствует другого, чувствует только себя одного. Можно уже представить себе, как бывает в страшных снах и кошмарах, что тьма происходит оттого, что над нами повисла косматая грудь коренника и готовы опуститься тяжелые копыта.

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

Был на первом собрании Религиозно-философского общества. Насколько идея этих собраний отвечает «нуждам времени», лучше всего показывал вид большого зала Географического общества, переполненного до давки. И это еще при полусложившейся организации общества, на его премьере…

Но я слишком помню старые Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., чтобы не пожалеть, при сравнении, об их составе, энтузиазме, надеждах, даже о внешнем их виде. Ибо самый состав тех собраний, наполовину светский, наполовину духовный, делал их уже эстетически прекрасными. За большим столом стеной сидело в широких своих одеяниях и высоких клобуках черное духовенство, и эта монастырская стена чернела твердо и неподвижно. Напротив — белое, уже затронутое миром, более встревоженное, шумливое духовенство. Вокруг — миряне, «совопросники мира сего», философы, поэты, «декаденты», тогда еще новые и мятежные, «взыскующие града». Самая пылкость речей, «натиск пламенный» «ищущих» и «отпор суровый» черной стены раскрывали широкие горизонты, волновали подлинностью своих исповеданий. Необычайность тем, непривычная «апокалиптическая» терминология довершали впечатление. Чувствовалось что-то особенное, неслучайное, «входящее в историю»: два мира — мир предания и мир культуры — сошлись, чтобы оглянуть друг друга и посчитаться.

Я боюсь, что теперешним собраниям не хватает той значительности. На первом была обыкновенная «интеллигентная» толпа, в которой лишь кое-где были вкраплены скромные «белые» рясы. И они казались уже такой же «интеллигентской» одеждой, как сюртуки и пинджаки. Черное духовенство «блистало своим отсутствием». Одна из сторон очистила поле борьбы, разочаровавшись в себе ли, в противнике ли… Было впечатление обыкновенного «ученого» заседания с допущением «посторонних лиц». И уже в этих пределах заседание интересное, которое, увы, было оборвано, как у нас теперь водится, в момент наибольшего своего оживления, —

при переходе к прениям, — бумажкой, внезапно врученной председателю и содержавшей запрещение этих прений.

Любопытно бы узнать, как сами «запретители» мотивируют свое необъяснимое усердие? Чтобы «не было разговоров»? Но разговоры все равно будут — на «частных квартирах», на улице, в вагоне трамвая, — разговоры на те же темы и в том же «духе», но с понятным оттенком раздражения и негодования. Речи предполагались «неблагонамеренными»? Но из двух прочитанных рефератов один содержал нападение на социал-демократов, другой обвинял интеллигенцию в небрежном отношении к народным идеалам. Это, кажется, не сотрясает основ? А вокруг этих тем должны были развиваться и прения — теоретического характера, с вполне «отвлеченных» точек зрения. Совершенно непонятно, почему в стране, где есть университеты и в них кафедры философии, нельзя диспутировать на философские темы в кругу людей, среди которых редкий (в мужской половине) не проходил университетского курса?

Что такого неожиданно-злонамеренного и неведомо-«соблазнительного» могли внезапно изречь эти лица? И почему возможное во времена Плеве и Победоносцева оказывается невозможным при с позволения сказать «конституции»[239]? Впрочем, вернее всего, что это просто «запретительная» инерция: запретили прения на «славянских» собраниях, запрещают и на философских. Привычка просить «честью разойтись» при виде всякого сборища.

И разошлись, конечно, «не солоно хлебавши» и поминая теплыми словами удобства «конституционного» строя. Прения обещали быть интересными уже по характеру тем, выдвинутых докладами. Первый (г. Баронова) был посвящен «Исповеди» Горького и тому своеобразному «обожествлению народа» (вернее бы сказать: рабочего класса), на котором Горький пытается теперь утвердить «мистически» свой социализм, видимо, разочаровавшись в достаточности его прежних «реальных» оснований. Докладчик справедливо указал на суррогатность такой мистики и ее внутреннюю несостоятельность, но в то же время отметил этот «религиозный уклон» писателя-материалиста, как характерный «признак времени». К сожалению, несколько наивный, «кружковый» тон доклада мешал его аргументации. Второй доклад — известного поэта Александра Блока — касался старой, но вечно новой в России темы о разрыве между интеллигенцией и народом. Докладчик, по следам Достоевского и Тютчева, призывал интеллигенцию к смирению и ожиданию слова, которое таит в себе народ и т.д., видя в то же время почему-то в М. Горьком представителя народной России (не «рабочей ли слободки?»). Впрочем, доклад был прочитан таким замогильным голосом (как читают псалтирь по покойнике), что многим стало слишком страшно и не все оттенки мыслей автора могли быть[1] уловлены…

Прения, вероятно, разъяснили бы многое, но тут, как пишут провинциальные репортеры, «Дамоклов меч рассек Гордиев узел». Оставалось взять шапки и пойти домой…

А все же жаль, что нет черной стены, неподвижно-молчащей…

П. Перцов

[1] В тексте: могли были.

Странички жизни

Странный человек — русский интеллигент! Ни во что не верит, во всем сомневается, не способен как будто ни к какому упорному определенному достижению. А в то же время сравняется ли с ним кто-либо в мире по палящей жажде веры, подвига, жертвы!..

Синодальная церковь, интеллигенция… Вспоминается одно евангельское место. На Божий зов один сказал: «иду». И не пошел. Другой ответил: «не пойду». И пошел[240].

Велико ли, мало ли то напряженное усилие, с которым Религиозно-философское общество бьется над жгучими вопросами о Боге, но церковь, непрерывно глаголющая: «верую, исповедую», не подошла сюда ни с ответом, ни с приветом.

Интеллигенция же, непрерывно вещающая: «не верю, не хочу верить!» — густеющей толпой, словно толкаемая невидимой силой, льнет к собраниям общества.

Все еще ничтожна цена слов, даже искренних. И велика тайна подсознательных стремлений.

Повестки раздавались скупо, многим было отказано. И все же задолго до начала все места в зале Географического общества были заполнены, вдоль стен и в проходах прочно стояли густые ряды публики, а у входной двери рос гул просящих и молящих…

Религиозно-философские собрания создают особое сдержанное, проникновенное настроение. Попробовал бы г. Баронов прочитать свой дерзкий доклад пред такой же публикой, но в другом месте… Не миновал бы свистков, негодующего шума.

Здесь слушали и проводили докладчиков в полном молчании.

Доклад был пропитан странным повышенным задором, насмешкой, почти издевательством над интеллигентными исканиями. Досталось почти всем. Недавний широкий разлив общественных сил, говорится в задорном докладе, увлек за собою много сора. Теперь течения вновь вошли в свои русла. На берегах остался сор. Этот сор разделяется на честный и нечестный. Нечестный тот, который все еще не сознает себя сором, который ударился в реакцию и основал разные партии, начиная от кадетов и далее вправо.

Честный сор сознал себя сором, и он уже поэтому не сор. Он томится смутными исканиями настоящего, живого Бога, но где найти его — не знает. С болью кричит иссохшее сердце, но вместо вина и воды ему дают словесное утешение. По мнению докладчика, социал-демократы надумали использовать эту новую жажду и утилизировать ее для себя. Они совершили полную экспроприацию религиозных слов, надели седло религии на коров науки и выдумали своего Бога. Теоретиком этой словесной религии докладчик называет Луначарского, а художником-проповедником — Максима Горького. Они не стали искать Бога на небе. Они нашли его на земле. Все в народе, все для народа, ибо народ — Бог. Откровенное идолопоклонство встало на месте искания истинного Бога. Самодержавие народа — вот новая религия. И она ужасает докладчика. В самодержавии одного поглощаются все, в самодержавии всех поглощается отдельная свободная личность. И уже создатели религии «ползут на брюхе» перед новым идолопоклонным божеством.

Народ — Бог. Но не простой, не весь народ! Максим Горький воспевает рабочий, социал-демократический народ. У эс-деков должен быть и бог социал-демократ. Они не побрезговали записать его в свою партию в большевики или в меньшевики.

Такова маленькая часть тех задорных, колючих слов, которыми осыпал докладчик всю почти интеллигенцию. Эс-деки, кадеты и прочий «сор»! Кто же остался вне «сора»? Доклад обрывается эффектным щелчком по адресу эс-деков.

В ином тоне, скорбном, лирическом, написан доклад г. Блока. Художник сказался в нем на первых же строках доклада. Он чутко почувствовал особенность настроения Религиозно-философских собраний. Искренне звучали слова, что выступает он здесь не с тем чувством, как в театрах и публичных лекциях, и просит публику, вникая в сущность его доклада, не обращать внимания на его стиль и эстетические красоты, без которых, к сожалению, он не может писать. Но доклад его был ценен этими красотами.

Мысль художника вечно в туманах и ярких красках наплывающих образов. Здесь и наивные иллюзии, здесь и внезапные предчувствия, далекие прозрения, недоступные теоретику. Потому-то, может быть, г. Блок глубже г. Баронова взглянул на творчество родственного ему художника Горького и своим докладом шевельнул смутные, но ценные струны в душе слушателя.

Луначарский и Горький, — говорил Блок, — несоизмеримые величины по глубине и широте творческого размаха. Горькому чужд плоский и мертвенный догматизм. Он всегда его, как и вся русская передовая интеллигенция, инстинктивно боялся. И теперь Горький не пророчествует, а смятенно ищет. Было время, когда он задыхался от злобы. Теперь новые голоса в его жизни и творчестве. Это любовь к России. Любовь не к пышному стягу, а к народным лохмотьям. Говоря словами Горького же, у Горького хорошая кровь, из которой создается гордая душа. Горький — не интеллигент. Он из народа и весь в народе.

Далее докладчик скорбными словами рисует безнадежную пропасть между интеллигенцией и народом. Есть 150 млн народа и несколько сот тысяч интеллигенции. Исконную вражду, неизбывную, непроходимую, как между русским и татарским станами, чувствует докладчик в отношениях народа и интеллигенции. Навеки чужды, неведомы и враждебны они друг другу. Не может интеллигенция боготворить народ, потому что только дикари обоготворяют неизвестное и странное. Не понимает, не знает и народ интеллигенции, не подпускает к своей душе. Но растет и зреет что-то в таинственной глубине народной. Растет и близится какой-то смутный гул. Гоголь сравнивал русский народ с несущейся тройкой. Что, если действительно несется тройка? Если, бросясь к народу, мы лицом к лицу столкнемся с тройкой? И не потому ли давит нас теперь такой странный, тоскливый кошмар, что уже нависла над нами грудь коренника и на воздух взметнулись копыта?

В таких образных и томительных полувопросах, предчувствиях написан весь своеобразный доклад. Кое-кому показался он наивным. Многих тронул и заставил задуматься. С болью закончил докладчик, что сам он не может дать ответа на свои вопросы, потому что и он интеллигент.

Конечно, многие из публики дали бы обоим докладчикам те

или другие ответы. Но произошло неожиданное.

Торопливо и спутано председатель сейчас же после доклада Блока заявил:

– Запрещены прения… Закрываю собрание.

Публика была поистине ошеломлена. Растерянный совет общества не знал, что делать, и беспомощно глядел, как с недовольным гулом вытекала публика в дверь.

Так никто и не отозвался на искренне-вопрошающий доклад г. Блока. А сказать можно было многое. И первое то, что непереходимая черта была между барством и народом. Интеллигенция в виде «кающихся дворян» была в отчаянном положении, отойдя от барства и не умея подойти к народу. Теперь с возрастающей быстротой является интеллигенция из того же народа. Она не может далеко уйти от него. Чехов, Горький — передовые народные интеллигенты. Этот тип интеллигенции в то же время признал себе родственной всю истинную интеллигенцию из дворян. Между ними уже нет фатального непонимания. И вот уже крепко спаян мост через непроходимую пропасть.

Растет новый класс интеллигенции, ракрываются тайны народного сердца, и увеличивающийся гул едва ли страшен, потому что в нем бодрящий рокот обновляющейся жизни.

И. Жилкин

13 ноября состоялось второе заседание Религиозно-философского общества, посвященное докладу г. Баронова: «О б о ж е с т в л е н и е н а р о д а». Читал его вместо автора Д.С. Мережковский. В основу доклада положена «Исповедь» Максима Горького. Докладчик приходит к выводу, что Горький вступает в новую область развития своего таланта, в область религиозную. Он верует в Бога — народ, обожествляет его и готов воскурять ему фимиам. По мнению г. Баронова, М. Горький потерпел неудачу в своей публицистической деятельности и, чувствуя свое отчужденное, оторванное положение, так как от народа он сам ушел, а интеллигенция его не признала за своего, — ищет прочной основы и обращает взоры к народу. Г. Баронов не может согласиться с идеей «обожествления народа». «Довольно обожествлять народ, — надо работать для него, надо вытаскивать его из духовной темноты» и в этой работе самим возвышаться духом, совершенствуя его. Ответом на доклад г. Баронова была речь А. Блока «Россия и интеллигенция». Интеллигенция с екатерининских времен шла к народу, изучала его во всех его жизненных проявлениях. Народ просыпался медленно и с неразгаданною улыбкою на устах обращал свое лицо к интеллигенции. Они не понимали и не понимают друг друга и не понимают в чем-то самом дорогом для обоих. Между ними есть какая-то узкая черта, где они сходятся и сговариваются. Но от желающих мира и сговора отворачиваются обе стороны. На этой узкой черте вырастают великие люди и дела, но к ним относятся с недоверием и страхом, ибо они не разгаданы. Последним на этой черте появился М. Горький, которого интеллигенция не признала родственным себе по духу. В будущем не видно, к чему придет интеллигенция, но ясно, что ряды ее уменьшаются. Она идет к смерти, и те, которые инстинктивно чуют где-то жизненное начало, — бросаются к народу в надежде на спасение. Докладчик приходит к выводу, что непреодолимое разделение между народом и интеллигенцией — не фикция и пропасть между ними велика.

ЗАСЕДАНИЕ 16 ДЕКАБРЯ 1908 г.

А.А. Мейер
Религия и культура

Закон земли — развитие. И все на земле, что не подчиняется этому закону, — умирает. Так умирают и вероучение, скрывающее в себе вечную правду, когда оно закрепляется в системе догматов, и культ, когда подлинное таинство обращается в нем в бытовой обряд. В себе самой несет религия начало своей смерти, она приходит на землю ради многих, ради них принимает плоть, обрекая себя на позорную смерть. Человек, которому религия открыла небо, предает ее поруганию, распинает ее истину и спрашивает: отчего ты не сойдешь со креста, если ты от Бога?

Однако прежде чем умереть, воплощенная истина высшего мира живет на земле. В эти моменты религия еще не освящает косности, не требует стояния на месте: она требует бунта, того бунта, которым силен и чистый мистицизм. Лозунг «вверх» тогда действительно поднимает людей над плоскостью их будничного существования.

Но религиозное движение уже не только мистический бунт, не только восстание на законы мира сего во имя свободы в мире преображенном. Оно пытается воплотить свободу, которая открывается пред поднятыми к небу взорами людей, в людских земных отношениях. Здесь бунт становится революцией, разрушающей старые формы жизни, порывающей со старым укладом. Не во имя нового, более совершенного «строя», не во имя дальнейшего развития созданных культурою форм, а во имя радикально обновленной жизни, во имя преображе-

ния ее. Религиозная революция несет с собой идею катастрофы, мысль о конце, об исходе из несвободного мира, о последней битве. В отличие от чистого мистицизма живая религия зовет к общению с высшим не отдельного человека, а все человечество, всему миру обещая новую жизнь, освобождение. Нередко моментом последней катастрофы представляется состояние, которое может быть названо царством Божиим на земле. Но и это царство Божие — не результат естественной культурной эволюции, а чудо.

Религия облекает борьбу с ветхим миром в форму действенной борьбы со злом, а откровения, получаемые ею, делает верой людей. Оживающая борьба со злом открывает новые пути, а оживающая вера создает для себя новые образы и новые символы. Поэтому религиозная революция прежде всего направляет удары на старую оболочку самой религии, на мертвую религию. Этим она, конечно, не разрушает истины «законов и пророков», а утверждает ее, разбивая каменные скрижали закона, эту могилу его живой правды.

Религия знает, что никому не известен ни день, ни час последней катастрофы. Но вера в близость катастрофы необходима *живой* религии. Проходили века — и обетования не сбывались, сроки, по-видимому, не исполнялись, и «жених» не был у дверей, как думали ожидавшие его. И все же каждый раз, когда возникало религиозное движение, чаяние близкого конца вновь и вновь оживало.

И нельзя сказать, чтобы чаяния эти были совершенно тщетны. Правда, вера в последнюю катастрофу, в которой должны были прейти небо и земля, осталась неоправданной. Но катастрофа, как бы ни была она мала, все же совершалась. Рушилась или начинала рушиться возведенная человеком постройка, рушились окаменевшие построения мысли, освященные веками устои жизни. В новом свете, яснее, полнее открывалась людям божественная истина, божественная красота. Дух возносил людей над юдолью дневных забот, и потому казалось близким наступление последнего дня.

Уже сама основа религии — мистицизм, неприемлемый гуманистическим сознанием, делает религию силой, враждебной культуре. Но, быть может, еще враждебнее ей религиозная вера в катастрофу и надежда на катастрофу. Культурное развитие не может быть прими-

рено с этой идеей. Сторонники культуры согласны иной раз оправдать революцию, но лишь как неизбежное зло. Конечно, скажут они, революция лучше застоя, и нужно выбирать из двух зол меньшее. Обойтись же без катастроф было бы еще приятнее. И там, где можно, с ними нужно бороться.

Здесь говорит чувство привязанности к культуре, чувство страха за судьбу накопленных богатств. Не за судьбу вечных ценностей, ибо ценности сами по себе вечны и неуничтожимы, а за судьбу сложного и великого дела культуры. И страх этот не напрасен. Бури никогда не проходят бесследно. Революции, особенно великие религиозные революции, не могут бережно относиться к тому, чем так дорожат гуманисты, — к делам рук человеческих. Если малые перевороты, например перевороты политические, еще не угрожают культуре, если страхи перед вандализмом революционеров-политиков часто бывают преувеличенными, то в революциях, связанных с религиозным подъемом, опасность несомненна.

Опасность эта не страшна лишь тем, кто верит в действительную неуничтожимость ценностей, в вечное пребывание их в последнем источнике творчества. Для верящих в истинно свободное бытие катастрофы не опасны: они наносят ущерб делу культуры, но не откровению, присутствующему в творчестве.

Это легко сказать. Но верить так нелегко. Должна быть гигантская вера для того, чтобы не пожалеть изваяния старого Бога! У людей, жизнечувствие которых влечет их вперед и только вперед, такой веры не может быть. Не может быть ее и у нас, маловеров, пока еще в сущности лишь ожидающих веры. Но бывали эпохи, когда люди умели верить.

Инстинктивный страх перед всякими катастрофами вполне понятен и законен. Тщетны попытки примирить с религиозным подъемом людей, дорожащих культурой и верящих только в эволюцию. Они скорее примирятся с мертвой религией, чем с живой. В борьбе с религией бытовой, утверждающей косность и покой, победа обеспечена за культурой. Опасность же разрушительной бури религиозного движения является действительной опасностью.

Трудно совместить две исключающие одна другую веры. Трудно «синтезировать» два непримиримых жизне-

отношения. Вообще нельзя все со всем синтезировать, все со всем сливать воедино. Есть разделения, устраняемые только борьбой. Нужно помнить, что синтезу подлежат лишь тезис и антитез. Религия же и культура — не тезис и антитез, а лишь два разных преодоления одного и того же тезиса. Стихийная жизнь — вот тезис человеческого бытия. Ее антитезом является подъем, восстание во имя утверждения личности в высшем бытии. Здесь синтезом может явиться лишь преображение мира: новая земля и новое небо, земное небо и небесная земля. Культурное самоутверждение могло бы быть также принято за антитез стихийной жизни, но это не полный антитез, видимость антитеза. Синтез антитеза с тезисом — есть лишь видимость синтеза. В нем неустранимо разделение: мощь и свобода одного, рабство и обезличение многих. Такова схема отношений религии и культуры, если брать их в их конечных устремлениях, в их подлинной сущности.

Однако действительное соотношение двух вещей всегда сложнее схемы его. Враги иногда могут нуждаться друг в друге: хотя бы уже потому, что действенное состояние каждого из них может в известной мере обусловливаться их взаимодействием, каково бы оно ни было. Как ни опасно религиозное движение для культурного развития, оно оказывается все же силой, без которой сама культура не смогла бы расти. И, быть может, полная религиозная истина может открыться лишь человечеству, прошедшему искус культуры.

Мечты взирающих на небо опасны и гибельны для дела тех, кто живет идеалом самоутверждения вне неба. И тем не менее эти мечты — единственный источник творческих сил человека. Сама культурная работа нуждается в помощи творцов, творящих ради творчества, а не ради успехов культуры. Задачи техники не имеют ничего общего с бескорыстным исканием истины чистым математиком. Однако без его работы техника стояла бы на месте. И что сталось бы с чистою математикой и техникой, если бы кто-либо попытался их слить воедино, подчинить цели одного целям другого?

Что сталось бы с искусством, если бы поэты стали служить идеалу господства человека над природой, если бы художники стали заботиться о повышении культурного уровня общества? Все искусство, вся мудрость человеческая берет начало в малых творческих бурях, рожда-

ющихся как отголоски великих религиозных катастроф. Ведь вечные ценности, которыми живет культурное человечество в свой долгий будний день, представляют собой лишь смутное воспоминание о былом откровении.

Культура не может не быть самонадеянной, она требует веры только в себя, а потому и жизнечувствие людей культуры должно быть чисто гуманистическим. Но яд религиозного жизнечувствия тайным образом присутствует в самой культурной работе. Он служит закваской, без которой человечество, по-видимому, не может расти.

История в данном случае на стороне тех, кто не верит в непрерывное накопление человеком творческих сил. Она свидетельствует о постоянном истощении этих сил в процессе культурного устроения жизни. Для получения нового запаса их человечеству необходимо бывает подниматься иногда высоко над землей. В момент сильного религиозного подъема открывается перед людьми мир истинных ценностей. Там, вверху, черпает человек силы, без которых он не мог бы быть даже строителем своей культурной храмины.

Не раз уже начинала сызнова возводиться эта храмина, и почему-то никогда работа не доводилась до конца.

У нас мало сведений о том, как гибли давно погибшие культуры. Некоторые, но все же довольно скудные данные имеются у нас лишь относительно упадка античной культуры. Он начался задолго до пришествия варваров. История помнит, как мельчала личность человека, как разлагалось искусство, вырождалась религия. Только комфорт жизни продолжал увеличиваться, богатства накоплялись. Но пустота и ненужность жизни становились все более ощутительными. Не заглушали этого чувства даже суета мелких дел и шум внешних успехов. Наступали сумерки, и раздумье овладевало душами, «deminutio[1]» казалась неизбежной.

Вергилий свидетельствует, что в те времена «ужаснулось людей нечестивое племя, и вопли всюду средь них раздались; то вечная ночь наступает»![241] (О земледелии). Даже сама природа казалась уставшей. «Ее старость настала», говорил Лукреций, «земля, утомившись родами, лишь мелкоту создает»[242]. В воздухе чуялась «мгла и тяжесть».

[1] Падение (*лат.*).

Тогда-то начались поиски новых путей; с надеждой стали люди обращать свои взоры к небу, ждать откровения «неведомого» Бога. И новые пророки не замедлили явиться. Правда, приносимая ими, находила, очевидно, отклик в душах. Они проповедовали воскресение, избавление, возвещали близкий конец, последнюю катастрофу.

Многие покидали дома свои, бродили по свету с места на место, повсюду возглашая о близости неба к человеку, открывая то, что было скрытым. Они говорили «в духе», заражая многих своим экстазом. Искушенные культурой люди, с тонкими вкусами, но глубоко познавшие пустоту своей жизни, идут за пророками вместе с темными людьми низов, ожидая скорого конца.

Христианство совершило величайшую революцию. Какой-то животворящий вихрь пронесся над человечеством. Оно постигло истинную свободу, свободу святых, истинную жизнь в любовном общении, пред ними раскрылись далекие перспективы, — так явственно, так реально, что последняя катастрофа и преображение жизни стали вопросами дня и часа.

Может показаться странным, что такое свободное от всякой революционной окраски движение, как движение христианства, я называю величайшей революцией. Ему абсолютно чужды были идеалы какого-либо общественного переустройства. Оно не знало никаких революционных выступлений и отвергало насилие. Но именно эти его черты и свидетельствуют о том, что революция, им совершенная, была величайшей революцией.

Порыв к иному бытию был так силен, что в этом мире — в силу его близкого конца — не оставалось уже никаких задач, кроме одной: подготовить людей к встрече Грядущего. Царство святых не должно было быть только царством внутренним: оно предполагало новые формы общения между людьми. Но все надежды возлагались на грядущий переворот, который должен быть чудом, который совершен будет не одними людьми, но и силою свыше.

Последний переворот, тот слишком великий переворот, совершение которого было уже не во власти людей, не произошел. Вместо царства святых, которые жили бы в преображенном мире, основалось царство послушных, пасомых пастырями, облеченными властью. Но постигнутая тайна открыла пред человечеством но-

вые пути. Переворот совершился — и никакие компромиссы со старыми идеалами и со старыми формами жизни не могли уничтожить его результатов. Ибо, поднявшись над скованной законами землею, человек увидел пути к истинному утверждению личности в свободе. И рухнуло многое, что делало эти пути недоступными, скрытыми.

История не знает более значительной революции. И если эта революция не отвлекла человечество окончательно от попыток культурного преодоления природы, то сама культура нового человечества уже была иной культурой, — скрывавшей в себе гораздо больше внутренних противоречий, мощной и великой, но не целостной, не «органической», больной.

Совершив величайшую революцию, христианство начало обращаться в бытовую религию. Есть основание думать, что такова же была судьба и всех других религиозных движений. По-видимому, человечество не в силах долго оставаться на той высоте, на какую возносится на религиозном подъеме. До сих пор оно всегда лишь на момент достигало ее.

Закон косности победил величайшую из революций. Победил не окончательно, не во всем, но победа его была все же победой не внешней; он внес начало смерти в самое душу новой церкви. Началось то «угашение духа», которого так опасались общины святых. Ортодоксия сумела освятить языческую добродетель подчинения сильному. Повиновение авторитету сделалось теперь условием спасения. Роскошные храмы — эти надгробные памятники религии, как однажды выразился С. Трубецкой, — стали наполняться послушными.

В откровении, принесенном христианством, дан был новый источник творческих сил. Античный мир, которому угрожала deminutio, — никогда не нашел бы в себе самом того богатого запаса сил, какой нужен был для дальнейшего «развития» человечества. В течение веков сохранялась затем память о богатстве подлинной жизни, открывавшейся душам первых христиан, и память эта позволяла людям, снова вернувшимся к ветхому быту, не терять веры в жизнь. И даже начав бороться с христианством во имя культурного самоутверждения, человечество продолжало в творчестве своем жить тем, что дала ему некогда величайшая религиозная буря.

Эпоха Возрождения, с которой начался быстрый расцвет нашей культуры, обыкновенно рассматривается как эпоха возрождения античного духа. Противники христианства убеждены, что не откровение, принесенное христианством, а, наоборот, движение антихристианское создало нашу культуру. Они совершенно правы, поскольку говорят о самой культуре. В Возрождении зарождалось то настроение антирелигиозности, которым окрашено было впоследствии миросозерцание европейцев и которое дало культуре возможность раскрыть всю свою сущность. Быть может, пристрастие к языческому миру было для деятелей Возрождения лишь формой, в которую вылились их гуманистические устремления. Но чтобы живым началом Возрождения был именно античный дух, в этом позволительно усомниться. Запас творческих сил, искавших своего обнаружения в ту эпоху, едва ли почерпнут был в каком-то откровении языческого характера. «Возрождению наук и искусств» предшествовало религиозное возрождение, религиозное движение, и оно было отнюдь не языческим. Связь же возрождения с духом религиозного движения, еретического с точки зрения католиков, но несомненно христианского, должна быть признана не случайной.

Понадобился, по-видимому, новый подъем для того, чтобы ценности, принесенные христианством, вновь ожили, — на этот раз в душах тех самых варваров, которые некогда приняли христианство как новую бытовую религию. Революционно-религиозные движения XIII и XIV столетий, охватившие юг Франции и север Италии[243] и нашедшие себе позднее отклик в Средней Европе, — в эпоху Реформации, — были подавлены насилием диких полчищ «послушных» и войсками немецких князей. Но этим движениям обязана Европа новым богатством сил. И еще не решен вопрос, возможны ли были бы без них Возрождение и Просвещение.

Что касается собственно языческого характера Возрождения, то «язычество» это сильно отличалось от подлинного античного язычества. Разве действительно воскресал в Италии дух древних Афин? Разве не ближе связь итальянского Возрождения с «ранним Возрождением» во Франции? А это последнее едва ли может быть понято как возрождение язычества. И не сложнее ли, не богаче ли противоречиями была эта копия древности, чем

сама древность? Что-то новое, совсем новое присоединилось к древним формам, чего уже нельзя отнять у нового человечества.

И нельзя сказать, чтобы, обращаясь к древности, люди этого Возрождения всегда отыскивали в мудрости язычников языческую правду. Знаменателен в этом отношении тот поворот, какой произошел тогда в области философии. Он характеризуется обращением к Платону[244] и реакцией против Аристотеля, или, вернее, против церковного псевдоаристотелизма[245]. Нужно ли видеть в этом возрождение язычества? Ведь духом платонизма пропитано было именно то христианское движение, которое предшествовало Возрождению. Требовавшая слепого послушания Церковь не могла примириться с торжеством Платона, и это, быть может, лучшее доказательство внутреннего родства истинного христианства с духом платонизма. Не возрождалась ли в платонической ереси глубочайшая истина древнего христианства?

Возрождение дало нам нашу культуру. Но и само Возрождение, все его творчество, как и все в нашей культуре, в чем был слышен голос свыше, было некогда заключено — в невыявленном, в неразложенном виде — в богатстве религиозного опыта. И даже если бы возрождалось только язычество, если бы все творчество Возрождения было языческим творчеством, то ведь само содержание языческого искусства и языческой мудрости было создано в эпоху, которой также предшествовала религиозная революция.

Волна мистического движения, пронесшаяся по греческому миру в VI столетии и поколебавшая старую народную веру, принесла с собой, надо думать, новое откровение. Не буду останавливаться на вопросе о том, в какой мере мистика орфиков и пифагорейцев является мистикой языческой. Пусть это тоже — только язычество. Но если возрождение язычества было возрождением ценностей, созданных в момент расцвета греческого творчества, то оно было возрождением того, что в скрытом виде заключалось уже в переживаниях великих мистиков VI столетия. Потому что не было бы века Перикла, если бы не было великой революции века Пифагора.

Из намеков, которые я здесь делаю, было бы ошибочно выводить то заключение, будто религию можно оправдать с точки зрения культурных идеалов, будто ре-

лигиозные революции служат задачам культуры. Религия, давая пищу искусству и философии, не становится от этого слугою культуры. Откровение дается не для поощрения наук и искусств. Оно само себе довлеет. Культура питается в значительной мере обрывками небесных истин. Заглушаемый шумом суеты внутренний голос души человеческой все же никогда не перестает звучать в человеке.

С точки зрения гуманизма религия остается вредным началом даже тогда, когда она избавляет человека с его культурой от грозящей deminutio. Гуманист допустил бы ее, если бы она пообещала ему соблюдать осторожность и не преступать пределов «разумности». Обещаний же такого рода никакая религия дать не может. К тому же гуманист никогда не согласится с тем, что для раскрытия творческих потенций человека недостаточно культурного самоутверждения. Не в религиозном опыте видит он залог «развития» творческих сил. Его миросозерцание строит иную картину исторической эволюции. И нет надобности разубеждать его, нет надобности оправдывать религию ссылками на ее заслуги пред культурой, потому что гуманист не может не верить в человека как в единственный источник ценностей. У него всегда готов ответ: все то, что здесь приписывается какому-то откровению, в конечном счете есть просто создание все той же природы чрез дух человеческий. Сама религия — только ошибочное миросозерцание, быть может, связанное с болезненными переживаниями, — подлинное же творчество возможно лишь в искусстве, философии, культуре вообще.

Для тех, кто готов признать общение с высшей реальностью, кто не видит в мистическом опыте только особой болезни, для кого бытие иного мира — не сказка, для тех значение религии не зависит от ее роли в культурном развитии. Не ради оправдания, а ради выяснения сложных отношений, существующих между религией и культурой, указывал я на эту роль.

Чем выше религиозный подъем, тем интенсивнее вера в близкий конец и тем слабее становится привязанность к культуре. Чем устойчивее и богаче культура, тем больше в ней уверенности в своей собственной силе и тем сильнее надежда на «мирное», естественное развитие. Но история до сих пор не оправдывала ни надежд на послед-

ний день, ни веры в непрерывный прогресс. Она знает лишь постоянное колебание между двумя путями утверждения жизни — между преодолением низшего бытия и овладением им. Эти пути, по существу, непримиримы, но достигнутое на одном из них не может оставаться без влияния на другой.

Религия, чтобы не быть уединенным богопознанием немногих чистых мистиков, входит в жизнь как миросозерцание, как система моральных заповедей, как культ. Она таким образом строит нечто, не чуждаясь res[1] культуры, хотя и борясь с ее духом.

Культура, будучи по внутренней сущности своей устремлением к господству над миром, дает в то же время средства выявления для творческих сил человека. Человеку, пребывающему в этом мире и не мечтающему уже о его преображении, недоступны были бы вечные ценности вне такого выявления. И едва ли чисто культурные цели могли бы быть осуществимы, если бы делание культурное было бы только завоеванием власти над природой, если бы в res его не проникало дыхание Высшего.

[1] Мир (*лат.*).

Из газетных отчетов[246]

В Религиозно-философском обществе

Началось с разговоров об «интеллигенции» и «народе». Теперь пошли дальше и поставили вопрос в более широком масштабе: «Религия и культура». Связь последнего вопроса с первым вполне очевидна и переход к нему логичен. Интеллигенция ведь и есть носительница культуры и борец за нее; народ же должен быть простым, «детским», он носитель стихийных, не осложненных культурой сил и стремлений, и потому в нем должен быть храним живой дух религии. И если существует глубокая рознь между религией и культурой, если эти два начала безусловно противоположны, то стоит ли и спорить об отсутствии пропасти между народом и интеллигенцией, она, очевидно, неминуема. Отсюда понятно, что реферат А.А. Мейера на такую, в другое время несомненно показавшуюся отвлеченной тему, как «религия и культура», привлек в заседание Религиозно-философского общества 16 декабря довольно много слушателей и вызвал живой и горячий обмен мнений. Внутренняя враждебность религии и культуры в глазах референта несомненный факт. Правда, религия обращается к людям и вещам, она не игнорирует земного, не забывает о зле в мире, не пытается уйти от него, она даже использует средства и способы культуры, и тем не менее по своему внутреннему существу она остается враждебной духу культуры, «гуманизму», знающему человеческое и лишь от него исходящему. Чистая религиозность, чистый мистицизм дан немногим, и эти «немногие» тем и отличаются от «многих», что последние живы делами мира сего. Религия жива, доколе она не застывает во внешних формах своего выявления; тогда она полна своим мистическим опытом и в этом виде она связана с культурой. Это — моменты, которые отмечены в истории, как эпохи религиозных движений. Но как только религия сложилась, она превращается в силу консервативную, и тогда живые души уходят из храма в другие сферы — в искусство, в творчество свободной человеческой мысли; религия же умирает, застывает. Но и культура не есть нечто вечное; странно и самоуверенно было бы думать, что современная культура не умрет, и мы не придем к пустому месту. И теперь уже чувствуется, что наступает конец культуры (deminutio

culturae); это предчувствие нового возрождения. В эти ожидания гуманизм вкладывает свои надежды на расцвет искусства и вообще новой культуры, но для религиозно-мыслящих людей ожидания эти сопряжены с ожиданиями нового откровения. И для них стоит вопрос: будет ли это новое откровение возвратом к прежнему, и как оно придет? Основной момент религиозности — это идея катастрофы (чуда). Этой верой в чудо жива всякая религия, и потому умирающая религия переносит наступление этого чуда к самым отдаленным моментам, в потусторонний мир, не веря уже, что оно может быть здесь. Вера в постепенное приближение это уже характерный момент для культуры, а не для религии.

Часто называют религиозными революционеров, в оправдание чего указывают на такие черты революционной психологии, как пафос, самопожертвование, подвиг. Но все эти моменты не могут быть признаны характерными для религии; все эти черты свойственны и гуманисту, человеку культуры. Но чем революционер действительно роднится с религиозным человеком, так это именно и только своей верой в чудо, в близкую катастрофу.

Первый, говоривший после докладчика, Б.Г. Столпнер указал на невыдержанность и неопределенность его тезисов, обставленных слишком многими оговорками. Оппонент затрудняется поэтому возражать на тезис о противоположности между религией и культурой, в виду многих уступок, допущенных самим референтом. Если же отвлечься от всех его оговорок и взять в чистом виде выставленное им положение о враждебности религии и культуры, то, по мнению г. Столпнера, очень не трудно было бы показать полную необоснованность его. Если еще относительно христианства можно с натяжкой допустить, что оно возникло в момент упадка античной культуры, и этот факт, значит, как бы действительно подтверждает схему референта, то почти все другие религии вполне ее опровергают. Никакой противоположности между религией и культурой нельзя усмотреть ни, напр<имер>, в буддизме, ни в какой другой религии. Под конец своей речи г. Столпнер уклонился в область литературно-партийной полемики и стал осыпать упреками представителей новых религиозно-философских исканий за их шатания в области социально-политических воззрений. За одной скобкой оказались Мережковский и Бальмонт, Минский и Вяч. Иванов и т.п. В качестве марксиста г. Столпнер счел необходимым найти «подоплеку» всем этим деятелям, для чего уклонился в изложение некоторых литературно-биографических фактов названных лиц. Этот «уклон» внес некоторое раздражение в собрание. На выпады г. Столпнера отвечали гг. Философов, Мережковский и др., отвечали резко и ядовито. Г. Философов убеждал г. Столпнера и его единомышленников оставить литературно-биографические аргументы и бороться аргументацией по существу. Д.С. Мережковский счел себя вынужденным объяснить свои идейные блуждания, указав, что его прежняя приверженность идее самодержавия чужда была политического значения, вытекала из признания мистической стороны этой идеи; «всякая карьера, говорил Д<митрий> С<ергеевич>, была колебанием между христианской идеей богочеловечества и ницшеанской идеей человекобожества, не побежденной, по его мнению, не только в старой государственности, но и в современной социал-демократии». Затем несколько слов сказал В.В. Успенский и очень

верно подчеркнул отвлеченность докладчика, который низвел культуру до чисто технического прогресса и уничтожил в ней душу живую.

С точки зрения религиозной, культура есть богочеловеческий процесс, и как таковой — не может быть оторван от религиозного делания. Далее, оппонент очень метко указал на то, что враждебное отношение докладчика к культуре вполне совпадает со взглядами русской церковной иерархии.

Благодаря взволнованному состоянию аудитории, прения в конце заседания несколько разбились, но Р<елигиозно->ф<илософское> общество надеется к ним еще вернуться в следующем заседании, которое будет посвящено докладу В.И. Иванова «Русская идея» и докладу А.А. Блока — «Интеллигенция и народ».

— Собрание Религиозно-философского общества 16 декабря закончилось неожиданным инцидентом, который, если повторится 2–3 раза, грозит собраниям самоупразднением. После интересного и очень содержательного доклада А.А. Мейера «Религия и культура» открылись прения. Доклад заключал в себе некоторые противоречия: религия ставилась гораздо выше культуры, которая, однако, изводилась именно из религии; говорилось, что религия питает культуру и вместе отрицает ее; на политику и общественность был кинут взгляд, полный высокомерия. Оппонентом выступил г. Столпнер, который с едким сарказмом выставил все «но» доклада и его «или», мешающие в нем что-либо понять или что-нибудь из него принять; в дальнейшем течении речи г. Столпнер высмеял всех главнейших участников собраний, гг. Мережковского, Философова, Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого и Бальмонта, сказав, что у них у всех не религия является верховным судиею земных дел, а, напротив, литературная впечатлительность, отзывающаяся на могущественные общественные и политические течения, заставляет напевать различные до противоположности религиозные мотивы; и что во всех этих мотивах слышится слабое понимание политики и никакой ровно религии. Удар пришелся не в бровь, а в самый глаз. Выступил с громовым ответом Д.В. Философов, который, хоть и запоздав, призвал оратора к порядку: «мы сюда собираемся не для выслушивания взглядов на отдельные личности, а для обсуждения известных идей; и г. Столпнер, если хочет говорить впредь, должен избегать личных объяснений». Но после этого заявления выступил Д.С. Мережковский, который именно вступил в личные объяснения, начав рассказывать свою литературную автобиографию и о своем знакомстве с Глеб<ом> Успенским и Михайловским. Всех это удивило, и из публики выступила г-жа Ветрова с заявлением негодования, что ни она, ни, вероятно, другие не пришли бы сюда слушать партийные перекоры литераторов, что задача собраний была объявлена выше. Все это закончилось уже совершенно невозможным заявлением председательствовавшего А.В. Карташева, что к произнесению речей нужно допускать не всех, а только 5–6 ораторов по выбору членов совета общества. Так как это нимало не выражало мнения членов совета, а было личным и нечаянным мнением только самого председателя, то поднялись протесты и из публики, и от членов совета. Все разошлись с полным неудовольствием.

ЗАСЕДАНИЕ 30 ДЕКАБРЯ 1908 г.

А.А. Блок
Стихия и культура

На доклад мой, озаглавленный «Народ и интеллигенция», было сделано много возражений, устных и печатных. То, о чем я буду говорить сегодня, представляет развитие все той же темы.

Защищать себя от упреков я не хочу, но защищать свою тему буду. Если у самого меня действительно не хватило голоса[247] (как сказал Д.С. Мережковский), то тема моя, я в этом уверен, рано или поздно, погасит все докучные партийные и личные споры.

Мои вопросы поставлены не мною, — их поставила история России. На одни из поставленных вопросов — о «недоступной черте», существующей между интеллигенцией и народом, ответил утвердительно не я, — ответила история России. Думаю, что споры о том, совершился или не совершился крупный и очевидный факт, свидетелями которого были не только мы, но и предки наши, — надо отнести к спорам, возникающим по недоразумению, по недоверию, по непониманию; или — к спорам тактического свойства, выдерживающим критику в стенах «третьих» Дум, но не на вольном воздухе жизни.

Я думаю, что в сердцах людей последних поколений залегло неотступное чувство катастрофы, вызванное чрезмерным накоплением реальнейших фактов, часть которых — дело свершившееся, другая часть — дело, имеющее свершиться. Совершенно понятно, что люди стремятся всячески заглушить это чувство, стремятся как бы отбить свою память, о чем-то не думать, полагать, что все идет своим путем, игнорировать факты, так или иначе напоми-

нающие о том, что уже было и что еще будет. Другие, напротив, видят сны от «множества забот», как говорит Экклезиаст[248]; они суетливы во всех делах своих, потому что мучатся воспоминанием и не могут припомнить; в каждом деле своем они чувствуют, что за ними стоит что-то, что одно только может разрешить сомнения и муки; а без такого разрешения — никакое дело не в дело.

Словом, как будто современные люди нашли около себя бомбу; всякий ведет себя так, как велит ему его темперамент; одни вскрывают обойму, пытаясь разрядить снаряд; другие только смотрят, выпучив от страха глаза, и думают, завертится она или не завертится, разорвется, или не разорвется; третьи притворяются, что равно ничего не произошло, что круглая штука, лежащая на столике, вовсе не бомба, а так себе — большой апельсин; а все совершающееся — только чья-то милая шутка; четвертые, наконец, спасаются бегством, все время стараясь устроиться так, чтобы их не упрекнули в нарушении приличий или не уличили в трусости.

Однако никто не шутил, никто не хотел ни напугать ни позабавить. История, та самая история, которая, говорят, сводится попросту к политической экономии, взяла да и положила нам на стол настоящую бомбу. И бомбу не простую, а усовершенствованную, вроде той сверлящей и образующей аккуратные трещины пульки, которую англичане придумали для усмирения индусов. Эта пулька уже приведена в действие; пока мы рассуждали о цельности и благополучии, о бесконечном прогрессе, — оказалось, что высверлены аккуратные трещины между человеком и природой, между отдельными людьми и, наконец, в каждом человеке разлучены душа и тело, разум и воля.

И потому, хотим мы или не хотим, помним или забываем, — во всех нас заложено чувство болезни, тревоги, катастрофы, разрыва. Это чувство разрыва никто не станет отрицать в целом, но, чуть только попытаешься перевести его на конкретное, — немедленно найдутся ярые отрицатели болезни и защитники своей цельности. Можно было быть заранее уверенным, что, как только заговоришь о разрыве между народом и интеллигенцией, найдутся люди, отрицающие даже возможность разрыва или просто переводящие разговор на домашние дала. Если заговоришь о том, что неблагополучно ни в одной семье, сейчас же найдется семьянин, который скажет, что он живет

25 лет в мире и согласии с женой и детьми. Если скажешь, что наука бессильна перед провалом Южной Италии, сейчас же поднимется геолог и заявит, что в Калабрии не отвердела земная кора и что наука если еще и не совсем победила природу, то через 3000 лет победит.

Когда я оговорился, что есть, может быть, часть интеллигенции, не оторванная от народа, некоторые мои оппоненты обрадовались чрезвычайно. Г. Чулков заявил печатно[249], что вся моя тема, в сущности, совсем не об интеллигенции, а о декадентах, и что вся масса уездных врачей, фельдшеров и проч. живет с народом душа в душу; но стоило ли «огород городить», если дело идет всего только о том, что декаденты отделены от народа? И будто уж так благополучно живется уездным врачам среди русских мужиков? Откуда такой оптимизм? Неужели так существенна моя оговорка? Ведь исключения подтверждают правило; а счастливыми исключениями, людьми, способными идти навстречу народу, являются как раз передовые люди, вдохновляемые своим трудом, стоящие на честном посту, охраняющие от врага своих невидимых, спящих друзей.

Но бывает и бывало уже так, что всю ночь напролет стоит стража на башнях, охраняя сон своих. Наступает утро, и уже одни только передовые посты оказываются налицо. Они стояли высоко и думали высокую думу, но тех, во имя кого они не спали всю ночь, нет уже на лице земли: их похитила стихия — подземная, или народная ночь. Астрономы наблюдали звезды из горных обсерваторий, человеческие умы работали неустанно, и ни одна машина не ошиблась в ту ночь, когда побережья Южной Италии стерлись с лица земли[250].

Если бы тема моя была философской темой или касалась политической злобы дня, я не имел бы права говорить таким языком. Но тема моя — не философская и не политическая. Если я не исчерпываю всех вопросов, прилегающих к ней, то она сама намечает их, как знают это те, кто действительно услыхал меня. Для того, чтобы отвечать на недоумения противников, я считаю себя вправе не прибегать к определению понятий, но считаю своим долгом развивать и углублять все ту же тему на своем языке. Я должен восходить к истокам той реки, к бурному устью которой я пришел со стороны.

Когда я заговорил о разрыве между Россией и интеллигенцией, более всего поразил меня удивительный

оптимизм большинства возражений: до того удивительный, что приходит в голову, не скрывается ли за ним самый отчаянный пессимизм? Говорил я о смерти, мне отвечали, что болезнь излечима. Вспоминались слова умирающего Ивана Ильича у Толстого: «дело не в блуждающей почке, а в жизни и смерти»[251]. Я говорил о расколе, мне говорили, что нет раскола, да и нечему раскалываться. Я говорил о том, что мы любим и ненавидим вместе далекую от нас Россию, набегающую гоголевскую тройку; мне отвечали: «Мы сами — Россия».

Страшно слышать: «Болезнь излечима, болезни нет, мы сами — все можем». Когда ступишь ногой на муравейник, муравьи начинают немедленно восстанавливать разрушенное; через несколько часов им кажется, что никто не разрушал их благополучия. Они — в своей вечной работе, в своем чувстве всепоправимости, в ощущении вечного прогресса, — как во сне. В таком же сне — бабочка, танцующая у пламени свечи. В том же предсмертном сне можно завести веселый хоровод вокруг кратера вулкана. Работают, поют, ведут мировые хороводы — во сне, в самозабвении, во хмелю.

Такой же великий сон и размывчивый хмель — сон и хмель бесконечной культуры. Говоря термином Ницше, — «аполлонический сон»[252]. Всякий сон характеризуется тем, что все происходит в нем по каким-то чуть-чуть измененным, нездешним, неземным, нелюдским законам. Например, по муравьиным законам. Солнце восходит и солнце заходит, идет гроза, уходит гроза, — а муравейник растет. Можно увидать себя во сне муравьем; строю, строю муравейник, лезу за хвоей на тонкую елку, ветер покачнул елку — я падаю на землю, но немедленно начинаю взбираться опять. И так без конца, без конца. И, наконец, — проснуться и обрадоваться, что ты не муравей, а человек, что у тебя есть свободная воля.

Цвет интеллигенции, цвет культуры пребывает в вечном аполлоническом сне, или — в муравьином сне. Это — бесконечное и упорное строительство с пеной у рта, с падениями. Один сорвался, — лезет другой, другой сорвался, — лезет третий. И муравейник растет. Завоевана земля и недра земли, море и дно морское, завоеван воздух, который завтра весь будет исчерчен аэропланами.

И вдруг нога лесного зверя, который десять лет ходил на водопой мимо муравейника, ступает в самую се-

редину его. Вдруг, в минуту истории, когда Толстой пишет «Войну и мир», Менделеев открывает периодическую систему элементов, когда в недрах земли поет руда, покорная человеческой кирке, когда железнодорожные поезда пожирают пространство во всех направлениях, когда император германский надменно обнимает «чудотворного строителя», благодетеля человечества, завоевателя воздуха, — в этот самый момент отклоняется в обсерватории стрелка сейсмографа.

Еще неизвестно, где произошло событие, какое событие. Через день телеграф приносит известие, что уже не существуют Калабрия и Мессина — 23 города, сотни деревень и сотни тысяч людей. Нахлынувший океан и проливной дождь затопили все, чего не поглотила земля и не выжег огонь. Мы знаем, что значат благоуханные имена Калабрии и Сицилии, но только молчим и бледнеем, зная, что если исчезли на земле древние Харибда и Скилла[253], то впереди, в сердце нашем и в сердце нашей земли, — нас ждет еще более страшная Харибда и Скилла. Что можем мы, пребывающие в аполлоническом, в муравьином сне? Мы можем только облекаться в траур, праздновать свою печаль перед лицом катастрофы; броненосец приспускает флаг до половины флагштока, — как бы в знак того, что флаг спущен в самом сердце нашем.

Перед лицом разбушевавшейся стихии приспущен надменный флаг культуры.

Да, перед событиями в Сицилии и Калабрии мы только и можем, что торжественно приспустить флаг. Ведь отклонилась только стрелка сейсмографа. Ученые сказали только, что югу Италии и впредь угрожают землетрясения; что там еще не отвердела земная кора. А уверены ли мы в том, что довольно «отвердела кора» над другой, такой же страшной, не подземной, а земной стихией — стихией народной?

Мы делаем все, что можем. Король воротился с охоты, папа отменил аудиенцию. Все аккредитованные при итальянском дворе послы выразили соболезнование, военные суда спустили флаги. Судно, отправленное на розыски города, не нашло места, где он был. Русские матросы — «popolo d'eroi»[I] — являют чудеса самоотвержения[254], копаясь в миазмах заразы, в которые в 10 секунд превратились

[I] Народ героев (*ит.*).

человеческое мясо и морской ил. Ползут поезда, нагруженные мертвецами, архиепископ носит мощи св. Агаты[255], смирительницы подземных сил. Телеграф стучит по всей Европе; а у нас не хватает извести, чтобы засыпать бывшую Мессину. Вульгарные слова газетных телеграмм приобретают силу древних итальянских хроник, а из Этны вырываются столбы желтого дыма. Сицилия продолжает содрогаться, и нам не усмирить ее дрожь.

Неужели этим фактам нужно противопоставлять оптимизм? И неужели нужно быть пессимистом или человеком суеверным, чтобы указывать на то, что флаг культуры может быть всегда приспущен, если приближается гроза?

Не раз уже сотрясала землю подземная лихорадка, и не раз уже мы праздновали свою немощь перед мором, трусом, гладом и мятежом. Какая же страшная мстительность должна была за столетия накопиться в нас? Человеческая культура становится все более железной, все более машинной; все более походит на гигантскую лабораторию, в которой готовится месть стихии: растет наука, чтобы поработить землю; растет искусство — крылатая мечта — таинственный аэроплан, чтобы улететь от земли; растет промышленность, чтобы люди могли расстаться с землею.

Великий деятель культуры — демон, проклинающий землю, измышляющий крылья, чтобы улететь от нее. Сердце сторонника прогресса дышит черною местью на землю, на стихию, все еще непокрытую достаточно черствой корой; местью за все ее трудные времена и бесконечные пространства, за ржавую, тягостную цепь причин и следствий, за несправедливую жизнь, за несправедливую смерть. Люди культуры, сторонники прогресса, отборные интеллигенты — с пеной у рта строят машины, двигают вперед науку, в тайной злобе стараясь забыть и не слушать гул стихий земных и подземных, пробуждающийся то там, то здесь. И только иногда, просыпаясь, озираясь кругом себя, — они видят ту же землю, проклятую, до времени спокойную, — и смотрят на нее, как на какое-то театральное представление, как на нелепую, увлекательную сказку.

Есть другие люди, для которых земля не сказка, но чудесная быль, которые знают стихию и сами вышли из нее; — «стихийные люди». Они спокойны, как она, до времени, и деятельность их, до времени, подобна легким, предупреждающим подземным толчкам. Они знают, что «всему свое время и время всякой вещи под небом; время

рождаться и время умирать, время насаждать и время вырывать посаженное; время убивать и время врачевать; время разрушать и время строить»[256] (Экклезиаст).

Какой-то земной промысел им нужней и родней промышленности и культуры.

Они тоже пребывают во сне. Но их сон не похож на наши сны, так же, как поля России не похожи на блистательную суетню Невского проспекта. Мы видим во сне и мечтаем наяву, как улетим от земли на машине, как с помощью радия исследуем недра земного и своего тела, как достигнем Северного полюса и последним синтетическим усилием ума подчиним вселенную единому верховному закону.

Они видят сны и создают легенды, не отделяющиеся от земли: о храмах, рассеянных по лицу ее, о монастырях, где стоит статуя Николая Чудотворца за занавесью, не виданная никем, о том, что, когда ветер ночь клонит рожь, — это «Она мчится по ржи», о том, что доски, всплывающие со дна глубокого пруда, — обломки иностранных кораблей, потому что пруд этот — «отдушина океана». Земля с ними, и они с землей, их не различить на ее лоне, и кажется порою, что и холм живой, и дерево живое, и церковь живая, как сам мужик — живой. Только все на этой равнине еще спит, а когда двинется, — все, как есть, пойдет: пойдут мужики, пойдут рощи по склонам, и церкви, воплощенные Богородицы, пойдут с холмов, и озера выступят из берегов, и реки обратятся вспять; и пойдет вся земля.

Я хочу привести два письма, большой, по моему мнению, ценности. Одно — письмо крестьянина[257], рисующее настроение одной из северных губерний; другое — письмо сектанта, адресованное Д.С. Мережковскому.

«Только два-три искренних, освященных кровью слова революционеров, — пишет крестьянин, — неведомыми, неуследимыми путями доходят до сердца народного, находят готовую почву и глубоко пускают корни, так например: "земля Божья", "вся земля есть достояние всего народа", великое, неисповедимое слово… "все будет, да не скоро", — скажет любой мужик из нашей местности. Но это простое "все" — с бесконечным, как небо, смыслом. Это значит, что не будет "греха", что золотой рычаг вселенной повернет к солнцу правды, тело не будет уничтожено бременем вечного труда».

«Наша губерния, как я сказал, находится в особых условиях. Земли у нас много, лесов — тоже достаточно. Аграрно, если можно так выразиться, мы довольны»…

«Наружно вид нашей губернии крайне мирный, пьяный по праздникам и голодный по будням. Пьянство растет не по дням, а по часам, пьют мужики, нередко бабы и подростки. Казенки процветают, яко храмы, а хлеба своего в большинстве хватает немного дольше Покрова… Вообще, мы живем, как под тучей — вот-вот грянет гром и свет осияет трущобы земли»…

А вот отрывки из письма сектанта:

«Как известно, нас называют рационалистами. Находятся такие курьезные историки, которые ведут нашу родословную чуть ли не от самого Лютера… Не верю я им...»

«Русский народ недаром слывет самым одухотворенным…»

«Если внимательно всмотреться в наше сектантство (автор письма говорит обо всех сектантах, даже о духоборах[258]), то придется развести руками и согласиться, что мы никогда не были рационалистами, и были и суть — м и с т и к и самой чистой воды».

«Мистики мы особого рода: на русский лад. Мы действительно люди земли, ибо веруем, что Тысячелетнее Царствие наше будет не за гробом, не на небе, а на земле...»

«Все наши воздыхания можно смело свести на краткую молитву: “Да приидет Царствие твое, как на небе, так и на земле”».

«Немногие подозревают эту нашу грядущую Валгаллу — Сион[259]».

«Скажу вам еще, что не раз в наших деревнях подымались ложные тревоги. Народ бросал все и бежал в Сион. Бросал посевы, дом, родных и забирали только скот с собой…»

«Наши сектанты мне представляются тоже революционерами, но только их программа писалась под диктовку Неведомой Силы».

Несмотря на реакцию, на отсутствие религиозного подъема в современном сектантстве, — «вся наша масса представляет теперь застывший поток лавы — нужно пробить верхний, зачерепевший слой, чтобы вырвалась наружу сжатая огненная сила…»

Так вот: с одной стороны — народ православный, убаюканный казенкой, с водкой в церковных подвалах, с пьяными попами. С другой — этот «зачерепевший слой лавы» над жерлом вулкана.

Эти — «пеньем сладкозвучным сердца погибших привлекают». Они поют:

Ты любовь, ты любовь,
Ты любовь святая,
От начала ты гонима,
Кровью политая.

Те поют другие песни:

У нас ножики литые,
Гири кованные,
Мы ребята холостые,
Практикованные…
Пусть нас жарят и калят
Размазуриков-ребят —
Мы начальству не уважим,
Лучше сядем в каземат…
Ах ты, книжка-складенец,
В каторгу дорожка,
Пострадает молодец
За тебя немножко…[260]

В дни приближения грозы сливаются обе эти песни: ясно до ужаса, что те, кто поет про «литые ножики», и те, кто поет про «святую любовь», — не продадут друг друга, потому что — стихия с ними, они — дети одной грозы; потому что — земля одна, «земля Божья», «земля — достояние всего народа».

Распалилась месть Культуры, которая вздыбилась «стальной щетиною»[261] штыков и машин. Это — только знак того, что распалилась и другая месть — месть стихийная и земная. Между двух костров распалившейся мести, между двух станов мы и живем. Оттого и страшно: каков огонь, который рвется наружу из-под «очерепевшей лавы»? Такой ли, как тот, который опустошил Калабрию, или это — очистительный огонь?

Так или иначе — мы переживаем страшный кризис. Мы еще не знаем в точности, каких нам ждать событий, но в сердце нашем уже отклонилась стрелка сейсмографа. Мы видим себя уже как бы на фоне зарева, на легком, кружевном аэроплане, высоко над землею; а под нами — громыхающая и огнедышащая гора, по которой за тучами пепла ползут, освобождаясь, ручьи раскаленной лавы.

Вяч. Иванов

О русской идее

I

Наблюдая последние настроения нашей умственной жизни, нельзя не заметить, что вновь ожили и вошли в наш мыслительный обиход некоторые старые слова-лозунги, а следовательно, и вновь предстали общественному сознанию связанные с этими словами-лозунгами старые проблемы. Быть может, слова эти мы слышим порой в еще небывалых сочетаниях; быть может, эти проблемы рассматриваются в иной, чем в минувшие годы, постановке: как бы то ни было, разве не архаизмом казались еще так недавно вопросы об отношении нашей европейской культуры к народной стихии, об отчуждении интеллигенции от народа, об обращении к народу за Богом или служении народу как некоему богу?

Чем объясняется это возрождение забытых слов и казавшихся превзойденными точек зрения? Тем ли, что зачинатели всяких «новых слов» и новых идеологий — писатели и художники, — раскаявшись в своем горделивом отщепенстве от отеческого предания, вернулись, как говорят некоторые, к исконным заветам русской литературы, издавна посвятившей себя общественному воспитанию, проповеди добра и учительству подвига? Но говорить так значит скорее описывать более или менее тенденциозно факт, нежели изъяснять его причины.

По-видимому, наше освободительное движение, как бы внезапно прервавшееся по завершении одного начального цикла, было настолько преувеличено в нашем первом представлении о его задачах, что казалось концом и разрешением всех прежде столь жгучих противоречий нашей общественной совести; и когда случился перерыв, мы были изумлены, увидев прежние соотношения не изменившимися и прежних сфинксов на их старых местах, как будто ил наводнения, когда сбыло половодье, едва только покрыл их незыблемые основания.

Размышляя глубже, мы невольно придем к заключению, что какая-то огромная правда всегда виделась в зыблемых временем и мглою временных недоразумений контурах этих наших старых проблем, и как бы ни изменились в настоящую пору их очертания, не уйти нам от этой их правды. И кажется, что, как встарь, так и ныне, стано-

вясь лицом к лицу, на каждом повороте наших исторических путей, с нашими исконными и как бы принципиально русскими вопросами о личности и обществе, о культуре и стихии, об интеллигенции и народе, — мы решаем последовательно единый вопрос — о нашем национальном самоопределении, в муках рождаем окончательную форму нашей всенародной души, русскую идею.

II

«Агриппа Неттесгеймский[262] учил, что 1900 год будет одним из великих исторических рубежей, началом нового вселенского периода... Едва ли кто знал в нашем обществе об этих исчислениях старинных чернокнижников; но несомненно, что как раз на меже новой астральной эры были уловлены чуткими душами как бы некие новые содрогания и вибрации в окружающей нас интерпсихической атмосфере и восприняты как предвестия какой-то иной неведомой и грозной эпохи. Вл. Соловьев, внезапно прерывая свой обычный тон логизирующей мистики, заговорил, юродствуя во Христе, о начале мирового конца, о панмонголизме, об Антихристе[263]... Бродили идеи, преломившиеся сквозь призму апокалиптической эсхатологии; весь мир своеобразно окрасился ее радугами, вопросы познания и запросы нравственного сознания, дух и плоть, творчество и общественность.

Достоевский и Ницше, два новых властителя наших душ, еще так недавно сошли со сцены, прокричав в уши мира один свое новое и крайнее Да, другой свое новое и крайнее Нет — Христу. Это были два глашатая, пригласившие людей разделиться на два стана в ожидании близкой борьбы, сплотиться вокруг двух враждебных знамен. Предвозвещался, казалось, последний раскол мира — на друзей и врагов Агнца...

Мировые события не замедлили надвинуться за тенями их: ибо, как говорит Моммзен, они бросают вперед свои тени, идя на землю[264]. Началась наша первая пуническая война[265] с желтой Азией. Война — пробный камень народного самосознания и искус духа; не столько испытание внешней мощи и внешней культуры, сколько внутренней энергии самоутверждающихся потенций соборной личности. Желтая Азия подвиглась исполнить уготованную ей задачу, — задачу испытать дух Европы: жив ли и действен ли в ней ее Христос?

Желтая Азия вопросила нас первых, каково наше самоутверждение. А в нас был только разлад. И в болезненных корчах начался у нас внутренний процесс, истинный смысл которого заключается в усилиях самоопределения. Свободы возжаждали мы для самоопределения.

Тогда в ищущих умах все элементы этого самоопределения, в виде безотлагательных запросов сознания, встали в первичной хаотичности, и, чтобы преодолеть ее, потребовался также безотлагательный синтез»...

Это писал я весной 1905 г.; и еще в 1904 г. задумывался о наших первых поражениях на войне так:

Русь! на тебя дух мести мечной
Восстал и первенцев сразил;
И скорой казнию конечной
Тебе, дрожащей, угрозил:
За то, что ты стоишь, немея,
У перепутного креста, —
Ни Зверя скиптр нести не смея,
Ни иго легкое Христа.
(«Cor Ardens»[266])

Не было ни конечной казни, ни в следующие годы — конечного освобождения. Развязка, казавшаяся близкой, была отсрочена. Но поистине, хоть и глухо, сознала Россия, что в то время, как душевное тело вражеской державы было во внутренней ему свойственной гармонии и в величайшем напряжении всех ему присущих сил, наше собирательное душевное тело было в дисгармонии, внутреннем разладе и крайнем расслаблении, ибо не слышало над своими хаотическими темными водами веющего Духа, и не умела русская душа решиться и выбрать путь на перекрестке дорог, — не смела ни сесть на Зверя и высоко поднять его скипетр, ни цельно понести легкое иго Христово. Мы не хотели цельно ни владычества над океаном, который будет средоточием всех жизненных сил земли, ни смиренного служения Свету в своих пределах; и воевали ни во чье имя.

Наше освободительное движение было ознаменовано бессильною попыткой что-то окончательно выбрать и решить, найти самих себя, независимо определиться, стать космосом, вознести некий светоч. Нам хотелось быть свободными до конца и по-своему решить вопрос о земле и народе, реализовать новое религиозное сознание. Не одни

мечтатели и не отвлеченные мыслители только хотели этого, но и народ. Мы ничего не решили, и, главное, ничего не выбрали окончательно, и по-прежнему хаос в нашем душевном теле, и оно открыто всем нападениям, вторжению всех — вовсе не сложивших оружия — наших врагов. Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа, как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни: такова основная мысль всего моего рассуждения...

Как осенью ненастной тлеет
Святая озимь, — тайно дух
Над черною могилой реет,
И только душ легчайших слух
Незадрожавший трепет ловит
Меж косных глыб: — так Русь моя
Немотной смерти прекословит
Глухим зачатьем бытия.
(«Cor Ardens»)

Медленная работа нашего самоопределения не прекращалась и не прекращается. Народная мысль не устает выковывать, в лице миллионов своих мистиков, духовный меч, долженствующий отсечь от того, что Христово, все, что Христу враждебно, — равно в духовном сознании и в жизни внешней. Интеллигенция не успокаивается в границах своей обособленной сферы сознания и жизни. Она растревожила и, быть может, отчасти разбудила Церковь. Пусть часто платонически, пусть почти всегда беспомощно, но она не переставала все же стремиться к народу. В то время, когда деловые группы ее посвящали себя материальному о нем попечению и действию внешнему, верхи нашей умственной культуры, наши передовые духовные силы искали преодолеть в сознании нашем индивидуализм, задумывались о выходе из индивидуалистического творчества в искусство всенародное, стремились подойти к народу с открытой душой, провозгласили отчасти в с е н а р о д н о с т ь, быть может, верно почувствовав, что ничего уже не стоит в принципе разделяющего последнюю простоту умудренных преемственною и чужою мудростью и мудрость простых среди нас, — отчасти н о в о е н а р о д н и ч е с т в о, как бы утверждая, что и вершинная интеллигенция все еще только интеллигенция, но что она должна стать чем-то иным или погибнуть.

III

Но нельзя говорить об «интеллигенции», как о феномене нашей «культуры», и не спросить себя, какой природный материал подвергается в ней искусственной обработке, какая в ней перепахивается и засевается почва; нельзя рассматривать и народ, как преимущественное выражение стихийного начала нашей жизни, и не отдать себе ясного отчета в том, какова же эта стихия наша сама по себе. Ибо несомненно, что всякая культура по отношению к стихии есть modus[1] по отношению к субстанции.

Итак, чтобы понять в их взаимодействии обе формы исторического бытия нашего, чтобы противоположить их как тезу и антитезу, необходимо объединить их в характеристике единой души всего народа, — поскольку и оторванная от земли интеллигенция наша есть явление русской национальной жизни. Ища определить общую основу обеих форм, национальную стихию в собственном смысле слова, мы, с одной стороны, предпринимаем чисто наблюдательную по методу экскурсию в область народной психологии и ищем лишь отвлечь отличительные признаки нашего коллективного сознания, наш психический субстрат; с другой стороны, неизбежно переходим к поискам синтеза, как третьей, высшей формы, снимающей противоречие тех двух низших форм: «народа» и «интеллигенции». И поскольку мы уже не определяем только субстрат, но и вырабатываем синтез, мы принуждены вести речь о постулатах, а не свершениях; о чаяниях наших, а не об осуществлениях исторических. Становится то, что есть; раскрывая потенциальное бытие в эмпирической наличности, мы раскрываем вместе бытие идеи, долженствующей осуществиться в воплощении; неудивительно, что результаты наблюдения психологического найдут свое другое выражение в терминах религиозной мысли.

Но можно ли еще — и должно ли — говорить вообще о национальной идее, как о некотором строе характеристических моментов народного самосознания? Не упразднена ли и эта старая тема, как упраздненными казались нам старые слова о народе и интеллигенции? Нам кажется, что можно и должно. Можно потому, что не Гердер и Гегель изобрели понятие «национальная идея»[267], не фило-

[1] Образ (*лат.*).

софы его измыслили, ипостазируя некоторое отвлечение или метафизическую схему, но создала и реализовала, как один из своих основных фактов, история. Должно — поскольку национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса и во имя свершения вселенского, самоопределение, упреждающее исторические осуществления и потому двигающее энергии. Ложным становится всякое утверждение национальной идеи только тогда, когда неправо связывается с эгоизмом народным или когда понятие нации смешивается с понятием государства. Не забудем, что и вне государства евреи чувствовали — и именно вне государства чувствовали всего острее и ярче — свое национальное назначение быть народом священников и дать миру Мессию; вселенская концепция мессианизма у Второисайи[268] возникла в еврействе в эпоху Вавилонского пленения[269].

Римская национальная идея выработана была сложным процессом собирательного мифотворчества: понадобилась и легенда о троянце Энее[270], и эллинское и восточное сивиллинское пророчествование[271], чтобы постепенно закрепилось в народном сознании живое ощущение всемирной роли Рима объединить племена в одном политическом теле и в той гармонии этого, уже вселенского в духе, тела, которую римляне называли pax Romana[1]. «Пусть другие делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом возникают статуи: они сделают это лучше тебя, о римлянин! Ты же одно памятуй: править державно народами, щадить покорных и низлагать надменных». Так говорит Вергилий за свой народ и от его имени народам и векам, и, говоря так, утверждает не эгоизм народный, но провиденциальную волю и идею державного Рима, становящегося миром.

Истинная воля есть прозрение необходимости; идея есть воля бытия к осуществлению в историческом становлении. Что нет в приведенных словах эгоизма национального, легко усмотреть уже из того, что идея империи, какою она созрела в Риме, навсегда отсечена была самим Римом от идеи национальной. Это доказала история и Священной Римской империей Средневековья[272], и даже империей Наполеона: Наполеон изменил французской государственности, став императором, но его неудавшая-

[1] Римская цивилизация (*лат.*).

ся попытка не была изменой вселенскому содержанию французской национальной идеи. Всякий раз, когда национальная идея вполне определялась, она определялась в связи общего, всемирного дела и звала нацию на служение вселенское, она по существу, со времен Рима, несовместима с политическими притязаниями национального своекорыстия; она уже религиозна по существу. Оттого-то и нас так отвращает эгоистическое утверждение нашей государственности у эпигонов славянофильства[273], что не в государственности мы осознаем назначение наше, и что даже если некая правда была в имени «третьего Рима»[274], то уже самое наречение нашей вселенской идеи (ибо «Рим» всегда — «вселенная») именем «Рима третьего», т.е. Римом Духа, говорит нам: «ты, русский, одно памятуй: вселенская правда — твоя правда; и если ты хочешь сохранить свою душу, не бойся ее потерять».

Излишне объяснять, что осознание национальной идеи не заключает в себе никакого фатализма. Чувствование света в себе и приникновение к голосу этого света, к его тайному зову, не есть чувствование внешней неизбежности, уничтожающей свободу личного и общественного делания. Именно свободного самоопределения требует от нас время: разно может определить себя и воплотить в действии свою глубочайшую волю наша всенародная душа. Так я затрагиваю великий и сокровенный вопрос о мистическом значении нашего самоопределения в ближайщем будущем. Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб. Горе, если выронит, не для него одного, но и для всех; благо для всего мира, если вознесет. Мы переживаем за человечество — и человечество переживает в нас великий кризис. И сделанное А. Блоком сближение калабрийской и сицилийской катастрофы[275] с нашими судьбами — не простое уподобление. Поистине «всякий за всех и за все виноват»; и наша хотящая и не могущая освободиться страна подвизается и изнемогает за всех.

Так оправдывается моя тема; последующее изложение должно представить мое понимание тех отличительных признаков нашего национального самосознания, строй и синтез которых мы привыкли называть «национальною идеей».

IV

Если проблема «народа и интеллигенции» продолжает тревожить нашу общественную совесть, несмотря на все исторические опыты, долженствовавшие убедить нас, что старая антитеза устранена новой общественной группировкой, что нет больше просто «народа» и нет просто «интеллигенции», — не следует ли заключить из этой живучести отжившей ф о р м у л ы, что в ней заключена правда живого с и м в о л а?

Что же знаменует этот логически и социологически спорный и право оспариваемый, внутренне же и психологически столь непосредственно понятный и близкий нам символ? И какою жизнью живет он в нас, и о какой говорит нам неисполненной правде?

Не свидетельствует ли его жизненность прежде всего о том, что всякое культурное расслоение и расчленение встречает в нашей национальной психологии подсознательное противодействие интегрирующих сил, органическое тяготение к восстановлению единства разделенных энергий? Нигде в чужой истории не видим мы такой тоски по воссоединению с массой в среде отъединившихся, того же классового taedium sui[1], того же глубокого и в самом трагизме своем лирического раскола в сердце нации. Одни мы, русские, не можем успокоиться в нашем дифференцированном самоопределении иначе, как установив его связь и гармонию с самоопределением всенародным.

Всенародность — вот непосредственно данная внешняя форма идеи, которая кажется нам основою всех стремлений наших согласить правду оторвавшихся от земли с правдой земли. Но откуда эта воля ко всенародности? Откуда это постоянное, под изменчивыми личинами мыслительных и практических исканий наших, сомнение, не заблудились ли мы, изменив правде народной? это исконно-варварское недоверие к п р и н ц и п у культуры у самих гениальных подвижников культурного дела в России? это порой самоубийственное влечение к угашению в народном море всего обособившегося и возвысившегося, хотя бы это возвышение было вознесением света и путеводного маяка над темным морем?

Есть особенности народной психологии, есть черты национального характера и гения, которые надлежит

[1] Отталкивания, отвращения (*лат.*).

принять, как типический феномен и внутренне-неизбежный двигатель судеб страны. Как бы мы ни объясняли их, — географическими и этнографическими условиями и данными материального исторического процесса или причинами порядка духовного, — мы равно должны признать их наличность, действенность, быть может, провиденциальность в развитии народа. Мы ошиблись бы в своих предвидениях наступающего и в своем делании общественном, не учитывая их как живые силы; и, напротив, многое разглядели бы под поверхностью вещей, в подсознательной сфере коллективной души, где таятся корни событий, если бы путем синтеза и интуитивного проникновения могли разгадать их сокровенную природу.

V

Народность и западничество, наша национальная самобытность и — сначала выписная, а ныне уже равноправно-международная — образованность наша так же взаимно противоположны, как противоположны понятия примитивной культуры и культуры критической.

Примитивная культура — культура так называемых органических эпох — та, где, при единстве основных представлений о божественном и человеческом, о правом и недолжном, осуществляется единство форм в укладе жизни и единство стиля в искусстве и ремесле, где борющиеся силы борются на почве общих норм и противники понимают друг друга вследствие нераздельности сознания определяющих жизнь общих начал, которым личность может противопоставить только нарушение, а не отрицание, — где все творческое тем самым безлично и все индивидуальное — только эгоистическое утверждение случайной личной воли к преобладанию и могуществу. Таковы древнейшие культуры, как египетская; такова культура безыменных зодчих Средневековья.

Критическая же культура — та, где группа и личность, верование и творчество обособляются и утверждаются в своей отдельности от общественного целого и не столько проявляют сообщительности и как бы завоевательности по отношению к целому, сколько тяготения к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах, — что влечет за собой дальнейшее расчленение в отделившихся от целого микрокосмах. Последствиями такого состояния оказываются: все большее отчуждение,

все меньшее взаимопонимание специализовавшихся групп, с одной стороны, с другой — неустанное искание более достоверной истины и более совершенной формы, искание критическое по существу, ибо обусловленное непрерывным сравнением и переоценкой борющихся ценностей, неизбежное соревнование односторонних правд и относительных ценностей, неизбежная ложь утверждения отвлеченных начал, еще не приведенных в новозаветное согласие совершенного всеединства. Я сказал: «новозаветное», потому что всякое предвидение новой органической эпохи в эпоху культуры критической есть явление нового религиозного сознания, поскольку совпадает с исканием вселенского синтеза и воссоединения разделенных начал, — каковое искание встречаем мы, например, в языческом Риме, в его критическую эпоху, у Вергилия, в так называемой «мессианской» и поистине пророчески-новозаветной по духу IV-й эклоге[276], — и сопровождается постоянным признаком эсхатологического предчувствия, предварением в духе катастрофического переворота, внезапного вселенского чуда.

Без сомнения, в исторической действительности каждая органическая эпоха обнаруживает, при ближайшем рассмотрении, ряд признаков наступающей дифференциации; и, следовательно, чистой примитивной культуры нигде нельзя найти в горизонте истории, разве за ее пределами, в доисторической старине. Но несомненно также, что, хотя бы в эпоху Анаксагора[277], столь могуществен примитивный уклад афинской жизни, что демос, изгоняя мыслителя, просто не понимает его, и обвинение в безбожии, ему предъявленное, есть прежде всего обвинение в аморализме и аполитизме, ибо господствующий строй богопочитания есть тем самым строй всей народной жизни. Несомненно, что и Сократ, осуждаемый на смерть за отрицание признаваемых народом и за введение новых божеств, есть, в глазах демоса, «оторвавшийся от стихии народной интеллигент», не понимающий народа и непонятный народу.

Естественно, что всякое нововведение в области религиозного миросозерцания и религиозного действия в эпохи органического уклада жизни принуждено таиться в мистериях и в форме мистерий, предполагающей воздержание от открытых противоречий миропониманию народа, легко находит себе общественное признание и даже покровительство: великий реформатор эллинской

религии — Писистрат[278] — является учредителем мистерий и запоминается народу только как тиран, как личность властолюбивая и державная, но не как отщепенец от народной веры, каким был Анаксагор, не как религиозный новатор, подобный Сократу.

В эпоху полного торжества критической дифференциации во всей умственной жизни древнего Рима, в эпоху идущей рука об руку с этою дифференциацией вероисповедной свободы — христиане подвергаются гонениям за свое вероисповедание: потому что материально-общественная жизнь сохраняет уклад культуры примитивной, и христианство, не желая быть только одним из многообразных феноменов критической эпохи, давно наступившей в сфере духовной культуры, восстает против всего органического уклада античной жизни по существу, призывая наступление эпохи по-новому примитивной, новозаветно-органической. Христиан казнят только за то, что они отказываются оказать богопочтение императорам[279], т.е. кесарю, как воплощению всего Рима, с его преданием и культом предков, землей и достоянием, обычаями и установлениями. Христианство не захотело быть лишь одной из клеточек критической культуры; оно сделало все, чтобы избежать конфликта, — обещало «кесарю» все, что не «Божье», — организовалось как вид мистерий; но мистерии были уже только надстройкой над жизнью, только «теософией», — и «Божьим» оказался весь мир. Христианство должно было проникнуть собою всю жизнь, преобразить плоть и претворить кровь мира. Органическому преданию, старым мехам, едва вмещавшим содержание новой критической культуры, оно противопоставило новозаветное чаяние, как мехи новые. Так религия, возрождаясь в эпохи критические, когда исполнилась мера разделения и вновь зачинается процесс воссоединения, входит в жизнь, как единое, всеопределяющее, верховное начало.

Органическая эпоха аналогична эдемскому состоянию детского бытия в лоне Творца, — не потому, конечно, что она — рай и золотой век утраченного счастия, но потому, что центр сознания там — не в личности, а вне ее. Критическая же эпоха — эпоха люциферианского мятежа индивидуумов, пожелавших стать «как боги»[280]. В ней терние и волчцы произрастают на земле, прежде радостно-щедрой матери, ныне же — скупой и враждебной мачехе

человеку, — не потому, конечно, что изменились к худшему внешние условия существования, но потому, что личность научилась дерзать и страдать, и новые, и неслыханные открылись лабиринты Духа и Голгофы сердца.

Критическая культура — культура сынов Каиновых, ковщиков металла и изобретателей мусикийских орудий. Но люциферианство упраздняется Новым Заветом, примиряющим правое человеческое богоборство с правдой Авеля, посредством рассечения человека на эмпирическую личность и личность внутреннюю, где Небо и Отец в Небе, так что истинная воля человека есть уже не его воля, а воля пославшего его Отца, и не человек утверждает себя в своем восхождении до Бога, но Бог в человеке утверждает Себя нисхождением до человечности.

И ныне, поскольку человеческая культура безбожна, она культура еще только критическая, люциферианская, Каинова; но всякое внесение в нее религиозного начала, не как отвлеченного допущения, но как определяющей всю жизнь верховной нормы, зачинает процесс правой реинтеграции междоусобных энергий и предуготовляет переворот, имеющий уничтожить все ценности критического культурного строительства для замены их ценностями иного, всеобъемлющего в Боге сознания.

VI

Россия выделила из себя критическую культуру и, сохранив в низинах живые остатки иной, примитивной культуры, не дает успокоиться нашим сердцам в этом разъединении. Попытки интеллигенции возвести народ до себя, сделать весь народ интеллигенцией в смысле культуры критической и тем самым внерелигиозной разбивались до сих пор о стихийные условия нашего исторического бытия; и если бы даже им суждено было преуспеть, то могло бы случиться нечто неожиданное: верхи могли бы преодолеть свою критическую культуру, и все же не достигнуто было бы слияние всего народа в неправде культа отвлеченных начал. Если дети замолкнут, то камни возопиют. Ибо о новозаветности тоскуют и интеллигенция и народ: народ, чающий воскресения, и интеллигенция, жаждущая воссоединения. Но воссоединение дастся только в воскресении; и не у народа следует искать нам Бога, потому что сам народ хочет иной, живой новозаветности, а Бога должно нам искать в на-

ших сердцах. И в нашей национальной душе уже заложено знание И м е н и.

Критическая культура высвобождает энергии, скрытые в косности культуры примитивной. Неудивительно, что в интеллигенции нашей так явственно сказалась наша национальная воля ко всенародности. В глубокой неудовлетворенности своими одинокими достижениями, в ясном сознании своего долга перед народом, в романтической его идеализации, во всех попытках служения ему и сближения с ним выразила наша интеллигенция свою глухую тоску по органическому единству жизни. Она не осмыслила этой тоски религиозно, она не сознавала, что не народа ей нужно, а того же, чтО нужно и народу, — новозаветного синтеза всех определяющих жизнь начал и всех осуществляющих жизнь энергий; она не ведала, что органически-примитивное духовное бытие народа есть Ветхий Завет, чающий раскрытия своей истины в новом религиозном сознании, — не ведала, но чаяла сама, как ветхозаветные язычники чаяли того же Нового Завета. Интеллигенция тяготилась быть классом господствующим и образованным и явила исключительный в истории пример воли к обнищанию, опрощению, самоупразднению, нисхождению. Везде и во все эпохи мы наблюдаем в культурном процессе обратное явление: каждая возвысившаяся группа охраняет себя самое, защищает достигнутое ею положение, бережет и отстаивает свои ценности, ими гордится, их утверждает и множит: наши привлекательнейшие, благороднейшие устремления запечатлены жаждою саморазрушения, словно мы тайно обречены необоримым чарам своеобразного Диониса, творящего саморасточение, вдохновительнейшим из упоений, словно другие народы мертвенно-скупы, мы же, народ самосожигателей, представляем в истории то живое, чтО, по слову Гёте, как бабочка-Психея, тоскует по огненной смерти.

Основная черта нашего народного характера — пафос совлечения, жажда совлечься всех риз и всех убранств, и совлечь всякую личину и всякое украшение с голой правды вещей. С этой чертой связаны многообразные добродетели и силы наши, как и многие немощи, уклоны, опасности и падения. Здесь коренятся: скептический, реалистический склад неподкупной русской мысли, ее потребность идти во всем с неумолимо-ясною последовательностью до конца и до края, ее нравственно-практиче-

ский строй и оборот, ненавидящий противоречие между сознанием и действием, подозрительная строгость оценки и стремление к обесценению ценностей. Душа, инстинктивно алчущая безусловного, инстинктивно совлекающаяся всего условного, варварски-благородная, т.е. расточительная и разгульно-широкая, как пустая степь, где метель заносит безыменные могилы, бессознательно мятежащаяся против всего искусственного и искусственно-воздвигнутого как ценность и кумир, доводит свою склонность к обесценению до унижения человеческого лика и принижения еще за миг столь гордой и безудержной личности, до недоверия ко всему, на чем напечатлелось в человеке божественное, — во имя ли Бога или во имя ничье, — до всех самоубийственных влечений охмелевшей души, до всех видов теоретического и практического нигилизма. Любовь к нисхождению, проявляющаяся во всех этих образах совлечения, равно положительных и отрицательных, любовь, столь противоположная непрестанной воле к восхождению, наблюдаемой нами во всех нациях языческих и во всех, вышедших из мирообъятного лона римской государственности, составляет отличительную особенность нашей народной психологии. Только у нас наблюдается истинная воля ко всенародности органической, утверждающаяся в ненависти к культуре обособленных возвышений и достижений, в сознательном и бессознательном ее умалении, в потребности покинуть или разрушить достигнутое и с завоеванных личностью или группою высот низойти ко всем. Не значит ли это, в терминах религиозной мысли, «оставь все и по мне гряди»?

VII

В терминах религиозной мысли нисхождение есть действие любви и жертвенное низведение божественного света во мрак низшей сферы, ищущей просветления. — Для человека правое нисхождение есть, прежде всего, склонение перед низшим во всем творении и служение ему (знаменуемое символом омовения ног[281]), вольное подчинение, предписываемое личности сознанием ее долга перед тем, кто послужил ее возвышению. «Я преклоняюсь перед тобой, я поднялся выше, чем ты, оттого что попрал тебя ногами моими, когда поднимался, пятою своей я подавил тебя»… Уже тот факт, что этот голос немолчно звучит в душе нашей интеллигенции и не-

молчно зовет ее к жертвенному действию самоотречения и саморасточения, ради нисхождения к тем, безгласная жертва которых создала ее преимущества, коих она совлекается, — уже этот факт доказывает, что религиозное сознание в русской душе есть сознание как бы прирожденное, имманентное, психологическое, живое и действенное даже тогда, когда мысль противится ему и уста его отрицают. Только у нас могла возникнуть секта, на знамени которой написано: «Ты более чем я».

Но закон нисхождения, это творящая энергия нашей души, эта метафизическая форма-энергия, неотразимо влекущая нас к новозаветной энтелехии нашей национальной идеи, имеет еще более глубокий смысл. Божественное ниспосылает свет свой в темное вещество, чтобы и оно было проникнуто светом. Из плана в план божественного всеединства, из одной иерархии творения в другую нисходит Логос, и свет во тьме светится, и тьма его не объемлет. Здесь тайна Второй Ипостаси, тайна Сына. «Семя не оживет, если не умрет»[282]. «Vis eius integra, si versa fuerit in terram»: целою сохранится сила его, если обратится в землю. Эти таинственные заветы кажутся мне начертанными на челе народа нашего, как его мистическое имя «уподобление Христу» — энергия его энергий, живая душа его жизни. Императив нисхождения, его зовущий к темной земле, его тяготение к этим жаждущим семени светов глыбам определяет его, как народ, вся подсознательная сфера которого исполнена чувствованием Христа. Hic populus natus est christianus[I].

Он чуждается чаяния непосредственных нисхождений и вдохновений Духа; и когда говорят ему: «здесь Дух», он не верит. Иного действия Духа ждет он. Воспроизводя в своем полуслепом сознании, в своем, ему самому еще неясном соборном внутреннем опыте христианскую мистерию Смерти крестной, одного ждет он и одним утешается обетованием Утешителя. Он ждет и жаждет воскресения. Семя, умершее в темных глыбах, должно воскреснуть. Во Христе умираем, Духом Святым воскресаем. Отсюда это новозаветное чаяние мгновенного чудесного восстания в Духе, когда исполнится година страстной смерти и погребения в земле. Оттого (характерный признак нашей религиозности) в одной России

[I] Этот народ — христиане по природе (*лат.*).

Светлое Воскресение — поистине праздник праздников и торжество торжеств. Соборный внутренний опыт нашего народа существенно различествует в этот момент его религиозной жизни от внутреннего опыта других народов: тем народам светлее и ближе таинственное Рождество, праздник посвящений, торжество достижений, когда человек возвышенным и облагороженным чувствует себя чрез нисхождение и воплощение Бога; русской душе больше говорит тот праздник, когда

> ...колокол в ночи пасхальной,
> Как белый луч, в тюрьме сердец страдальной
> Затеплит Новый Иерусалим...[283]

Такою представляется мне в религиозном ее выражении наша национальная идея. В ней раскрывается глубочайший смысл нашего стремления ко всенародности, нашей энергии совлечения, нашей жажды нисхождения и служения. И только в ней находит свое разрешение то огромное недоразумение между интеллигенцией и народом, вследствие которого интеллигенция всегда знает, что ей нужно идти к народу, но не всегда знает, что ему принести, или, уступая настойчивости первого голоса, все же идет и несет ему не то, чего он хочет, народ же вместе желает общения с интеллигенцией и не хочет такой интеллигенции, какая к нему приходит, — недоразумение, могущее разрешиться только взаимной встречей в третьем, — Христовом свете, равно закрытом еще от глаз и интеллигенции и народа. Но будет миг,

> ...подвигнутся сердца,
> И трепетно соприкоснутся свечи
> Огнепричастьем богоносной встречи,
> И вспыхнет сокровенное далече
> На лицах отсветом Единого Лица[284].
> («Cor Ardens»)

VIII

Из двух равно сильных и неизменно действующих в мироздании природных законов, — я разумею законы самосохранения и саморазрушения, — в мистической тайне нисхождения, очевидно, действует второй. Но особенность христианской идеи, с наибольшею полнотой и

безусловностью выразившей и возвысившей идею человечности, — в том, что она, в противоположность, например, буддизму, развивает из себя самой правые условия нисхождения, ограничивающие самоубийственное тяготение, сопряженное с сознательным утверждением этого второго закона в личности, и право сочетает его с законом самосохранения. Неприемлема христианскому чувству легенда о Будде, отдающем плоть свою голодной тигрице; между тем Будда не распят плотью на кресте за грехи мира, и трагизм, как чисто-человеческое в религии, глубоко чужд буддизму. Трагизм возникает в христианстве именно вследствие присутствия в нем и закона самосохранения. Кровь не вытекает в христианстве из пор тела; оно хранит кровь для окончательной трагической развязки, для Голгофы.

Но закон самосохранения обращается, в озарении христианской идеи, в закон сохранения света — не эмпирической личности, а ее сверхличного, божественного содержания. Подобно тому, как физическое страдание предостерегает организм от разрушения, проведя его через шкалу раздражений, начинающихся с удовольствия и наслаждения и доходящих до нестерпимой боли, указывающей, что экспансивная энергия должна уступить место обратному влечению к успокоению, — подобно этому в сфере нравственной живое чувствование зла, безотчетный протест совести служит показателем для духовной монады, носительницы нравственного сознания и внутреннего духовного света, что удаление ее от очага божественных светов слишком велико и уже непосильно для света, что ее световая энергия готова иссякнуть, что еще миг — и тьма обнимет свет, что должно вернуться, что опять надлежит в о с х о д и т ь.

Не всегда русский характер умеет останавливаться на этом пороге, — отсюда своеобразное отношение нашего народа к греху и преступнику, на которое так настойчиво указывал Достоевский. С одной стороны, принцип круговой поруки и хоровое начало распространяется на нравственную сферу до живого сознания соборной ответственности всех за всех, — личное нарушение немедленно как бы снимается всеобщим, мирским признанием коллективной вины с личности, которая возбуждает только сострадание, поскольку не утверждается в гордой отъединенности своего личного греха, но,

приобщаясь к земле, предает свой грех ей, ждущей каждого и каждого прощающей (во всем этом мы видим элементы высочайшей и тончайшей святости нравственной, свидетельствующей о том, что нравственность русская всегда, сознательно ли или бессознательно для личности, — уже религия, уже мистика, но никогда не отвлеченное начало долга). С другой стороны, чисто религиозная реабилитация преступника, сильная, быть может, настолько, что могла бы создать у нас целое религиозное движение грешников, и уже в некоторых сектах обусловливающая особенное почитание согрешивших, т.е. взявших на себя часть общего греха, доходит до крайности оправдания греха в принципе, как самой радикальной формы совлечения и нисхождения, — как это еще недавно сказалось, напр<имер>, в повести Л. Андреева «Тьма»[285], где русская жажда братского уравнения обострилась до парадокса, что быть другом грешника и не грешить, сострадать падшим и не унизиться самому до падения есть измена братьям, и если у Андреева мы читаем укор Христу за то, что он не грешил с грешниками, то еще у Достоевского, в речах Ивана Карамазова[286], встречались мы с мыслью об аристократичности Христова учения, рассчитанного на силу немногих.

Общий склад русской души таков, что христианская идея составляет, можно сказать, ее природу. Она выражает центральное в христианской идее — категорический императив нисхождения и погребения Света и категорический постулат воскресения. Ее типические уклоны и заблуждения — только извращения ее основной природы, ее опасность — неправое упреждение отдачи своего света и самоубийственная смерть — т о г д а, когда умирающий еще недостоин умереть, чтобы воскреснуть. Если народ наш называли «богоносцем», то Бог явлен ему прежде всего в лике Христа; и народ наш — именно «Христоносец», Христофор.

Легенда о Христофоре представляет его полудиким сыном Земли, огромным, неповоротливым, косным и тяжким. Спасая душу свою, будущий святой поселяется у отшельника на берегу широкой реки, через которую он переносит на своих богатырских плечах паломников. Никакое бремя ему не тяжело. В одну ненастную ночь его пробуждает из глухого сна донесшийся до него с того берега слабый плач ребенка; нео-

хотно идет он исполнить обычное послушание и принимает на свои плечи неузнанного им Божественного Младенца. Но так оказалось тяжко легкое бремя, им поднятое, словно довелось ему понести на себе бремя всего мира. С великим трудом, почти отчаиваясь в достижении, переходит он речной брод и выносит на берег младенца — Иисуса... Так и России грозит опасность изнемочь и потонуть.

IX

Закон нисхождения света должен осуществляться в гармонии с законом сохранения света. Прежде чем нисходить, мы должны укрепить в себе свет; прежде чем обращать в землю силу, — мы должны иметь эту силу. Три момента определяют условия правого нисхождения: на языке мистиков они означаются словами о ч и щ е н и е (κάτάρσίς), н а у ч е н и е (μάθησίς) и д е й с т в и е (πράξίς). Очищение выражено в призыве μετάυοείτε (т.е. переменитесь внутренне, раскайтесь в прежнем), которым Христос начинает свою проповедь. Здесь пробуждение мистической жизни в личности — первая и необходимая основа религиозного дела. Здесь осознание всех ценностей нашей критической культуры, как ценностей относительных, предуготовляющее восстановление всех правых ценностей в связи божественного всеединства.

Здесь «непримиримое Нет» — цельное религиозное н е п р и я т и е всецело зараженного грехом мира.

Любовью ненавидящей огонь омоет мир;
Ты, чающий, ты, видящий, разбей, убей кумир!

Второй момент, момент н а у ч е н и я, есть обретение И м е н и. Здесь мистика осознает себя как кормилицу истины религиозной.

Легло на дно пурпурное венчальное кольцо:
Яви, смятенье бурное, в лазурности — Лицо.

Здесь прозревшего ослепляет узнанный Л и к, здесь п р и я т и е мира во Христе.

Из Хаоса родимого — гляди, гляди — Звезда.
Из Н е т непримиримого — слепительное Д а[287].

Третий момент правого нисхождения есть действие — πράξίς; при соблюдении первых двух условий здесь нисхождение становится не только действенным, но и правым нисхождением во имя Бога, несомненно плодотворным и воскресительным, — нисхождением света, которого не обнимет тьма. Здесь легкостью и отрадой является всякое действие общественное, — аскетизмом — воздержание от него, если оно несовместимо при данных исторических условиях с императивом религиозным: аскетизмом потому, что человек создает себе в своем частном делании тяжелый и неудобоносимый эквивалент деланию общественному.

Соблюдение этих условий изгоняет из души всякий страх. Стихия страшна только тому, что она может разрушить: страшна стихия культуре критической и ее кумирам. Недаром говорит Ницше: «Заблуждение всегда трусость. Старым идолам придется узнать, чего стоит быть на глиняных ногах».

Страх перед стихией в ветхозаветном религиозном сознании переходит в страх Божий (timor Dei), и это уже положительная религиозная ценность; но новозаветное сознание снимает всякий страх: любовь — так называется эквивалент страха в Новом Завете, — любовь не знает страха.

С нетерпением любви ждет новозаветное сознание суда огня, который ненавидящею любовью омоет мир. С нетерпением любви прислушивается оно к апокалиптическому обетованию Того, Кто — Первый и Последний: «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною. Блаженны имеющие право на Древо Жизни и власть войти Вратами во Град».

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

Очередное заседание Религиозно-философского общества опять привлекло массу публики, переполнившей в среду 31 декабря[288] зал общества польской культуры[289] и терпеливо слушавшей до первого часа ночи пространные речи докладчиков и оппонентов. Первым прочел свой доклад А.А. Блок, который выбрал для своей темы название: «Стихия и культура». Доклад явился красивым дополнением к докладу, прочитанному А.А. Мейером на предыдущем заседании под заглавием «Религия и культура». Мрачные картины катастрофы в Сицилии и Калабрии дали докладчику материал для сопоставления подземных сил с народной стихией, а интеллигентской психологии с беспомощным положением современной науки перед лицом таких катастроф. Ученые говорят, что земная кора в Калабрии не успела еще окостенеть. А уверены ли мы, можем ли быть уверены, что достаточно окостенела кора, отделяющая нас от народа? Второй реферат был прочитан В.И. Ивановым на тему: «Русская идея». В докладе, чтение которого взяло довольно много времени, автор попытался обосновать свое истолкование русской национальной идеи, как идеи христианской по преимуществу. Связью с предыдущими прениями докладчику послужило то соображение, что непрекращающиеся страстные речи о разрыве между интеллигенцией и народом доказывают наличность в русской душе неистребимой потребности в истине всеобщей, окончательной, в гармонии, примиряющей все противоречия. С другой стороны, это стремление интеллигенции слиться с народом есть одно из проявлений великой идеи *нисхождения*, лежащей в корне христианского сознания. Потребность приносить себя в жертву, неспособность дорожить полученными, каким бы то ни было образом, привилегиями и преимуществами составляет отличительную черту и русского народа и русской интеллигенции. Не называя Достоевского, докладчик повторил его известное определение русского народа как народа-богоносца. В последующем возражении своем, отвечая Мережковскому, докладчик сказал, что он нарочно не упоминал

Достоевского, потому что вовсе не разделяет взглядов последнего на исключительное призвание русского народа: В.И. Иванов допускает, что и другой какой-нибудь народ или другие народы таят в себе то же предрасположение к христианскому идеалу, как и народ русский, хотя до сих пор докладчику фактически не удалось нигде найти такого яркого воплощения христианской идеи, как именно в русской душе.

Прения начались длинной, очень горячо сказанной речью Д.С. Мережковского, которая в главной своей части была посвящена полемике с В.И. Ивановым. Указав, что в докладе В.И. Иванова совершенно оставлена без внимания фатальная связь православия с самодержавием, напомнив в ярких образах о пагубном влиянии русской государственности на русскую церковь, Д.С. Мережковский затем указал на поразительный контраст между настроением доклада А.А. Блока и настроением доклада В.И. Иванова: в первом докладе звучит пророческая тревога, предчувствие великой, грозной опасности, во втором — чувство полного благополучия. И это чувство благополучия в настроении В.И. Иванова кажется оратору самой непонятной и в то же время очень опасной вещью. Это та страшная тишина, которая более чем что-либо другое способна заглушить спасительные призывы колокола, предупреждающего нас о грозящей опасности. Г.И. Чулков посвятил свои возражения только докладу А.А. Блока. По мнению оратора, в докладе этом необходимо разделить две стороны: во-первых, рассуждения и доказательства, и во-вторых, известное настроение, которое можно разделять и не разделять, но которого нельзя, конечно, опровергнуть. В плоскости логической аргументации Г.И. Чулков усматривает у Блока весьма существенные дефекты в установлении понятий народа и интеллигенции. Настроение же Блока, определяемое предчувствием грозных катастроф, в значительной мере разделяется и оратором. Но Г.И. Чулков видит опасность идейной позиции Блока в совершенном отсутствии руководящей идеи: у него есть сознание опасности, но нет никакого представления о том, где спасение, куда идти. Позицию Блока приходится признать безыдейной, и в этом смысле анархичной. Когда-то Блок отказался причислить себя к мистическому анархизму. Теперь его настроение можно определить, как анархический мистицизм. Последним оппонентом выступил П.Б. Струве, который, впрочем, говорил не специально по поводу прочитанных докладов, а вообще по поводу последних выступлений Религиозно-философского общества. П.Б. Струве очень резко обрушился на движение, олицетворяемое этим обществом, противопоставив ему то просветленное христианское сознание, которое в Западной Европе восторжествовало над материалистическими элементами исторического христианства.

Закрытое заседание Религиозно-философского общества 30 декабря посвящено было двум рефератам. А.А. Блок предложил небольшой доклад на тему о «стихии и культуре», в котором ощущение беспомощности нашей пред силой стихии, обнаружившей свою жестокость в калабрийской катастрофе, сопоставил с ощущением страха, ко-

торый должны испытывать представители культурных слоев населения пред стихией народной. В реферате В.И. Иванова «О русской идее» развивалась та мысль, что русская национальная идея по существу является идеей подлинно христианской. Русская душа обнаруживает свойственное только ей одной стремление к постоянному совлечению с себя всех богатых и дорогих ценностей, создаваемых критической культурой. В этом совлечении сказывается нисхождение к примитивной культуре, которая должна воскреснуть, обратиться в новую органическую культуру вселенскую. В религиозных терминах этот факт может быть охарактеризован, как участие в христианском подвиге смерти ради воскресения. Такой в русской идее сохранена высшая ценность христианского откровения; идея воскресения, которая осталась не углубленной, не воспринятой вполне на Западе.

В прениях по этим докладам принимали участие Д.С. Мережковский, Г.И. Чулков и П.Б. Струве. Д.С. Мережковский в длинной, красочной речи указывал на незаконность противопоставления русской нации, как народа богоносца, другим нациям, будто бы чуждым роли богоносцев. Эта вера в особую русскую идею сближает В.И. Иванова с Достоевским. Но известно, что у Достоевского «русская идея» совершенно определенно связана была с его симпатиями к старому русскому укладу жизни, и действительность всегда является оправданием по существу антихристианских, антихристовых начал русской жизни. Г.И. Чулков говорил по вопросу, поднятому на предыдущих собраниях, то есть по вопросу об отношении интеллигенции к народу, и настаивал на высказанных им в печати мнениях об отчужденности от народа лишь части интеллигенции. П.Б. Струве подчеркнул общую черту всех современных религиозных исканий, горячо отстаивающих идеи и чаяния, абсолютно несовместимые с современным сознанием. Религиозная мысль человечества уже вышла, по его мнению, из того состояния, когда она могла примиряться с чисто материалистическими толкованиями религиозных понятий и с надеждами, не оправдываемыми подлинным знанием.

Д.С. Мережковскому возражал В.И. Иванов, указавший на то, что все соображения Д.С. Мережковского, будучи сами по себе крайне интересными, не имеют никакого отношения к его реферату, потому что в нем нет решительно ничего, напоминающего то понимание русской идеи, какое было у Достоевского.

ЗАСЕДАНИЕ 20 ЯНВАРЯ 1909 г.

Д.В. Философов
<Богостроительство и богоискательство
(Из статьи «Друзья или враги»)>

I

<…>

В строго научный марксизм проникла религиозная контрабанда, и именно теперь среди вооруженных научным аппаратом марксистов началось богоискательство. В марксизме обнажилась религиозная подоплека.

Понятно, что при таких условиях возгоревшийся недавно спор между богостроителями-марксистами и богоискателями-христианами — я беру терминологию В.А. Базарова — есть спор по существу своему религиозный. Спор о вере.

В январе месяце нынешнего года г. Базаров прочел в Петербургском литературном обществе реферат как раз на тему «Богоискатели и богостроители»*. Многочисленные слушатели ждали, что во время прений произойдет решительный смертный бой между докладчиком и представителями нового религиозного сознания.

Но бой вышел странным. Вячеслав Ив<анович> Иванов приветствовал в докладе г-на Базарова возрождение идей, дорогих и ему, Иванову, а Мережковский начал свое возражение с вопроса: враг ли ему докладчик, или друг? Вопрос этот он оставил без ответа. У многих слушателей получилось впечатление, как будто и Ме-

* Реферат этот напечатан в сборнике «Вершины». СПб., 1909 г.

режковский, и Вяч. Иванов прибегли к ловкому полемическому приему, чтобы увернуться от спора по существу. Одна газета высказала даже мнение, что оба оппонента нарочно старались своим «сочувствием» дискредитировать марксистов, занятых богостроительством.

Думается, что такое упрощенное толкование неправильно. Дело вовсе не так просто, как кажется с первого взгляда.

Ведь о социализме шла речь не как об особом *экономическом* учении, не как о *политической* партии, с особой тактикой и программой, а о социализме как о миросозерцании *религиозном.* И защитникам христианской идеи не так легко определить, кто для них больший враг: люди в религиозном смысле абсолютно индифферентные, культурные скептики и нигилисты, или те, кто ищет Бога, кто болеет и страдает религиозными запросами, кто ищет своего Бога не там, где, по мнению христиан, его можно найти, но все-таки ищет. Самый серьезный враг христианства — это религиозный нигилизм; социализм же можно обвинять в чем угодно, только не в нигилизме.

В своем докладе г. Базаров указал на то, что слово «богостроительство», пущенное в оборот Максимом Горьким, неудачно с теоретической точки зрения, потому что придает насквозь атеистической религии социализма характер теизма. Лучше не давать даже внешнего повода для недоразумений. Не будем спорить о словах. Атеистическая религия, религия без бога, — конечно, абсурд. Но *психологически* боязнь быть заподозренным в теизме вполне понятна. Христианство дало столь определенное понятие о Боге, в обиходном языке современного европейца слово религия столь тесно связано с религией именно христианской, что всякая *новая* религиозная система, считающая себя свободной от богословских предрассудков, боится пуще огня самого слова «Бог». Итак, не будем заподазривать атеистическую добросовестность социализма и, тем не менее, подойдем к нему, как к особой религиозной системе.

Для тех, кто не чужд религиозным проблемам, для кого Бюхнер или Молешотт никогда не был настольной книгой, кто не увлекался Боклем и не знакомился с философией по Льюису, религиозное начало социалистического мировоззрения не подвержено никакому сомнению.

Как мы видели, весь утопический социализм, до Маркса, откровенно сознавал себя религией.

Марксизм, казалось, навсегда уничтожил этот предрассудок. Однако он возродился, и многие из современных марксистов утверждают религиозную сущность социализма.

В этом отношении последние работы Луначарского[290] мне кажутся очень знаменательными, а последние произведения Горького[291]— особенно «Исповедь» — очень важным показателем того перелома, который совершился в русском социализме.

Не особенно давно г. Луначарский выпустил в свет первый том своей книги «Религия и социализм». Первоначальный план работы был очень обширный. По словам автора, это должна была быть целая история религии с материалистической точки зрения, со включением в нее европейской метафизики, утопического социализма и, наконец, научного социализма. Но от такого широкого плана автору пришлось отказаться, и он задался целью исследовать взаимоотношение религии и социализма, «определением места социализма среди других религиозных систем»*.

Итак, г. Луначарский без всяких обиняков, и притом *после Маркса,* признает социализм религиозной системой. Самое слово религия, как говорил Иосиф Дицген[292], опошлено попами, но Луначарский думает, что фетишистски бояться этого слова не следует, тем более что заменить его другим не так-то легко**. Можно признать опошленное слово и осветить его новым содержанием. Разве не опошлено слово идеал, слово социализм? Слова чисты в чистых устах, и социал-демократия только выиграет, когда скажет: *да, я новая великая религиозная сила и несу с собою религию,* которая заменяет все прежние и содержит их в себе в высшей потенции***.

А потому Луначарский подписывается обеими руками под следующим «категорическим и прекрасным утверждением Дицгена: Дорогие сограждане. В идеях социал-демократии содержится новая религия, которая, в противовес всяким данным существующим, стремится к тому, чтобы быть воспринятой не только сердцем, но и умом. От других обыкновенных объектов умственной работы соци-

* «Религия и соц<иализм>», стр. 8. СПб., 1908 г.
** Ibid., стр. 29.
*** «Религ<ия> и соц<иализм>», стр. 35.

ал-демократия отличается тем, что является откровением человеческого сердца в виде *особой религии.* Цель религии, собственно говоря, — облегчить истомленное человеческое сердце от скорби земной жизни. До сих пор, однако, она могла добиваться этого лишь путем идеалистическим, прибегая к мечтам, ссылаясь на незримого бога и суля загробную жизнь. Евангелие же настоящего обещает преобразовать, наконец, самым реальным, самым действительным и осязательным образом нашу юдоль скорби и печали»[*293].

Иметь религию, по определению Луначарского, — значит уметь мыслить и чувствовать мир таким образом, чтобы противоречия законов жизни и законов природы были для нас разрешены. Научный социализм эти противоречия разрешает[**], ergo, все «научные социалисты» имеют религию. Это религия без Бога, Бог ее — человечество. «Культурное человеческое общество, — говорит тот же Дицген, рабочий-философ, которого Маркс и Энгельс признавали философом пролетариата, — вот высшее существо, в которое мы веруем; наши надежды возлагаются на социал-демократический строй»[***]. А Луначарский с своей стороны прибавляет: «Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил дело возвышения антропологии до степени теологии, т.е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией»[****]. «Человеку Бога не нужно, он сам себе Бог. Человек человеку бог»[*****]. «Бог это человечество. Цельное, социалистическое человечество. Это единственное божественное, что нам доступно. Этот бог не родился еще, он строится только. Кто богостроитель? Конечно, пролетариат в первую голову, в тот исторический момент, который мы переживаем»[******]. «Бог есть

[*] Ibid., стр. 33. Сочинения И. Дицгена изданы на русском языке, в плохом переводе его верного ученика П. Дауге. Луначарский называет Дицгена «великим философским социал-демократом» (Ibid., стр. 32). Дауге говорит, что в нем скрывается «гениальная личность, которой суждено в истории социализма занять почетное место рядом с Марксом и Энгельсом». Ср. П. Юшкевич: «Материализм и критич<еский> реализм», СПб., 1908 г., стр. 42–70, и Н. Валентинов: «Философские построения марксизма», М., 1908 г., стр. 155–190.

[**] Ibid., стр. 41–42.

[***] Ibid., стр. 33.

[****] Ibid., стр. 31.

[*****] Луначарский: «23-й сборник Знания» в «Литературн<ом> распаде», кн. II, стр. 87, Спб., 1909 г.

[******] Ibid., стр. 92.

человечество грядущего, строить его надо вместе с человечеством настоящего, примыкая к передовым его элементам»[*]. «Социализм, как доктрина, есть истинная религия человечества, обнаженная от мистических покровов, в какие одевала его недоразвитость ума и чувства наших отцов. Все человеческое сотрудничество ставит перед собою цель: должен быть бог живой и всемогущий. Мы — строители его. Научный социализм абстрактно раскрывает в основных чертах процесс богостроительства, иначе называемый хозяйственный процесс»[**].

Может быть, кто-нибудь спросит, куда в этой новой религии девается личность, как в ней разрешается проблема смерти. На это Луначарский отвечает:

«Жизнь примирима со смертью. Человек может победить смерть и побеждает ее. *Бессознательно* — половой любовью, размножением, заботою о детях. *Сознательно* — любовью к своему виду и своей культуре»[***]. «Для индивидуалиста это перенесение центра тяжести на вид, на те посредствующие сверхиндивидуальные величины, которые способствуют развитию вида, — школа, партия, класс — всегда связано с некоторым грустным чувством резиньяции». «Но для истинного *социалиста* тут нет никакой резиньяции. Он глубоко проник в сущность отношений индивида и вида, для него реальность — вид, человечество, а индивид лишь частное выражение этой сущности. Социализм есть кооперация во времени и пространстве. Но, отвергая себя ради вида, индивид находит себя удесятеренно сильным. Таким образом, —заключает Луначарский, — социалист религиознее старорелигиозного человека»[****]. И незачем пролетарию искать личины бессмертия, ибо его бессмертие — жизнь вида, особью которого является человек. «Жить жизнью человека значить сознавать себя частью бессмертной стихии — коллективной жизни»[*****].

Такова в кратких чертах теология современного социализма. Все, что я сказал выше, я взял из книг и статей Луначарского, ни слова не прибавляя от себя. Картина получается очень характерная. Она выражает те верования и ча-

[*] Ibid., стр. 93.
[**] Луначарский, статья в «Книге о новом театре», изд. «Шиповника».
[***] «Религия и соц<иализм>», стр. 44.
[****] Ibid., стр. 45.
[*****] «Лит<ературный> распад», II, стр. 87–88.

яния, которыми преисполнен современный рядовой социал-демократ. Как ни старался Маркс, ему не удалось избежать мистики, предохранить от нее своих верных учеников. Может быть, где-нибудь на верхах, в профессорских кабинетах, где пишутся трехтомные «капиталы», царит «чистое» знание, но как только это знание соприкасается с жизнью, с действием, громко заявляют о своем существовании другие стороны человеческой души. Интеллект питается «точным» знанием, «чистой» наукой. Но воля и чувство, главные импульсы действия, опираются не только на интеллект. Волю и чувство «точной наукой» не удовлетворишь. Здесь невольно вспоминается бутада неистового Бакунина. «Горе было бы человечеству, — говорит он, — если бы когда-нибудь мысль сделалась источником и единственным руководителем жизни, если бы науки и учения стали во главе общественного управления. Жизнь иссякла бы, а человеческое общество обратилось бы в бессловесное и рабское стадо. Управление жизни наукою не могло бы иметь другого результата, кроме оглупения всего человечества»[*].

Как и всегда, Бакунин хватил через край. Но в этом парадоксе есть большая доля истины. Современное философское направление, известное под именем прагматизма, в теориях Вильяма Джемса и Бергсона, показало нам, какое громадное значение в коллективных и индивидуальных действиях человечества имеет воля, опирающаяся не на знание, а на веру, насколько сильна власть не интеллекта, а творческого порыва жизни (élan vital).

Марксизм, как жизненное явление, тоже покоится не столько на знании, сколько на вере.

Объявив себя законом, прогресс перестал быть творческой силой. Во времена Кондорсе[294] он был верой и лишь потому двигал человечество.

Признайте социалистический строй неизбежным социологическим законом, он тотчас же потеряет обаяние. Он прельщает, родит героев и мучеников не потому, что он неизбежный научный закон, а потому, что его надо завоевать, потому что он предел человеческих мечтаний, потому что его, как Россию, аршином не измеришь[295], в него можно только верить.

И здесь опять некоторое сближение с христианством.

[*] «Государственность и анархия», стр. 165. Полное собран<ие> сочинений, т. II. СПб., изд. Болотова.

Так же, как Кондорсе говорил о бесконечности человеческого прогресса, так же и марксисты говорят о бесконечности исторического процесса. Но *психологически* это не так. Социалистический строй — конец истории, дальше которого никто не заглядывает. В каждом социалисте живет бессознательная вера в конец всемирной истории, который совпадает с переходом из царства необходимости в царство свободы, где государство наравне с прялкой станет музейной древностью, где мечи будут перекованы на орала и лев ляжет рядом с ягненком. Социализм — это замаскированный христианский хилиазм. Тысячелетнее царство на земле, достигнутое усилиями человечества, только человечества. Социальная катастрофа, пресловутый Zusammenbruch, после которого начнется новая земля и новое небо, оспаривается теперь с чисто научной точки зрения, но бессознательно вера в эту конечную катастрофу живет в сердце всякого социалиста *действия.*

Беспристрастный исследователь социализма, а не только богоискатели, должен признать, что социализм — это новая религия, оперирующая над старыми христианскими идеями. Пророчество де Местра[296] сбывается.

В начале XX в., так же как и в начале XIX, мы присутствуем при борьбе двух религий: возродившегося христианства, религии богочеловечества, и зарождающейся новой религии, религии человекобожества.

II

Итак, перед нами две религии. Одна покоится на признании исторического и мистического факта явления Богочеловека, другая — этот факт отрицает. Здесь пропасть, отделяющая богоискателей-христиан от богостроителей-антропотеистов. В этом пункте примирения быть не может. Обходить его, замазывать, замалчивать нельзя. Здесь богоискатели и богостроители — враги.

Но так ли уж безнадежна эта вражда?

Недаром «богостроители» назвали христиан «богоискателями», недаром им дают кличку «нео-христиан», а сами они называют себя зачастую представителями «нового религиозного сознания»[297].

Казалось бы, называть христиан «богоискателями» — логический абсурд. Как могут они искать Бога, который давно уже найден? А вместе с тем начало искания, конечно, присуще современным нео-христианам.

Но ищут они не Бога, а новое понимание его. Христианство есть религия по преимуществу динамическая, а отнюдь не статическая. Параллельно с развитием исторического процесса раскрывается и понимание религиозных тайн. Растущий свет сознания постоянно изменяет неизменный по существу образ Бога. И если завтра прибавится еще один луч сознания и снимет еще одну тень с вечного образа, то образ изменится, но изменится, пребывая тем же по существу своему*. Нео-христиане ищут, но не Бога, а тех лучей сознания, которые могли бы снять хоть одну тень, не снятую еще с вечного образа историческими церквами. Они стремятся удовлетворить ту святую, праведную религиозную жажду, которую уже не удовлетворяет христианство историческое.

Итак, в обоих лагерях происходят подлинные религиозные искания. И тут, и там подлинное томление духа. А это заставляет богоискателей относиться со всей серьезностью к богостроителям.

Богостроители — враждебны христианству. Но насколько глубока и серьезна эта вражда? Знают ли они, что такое христианство, сознают ли конечные выводы своей религии человекобожества?

В далеком будущем, с развитием религии человекобожества, ее приверженцы могут дойти до самой предельной, непримиримой вражды к христианству. Но теперь эта вражда почти бессознательна и крайне поверхностна, прежде всего потому, что богостроители не знают, что такое христианство. Вплотную они к нему ни разу не подходили. О христианстве они судили до сих пор по злоупотреблениям церкви, по общественной ее деятельности, которая в настоящую эпоху истории не выражает христианства.

«Ecrasez l'infâme![298]» говорил когда-то Вольтер. Вольтерианство до сих пор живо в крови интеллигентов, и они до сих пор думают, что, борясь с клерикализмом, они борются с христианством, не замечая, что в этой борьбе они идут рука об руку с нео-христианами.

Еще очень недавно дешевый материализм был духовной пищей полуинтеллигентной толпы. Идеи распространяются в массах очень медленно. Либр-пансёрство[1], самодовольный атеизм XVIII века, дошло до масс тогда,

* См. З. Гиппиус: «Открытому слуху», газ<ета> Правда Жизни, № 4, от 22.XII, 08.

[1] От libre pensée — свободная мысль, свободомыслие (*фр.*).

когда на верхах началась реакция, углубленное изучение религиозной проблемы. Еще недавно на религиозные темы был невозможен никакой спор, особенно в то время, когда господствовали либеральные идеи, буржуазная идеология. С развитием социалистической идеологии, вопреки чаяниям Маркса, религиозные споры возвращаются: социализм стал сознавать себя религией. Для богоискателей это явление, конечно, благоприятно.

В 1898 году, в столетнюю годовщину рождения Огюста Конта, Владимир Соловьев произнес речь об идее человечества у Августа Конта[299].

Соловьев признается, что на нем лежит старый долг по отношению к великому мыслителю. Свою ученую карьеру Соловьев начал с резкого нападения на позитивную философию[300]. Правда, к тому были смягчающие обстоятельства. В то время на позитивизм существовала мода, выродившаяся в идолопоклонство. Идолопоклонство это обижало прежде всего самого идола. За целого Конта выдавалась только одна его половина, так же как часто выдают за целого Канта его половину.

Соловьев признает, что в его ранних нападениях на Конта было слишком много увлечения и страсти. И он пользуется представившимся ему случаем, чтобы в силу лучшего знания отдать Конту дань своей «вечерней любви».

Две идеи Конта кажутся Соловьеву особенно ценными. Идея человечества, как сверхэмпирического существа, и в связи с этим идея приобщения умерших, в их посмертном бытии, к бессмертному и вечному Великому Существу.

Религия Конта есть обожествление человечества, т.е. та же религия человекобожества. Это — желание устроиться на земле помимо Бога, игнорирование того Бога, который считается создателем Вселенной. Конт хотел ограничить астрономию одной нашей солнечной системой, находя, что изучение прочего звездного неба и невозможно и ненужно. Так же и своего человеческого бога он хотел ограничить пределами земного шара.

Христианство не может не относиться враждебно к такой религии.

Булгаков, в недавних статьях о Фейербахе и Марксе[*] с подлинным гневом обрушивается на эту религию без

[*] 1) «Религия человечества у Л. Фейербаха». Изд. «Свободной Совести». 2) «К. Маркс как религиозный тип». СПб., 1907. 3) «Интеллигенция и религия». М., 1903.

бога, видит в ней служение злому началу и гибель человечества. Т.е. на поставленный мною выше вопрос, как богоискателям относиться к богостроителям, отвечает вполне определенно. Христианин должен не только отвергнуть религию человечества, но и предать ее анафеме.

Однако Соловьев, умудренный «вечерней любовью», думает иначе. Он считает долгом совести оценить заслуги «нехристя и безбожника» Конта и находит даже, что самое имя его должно быть занесено в христианские святцы.

Ведь Конт родился не в 1798 году после Рождества Христова, а в седьмой год новой эры, нарочно перед тем установленной, чтобы внешним знаком отметить окончательный разрыв человечества с христианством.

Философия Конта выросла из этого разрыва; а ныне, в завершении своем, она приближается к предощущению христианской идеи вселенской церкви, состоящей из живых и умерших, приближается к понимание истории как свободной, сознательной борьбы за воплощение божественной идеи.

Умудренный опытом «вечерней любви», Соловьев нашел в Контовской религии зерно истины, потенцию развития ее в религию, и христианскую.

Он считался с историей, считался с тем, что Конт вырос после официального упразднения христианства, и в сердце своем радовался, замечая, как упраздненная передовым человечеством религия оживает под покровом атеизма.

Истинный христианин, Соловьев отлично видел всю опасность этой религии, ее двоящуюся природу, но он считал первым условием критики мудрой «показать главный принцип разбираемого умственного явления, насколько это возможно, с хорошей стороны»[*].

Так же отнесся Соловьев и к Ницше[**].

Сверхчеловек — это дополнение к идее человечества, или, вернее, сверхчеловечества, господствующей в религии современного социализма. Вокруг этих-то двух непримиримых идей и вращается вся духовная работа богостроителей.

Для христианина сверхчеловек — не идея, а факт, не чаяние, а реальное историческое и мистическое событие.

[*] Сочинения, т. VIII, стр. 312.
[**] См. его статью «Идея сверхчеловека», т. VIII.

Но «если бы даже, — говорит Соловьев, — в нашем воспоминании не вставал образ подлинного Сверхчеловека, действительного победителя смерти и первенца из смертных, или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи, если бы и не было перед нами действительного Сверхчеловека, то во всяком случае есть сверхчеловеческий путь, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что в конце его полная и решительная победа над смертью. И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»[*]. И Соловьев радуется, что благодаря Ницше всплыла, хотя бы и в искаженном виде, забытая христианская идея и что вокруг нее возможен серьезный разговор.

Таким образом, Соловьев говорит как бы на два фронта. Сначала он обращается к общественникам: «вы дошли до религии человечества и да будет вам благо, потому что все равно, остановиться на этой религии вы не можете, вы должны сделать еще шаг вперед. Иначе вам не победить сверхчеловека, этого исконного и непримиримого врага общественности».

Обращаясь к ницшеанцам, Соловьев говорит: «Если вы додумаете вашу идею до конца, вы дойдете или до полного одиночества, до отрицания не только общественности, но и мира, или подобно Кириллову (в "Бесах") дойдете до безумия и скажете, что если нет Бога, то я — бог».

Пусть с точки зрения христианской — идеи сверхчеловечества и сверхчеловека соблазнительны, опасны, пусть они могут привести к гибели. Но эти идеи не нейтральны, они воистину мистичны, и люди, прикоснувшиеся к ним, роковым образом обречены идти дальше, расширять и углублять поставленную проблему. Около этих идей создается почва для великого спора. Миросозерцание, которое оперирует под такими понятиями, не может быть признано миросозерцанием иррелигиозным.

[*] Т. VIII, 319.

И мне, лично, кажется, что отношение Соловьева к враждебной ему религии — мудрое и правильное. Ничем не поступаясь, свято блюдя христианские ценности, Соловьев радовался, что найдена общая плоскость для спора, что люди, отрицающее всякую религию, всякого бога, вплотную подошли к темам чисто христианским.

В статье о сверхчеловеке Соловьев приводит анекдот о разговоре между студентом-дарвинистом и московским купцом.

Студент понимал учение Дарвина, как некое приравнение человека к прочим животным.

Поговорив на эту тему, студент спрашивает купца:

— Понял?

— Понял.

— Что ж скажешь?

— Да что сказать? Ежели, значит, я пес, и ты, значит, пес, так у нас со псом какой же будет разговор?

Нечего себя обманывать. В большинстве случаев так обрывается разговор между людьми религиозного и научного мировоззрения.

«Ну, пошел городить о клеточках и нейронах, восхвалять прогресс от моллюска до беспроволочного телеграфа», — думает мистик и прекращает беседу с «ученым».

«Ну, пошел говорить о Боге. Предоставим небо воробьям, а сами займемся делами земными», — говорит «ученый» и с презрением отворачивается от богоискателя.

Так было еще очень недавно, можно сказать, вчера. Между людьми выросла стена, мешающая им видеть и слышать друга друга.

Но Соловьев предугадал, что разговор скоро станет возможным. Люди так называемого научного мировоззрения обнажили свои религиозные чаяния.

Выдвинулись в религиозном освещении старые темы об обществе, личности, встала проблема бессмертия, — словом, создалась общая плоскость для спора. А это уж страшно важно. И как бы ни была наивна и не продумана религия Горького и Луначарского, их тяготение к религии — крупный идейный факт. Ведь Горький и Луначарский нам важны не только как отдельные личности, но как выразители крупного общественного течения.

Совсем иначе отнесся к богостроителям С.Н. Булгаков. Со всей страстностью и увлечением прозелита напал он на

социалистическую религию человекобожества. По существу он прав. Но слишком уж стремительны его нападения, слишком скоро предал он проклятию враждебную ему религию, не считаясь с ее происхождением, не задумываясь, кто же виноват, что христианство пришло «во умаление»? Не главный ли виновник тому — исторические церкви? Религиозный пафос настоящего времени зародился вне церкви, и нельзя так нелюбовно относиться к религиозным исканиям за церковной оградой, как это делает Булгаков.

Булгаков нападает главным образом на Людвига Фейербаха, влияние которого на Маркса было гораздо значительнее, чем то обыкновенно думают.

Излагать религиозную систему Фейербаха во всей подробности я, конечно, не буду. Тем более что в существенных своих чертах она нам уже известна по вышеизложенным взглядам Луначарского. С указаниями и без указаний на источники Луначарский развил свою религию хозяйственного Бога, главным образом, по Фейербаху. Французские предтечи богостроительства остались вне поля зрения г. Луначарского. Наша интеллигенция всегда тяготела преимущественно к немцам.

Если Конт родился в седьмой год новой эры, если он возрастал под знаком разрыва с христианством, то Фейербах воспитался на протестантской теологии и на Гегеле.

Фейербах был натура глубоко религиозная. Достаточно прочесть его «Сущность христианства», чтобы убедиться в этом. Люди не религиозные так не пишут.

И поразительно, что книга Фейербаха, преисполненная воинствующего атеизма, проповедующая антропотеизм (человекобожество, в буквальном переводе), ни минуты не производит впечатления кощунства.

Она появилась в 1841 году, когда в Пруссии вступил на престол романтик-рыцарь Фридрих-Вильгельм IV, феодал, носившийся с идеей христианского германизма, психопат и реакционер. Старолютеранская церковь была у него в особенной чести, как верная опора трону.

В одном из примечаний к своей книге Фейербах говорит: «преимущество христианской религии в том и состоит, что у нее можно вырезать сердце, а представители ее все-таки считаются христианами. Нельзя только касаться *имени.* В этом пункте теперешние христиане очень чувствительны и только имя сближает современных христиан с древними. *Прежде имя Христа изгоняло*

из человека антихриста, а теперь христианина»*. Пруссия сороковых годов и та роль, которую играла тогда церковь, оправдывает эти суровые слова. И когда Фейербаху приходится спорить с христианами, он каждый раз оговаривает: «разумеется, я имею в виду не современных христиан»**.

Что могут возразить Фейербаху церковники? Что может возразить ему Булгаков? Таков исторический факт, что люди, завладевшие именем Христа, забыли его. Но Фейербах прав не только в своей критике современной ему церковности. Он многое понял в самом существе христианства. В главах, посвященных исследованию отличия языческой идеи от христианской, понятия аскетизма, он многое предвосхитил из того, что мучает современное религиозное сознание: проблему пола, отношения религии и культуры и т.п. Не будет парадоксом, если я скажу, что книга Фейербаха гораздо более может помочь человеку верующему, чем все официально-богословские трактаты.

Да, Фейербах — материалист. Но ведь и подлинная, жизненная религия во многом материалистична, и я не знаю, кто больший враг христианства, бескровный, отвлеченный идеализм или одетый в плоть и кровь материализм.

Вот страница Фейербаха, посвященная любви: «любовь, — говорит он, — есть принцип, объединяющий совершенное и несовершенное, греховное и безгрешное, общее и личное, закон и сердце. Любовь есть сам Бог, и вне любви нет человека. Любовь объединяет Бога и человека, дух и природу. Любовь претворяет косную материю в дух и возвышает дух в материю. Любить значит: исходя из духа отрицать дух, исходя из материи отрицать материю. Любовь есть материализм. Нематериальная любовь есть нелепость». И далее: «Просто нравственное существо (т.е. лишенное плоти и крови) не может прощать. Прощение греха — равносильно отрицанию отвлеченной, нравственной справедливости, равносильно утверждению любви, милосердия, плоти. Только плотские, а не отвлеченные существа бывают милосердны. Поэтому Бог отпускает грехи не в качестве отвлеченного

* Л. Фейербах: «Сущность христианства», русск. пер. книгоиздательства «Прометей». СПб., 1908 г., стр. 271.
** Ibid., стр. 54, 61 и passim.

Бога разума, а в качестве Бога плоти, Бога, воплотившегося в человеке»[*].

Энгельс смеялся над сентиментальностью Фейербаха, но смех здесь так же неуместен, как и суровое осуждение Булгакова. В то время как в руках официальных христиан и отвлеченных метафизиков основная христианская истина исказилась до неузнаваемости, Фейербах сказал простое, христианское слово о настоящей любви, сказал языком мистического реализма, которого не может чуждаться настоящая религия[**].

Фейербах думал, что он навсегда победил теизм и что в глубине сверхъестественных тайн религии лежат самые простые естественные истины. Он говорит: «Божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, или вернее — сущность человека, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ... Поэтому все определения божественной сущности относятся и к сущности человеческой»[***].

«Человек есть начало, середина и конец религии»[****], и «поворотный пункт истории сводится к открытому признанию, что сознание Бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей личности, но не над законами своего рода, что человек может мыслить и любить, как абсолютное существо, только существо человеческое»[*****].

Человек, говорит Фейербах, должен вернуться к земле. Он — царь ее. Да, человек ограничен и смертен, но

[*] Ibid., стр. 42–43.

[**] Конечно, рассудком своим Фейербах отрицал основной догмат христианства — воскресение во плоти. Но отрицал его с правом, понимая, что в этой идее для одних и факт для других заключается. Понимал он именно потому, что был материалистом, что бескровный идеализм, который подменил воскресение — бессмертием, глубоко претил ему. Это понял и Базаров. В своей статье о Мережковском он говорит: «Совершенно очевидно, в самом деле, что бессмертие души не только не побеждает реализма смерти, но, наоборот, утверждает его. Это пустая, бессодержательно-словесная уловка людей, которым страх смерти мешает признать личное уничтожение, а культурный склад психики не позволяет допустить тех материальных предпосылок, без которых так называемая “будущая жизнь” никоим образом не может быть личным бессмертием, т.е. продолжением “моего” теперешнего существования» («Литерат. распад», том II, стр. 29).

[***] Ibid., стр. 14, ср. также стр. 185.

[****] Ibid., стр. 165.

[*****] Ibid., стр. 243.

эти печальные свойства всецело искупаются неограниченностью и бессмертием рода. «Тот, кто не ставит на место божества род, тот оставляете в личности пустое место... Только род в состоянии одновременно и схоронить и заменить божество, дать религию. Не иметь религии — это значит думать только о себе самом. Иметь ее — значит думать о других»*.

Но вскоре стало ясным, что Фейербах врага не победил, царства отвлеченных духов не уничтожил и человека от власти сверхчувственного Божества не освободил.

Громким голосом сказала свое слово личность, и притом не «существо» или «сущность» личности, не отвлеченная идея, а самая реальная личность, которая, став на почву материализма, объявила, что Фейербах нисколько не менее во власти трансцендентных идей, нежели столь враждебные ему христиане-спиритуалисты и гегелианцы.

Я говорю о Штирнере и его книге «Единственный и его достояние».

Она вышла в свет в ноябре 44 года, за несколько месяцев до «Святого семейства» Маркса.

«Святое семейство» — это Бруно Бауэр и его сотрудники. Бруно Бауэр издавал литературную газету, служившую органом тогдашнего радикального адогматизма. Среди интеллигентных кругов эта газета производила шум.

Маркс нанес кружку Бауэра смертельный удар[301], но теперь его полемика с Бауэром — не более как любопытный исторический эпизод. Маркс сделал попытку уничтожить и Штирнера. Но эта попытка осталась невыполненной.

Странная судьба Штирнера. Его книга вскоре после своего появления была забыта. Сорок восьмой год, коммунистический манифест, — словом, ярко выраженные общественные интересы устранили с поля битвы крайний индивидуализм Штирнера. Но вскоре он возродился с еще большим блеском, чем прежде. Да Штирнер и не мог не возродиться, потому что его забыли, но не победили.

* Ответ Фейербаха Штирнеру. Цитирую по русск. перев., приложенному к книге Штирнера, в изд. «Светоч», СПб., 1909 г., т. II, стр. 259. Срав. также «Сущность христианства», стр. 16 и 135.

Прежде всего Штирнер сказал, что Фейербах вовсе не освободил человека от подчинения страху Божьему. Страх пред человеком заступил место старого страха перед Богом. Служить ли Богу, или сущности человека и человечности — то же самое. Свирепый атеист оказался столь же благочестивым, как и верующий христианин. Всякая высшая сущность, как, например, человечество, — все-таки сущность, стоящая над нами, а потому нас порабощающая. Понимать под истинами, которые нам даны в откровение, только так называемые религиозные истины было бы большим заблуждением. Положение Фейербаха — теология есть антропология, богословие есть человеко-наука, значит другими словами: религия должна быть этикой, только этика — религия. — Нравственность победила. Произошла лишь перемена властителей. На сцену появился тот же старый поп, только в новой одежде. Отсюда следует, что та свобода, которую нам сулит Фейербах, — старое богословское рабство, потому что вера в общеобязательную нравственность так же фанатична, как и вера старая. Нельзя предъявлять претензии на полную победу, изгоняя Бога с его небес и похищая у него «трансцендентность», если он вгоняется в нашу грудь и одаряется неискоренимой имманентностью. Бог не уничтожен, а лишь переселен в новое жилище. Поэтому спор нравственников религиозных с нравственниками-атеистами для нас совершенно не интересен. Спор у них идет о высшей сущности. А сверхчеловеческая это сущность или человеческая, для нас безразлично, ибо все равно она стоит надо мною и угнетает мою личность, мою свободу. Спор о том, что почитать высшим существом, имеет значение только тогда, если противники уже согласились в самом главном, а именно, что высшее существо реально есть и что ему должно служить и поклоняться. Кого признать высшим существом, единого или триединого Бога, лютеранского ли Бога, или Etre suprême Робеспьера, или вовсе не Бога, а человечество, le Grand-Etre Конта, или богостроительный хозяйственный процесс Луначарского, или прогресс Кондорсе, или будущий социалистический строй, — решительно безразлично для человека, отрицающего самое понятие чего-то высшего, над ним стоящего. В его глазах все эти служители высшего существа — одинаковые ханжи и рабы. Яростный атеист не менее, чем благочестивейший христианин.

И вот было бы крайне важно узнать, что могут возразить Штирнеру современные богостроители*. Г. Базаров, полемизируя с Бердяевым и со мной**, доказывает, что благонамеренные, сантиментальные буржуа, в целях социальной профилактики, обыкновенно выдвигают абсолют как некоего полицейского, выдвигают старый, испытанный, добрый авторитет, беспощадно карающий злые и награждающий добрые *я*. Предположим, что это так. Предположим, что г. Базаров отрицает этот трансцендентный абсолют и авторитет, стоящий над человеком, но отсюда не следует, что он освободился от возражений Штирнера. Базаров лишь достиг позиции Фейербаха, и все, что Штирнер ставит в упрек Фейербаху, относится и к Базарову.

Предположим, что те ценности, который он признает, по существу своему атеистичны. Но ведь во всяком случае это ценности, притязающие на то, чтобы быть объективными, т.е. общеобязательными для всех.

Отсюда один шаг до признания государственного насилия неким абсолютом, потому что другого пути, как пути насилия для поддержания авторитета этих хотя и строго атеистических, но все-таки общеобязательных норм нет и быть не может. На сцену неминуемо должен появиться не добрый старый авторитет, в виде полицейского, а сам полицейский, в полной парадной форме и при оружии. Здесь начинается великая правда анархизма, не мистического, а позитивного, который далеко еще не сыграл своей роли и, как жало, постоянно уязвляет социалистическую плоть.

Что государство исчезнет наравне с прялкой, этому мы можем только верить, так же как мы должны верить и в Великое Существо человечества. Эмпирически же и научно ни один марксист нам это не докажет. Наоборот, все мечтания социалистов нам доказывают обратное. А государственность в конечном счете не может не опираться на насилие, даже государственность социалистическая. Базаров утверждает, что «религиозная санкция есть необходимое подспорье военной силы при охране-

* В своих вышеназванных статьях С.Н. Булгаков убедительно показал, что религия человекобожества не победила Штирнера. Я во многом пользуюсь его аргументацией.

** Литер<атурный> распад, т. I, стр. 222–225.

нии общественного порядка. Без ее содействия никоим образом нельзя поддержать спокойствие в обществе, разделенном на сословия, касты или классы»*.

Здесь скрыт софизм. Что государство, какое бы оно ни было, включая даже государство социалистическое, не может обойтись без военной силы, т. е. без внешнего принуждения, это верно. Но о какой религиозной санкции говорит г. Базаров — неизвестно. На какой религиозной санкции поддерживается военная сила сегодняшней Франции? До сих пор она поддерживалась санкцией католической, клерикальной, и нет ни одного честного католика, который не признал бы, что это — компромисс, извращение сущности христианства.

Мне как-то пришлось беседовать на эту тему с одним из гонимых церковною властью католиков-модернистов, французом по происхождению. Он развивал передо мною довольно любопытную теорию. А именно, он утверждал, что потребность в религиозной санкции насилия доказывает, насколько люди этого насилия стыдятся. Они идут на бессознательную ложь для того, чтобы как-нибудь оправдать себя.

«Вот когда насилие от всякой религиозной санкции откажется, — прибавил мой собеседник, — тогда за человечество станет страшно, потому что тогда насилие станет фактом, не нуждающимся ни в каком оправдании, оно потеряет всякий стыд».

Теперь, по крайней мере, во Франции мы переживаем эту фазу. Думаю, что при социалистическом строе этого не будет. Религиозная санкция тогда возродится с новой силой, и как раз религия человечества, бог, построенный социалистами, прекрасно сумеет санкционировать это насилие. Насилие свяжется с религией воедино, без внутреннего противоречия. Это предвидел Штирнер.

Как социалисты «по-свойски» обращаются с личностью, видно из того же доклада г. Базарова. «В коллективном творчестве, — говорит он, — *я* не принижается перед другими, но просто отсутствует. Пафос творчества безличен по самому существу своему. Индивидуализм создал великую культуру, но его историческая миссия уже закончена. Мавр выполнил свой долг. Мавр может удалиться»**.

* Сборник «Вершины». СПб., 1909 г., стр. 360.
** Ibid., стр. 359.

Что же касается до вопроса о личной смерти, то «для людей, способных к коллективному творчеству, он имеет такой же второстепенный интерес, как вопрос о гибели того или другого нейрона в моем мозгу»[*]. «И разве уже так трагична мысль, что многие из нейронов, живущих в моем мозгу в момент, когда я начал известную работу, умрут до ее завершения и будут заменены другими»[**]. Смею заверить г. Базарова, что мавр никогда не уйдет и что вопрос о смерти никогда не перестанет быть трагичным, личность и общество, сверхчеловек и сверхчеловечество никогда не прекратят своей борьбы, не прекратят до тех пор, пока спорящие будут стоять в плоскости, отрицающей начало трансцендентное.

Ведь признать индивидуализм «буржуазным», как то делает г. Базаров и большинство марксистов, значит не ответить на вопрос, а замазать его.

Когда говорят, что индивидуализм буржуазен, этим хотят сказать, что он — продукт классовой психологии, что он основан на классовом интересе.

Прежде всего, кажется странным, почему интересы Штирнера и Маркса столь противоположны. Оба они типичные немецкие интеллигенты из радикалов. Оба они были журналистами, посещали кабачок Hippel'я, словом, социально ничем не отличались друг от друга. Разница их только в том, что они *мечтали о разном,* т.е. что у них были различные индивидуальности. И если допустить, что для мелкого буржуа-радикала было естественно проповедывать крайний индивидуализм, то становится совершенно непонятным, почему такой же социальный тип, как и Штирнер, Карл Маркс явился выразителем идеологии совсем другого класса. Более того, становится непонятной приверженность русской интеллигенции к социал-демократии, непонятной позиция гг. Луначарского, Базарова и многих других.

Оставим трудный и сложный спор о том, что представляет собой русская интеллигенция с классовой точки зрения. Одно только несомненный факт: логически и теоретически она не участвует в классовых интересах рабочего пролетариата прежде всего потому, что к этому-то классу она во всяком случае не принадлежит. Уж если стать на точку зрения интересов, то ей, прежде всего, ну-

[*] «Вершины», стр. 360.
[**] Ibid., стр. 359.

жен радикальный политический либерализм, всевозможные свободы — слова, собраний и т.д. К остальному она стремится не во имя свое, не во имя своих классовых интересов, а во имя какой-то, над нею стоящей, высшей ценности, существование которой она теоретически отрицает.

Если же эти ценности устранить, как на интеллигентских, классовых интересах не обоснованные, то интеллигенции с социал-демократией нечего делать. Она впутывается в чужие дела. И прав Махаев[302], когда он говорит ей это в лицо.

Я утверждаю, что интеллигенция, стоящая на материалистическом понимании истории, ничего не может возразить не только Штирнеру, с его протестом во имя личности, но и Махаеву с его протестом против вмешательства интеллигенции в пролетарские дела.

И поразительно, до чего социалисты оказались беспомощными перед Штирнером. В русском издании Штирнера переводчики привели все отзывы социалистов об этой книге*, но в этих отзывах ничего нет, кроме «жалких слов». Замолчать Штирнера социалисты не могли. Даже Меринг[303], официальный историк немецкой социал-демократии, признал, что, произнося имена Маркса и Энгельса, нельзя не произнести одновременно имени Штирнера. «Этим, — прибавляет Меринг, — не совершается никакой несправедливости по отношению к основателям марксизма»**.

Задача социалистов состояла в том, чтобы как-нибудь отнять Штирнера у анархистов и взять его воду на мельницу марксизма. И вот провозглашается, что Я, эгоист, единственный Штирнера — это не что иное, как Я, обусловленное социальными условиями, Я пролетариата. Таким образом, немецкий интеллигент-радикал сороковых годов, мелкий буржуа, Я которого реально, а не фантастически, обусловливалось социальными условиями предреволюционных годов, оказывается продуктом таких социальных условий, которых не было еще нигде на свете, о которых лишь мечтают сегодняшние марксисты*** [304].

* Gesch. des Soz. III в., 1 Theil. Stuttg. 1897, стр. 203. Впоследствии Меринг несколько смягчил эпитеты. См. 2 т. изд., а также «Nachlass».

** М. Штирнер: «Единственный и его собственность». Перев. Гиммельфарба и Гохшиллера. Изд. библ. «Светоча» под ред. С.А. Венгерова, Спб., 1909 г., т. II, стр. 422–542.

*** См. в русск. пер. Штирнера статью Адлера, т. II, стр. 486–498, и статью переводчиков (стр. 521–542), которые занимают по отношению к марксизму довольно туманную позицию.

Спор Штирнера с Фейербахом не изжит до сих пор и особенно характерен и интересен он у нас, потому что наша молодая интеллигенция только теперь подошла к тем проблемам, который давно уже мучают «гнилой» Запад.

В сущности, этот же спор ведут между собой два божества русской интеллигенции — Горький и Андреев. И тот и другой впервые натолкнулись на Бога, и каждый по-своему хочет от него освободиться. Горький строит нового Бога — человекобожество, Андреев строит нового Бога — человекобога.

Горький верит в грядущее сверхчеловечество и думает, что оно устроится без Бога, что Бога с большой буквы надо раз навсегда забыть. Андреев, почуявший больше инстинктом, чем разумом, идею личности, ведет свою тяжбу с Богом один на один. В социального, коллективного Бога он не верит. То, что было сказано с силой и глубиной западными индивидуалистами, он беспомощно и слабо высказал в «Жизни человека» и «Царе-голоде».

По-видимому, бессмертие рода, проповедуемое Фейербахом и Луначарским, бессмертие клеточки и нейрона, проповедуемое Базаровым, его мало утешает. Смерть для него — не комедия, а трагедия.

В антитезе Андреев и Горький происходит столкновение двух полярных идей: идеи сверхчеловека, противопоставляющего Богу свою *личность,* и сверхчеловечества, противопоставляющего Богу свой *коллектив.*

Обе идеи равноценны. Примирение их в плоскости антитеизма невозможно. Это — два паука, запертых в одной банке и вечно пожирающих друг друга.

Но вернемся к первоначальному вопросу: как относиться богоискателям к богостроителям? друзья они или враги?

Мне лично кажется, что богостроители — это те люди, которые, подобно Конту, родились не в старую христианскую эру, а в новую, под знаком антихристианства.

Пытаясь построить свое религиозное миросозерцание вне христианского влияния, они самою силою вещей подошли к идеям и вопросам, поставленным христианством.

Мне думается, что это богостроительство кончится великим крушением, подобным крушению башни Вавилонской, потому что у новых строителей нет и не может

быть такого цемента, который связывал бы две несвязуемые каменные глыбы — сверхчеловека и сверхчеловечество. Эти твердыни могут быть связаны лишь при восстановлении эры христианской, восстановлении не только внешнем, но и внутреннем. Т.е. тогда, когда на фундаменте исторически и мистически реального Богочеловека будет продолжаться приостановленное было строение богочеловеческого, а не человекобожеского здания, здания грядущего единства христианского мира.

Я думаю, что умудренная лучшим знанием вечерняя любовь Владимира Соловьева имеет за собой глубокие основания.

Признать богостроителей врагами слишком рано. Постройка Вавилонской башни еще почти и не началась. Извилистыми, окольными путями многие из богостроителей идут туда же, куда и богоискатели. Время окончательного разрыва еще не наступило. И не потому ли богостроители так яростно нападают на христианство, что подлинного христианства они не знают и что слишком много злого и темного накопилось там, где должно гореть ярким огнем святое имя?

И на вопрос, друзья или враги богостроители богоискателям можно ответить так: верим, что станут друзьями.

Приложение

В.А. Базаров
Богоискательство и «богостроительство»

Одной из характерных особенностей переживаемого нами времени является кризис интеллигентского свободомыслия. Все более и более широкие круги нашего общества начинают чувствовать себя как-то неловко, неуютно, как-то «не по себе» в атмосфере традиционных научных воззрений на природу и человека. Не только «грубый» материализм и «пошлый» позитивизм не удовлетворяют более истинно-культурного интеллигента, но и ходячий идеализм немецко-кантианской марки кажется ему слишком пресным, тусклым, слишком приспособленным к требованиям скучного «обыденного» разума. Лишь сверх-разумное откровение, лишь мистическое касание мирам иным обещает пролить целительный бальзам на раны истомленной интеллигентской души.

С этой тягой от позитивизма к мистицизму тесно связана другая черта, столь же характерная для психологии современных исканий.

В прежнее время русский свободомыслящий интеллигент гордился своим культурным интернационализмом. Ему приятно было чувствовать себя духовным гражданином мира в противовес узким и ограниченным «патриотам своего отечества». Отдаваясь какому-либо идейному потоку, порожденному движением всемирной культуры, интеллигент отнюдь не скрывал заграничного происхождения своих доктрин, а, наоборот, умышленно выставлял его напоказ и подчеркивал. Уже в самой терминологии явственно проступал этот «западноевропейский» колорит русских направлений; он сказывался уже

в преобладании глаголов на «ировать», существительных на «изм», «акция», «енция» и т.п.

Диаметрально противоположное стремление обнаруживается в настоящее время. В лексиконе свободомыслящих искателей религии «измы» и «енции» тщательно заменяются словами на «ость» и «ение». Наблюдается явная склонность восстановить тот испорченный церковно-славянский склад речи, который в допушкинские времена именовался «высоким штилем» и считался необходимой принадлежностью «высоких материй». Интернационализм провозглашается пошлым и «бездарным». Свободомыслящие сердца настраиваются на строго патриотический лад. Из родной почвы хотят они черпать свое вдохновение, родными соками питаться. И только при этих условиях надеются получить плод, способный насытить их великое алкание, — плод, имеющий уже не местное, а всемирное историческое значение, верховный синтез, озаряющий пути не одной русской, но и всеевропейской культуры.

Ex Oriente lux![I] — этот боевой клич старого славянофильства все чаще и чаще начинает звучать в речах наших liberpenseur'ов[II]. Карты настолько перепутываются, что казенные «патриоты своего отечества», официальные потомки и преемники славянофилов оказываются зачастую в совершенном недоумении. Что сулят эти родные, ласкающие звуки в лагере «наследственного врага»? Собирается ли блудный сын вернуться в отчий дом, к святым историческим заветам, и отрясает с этой целью прах либеральной скверны от ног своих... или же он только закладывает новую либеральную мину, искусно маскируя ее святыми символами? И что надлежит предпринять: заклать упитанного тельца, широко раскрыть родительские объятия... или кликнуть городового с ближайшего поста?

Будущее покажет, как разрешатся эти тягостные недоумения официальных блюстителей исторической святыни. По всей вероятности, упитанного тельца придется все-таки заготовить, но и наряд полиции — нельзя же без предосторожностей! — займет подобающее ему место на пире примирения. И конечно, это ничуть не нарушит искренности и задушевности грядущего торжества, а лишь придаст ему необходимую торжественность и величавость.

[I] С Востока свет! (*лат.*).
[II] Свободомыслящих (*фр.*, искаж.).

Впрочем, эти блестящие и трогательные перспективы вырисовываются в довольно отдаленном будущем. В настоящее время даже те религиозные интеллигенты, которые, подобно г. Струве, пытаются обоготворить государство, мистически воспринять истину империализма и слагают песнопения в честь грядущего российского Бисмарка[305] — даже они далеки от официального признания. Нечего уже и говорить о мистиках-хилиастах, объявляющих всякую власть, кроме власти Христа, началом антихристовым и вообще делающих из своих религиозных посылок самые радикальные, самые революционные, и даже сверхреволюционные политические выводы. Черта, отделяющая их от официальных святынь, намечена очень отчетливо; и в настоящий момент они только тем и занимаются, что всячески углубляют эту черту, стараются возможно резче выставить ее в глазах публики, дабы никто не смешал их огненного «катастрофического» мистицизма с успокоенной религиозностью нашей позитивной государственной церкви.

Политический радикализм мистиков в связи с их тягой к недрам народной души вызвал за последнее время ряд недоумений и породил даже толки о возрождении старого народничества. В действительности тут нет решительно ничего общего. Когда г. Блок читал в «Литературном обществе»[306] о трагической расколотости интеллигентской души, о ее жажде перейти роковую черту, залегшую между интеллигенцией и народом, — то его слова только по внешности напоминали искания революционного народничества. Революционное народничество, несмотря на всю свою веру в самобытные устои мужицкой жизни, несмотря на все свое презрение к буржуазной культуре «Запада», было носителем идеалов именно этой «западной» европейской, вернее, всемирной культуры. Народники устремлялись в деревню, потому что там, в крестьянской общине, в порожденной ею идеологии и «поэзии земледельческого труда» видели мощный зародыш той высшей формы жизни, до которой додумалась западноевропейская революционная мысль, — зародыш социализма. Намечая для России в мечтах своих иной, более короткий путь развития, народники хотели идти к той же цели, к которой идет рабочая масса всего культурного мира. Мистические стороны мужицкой души, ее традиционные верования рассматривались как порождения внешнего гнета

и невежества, которым предстоит растаять в огне всенародного революционного пожара. Если народники, подобно мистикам нашего времени, положительно относились к сектантству, то отнюдь не потому, что в них разгорается мистическое пламя, угасшее в храмах казенного православия, а, наоборот, потому что видели в сектантстве торжество рационализма, разума человеческого, освобождающего народную думу от всех видов мистики. Недаром Достоевский, истинный духовный отец современного интеллигентского мистицизма, видел в революционных народниках и вообще в социалистах только «бесов».

Этим заветам консерватора Достоевского остались верны и его радикальные последователи. Для г. Мережковского социализм — это «грядущий хам»[307]. Если припомним, что сущность диавола или «беса» есть, по Мережковскому, именно «хамство», то мы должны будем признать, что политический радикализм современных мистиков не внес в их оценку социализма решительно ничего нового по сравнению с оценкой Достоевского, — г. Мережковский только перевел выражение Достоевского на свой собственный язык. Правда, г. Мережковский в одном из собраний «Литературного общества» энергично протестовал против утверждения, что термин «хамство» относится им в первую голову к социализму. «Конечно, и в социализме есть хамские черты, я этого не отрицаю», говорил он, «но ведь я же ясно сказал, что прежде всего я называю хамством старый режим, как государственный, так и церковный».

Всякий, знакомый с работами г. Мережковского, согласится, конечно, со мной, что в этом его заявлении имеется маленькая фактическая неточность, маленькое перемещение центра тяжести. И в «Грядущем хаме», и в «Гоголе и черте»[308] и во многих других своих произведениях г. Мережковский очень «ясно сказал», что в социализме, в «алюминиевых дворцах» социал-демократии, в идеале позитивного устроения человечества, он видит высшее, законченное выражение той буржуазной пошлости, того хамства, которым пропитана современная европейская культура. Не подлежит, таким образом, никакому сомнению, что именно к социализму, как принципиальному врагу всякой мистики, титул «Хам» относится в первую голову, а лишь затем к старому режиму, — и лишь постольку применим он к этому последнему, поскольку он своим мертвым позитивизмом подавляет в душе человеческой то

мистическое начало, на которое сам же он опирается. Да, наконец, если дело идет в первую голову о старом режиме, то при чем же тут «грядущий» Хам? Мы, кажется, достаточное количество веков наслаждаемся благами традиционной государственности и традиционной церковности для того, чтобы освоиться с мыслью, что это действительно существующие, а не грядущие только факты.

Что касается г. Блока, упорно выступающего в нынешнем году в роли мистика-народоискателя, то для него самая мысль о том, что с социализмом можно связывать какие-либо горячие, задушевные надежды, совершенно дика и непонятна. Говоря в своем реферате о миросозерцании Горького, он счел необходимым извиниться перед публикой за то, что миросозерцание это находится как будто бы в некоторой компрометирующей связи с социализмом. Многие великие люди, успокаивал нас г. Блок, имели разные слабости и причуды, иногда не совсем красивые и даже не совсем опрятные. Некоторые ученые были пьяницами, Бэкон Веруламский был взяточник... Горький — социалист. И на том же основании, на каком потомство простило Бэкону его взяточничество, г. Блок рекомендовал нам быть снисходительными к социализму Горького.

Мы видим, таким образом, что за внешним, поверхностным сходством современного мистического радикализма с революционным народничеством скрывается глубокая принципиальная противоположность. Народники при всей своей «самобытности» были типичнейшими интернационалистами, горячими и во многом совершенно девственными, платоническими поклонниками всемирной культуры; — если они мирились с временным отказом от очень существенных — не только материальных, но и духовных — благ этой культуры, то исключительно потому, что таким путем рассчитывали всего скорее осуществить высшие культурные ценности, завоевать их вместе с народом и для всего народа. — На совершенно иной почве вырастает современное мистическое устремление к народу. Девственности тут нет и следа. Все, что может дать самая утонченная культура, здесь изведано, испробовано, просмаковано до конца и успело надоесть до тошноты. В итоге оказывается, что ни наука, ни философия, ни даже искусство сами по себе не могут уже породить творческого вдохновения, не могут дать стимула к энергичной борьбе за расширение культур-

ных ценностей. Одухотворяющие культуру высшие эмоции куда-то провалились, — и лишенная этого духовного цемента культурная жизнь омертвела, превратилась в труп, рассыпалась на ряд отдельных, ничем не связанных между собою «благ», на ряд предметов материального, умственного и нравственного комфорта.

Жить одним только потреблением, одним только всесторонним комфортом, бесконечно скучно, — но отказаться от этих презренно-милых культурных мелочей жизни, от ее привычек, потребностей, форм общения, нет сил, а главное, нет смысла. Ведь весь трагизм человека, заболевшего культурной оскоминой, как раз в том и заключается, что у него нет и не может быть никакой серьезной жизненной цели, способной пробудить энергию, подвигнуть на борьбу и, если нужно, на подвиг. Отречение ради отречения, подвижничество, превращенное в простое спортсменство, столь же внутренне пусто, бессодержательно и пошло, как и паразитическое прозябание в недрах комфортабельных культурных мелочей.

Вот на почве этой пресыщенности и возникает современная мистическая тяга к прекрасному незнакомцу-народу, к его религиозным устоям, к его изумительной жизненной ценности в самых ужасных условиях существования. Дело идет, строго говоря, вовсе не о народе, а об исцелении загнившей интеллигентской души. Еще нет никакой веры, а есть только страстная, бессильная жажда веры. Народ должен добыть нам эту веру. «Ен достанет»; он достал нам культурный комфорт, — он избавит нас и от тлетворных последствий культурного пресыщения; своим прирожденным мистицизмом он оплодотворит наше омертвевшее, наше религиозно-импотентное сердце.

Г. Мережковский в своих добавлениях к реферату Блока совершенно правильно заметил, что роковая черта, отделяющая интеллигенцию от народа, прошла не вне, а внутри мистически настроенного интеллигента, разрезала пополам его собственное сердце. И если «народная» половина интеллигентского сердца все еще пока пуста, то ее необходимо наполнить, и как можно скорее, — иначе и от другой, «культурной» половины в самом непродолжительном времени останется одно только не совсем ароматное воспоминание.

Я должен, впрочем, отметить, что в такой наивно-примитивной форме надежда на целебную силу народ-

ной мистики свойственна далеко не всем представителям радикального мистицизма. Это настроение характерно для новообращенных: для г. Блока и, быть может, для большинства той интеллигентной массы, которая лишь за самое последнее время ощутила жажду религиозного просветления.

Наиболее яркое и оформленное среди современных радикально-мистических течений, течение, душой которого является г. Мережковский, чуждо этой слепой веры в народ. Г. Мережковский не думает, вместе с г. Блоком, что мужик владеет совершенно готовым, законченным откровением и лишь до поры до времени хранит его про себя с хитрой усмешкой человека «себе на уме». А потом, когда исполнятся времена и сроки, сразу налетит на интеллигенцию, подобно «коренному» гоголевской тройки, и не то растопчет ее, не то унесет с собою в своем волшебном беге. Г. Мережковский сам ищет того высшего религиозного синтеза, который мог бы оживить омертвевшее тело современной цивилизации, который воспринял бы в себя «всю настоящую и будущую культуру, все ее откровения и знания». Как известно, таким синтетическим сочетанием религии и культуры является в глазах Мережковского возвещенное Апокалипсисом «тысячелетнее царство святых на земле»[309].

И теперь Христос царствует среди праведников, но «царство его не от мира сего»; земля, плоть, мирская культура не освещены Христом, не приобщены к его царству. Только после второго пришествия, когда Христос воцарится здесь, на земле, культура получит вечную абсолютную ценность, только тогда возникнет истинно религиозная культура и истинно культурная религия. Согласно Апокалипсису, Христос при втором пришествии сходит на землю в человеческом образе, по-видимому, в том же самом, в каком он явился в Палестине 1900 лет тому назад. Согласно г. Мережковскому, второе пришествие будет носить не внешний, а внутренний характер, — не над христианами станет тогда Христос в виде отдельного существа, а снизойдет в самые души их, будет царить в их сердцах. Грядущая тысячелетняя церковь, пишет г. Мережковский, будет «извне казаться анархией», а внутри она есть «теократия», «взаимовластие»: «в царстве Божием — все цари, все господа, и единый Царь царствующих и Господь господствующих сам Христос»[310].

Таким образом, сущность хилиастической катастрофы есть полное духовное и материальное преображение человечества. Разум и воля человека становятся божественным разумом и божественною волею; преграды между отдельными индивидуумами падают; все человечество сознает себя единой личностью, и эта вселенская, всечеловеческая личность есть отныне сам Бог, Христос, Логос; осуществляется, говоря словами Мережковского, «совершенное соединение Богочеловека с Богочеловечеством в безгранично свободной и безгранично любовной религиозной общине». Вместе с тем люди становятся, конечно, бессмертными, так что всякая работа, всякие усилия для поддержания жизни делаются ненужными и невозможными.

Подобного рода построения нелепо критиковать с точки зрения их осуществимости, с точки зрения научных представлений о ходе человеческого и космического развития. Это — задача слишком легкая, но и совершенно бесплодная. Гораздо интереснее спросить себя: в чем же субъективная, психологическая ценность тысячелетнего царства? в чем притягательная сила этой мечты? Могут ли божественный разум и божественная воля быть идеалом для человеческого разума и человеческой воли? И если этот идеал действительно укрепляется в психике, как прочное верование, то какое влияние должен оказать он на практическую деятельность верующего?

Г. Мережковский пишет, что грядущая религия соединит в себе «разум, волю и чувство»[311]. Если употреблять эти слова не в переносном и условном смысле, а в более точном, описательно-психологическом, то придется признать, что разум, воля и чувство не нуждаются для своего объединения ни в новой, ни даже в старой религии, ибо они и без того неразрывно слиты между собой в каждом нашем переживании, в каждом акте нашего сознания. Чувства не могут испытываться нами иначе, как в связи с представлениями; они образуют лишь «чувственный тон» представлений. С другой стороны, представления никогда не даются нам, как нечто готовое, законченное, самодовлеющее: они присутствуют в нашей психике лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку они активно разрабатываются нашим познающим разумом. Сознавать что-нибудь — это значит расчленять и соединять данные нашего опыта. Психологи часто говорят о «состояниях сознания». Но никакие «состояния сознания», в

строгом смысле этого слова, невозможны, — сознание не может стоять на месте, оно или не существует вовсе, или «действует». Всякое психическое переживание есть акт, и именно волевой акт; другими словами, во всяком сознательном переживании имеется «ценность» или цель, к которой мы стремимся, орудия, которые мы употребляем для ее осуществления, и материальное сопротивление, которое мы побеждаем, воплощая в жизнь нашу цель.

Таким образом, внутренняя «ценность» и внешнее «бытие» не две совершенно самостоятельные, реально обособленные друг от друга области, а лишь два противоположные полюса единого сознательного акта.

Связь между этими полюсами осуществляется не посредством примирения их в высшей гармонии, а посредством борьбы, посредством их творческого конфликта, который преодолевается лишь для того, чтобы снова возникнуть в более широком масштабе, включить в себя новое, более богатое содержание.

Сознание освещает не результаты, а самый процесс жизненной борьбы: поэтому и жизненные ценности возможны лишь постольку, поскольку они руководят нами в нашей трудовой, научной, художественной или общественной борьбе, поскольку борьба эта еще не закончена, поскольку внешнее сопротивление еще не вполне побеждено.

Когда вы приступаете к изучению какой-либо науки, какого-либо искусства, ремесла или просто спорта, элементарные технические приемы новой для вас деятельности выполняются вами сознательно. Вы будете сознательно переставлять ноги на катке, пока не выучитесь твердо и легко держаться на коньках, будете сознательно выписывать каждую букву, пока не овладеете техникой письма, вам придется сознательно исследовать значение каждого слова, если вы захотите прочитать фразу незнакомого вам языка. Но как только вы вполне усвоите себе эти элементарные акты данной науки, данного ремесла или спорта, как только вы доведете их до высшего совершенства, получите способность выполнять их с идеальной точностью и легкостью, без малейшего сопротивления, колебания или раздумья, — сознание этих фактов немедленно угаснет; сознательные акты превратятся в рефлекторные, инстинктивные, автоматические. И только ценою такого превращения некоторых элементарных актов из сознательных в бессознательные вы сможете по-

лучить доступ к высшим ценностям данной области. Пока сознание ваше поглощено процессом чтения, вопросы, связанные с самым содержанием книги, для вас не существуют; пока вы не выучитесь автоматически бегать на коньках, вы не можете наслаждаться этим спортом.

С этой точки зрения весь прогресс человечества может быть охарактеризован, как последовательное превращение все более и более сложных актов из сознательных в инстинктивно-автоматические; но результатом этого прогресса является не блаженное созерцание достигнутой гармонии, а постановка и преодоление новых, более мощных дисгармоний.

Чувство беспредельно растущей мощи, безгранично расширяющейся власти человека над внешней материальной природой и составляет главную ценность, одухотворяющую собой культурное творчество. Чем энергичнее и успешнее идет жизненная борьба, тем ярче горят культурные ценности.

До сих пор я пользовался в качестве иллюстраций такими переживаниями, активный характер которых очевиден с первого взгляда. Но, могут возразить мне, этим область сознания не исчерпывается. Ведь существуют же наряду с сознательными актами и чисто созерцательные, совершенно пассивные состояния сознания. Когда мы наслаждаемся природой, когда мы отдаемся грезам, когда мы всецело захвачены произведением искусства, мы не действуем, наша воля спит. А между тем эти статические переживания не менее, если не более ценны, чем динамические. Именно тогда, когда мы не боремся, не отстаиваем себя, а покорно «отдаемся» во власть «захватившей» нас внешней силы — будет ли то природа или гений человеческий — именно тогда узнаем мы, что такое поэзия.

В этой шаблонной характеристике чистого созерцания далеко не все справедливо. Действительно, существуют такие переживания, в которых мы не боремся за себя, не отстаиваем никакого своего интереса и вообще совершенно не ощущаем нашего «я», верно также и то, что эта безличность характеризует собою самые высокие и самые ценные наши переживания. Но совершенно не верно, что, отказываясь от борьбы за себя, мы тем самым отказываемся от всякой борьбы, от всякой активности. Наоборот, именно в безличных переживаниях наша во-

ля, активность нашего внимания, творческая энергия нашего интеллекта достигают своего наивысшего напряжения. Если вы только пассивно созерцаете произведение искусства, например какую-нибудь гениальную статую, вы наверное не испытываете при этом никакого эстетического восторга. Эстетический восторг создается не спокойным созерцанием статуи, как готового законченного совершенства, а мысленным воспроизведением борьбы за это совершенство. В нашем сознании вырисовывается при этом художественная «идея» скульптора; мы стараемся представить себе, как она возникла в голове автора, какие сопротивления она должна была преодолеть, прежде чем приобрела свою окончательную, готовую для воплощения форму. Только при этих условиях мы действительно понимаем произведение искусства, только при этих условиях оно вообще существует для нас как произведение человеческого гения. Если мы только пассивно созерцаем, не затрачиваем никаких усилий, никакой энергии, ничего не обособляем нашим вниманием, не задаем никакой работы нашему воображению, статуя превращается для нас в простую глыбу мрамора, в предмет внешней природы.

Но и внешнюю природу нельзя созерцать совершенно бездейственно. Созерцать — значит фиксировать глазами одни контуры, отвлекаясь мысленно от других, относить все детали рассматриваемой картинки к определенному центральному пункту и т.д. — и тут, следовательно, приходится употреблять усилия, побеждать сопротивления, активно осуществлять некоторую цель. Даже в совершенно «свободных» мечтах присутствует этот элемент внешнего препятствия. Наши субъективные представления, т.е. наши воспоминания о предметах внешнего мира, сохраняют еще в себе некоторые следы той «материальности», той косности, которая характеризовала их, когда они были непосредственными восприятиями. Они противятся «произвольным» комбинациям нашей фантастической мечты, и работа фантазии лишь постольку сознается нами, поскольку такое сопротивление имеется в наличности.

Вернемся теперь к поставленному выше вопросу: могут ли божественный разум и божественная воля быть идеалом для человеческого разума и человеческой воли? Как известно, божественный разум тем, главным образом, и отличается от человеческого, что он не знает никаких пре-

пятствий, никаких сопротивлений. Бог не борется с миром за осуществление своих целей, но творит мир. «Вещи суть мысли божества»; божественные мысли материализуются, становятся вещами в самом процессе своего возникновения; тут царствует, употребляя выражение Фейербаха, «непосредственное единство желания и исполнения»[312].

Не трудно заметить, что по т и п у своему божественное творчество относится не к сознательной, а к инстинктивной деятельности. Пчела строит свои соты, личинка ткет свой кокон именно так, как Бог мистиков творит мир. Пчела не противопоставляет своей архитектурной задачи извне данному материалу природы, она не в голове, не из субъективных представлений создает план постройки, а непосредственно в самой природе, из элементов объективной действительности. Прошедшее — т.е. мир накопленного опыта — и будущее — т.е. проекции этого опыта — существуют только для человека с его несовершенным, сознательным, противоречивым методом творчества. Идеально гармоничное, «интуитивное» творчество пчелы не нуждается в этих жалких, искусственных орудиях интеллекта. Пчела преодолевает «дурную бесконечность» времени; она не знает ни прошлого, ни будущего, у нее нет представлений; она живет в самой реальной действительности, в той математической точке настоящего, где ее активность непосредственно отожествляется с природой, в этой математической точке, которая есть в то же время истинная вечность, окончательно поборовшая время.

Божественный тип творчества — вовсе не идеал, не цель, еще только подлежащая осуществлению, а способность, искони присущая человеку, как и всякому животному. Мы боги, поскольку у нас есть врожденные инстинкты, — и каждый раз, когда какой-либо наш сознательный акт превращается в рефлекторный, мы перестаем творить как люди и начинаем творить как боги. Чтобы стать насквозь божественным, чтобы достигнуть того чудесного преображения своей и внешней природы, о котором грезит г. Мережковский, человеку не нужно приобретать ничего нового. Для этого необходимо, наоборот, о т к а з а т ь с я от постановки всяких новых сознательных задач, закрепить в неизменной форме все жизненные отправления и тем самым превратить их в автоматически-бессознательные рефлексы, — надо, од-

ним словом, погасить интеллект, из человека превратиться в пчелу.

Мистики, конечно, возразят мне, что только с ограниченной, «слишком человеческой» точки зрения божественный логос можно отожествлять с инстинктом, — «в самом себе». Бог есть не инстинкт, а высшее сознание. Опровергать это утверждение нет, очевидно, никакой фактической возможности, да в этом нет и надобности. Как чувствует себя Бог «в самом себе», — об этом абсолютно ничего не известно ни мне, ни кому-либо из мистиков. Но представление о божественной воле и божественном разуме существует в человеке; идеал слияния с божеством выработан людьми, — и поэтому только с человеческой точки зрения, только с точки зрения потребностей и запросов, сложившихся в данной человеческой психике, этот идеал и может обсуждаться. А для человеческого разума, как мы только что видели, претворение в божественный логос равносильно смерти, окончательному угашению сознания.

И любопытно, что сам г. Мережковский косвенно признал этот вывод. В прениях по поводу доклада г. Блока, он заявил между прочим, что лучшее философское обоснование современным мистическим порывам дал Бергсон. Между тем центральный пункт философии Бергсона[313] как раз в том и заключается, что творческое, мистическое начало жизни лежит за пределами сознания, что оно очень близко к животному инстинкту, но абсолютно не доступно интеллекту, который есть лишь «орудие для фабрикации орудий» и потому совершенно не способен постигать подлинную реальность вещей.

Спрашивается, каким же образом «тысячелетнее царство» богочеловечества, т.е. царство бессознательного инстинкта, может воспринять в себя не только всю человеческую культуру со «всеми ее откровениями и знаниями», как обещает г. Мережковский, а хотя бы самую маленькую ее частицу? Очевидно, это не мыслимо; никакого освящения и просветления культуры апокалипсический идеал г. Мережковского создать не может. Никаких путей в практической жизни он указать не в состоянии, — ибо он представляет из себя отрицание самых основ человеческого творчества, — отрицание несравненно более радикальное, чем самый изуверский аскетизм исторической церкви.

Не подлежит, таким образом, никакому сомнению, что г. Мережковский столь же далек от настоящей, дей-

ствительной веры, как и г. Блок. Мало того, можно сказать с полной уверенностью, что на том пути, на котором он в настоящее время стоит, вообще немыслимо обрести творческую веру.

В самом деле, в религиозных исканиях г. Мережковского выступают две совершенно несовместимые, взаимно нейтрализующиеся тенденции: с одной стороны, стремление освятить всю культуру целиком, т.е. решительно ничем не связывать свободу исканий разума человеческого, и, с другой стороны, жажда «конца» мира, абсолютной, раз навсегда законченной гармонии, — причем гармония эта мыслится не как «предельное понятие», дающее регулятивную идею для практики, а как надвигающаяся реальная катастрофа, как нечто подлежащее осуществлению во всей своей полноте, — «Царство Божие при дверях», повторяет г. Мережковский любимый припев хилиастов.

В истории бывали эпохи, когда значительные группы людей действительно чувствовали себя «святыми на земле», и не где-нибудь в отшельнических кельях, а в самом пылу жизненной борьбы, в самом разгаре культурного творчества. Вспомним хотя бы знаменитых «железнобоких» сподвижников Кромвеля[314]. Они так и назывались «святыми»; в своем парламенте они гораздо больше молились, чем рассуждали; лжеумствования лукавого разума человеческого были почти не нужны, ибо все с полной непререкаемостью чувствовали, что не они совершают великий политический переворот, а сам Дух Святой через них установил английскую республику и послал на эшафот английского короля. Для них абсолютная святость определенных форм политической, общественно-хозяйственной, семейной жизни не подлежала ни малейшему сомнению. Но в том-то и дело, что тут религиозно санкционировались только некоторые, строго определенные формы культуры, — все же то, что вне их, отметалось, как греховное и дьявольское. Прицепить религиозную, т.е. абсолютную, навеки нерушимую санкцию можно лишь к известным конкретным культурным благам, а не к самому процессу культурного творчества, который не мирится ни с какими «вечными ценностями», непрерывно разрушает, чтобы создавать, и создает, чтобы разрушить. Психология «конца» совершенно не совместима с человеческой культурой, с человеческим

сознанием в его высших потенциях. Сознание не знает и не признает конца; его деятельность есть «дурная бесконечность», т.е. никогда ни в чем не может найти она своего окончательного завершения. Сознание по самой природе своей серединно, — а так как «серединность» есть, по Мережковскому, основная характеристика дьявола, то приходится признать сознание, а вместе с ним и всю культуру человеческую, началом дьявольским.

Надо, впрочем, заметить, что г. Мережковский под именем «середины», «пошлости», «плоскости» и т.п. объединяет две существенно различные вещи. Серединой является в его глазах, с одной стороны, отрицание абсолютного завершения жизненного прогресса, с другой стороны, раздробление психики между отдельными, внутренне несогласованными, стремлениями. Человеческое творчество безусловно серединно в первом смысле: конфликт между человеческими целями и внешней природой, между «ценностью» и «бытием», есть вечное и необходимое условие творчества, культуры, сознания.

Наоборот, внутренний конфликт между различными ценностями, обособление и противоборство в царстве самих целей не повышает энергию жизненного творчества, а парализует ее, ослабляет интенсивность сознательной работы, а следовательно, и ее ценность. Классическим символом «середины» в этом втором смысле является Буриданов осел, трагически умирающий с голоду только от того, что он помещен как раз посередине между двумя одинаково привлекательными стогами сена.

Г. Мережковский в своих попытках найти монистическую религию, включающую в себя в с е содержание жизни, энергично, но, как мне кажется, тщетно пытается преодолеть трагизм Буриданова осла. Но высоко и гордо держит знамя этого трагизма другая форма религиозности, очень популярная в наши дни, — религиозность дуалистическая, обособляющая религию и культуру, как самоценные и равноценные, но внутренне непримиримые области.

В собраниях Религиозно-философского общества неустранимый дуализм религии и культуры подчеркивался многими религиозными искателями, в том числе некоторыми мистиками радикального направления. Так, напр<имер>, г. Мейер утверждал, что религиозное делание превращается в реакционную силу каждый раз, когда пытается подчинить себе человеческую культуру; г. Вяче-

слав Иванов также находил, что религиозные «заповеди» не должны и не могут превращаться в практические «лозунги». Однако оба эти мистика по странному недоразумению считают себя союзниками г. Мережковского в его безнадежно-наивных попытках дать гармонический синтез религии и культуры, «заповедей» и «лозунгов».

Необходимость совершенно уединить религии от культуры решительно отстаивает г. Струве.

Вообще, сознательно — дуалистическая точка зрения свойственна интеллигентам, желающим быть настоящими «европейцами». Несколько схематично и упрощенно, но тем более отчетливо выразил это настроение г. Галич в своих недавних фельетонах и в речи, произнесенной в Религиозно-философском обществе. Его словами я и воспользуюсь для характеристики дуализма культуры и религии.

Г. Галич находит «нетонким» и «неумным» утверждение, что церковь тормозила развитие человечества своим аскетизмом, своею враждою к благам культурной жизни. «Если рассуждать исторически, — пишет он, — то ни одно из благ жизни собственно не отрицалось религией; коечто, как, напр<имер>, брак, даже прямо и решительно освящалось». В церкви были не только «кельи, катакомбы и палачи», были и дворцы, и музеи, и пиршества, и свадьбы, и пляски. Церковь была, по мнению Галича, губительна не потому, что она отрицала культурные ценности, а, наоборот, потому что давала им свою, религиозную санкцию и тем самым убивала их «автономную» ценность.

Если человек так интенсивно и «тонко» воспринимает культурные ценности, что всякая попытка освятить их извне ощущается им не как возвышение, а как умаление автономной культуры, то, казалось бы, именно самоценность культурного творчества и должна лежать в основе его миросозерцания. Но нет — это было бы тоже недостаточно «тонко и умно». Культура, несмотря на всю свою самодовлеющую ценность, не отвечает на наши последние вопросы «зачем» и «почему». Мало того, с точки зрения культуры, с точки зрения разума человеческого, вопросы эти просто не существуют, не имеют смысла. Но есть иная область, область интимнейших, личных переживаний, которым нет никакого дела до нашей культуры, которые объявляют культурное творчество «суетою сует и всяческой суетой». И вот там-то, в этих тайниках нашего духа, задаем

мы последние вопросы, — но задаем их не разумом, не в виде «задачек», подлежащих разрешению «чисто головным способом», «мы страстно вопрошаем всем духом», пишет г. Галич. И ответ получается опять-таки не в рационалистической форме, а в форме «безмерной величавости ощущений, знакомой нам под видом благоговения»*.

Люди, отрекающиеся от религии в интересах культуры, по мнению г. Галича, не только недостаточно «тонки», но и недостаточно «храбры», — это трусы, старающиеся шумом и гамом социальной борьбы, наукой, искусством, вообще культурным делом заглушить в себе трагический глас последних «вопрошаний».

Итак, имеются в наличности два противоположные чувства, две автономные, но взаимно исключающие друг друга ценности. Одно чувство гласит: последнее «зачем» есть бессмыслица, нуль, — но этот нуль превращается в цепи, сковывающие мое творчество, когда один из мнимых ответов на неправильно поставленный «последний» вопрос приобретает санкцию религиозной истины. Второе чувство не менее категорично заявляет: только последнее «зачем» имеет смысл, — все остальные вопросы лишь тлен и суета и подлежат геенне огненной, раз они противоборствуют конечной истине. Если оба эти чувствования столкнутся в одной и той же психике одновременно и притом с одинаковою силою, то очевидно никакая жизнь ни в культурной, ни в религиозной области станет невозможной; пораженная параличом психика должна разложиться, сознание должно умереть от истощения. Где же выход? Подчинить религиозное и культурное чувство какому-либо третьему, синтетическому началу немыслимо, ибо они одинаково автономны. Пожертвовать одним в интересах другого тоже нельзя, ибо этому мешает третье чувство, чувство «утонченности», оценивающее жизнь тем выше, чем она пестрее и разнокалибернее. Положение, по-видимому, безысходно. А между тем опыт показывает, что люди, пораженные этим трагическим самочувствием, отнюдь не впадают в духовный паралич и столбняк, а, наоборот, благополучно преуспевают в области культурных благ и, по всей вероятности, также в области благ религиозных. Выручает тут опять-таки культурная утонченность, уменье командовать самыми «свя-

* Самодержавие веры. Речь. 1909. № 2.

тыми» своими переживаниями, как хорошо дрессированными собаками. Безнадежный маразм сознания наступает, как мы видели, только в том случае, если религиозная и культурная оценки жизни возникают в душе одновременно, — надо следовательно разъединить их во времени, надо жить и чувствовать по расписанию, в строгом соответствии с четвертой заповедью закона Моисеева: «Шесть дней делай и сотвориши в них вся дела твоя», и пока ты творишь твои текущие культурные дела, строго наблюдай за своею душою, дабы ни одно религиозное, антикультурное помышление не прокралось туда контрабандой, — ибо иначе — беда, иначе неисчислимый вред для твоей культурной карьеры. Но вот по истечении шести дней наступает «день седьмый», который не только Моисеем, но и самим начальством повелено проводить в праздности, отдавать «Господу Богу твоему». Ничто так не освежает душу после всех дрязг и мелочей будничной культурной работы, как благочестивые воскресные размышления о Божьем величии. Однако и тут необходима величайшая тонкость и дисциплина духа, необходимо неослабно охранять ту границу, за пределами которой благоговейная «величавость религиозных ощущений» грозит перейти в негодующую критику нашей культурной пошлости. Ибо иначе вместо восстановления сил для грядущей работы, вместо благотворного воскресного обновления души, столь необходимого для того, чтобы в понедельник с новым рвением приступить к службе, получится лишь тяжелая оскомина, очень напоминающая обычное похмелье.

Как мы видим, Буриданов осел преодолел свою трагическую судьбу при помощи очень простого и чисто механического приспособления: он приобрел себе шоры, устроенные таким образом, что левый глаз закрывается ими как раз тогда, когда открывается правый, и наоборот. Благодаря этому он никогда не видит обоих стогов сена сразу; в его сознании попеременно присутствует или только правый, или только левый стог, и потому он, не смущаясь никакими конфликтами чувств, с одинаковым аппетитом вкушает и от того и от другого. Поистине, нет духа более утонченного, более мудрого и более храброго, чем дух Буриданова осла!

Таким образом, на мой взгляд, ни дуалистическая, ни монистическая концепция не способна вывести религиозных искателей нашего времени из того тупика, в ко-

тором они обретаются. И то и другое течение является симптомом распада современных культурных ценностей, но ни одно из них не намечает исхода к творчеству новых ценностей. Культурно-религиозный дуализм более приспособлен к окружающей среде: он дает возможность отправлять через пень-колоду текущие культурные нужды и вознаграждать себя за тоску жизненных будней гомеопатическими дозами празднично-безжизненной веры. Если не совершится никакого крупного культурного переворота, дуалистическое миросозерцание сможет благополучно продержаться целые века, но это будет скучнейший из всех периодов, который когда-либо переживала всемирная история, — период серенькой тусклой культуры и чахлой импотентной религии.

Мистики радикально-монистического направления глубже чувствуют культурный кризис, решительнее ищут выхода из него, но тем безнадежнее их положение, тем больше опасность, что их мистические алкания выродятся в голую, бессодержательную истерику совершенно беспредметных обличений.

Но, быть может, я вообще придаю слишком много значения религиозному кризису интеллигентской психики? Нередко высказывается мнение, что это случайное, поверхностное и мимолетное течение вызвано исключительно гнетущей атмосферой политической реакции. Что духовная атмосфера реакции чрезвычайно благоприятствует расцвету мистического самочувствия, это не подлежит никакому сомнению, но не здесь лежит основная причина, породившая уклон интеллигентской психики в сторону мистицизма. Поворот от свободомыслия к вере обозначился задолго до наступления реакции, в предреволюционный период, когда политический радикализм нашего интеллигентского общества достиг своего наивысшего подъема, своей максимальной сосредоточенности. Именно тогда, на самом рубеже текущего столетия, началась спешная эмансипация от «мертвящих» доктрин позитивизма и материализма. Форсированным маршем в течение немногих месяцев была пройдена стадия «возврата к Канту», растянувшаяся в Западной Европе на целую четверть века; — и уже в 1902–1904 годах, с возникновением «Нового пути»[315] и первых Религиозно-философских собраний, классический немецкий идеализм был превзойден столь же радикально, как 2 года тому назад

научный позитивизм. Таким образом, как раз в момент расцвета «освобожденства» загорелись в душе наиболее «чутких» интеллигентов новые мистические ценности.

Но если религиозные искания не являются мимолетным отражением реакции и если они действительно знаменуют собою распад культурных ценностей, то как же объяснить себе возникновение этого факта в России, — в стране сравнительно молодой культуры, с богатыми перспективами развития для буржуазного и вообще для так называемого культурного общества? Мне кажется, что одними русскими условиями объяснить это явление невозможно. Мы имеем здесь отголосок всемирного культурного кризиса; наша интеллигенция идет лишь по стопам западноевропейской. Пониженная оценка благ культурной жизни и связанная с ней религиозная жажда наблюдаются в западноевропейском обществе отнюдь не с меньшею силою, чем в русском. От бодрого жизнерадостного научного материализма, господствовавшего среди европейской буржуазии полвека тому назад, не осталось и следа. Самые радикальные и самые безбожные интеллигенты самой радикальной и самой безбожной из всех стран — Франции — поголовно увлечены мистикой Бергсона; возьмите любой № «Mouvement socialiste»[316], и вы убедитесь, что для теоретиков синдикализма Бергсон играет почти такую же роль, как Маркс для теоретиков социал-демократии. Мистицизм проникает в смягченных формах, напр<имер> в виде так наз<ываемого> «неовиталиzма»[317], в биологию. И если сохраняются еще отдельные ученые, верные заветам научного материализма, то это служит лишь к вящему посрамлению последнего. Ибо эти обломки прошлого, в роде Ле Дантеко, не устают стонать, что материалистическое миросозерцание, уничтожив в их душе возможность веры, сделало их жизнь пустой и бесплодной. Правда, математики и физики выработали очень интересную и в высшей степени прогрессивную теорию познания, которая исходит из представления о разуме, как чисто-практическом, активном начале, и окончательно освобождает научную методологию от вечных ценностей, прочно внедрившихся туда со времен Канта. Но и это послужило не к возвеличению, а к умалению позитивизма. Гибель вечной ценности до такой степени устрашает современные души, что Бергсон, Джеймс и многие другие с успехом эксплуатируют практицизм интел-

лекта в качестве жупела, загоняющего публику под сень их мистических ценностей.

Если мы из области научного мышления перейдем в сферу искусства, то едва ли получится картина, более отрадная. Многие до сих пор считают всю полосу декадентского искусства эпохой упадка. Допустим, что это мнение односторонне, что декадентская поэзия в период своего расцвета создала высокие художественные ценности. Несомненно во всяком случае, что в настоящее время декадентство быстро отцветает; оно исчерпало свои силы, не породив достойного преемника, — и поэты мало-помалу разбредаются кто куда: один пытается приютиться в лоне католической церкви, другой неустанно скорбит о невозможности возродить антикатолическую, сатанинскую церковь ведьм и колдунов, третий попеременно строит глазки социализму, мистицизму, патриотизму, — и все без малейшего результата.

В философии наряду с мистикой укрепляется особый вид скепсиса, несколько хулиганского, но безудержно легкого, как мотылек, порхающего. Это новое и характерное миросозерцание получило новый и характерный термин «je m'en fichism'a»[1], — и мы в России уже имеем блестящего представителя je m'en fichiste'ской школы в лице г. Шестова.

Таким образом, налицо все симптомы глубокого культурного кризиса. Чем же вызван этот кризис? По общему убеждению всех, непосредственно пострадавших от крушения культурных ценностей, виноват во всем позитивизм. Это он превратил науку из откровения истины в простое орудие комфорта; это он парализовал творческое вдохновение художников; это он убил бога.

Позитивисты сконфуженно замечают, что они, собственно говоря, никого не убивали, они только анализировали, только уясняли истинную природу человеческого познания.

«Но вот эта-то природа человеческого познания и ужасна», запальчиво накидываются на позитивистов жертвы культурной катастрофы, — «все относительно, все условно в области наших интеллектуальных операций, — уж лучше бы нам ничего не знать, лучше бы попрежнему смешивать веру и разум, нежели согласиться

[1] Наплевать (от *фр.* je m'en fich).

на такой бессмысленный позор и ужас. Только вера в абсолютную истину способна вдохновить на подвиг, на жертву. Когда Галилей перед судом святейшей инквизиции топает ногою и кричит: «А все-таки она вертится», мы понимаем эту трагическую борьбу, для нас ясна и психология Галилея и психология святейшего трибунала. Но представим себе, что Галилей топнул ногою и закричал: «А все-таки моя формула удобнее вашей», — ведь величавая трагедия превращается тогда в жалкий фарс. Из-за большего или меньшего удобства формулы никто не станет ни зажигать костров, ни всходить на костры. А между тем благодаря позитивизму мы знаем теперь, что в споре между Галилеем и инквизицией, между Коперником и Птолемеем дело шло только об удобстве, — ибо всякое движение относительно, и потому самый вопрос о том, «что в действительности движется, земля или солнце?», лишен смысла. Можно спрашивать лишь одно: какая формула движения целесообразнее для нашей практики? Именно своим анализом, на дне которого оказались такие чудовища пошлости, как «удобство», «целесообразность», «экономия сил», — именно этим уяснением природы интеллекта позитивизм и убил самодовлеющую ценность познания. Так рассуждает разочарованный интеллигент.

Для того, чтобы перебросить некоторый мост между этой типичной в наши дни психологией и психологией тех немногих людей, которые находят, что позитивизм не убивает, а утверждает самодовлеющую ценность познания, я обращусь сначала к нейтральной области, к области чистого искусства. При этом необходимо пояснить, что чистое искусство я противопоставляю не тенденциозному, а изобразительному.

Противопоставление чистого искусства тенденциозному сводится в сущности к противопоставлению настоящего искусства ненастоящему, хорошего — плохому. Различие чистого искусства от изобразительного состоит не в степени совершенства, а в самом характере творчества. В одних случаях главная задача художника в том, чтобы воспроизвести некоторое чувство, — в других случаях на первый план выступают те чувства, которые не воспроизводятся, а впервые создаются самим художественным произведением и вне его вообще не существуют. Конечно, и это различие условно, но в своих наиболее резких проявлениях очень заметно и практически важно.

Каких бы богатых музыкальных сочетаний ни достиг лирик, но если он плохо, т.е. смутно, запутанно, расплывчато, выразил изображаемое им чувство, то произведение его и вообще плохо, т.е. нехудожественно. С другой стороны, эта тесная связь формы и содержания в области изобразительного искусства проявляется в том, что произведениями его, даже высокохудожественными, чрезвычайно трудно наслаждаться, раз «тенденция» их претит зрителю. Чтобы вполне почувствовать красоту какого-нибудь садического стихотворения Сологуба, надо самому быть садистом или, по крайней мере, мучительным усилием воображения на минуту перевоплотиться в садиста. Но никакого духовного самоистязания от вас не требуется для того, чтобы подготовить себя к восприятию красоты архитектурного произведения, хотя бы «идея» последнего и была вам глубоко враждебна. Мне приходилось, например, целыми часами любоваться Кельнским собором, и при этом моя марксистская совесть не испытывала почти никаких угрызений; а ведь с первого же взгляда на Кельнский собор видно, что этот «ungeheuerer Geselle», как назвал его Гейне, что это «чудовище» призвано быть «бастилией духа» («er sollte des Geistes Bastilie sein»).

В чем же тут дело? Очевидно красота Кельнского собора менее тесно связана с воплощенным в нем средневековым миросозерцанием, нежели красота сологубовского стихотворения с чувством садиста. Средневековое миросозерцание определило собой лишь основной тип постройки, готическое устремление ввысь, вообще так называемый стиль здания. Но совершенство выполнения, то, что собственно и составляет гармонию или красоту здания, связано очевидно с чем-то другим. Было бы нелепо спросить себя, каким сторонам средневекового миросозерцания соответствует вот эта маленькая башенка на крыше или вот этот мраморный узор. Конечно, при достаточно подвижном воображении можно во всем усмотреть символ и всякую деталь собора истолковать, как каменную копию того или другого человеческого переживания. Но мы непосредственно чувствуем, что, устремляясь в своем воображении по этому пути, мы не проникаем глубже в красоту созерцаемого произведения, а, наоборот — отходим куда-то в сторону, отвлекаемся от художественного наслаждения. Гармония архитектурных форм имеет в значительной степени самодовлеющее значение, в основе

ее лежит чисто геометрическая красота, т.е. законы симметрии в различных ее модификациях и т.п. Но злодей позитивизм и тут не оставляет нас в покое: он доказывает, что геометрическая гармония форм, подобно научной истине, сводится к той же презренной «экономии сил», к тому же пошлому «удобству» восприятия. По учению позитивистов, симметричным или вообще гармоничным является такое расположение элементов, которое дает возможность легче всего воспринять известное содержание опыта, при данном его богатстве.

Верно ли, однако, что это объяснение что-то разрушило в красоте Кельнского собора? Неужели он хоть сколько-нибудь обезобразился от того, что в основе его красоты найдены законы симметрии, а сама эта симметрия сведена в свою очередь к «удобству» восприятия? Я думаю, что это не верно; я думаю, кроме того, что на этот раз со мною легче будет согласиться и тем, кто скорбит о разрушении культурных ценностей позитивизмом. Ведь совершенно очевидно, что термины «удобство», «легкость восприятия», «экономия сил» описывают не самое эстетическое чувство гармонии, а те условия, при которых оно возникает. Но то же самое, буквально то же самое относится и к области научного творчества. Когда фантазия ученого рождает новую синтетическую формулу, не удобство этой формулы для потребностей человеческого комфорта является стимулом творчества, а непосредственная красота формулы, та гармония, которую она вносит в мироздание. Современные «поэтически» настроенные люди нередко унижаются до того, что ругают формулы Кеплера и Ньютона, разрушившие те хрустальные сферы, в которые Птолемей вставил небесные светила. Это поистине готтентоты; они не видят того, что мироздание после Ньютона не только с практически житейской точки зрения стало «удобнее», но именно с художественной стороны бесконечно выше безобразной и неуклюжей машины Птолемея; античная статуя кажется им менее поэтичной, чем каменная баба, раз эта последняя сделана из хрусталя.

Эту чистую, объективную, самодовлеющую радость творчества и имел в виду Горький, говоря в своей «Исповеди» о «богостроительстве». «Богостроительство» — вот тот вывод, к которому пришел герой «Исповеди», Матвей, убедившись в бесплодности «богоискательства». «Вот, — думаю, — говорит он, — разобрали Бога люди по

частям, каждый по нужде своей, у одного — добренький, у другого страшный, попы его в работники наняли себе и кадильным дымом платят ему за то, что он сытно кормит их. Только Ларион необъятного Бога имел».

«Необъятный Бог» Горького — это пафос жизненного творчества, ценность и внутренняя красота которого совершенно не зависят от тех отдельных «нужд», которым служат продукты творчества, от тех способов, какими продукты эти будут потреблены, практически использованы. Важно только одно, чтобы завоевания культурного творчества не были употреблены для подавления одних людей другими, чтобы в результате открытия или изобретения не явилось понижение творческих сил человека. И совершенно понятно, что для такого пафоса жизни позитивизм является не противником и не безразличным научным построением, а прямым союзником.

Только позитивизм вполне освобождает ценность человеческого творчества, делает самоценным творческий акт. В самом деле, если есть Бог, т.е. ценность абсолютная, существующая независимо от нашей деятельности, — ценность, которую можно только разыскивать, а отнюдь не создавать, то очевидно высшим назначением жизни является не свободное и творческое строительство, а благоговейно-покорное искание некоторой от века выстроенной божественной гармонии бытия. И даже не самое искание тогда ценно, а исключительно результат искания — Бог; не жизнь имеет смысл, а только «конец» жизни — блаженство в Боге, — а пока жизнь еще не кончилась, человек ставит перед собою не свои собственные цели, а лишь осуществляет чужую, божественную цель. Одним словом, «Бог существует, следовательно, человек раб»[318], как говорил Бакунин.

Это бакунинское настроение, но не в отрицательной, а в положительной форме, не в форме простого протеста против Бога, а в форме творческого преодоления бога как раз и составляет основное содержание «Богостроительства». Богостроительство диаметрально противоположно богоискательству, — оно по духу своему гораздо враждебнее этому последнему, чем многие, так называемые, научные миросозерцания, хотя бы, напр<имер>, догматический материализм. А между тем нашлись критики, которые усмотрели в «Исповеди» Горького какой-то поворот к мистицизму, к традиционной религии. Смутил очевидно самый термин «Б о г о-строительство», — из-за слова не увидели содержания.

Я, впрочем, отнюдь не защищаю термина; с чисто теоретической точки зрения удобнее было бы другое слово, не дающее даже внешнего повода к недоразумениям. Я замечу только, что Горький писал не трактат, а повесть, герой которой все время занимается богоискательством и только на самых последних страницах испытывает поворот в сторону богостроительства, — психологически совершенно естественно, что он «вино новое» вливает на первых порах в «мехи старые»[319], называет найденную им новую ценность жизни тем же самым словом, которым он привык называть всякую вообще верховную ценность.

Еще больше недоразумений породил коллективный, всенародный характер того «богостроительства», которое проповедуется в «Исповеди». Г. Розанов усмотрел в этом обоготворение мистических сторон русской народной души нечто в роде известной шатовской веры в «народа богоносца». Приблизительно такое же толкование предложил и г. Блок. Г. Баронов утверждал, что всенародное богостроительство есть гипертрофия альтруизма, отказ от своих интересов в пользу интересов других людей, и снисходительно поучал Горького словами г. Бердяева, из коих явствует, что истинно просвещенное моральное сознание не признает за «ты» никакого нравственного преимущества по сравнению с «я».

В действительности, Горькому совершенно чуждо всякое «народобожие», — в особенности же народобожие националистического оттенка. Горький отнюдь не думает, что в недрах народной души скрыт в готовом виде какой-то клад, который стоит только вытащить на свет Божий, чтобы жизнь расцветилась всеми прелестями райского блаженства. Он ценит только великие потенции коллективного творчества в русском народе, как и во всяком другом. И само собою разумеется, в этом идеале коллективного творчества нет и следа гипертрофированного альтруизма. Здесь «мои» интересы не могут приноситься в жертву интересам «другого», — ибо здесь нет вообще ни меня, ни другого; в творческом акте исчезают всякие «я» и «ты» и остается только самый этот акт в его непосредственно объективной ценности. Пока мы что-нибудь создаем или даже хотя бы интенсивно созерцаем чужое творчество, в нашем сознании нет и не может быть места таким чувствованиям, как «я», «мое» и т.п. «Я» и «ты», «мое» и «твое» выступают на сцену лишь тогда, когда поднимается вопрос о дележке, о распределении продуктов творчества и их потреблении.

В современном обществе вопросы дележки играют такую колоссальную роль, борьба между людьми на этой почве отнимает такое колоссальное количество сил, что наша психика почти совершенно утратила способность освобождаться от распределительных чувств. Мы почти не в состоянии эмансипироваться от них даже в такие моменты, когда они явно парализуют наше же собственное наслаждение. А они парализуют как раз самый высший, самый богатый по содержанию из всех доступных нам типов наслаждения: наслаждение творчеством.

Горький замечает в одном месте своей «Исповеди», что индивидуальный художник только «шлифует», только отделывает то, что создано всенародным творчеством. Г. Баронов не преминул сделать к этому месту юмористическое примечание. Представим себе, говорилось в его реферате, что великий художник, какой-нибудь Фидий, высекает статую из мрамора; по Горькому, действительную ценность имеет только творчество тех рабочих, которые добыли мраморную глыбу в каменоломне и доставили ее художнику: Фидий только «шлифует» труд чернорабочих. Надо дойти до геркулесовых столбов[320] индивидуалистического самочувствия для того, чтобы т а к понять совершенно ясную фразу Горького о связи между личным и коллективным творчеством. Что высекает Фидий из мрамора? Наверное, статую какого-нибудь героя, полубога или бога. Кто же создал самую идею этого героя или бога, самое представление о нем, — Фидий или народ? О, конечно, в работе Фидия много индивидуального; он обогатил образ, созданный всенародным творчеством, впервые ярко и выпукло выявил некоторые черты его, едва намеченные в народных легендах. Но все это только развитие, только обработка коллективной идеи, и притом в том самом направлении, которое намечено коллективным творчеством. Если бы это было иначе, если бы Фидий внес в свое творчество нечто абсолютно индивидуальное, неповторимое, понятное и ценное только для самого Фидия и ни для кого другого, то статуя его была бы плоха, а не гениальна. Гениальность есть лишь необычайная чуткость к объективным тенденциям безличного, всечеловеческого развития.

Но разве в настоящее время существует безличное всенародное творчество? И разве можно мечтать о его возрождении? Ведь это значило бы похерить всю многовековую работу культуры, уничтожить всякое разделение тру-

да, всякие различия между отдельными личностями, вернуться к примитивному сплошному быту дикарей!

Мне думается, что та способность к коллективному творчеству, которая была свойственна всем народам в период так называемого «первобытного коммунизма» и которая всеми ими была утрачена при дифференциации общества, — что способность эта связана не с самым фактом однородности различных индивидуальных психик, а с чем-то другим.

Представим себе на минуту, что каким-либо чудесным актом однородность психик восстановлена в настоящее время; все 150 миллионов людей, составляющих русский народ, стали как две капли воды похожи на данного российского гражданина, на коллежского регистратора Ивана Ивановича Иванова. Отныне весь русский народ — это только Иван Иванович Иванов, отраженный в 150 миллионах зеркал. Спрашивается, вольют ли эти бесчисленные зеркальные отражения какие-либо новые творческие силы в душу Ивана Ивановича? Не очевидно ли, что одна только сплошность, одно только количественное умножение данной психики не произведет в ней никакого качественного преобразования. И если Иван Иванович до преображения российского народа мог творить только в области образцовой переписки бумаг, то и после такого преображения 150 миллионов Иванов Ивановичей будут создавать лишь шедевры каллиграфии.

Люди эпохи первобытно-родового коммунизма были гораздо менее дифференцированы, чем современные люди, но абсолютной сплошности не было и тогда; и тогда были различия в области естественных предрасположений, дарований, а также и различия индивидуальных опытов. И лишь постольку могло существовать коллективное творчество, поскольку такая дифференциация психик уже имела место. Коллективизм психики состоит не в простом повторении данного единичного переживания, а в способности объединять переживания различных психик в единую, целостную систему, в способности рассматривать и оценивать каждое свое переживание именно в этой объективной связи коллективного опыта. При этом и в голову не может прийти, что ценность мысли человеческой заключается в ее единичности, неповторимости, принадлежности именно этому человеку, а не кому-либо другому. Заботиться о присвоении, о закреплении за собой продуктов своего творчества, о том, что-

бы положить на них печать своей индивидуальности не имеет никакого смысла, ибо в с е коллективное творчество со всеми его продуктами — м о е, принадлежит мне, совершенно так же, как и всякому другому.

Таким образом, безличность коллективного творчества состоит вовсе не в обезличении, не в приведении всех его участников к некоторому общему среднему уровню, — наоборот, такая нивелировка уничтожает самую возможность коллективного творчества.

«Я» изгоняется из сознания не преклонением перед «ты», а чувством объективной ценности сознательного акта, как такового. Точнее, «я» не изгоняется, а просто не имеет почвы для того, чтобы сложиться. Вопрос о том, в чьей именно голове возникло впервые данное новое откровение творческой мысли или фантазии не только не интересен, но и невозможен до тех пор, пока взор устремлен на самое откровение. Ведь в действительности мысль возникает вовсе не в голове, из содержания мысли не видно, какие именно нейроны шевелили своими хвостиками в тот момент, когда она зарождалась; ценность мысли нимало не зависит от того, в каком именно черепе эти нейроны помещались. Необходимо так называемое «косвенное» наблюдение, необходим длинный обходный путь, для того, чтобы убедиться в существовании функциональной связи между мышлением и нервными процессами в мозгу данного человеческого организма. Но самый факт этой связи решительно ничего не в состоянии изменить в содержании мышления, в царстве его ценностей. Ведь и мой индивидуальный мозг дифференцирован, ведь и в нем есть строго специализированные органы, связанные в своих функциях с отдельными сторонами моей психической жизни. Но разве это вызывает хоть какую-нибудь потребность обособить в самодовлеющие «автономные» единицы те содержания моей психики, которыми «заведует» данный специальный орган мозговой коры? Разве это хоть сколько-нибудь мешает единству моего сознания? И разве уже так «трагична» мысль, что многие из нейронов, живущих в моем мозгу в момент, когда я начал известную работу, умрут до ее завершения и будут заменены другими?

Вопрос о личной смерти для людей, способных к коллективному творчеству, имеет такой же второстепенный интерес, как вопрос о гибели того или другого нейрона в моем мозгу. Здесь опять-таки нет никакого самоуничижения, никакого принесения себя в жертву гряду-

щим поколениям. В продолжение жизни человека все материальные составные части его тела успевают смениться по нескольку раз; и тем не менее человек думает о тех переживаниях, которые будет испытывать совершенно новый человеческий организм, не имеющий ничего общего с его теперешним телом, как о своих собственных. Столь же интенсивное и столь же непосредственное чувство единства должно связать грядущие и настоящие поколения при коллективизме.

Я не утверждаю, конечно, что в период первобытно-родового коммунизма коллективное творчество фактически имелось уже в таком вполне развитом виде.

Первобытный человек был в гораздо большей степени р а б о м сложившихся форм жизни, нежели их свободным зодчим. Творчество его, чрезвычайно высокое по типу, было стиснуто рамками святых, абсолютно непререкаемых, высшею волею установленных норм бытия. Это чувство непререкаемой святости основных жизненных устоев сохранилось, как известно, и в позднейшие времена, когда от первобытного коммунизма с его всенародным творчеством не осталось и следа.

Религиозная санкция есть необходимое подспорье военной силы при охранении общественного порядка. Без ее содействия никакими мерами нельзя поддержать спокойствие в обществе, разделенном на сословия, касты или классы. Но и в глазах самих господствующих классов нормы социального строя долгое время являлись божественным установлением, — они были святы сами по себе, независимо от приносимой ими пользы, были святы даже тогда, когда превращались в оковы, стесняющие свободное развитие самого господствующего класса. При таких условиях богоборческое «я», «я», бунтующее против застывшей коллективной святыни, было необходимым и мощным фактором всяческого прогресса. Но едва достигалась победа — и обыкновенно еще гораздо раньше победы, — богоборцы в свою очередь превращались в богоносцев: идеал их начинал расцениваться не по своему внутреннему значению для развития жизненного творчества, но приобретал абсолютную санкцию, — он застывал впредь до нового натиска богоборцев-богоносцев. Только буржуазное общество с его непрерывными техническими революциями, с его постоянными перетасовками различных слоев населения, с его утилитарным конституционализмом уничтожило религиозный характер человеческо-

го коллектива. Но вместе с тем и личность утратила свой богоборческий, революционный характер. «Я», субъективная форма, в которую облекалась прежде всякая вновь нарождающаяся объективная тенденция развития, эмансипировалась теперь от всякого содержания, и именно в этой своей формальной бессодержательности выступила, как высшая, автономная ценность жизни. «Я», «мое», «только мое», «т о л ь к о во мне существующее», «неповторимое», «единичное», — вот верховная цель и ценность жизни. В чем именно заключается это «я» и это «мое», совершенно не важно, — только бы оно было неповторимо, единично, оригинально.

Это бессодержательно-индивидуалистическое самочувствие и лежит, на мой взгляд, в основе современного культурного кризиса. Наиболее ярко и поучительно проявилось оно в декадентстве. Сначала декадент пел абсолютную свободу и самоценность «я», ничтожество всех пошлых, ординарных общественных связей по сравнению с красотою «последнего уединения». Но затем его озарила счастливая мысль: да ведь и в области абсолютно уединенного «я» не все обстоит благополучно, ведь и тут приходится заниматься скучной организационной работой, устанавливать внутреннюю гармонию, подчинять одно содержание другому; и самое «я»... не есть ли оно в конце концов связь, взаимоподчинение, рабство?

Какая пошлость, плоскость и середина! Итак, долой «я» и да здравствует каждое единичное переживание! Самоценный «миг» — вот бог свободного человека! Таким образом, вместо гордых, цельных личностей, мы получили сплошную массу каких-то совершенно безличных психических атомов, калейдоскоп «мигов», настолько похожих друг на друга в своей неповторимой оригинальности, что совершенно уже невозможно разобрать, что кому принадлежит, — ибо для всех все стало одинаково возможно и одинаково безразлично.

Декадентство было кульминационной точкой индивидуализма, его высшим взлетом, в котором он окончательно развернул и исчерпал свои силы.

Но при современном строе активно преодолеть индивидуализм, уничтожить его не на словах только, а на деле, выйти на путь непосредственно коллективного творчества, совершенно немыслимо. Человек с сильно развитым чувством объективной ценности творчества и, следовательно, с пониженным чувством «я» представляет самую

жалкую, комическую, ни к чему не приспособленную фигуру в рамках буржуазного общества. Он вынужден переломить себя, раздуть свое «я» до того доминирующего в психике положения, которое необходимо, чтобы хоть сколько-нибудь сносно участвовать в разных видах конкуренции; в противном случае ему остается только умереть. Общественный подбор строго следит за тем, чтобы коллективная психика не могла пустить сколько-нибудь заметных корней в современном человечестве.

Отсюда ясна самая тесная, самая кровная, а отнюдь не случайная и внешняя, как это кажется г. Блоку, связь между «богостроительством» и социализмом. Только социализм создаст те материальные условия, при которых общественный подбор станет силой, враждебной индивидуализму. И на мой взгляд, особенно важную роль в этом процессе должна сыграть не самая организация материального производства, а ее косвенный результат: полная свобода всех видов высшего духовного творчества, полная независимость их от так называемых «личных» интересов. При действительном, последовательно проведенном, социализме свободный художник или ученый не может своим творчеством ни сделать карьеры, ни разрушить ее. К каким бы выводам он ни пришел, какие бы произведения ни создал, его материальное благосостояние и его положение в обществе не может от этого ни улучшиться, ни ухудшиться. Это обстоятельство и придает общественному подбору социалистического строя ту силу, которая необходима для психического перерождения человечества.

Резюмирую. «Богоискательство» представляет один из симптомов очень медленного, но очень глубокого культурного кризиса, — кризиса индивидуализма. Не позитивизм превратил науку из откровения истины в орудие комфорта, а индивидуализм отнял у человечества способность воспринимать объективную ценность сначала научного, а потом и художественного творчества. Индивидуализм разлагает и обесценивает, низводит до комфортабельного времяпровождения, до je m'en tichisme'а ту великую культуру, которую он сам же создал. Это явный симптом, что культурное содержание индивидуализма уже исчерпано, что миссия его уже выполнена, что Мавру пора на покой.

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

Стих Пушкина:

И вырвал грешный мой язык
И *празднословный и лукавый*[321]

все как музыка повторялся в уме моем, когда я слушал одну за другою речи гг. Философова, Базарова, Флотова, Неведомского в собрании Религиозно-философского общества 21 января. Скучно, нудно, тускло, с потугами на философию, с потугами на научность: ибо какую же в самом деле философию или какую же в самом деле науку можно изложить в 40–50–60 минут, стоя на эстраде перед не очень уж ученой публикой, которая по слабости человеческой не может не ожидать «чего-нибудь поинтереснее». Но «поинтереснее» ничего не могли или не хотели дать ораторы, говорившие 21 января в зале Польского клуба. Особенно, как о р а т о р, был невыносим г. Базаров, с жидким, слабым голосом, говоривший скороговоркою. Он имел такой вид, как будто белая и рыхлая купчиха начала преобразовываться в кисейную институтку, но чего-то испугалась и остановилась в развитии. Между тем это был «страшный социал-демократ», или марксист, — не разберу. Громыхал и стукал голосом г. Неведомский… Почему у него такое тусклое, не меняющееся, недвижное лицо? Не спорю, — умен или может быть умен, но когда он поднимается говорить, я вспоминаю Шигалева из «Бесов» Достоевского, который тоже был очень учен, но которому «чего-то такого недоставало»… «Длинноухий Шигалев встал и положил перед собою тетрадь», такую большую, что надо было читать два года. Кроме того, когда я смотрю на Неведомского, я ищу около плеч его оглоблей. Они должны быть, ибо он всегда везет воз. Воз трудный, тяжелый, и он старается. Докладчик Философов, повидимому, не чувствовавший себя совершенно свободно, старался быть корректным, учтивым, тихим, — и от этого чтение его вышло особенно серо. Он был похож на Маргариту за прялкою, которая прядет и прядет… Если бы вместо доклада о «богоборчестве и богостроительстве» он пропел публике старую и милую песню о короле Фула, — было бы приятнее:

Жил когда-то старый
Добрый король
Он имел кубок…

Хороши старые песни сравнительно с новыми. И весело, и безгрешно. Философова я оттого сравнил с Маргаритою, что, прядя нитку, он все поглядывал на кого-то, и кончил сладким: «вы (марксисты и эс-деки) не друзья наши, но я верю, что вы будете друзьями». Следовало бы сделать книксен, но он сидел и и нельзя было этого сделать. Верно, однако, под столом он шаркнул ножкой. Но марксисты, кажется, не столь антропологичны, сколько зоологичны, и этих кентавров не соблазнит бледная Маргарита: в ответ на шарканье и надежду «похристосоваться» один за другим Базаров, Флотов и Неведомский начали громыхать. В заключение было сказано: «мы не друзья ваши, гг. богостроители, а враги. Врагами будем и останемся».

Телега проехала. Маргарита осталась с протянутою рукою, в смущенном положении:

Ах, уехал, он уехал…

Но как «последствий» нет и Философов не в «интересном положении», то предстоят новые встречи, духовно-политический флирт, и, может быть, кое-что христианству перепадет. Марксисты, может быть, принесут «лепту св. Петра».

Мережковский вопиял очень немного (уже в 12-м часу). «Мы вас любим. Они нас не любят. Но любовь что? Когда я люблю, то я разрушаюсь. А когда разрушаюсь, тогда умираю. Значит, любовь что? Смерть. Однако же такая, где я воскресаю» (страшно вытаращенные на публику глаза). Мне кажется, что Мережковский и не воскресает и не умирает, что он не родился и никогда не умрет. Мережковский есть вещь, постоянно говорящая, или скорей совокупность сюртука и брюк, из которых выходит вечный шум. Что бы ему ни дали, что бы ни обещали, хоть Царство Небесное, — он не может замолчать. Для того, чтобы можно было больше говорить, он через каждые три года вполне изменяется, точно переменяет все белье, и в следущее трехлетие опровергает то, что говорил в предыдущее. Таким образом может выйти гораздо больше слов; и лет через 50 «Полное собрание сочинений Мережковского» будет обширнее, чем «Собрание сочинений Рафаила Зотова»[322] или Дюма père et fils[I]. То-то Россия начитается. Я говорю это не без основания, ибо «Речь» на днях напечатала, будто Мережковский где-то п е ч а т н о сказал о Религиозно-философских собраниях 1902–1903 гг.: «м ы тогда много наблудили языком». Можно сказать, решимость и талант Репетилова, который говорил о себе:

Совру — простят[323].

Мне немножко грустно шутить над Мережковским, ибо, по определению Карамзина, он — «истинно добрый человек», но только его кто-то «ввел во искушение», которое, надеюсь, через три года пройдет. Ах, былой поклонник Наполеона и Ницше, Леонардо и Джиоконды, в которой он видел сходство с одной знаменитой нашей поэтессой[324]. В противоположность неблагородным французским лакеям, которые «в герое видят обыкновенного человека», — добрый Митя из Баскова переулка усматривает Наполеона и Леонарда в Неведомском и Базарове и, как

[I] Отца и сына (*фр.*).

оруженосец, став на колени, целует руку у марксиста:

— Посвяти меня в рыцари, король будущего. Я хочу быть рыцарем пролетариата.

Но марксисты этаких церемоний не знают, и все больше «по-русски» отплевываются на сторону.

Зал шумел, гремел, стучал… И хотя «Бог», «богочеловечество», «человекобожество» и «Христос» потрясали воздух: но не чувствовалось ни е-ди-но-го религиозного звука здесь, и зал до того был пуст от религии, от чувства ее, от понимания ее, как это только и может быть в «Польском клубе в Петербурге», каковое место Лукавый роковым образом указал «введенным во искушение»… Место само по себе хорошее: но надо же было литераторам толкнуться именно сюда для «богоисканий»…

* * *

Между тем знаете ли что: можно и не потрясать именем «Бог», и все-таки говорить так, что в зале почувствуется, что есть Бог. Главный грех собраний едва ли не заключается в том, что говорить-то о Боге они постоянно говорят, а вот думать о Нем они никогда не думают. И подозреваю, что по этой части между Философовым и Неведомским, Базаровым и Мережковским есть полная слиянность и никакой разницы. Ведь нельзя не поразиться, что во всех томах сочинений Мережковского, где постоянно рассказывается о Боге, рассуждается о Боге, слагаются стихи о Боге, — все это говорится о Боге, как о совершенно постороннем и внешнем, далеком и необыкновенном: и он только «дивуется» и «покоряется» Богу лишь еще сильнее, чем Наполеону и Леонарду; но в том же тоне, тем же языком, теми же огромными, восхищающими, но холодными словами. Поразительная особенность Мережковского заключается в том, что, при вечных его шуме и воплях, он есть абсолютно и как-то предвечно холодный писатель, который никогда и сам не разогревался, не теплел от написанного, и никогда ни одной души не согрел, не умилил, не затомил ни одною страницею. А религия есть томление души. Философов, в споре, обмолвился: «какая же может быть религия без Бога», и, кажется, даже прибавил: «без определенного названия, имени Божия». Вот все они таковы, и Мережковский, и Философов, — и только колеблюсь сказать это о Гиппиус: для них религия есть стук имен и слов, «трактат о религии индусов», «о Зороастре», «о Христе». Между тем именно может быть религия до всякого имени Бога, до всякого образа Бога, до всякого даже понятия о Боге: как электричество есть и может быть без молнии, как магнетизм есть и без магнитной стрелки, где мы его читаем и осязаем. В зале Религиозно-философских собраний нет религии, потому что нет религиозного тона души, и нет религиозного тона в слове; скажу проще, вульгарнее и для литераторов вразумительнее: ни у кого в зале нет и до сих пор не проявилось религиозного стиля (чуть-чуть можно исключение сделать для г-жи Ветровой, говорившей из публики). Тон религиозный необыкновенно психологичен: он как-то отделяется от пластов души, очень многих, очень старых, позволю думать — атавистических. По языку он какой-то густой, вязкий, точно трудно воспринимаемый и трудно произносимый. «Болтливые» гении

бывают, но «болтливого» ни одного религиозного человека не было, вероятно, от сотворения мира. Густая душа, густое слово, вот точно отяжелевшее от электричества, еще без имен и молний, но с возможностью их — так можно описать этот особенный строй, особенный тембр, особенную музыку, особенный стиль: и где раздастся этот голос, люди вздрогнут и насторожатся, если напишется такая страница — люди вернутся к ней. И вообще е е не з а б у д у т. Хотя бы предметом страницы или слова были самые обыкновенные житейские вещи, — ну, политическое положение, ну, нужда народная и даже личная! Даже нечто л и ч н о е и совершенно к р о ш е ч н о е может облечься в типично религиозное слово. В нашей литературе беспримерный пример этого дал Лермонтов, — дал вовсе не в сюжетах своих, а в с л о г е, к о т о р ы й н и г д е н е п р е р ы в а е т р е л и г и о з н о г о т о н а, вот этого сгущенного, особенного, магнетического, где психологичность и пласты души кажутся бездонными, бесконечными, именно атавистическими, «от неведомых предков и стран»… Но оставим его. Без «фокуса» этого Религиозно-философские собрания ничего не могут сделать; стекла их, в какой бы оправе ни были показаны публике, окажутся не зажигательными. Это простые стекла, без небесной выпуклости и вогнутости.

В. Розанов

ЗАСЕДАНИЕ 24 ФЕВРАЛЯ 1909 г.

Н.А. Бердяев
Опыт философского оправдания христианства
(В. Несмелов)[*]

I

Вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума опять остро стоит перед сознанием человеческим. Воля человека и сердце его влекут к вере, а современный разум так же противится вере, как некогда противился разум языческий, для которого дело Христово было безумием. Но подлинно ли проиграно дело Христово в инстанции разума и подлин ли тот разум, который облечен был полномочиями верховного судьи? Люди позитивного сознания считают несомненным, что дело веры проиграно[I] и что религия Христа должна быть отвергнута даже в том случае, если бы сердце человеческое безмерно по ней тосковало и воля человеческая целиком к ней устремлялась. И для современного мира, как некогда для мира языческого, дело Христово продолжает быть «соблазном» и «безумием»[325]. Современный разум, осудивший религию Христа, как неразумную и безумную, — все тот же старый языческий разум и в существе своих возражений пользуется все теми же старыми языческими аргументами. Но традиционное богословие бессильно бороться с соблазнами языческого разума, оно скорее поддерживает вражду к вере, чем самое веру. Духовный багаж современных «учителей» церк-

[*] Зачеркнуто: (О книге Н е с м е л о в а «Наука о человеке»). Доклад, читанный в Московском, Петербургском и Киевском Религиозно-философских обществах.

[I] Далее зачеркнуто: окончательно.

ви в большинстве случаев так убог и жалок, что не с ним победить бушующие стихии этого мира. И невольно вспоминаются старые учителя церкви, которые обратили всю языческую мудрость в орудие защиты веры перед судом разума, которые гениально прозревали тот же Логос в философских предчувствиях языческого мира, что и в христианстве, явившем Логос во плоти. Ныне по-новому должно быть продолжено дело великих учителей церкви, вновь настало время для философского оправдания веры, и сама работа разума новой истории должна быть превращена в орудие защиты христианской веры. Логос в истории новой мысли человечества есть все тот же вечный Логос, однажды лишь воплотившийся в мировой истории. Но философия не может дать веры и заменить веру. Гностицизм не менее опасен, чем обскурантское[I] отрицание разума. К вере нельзя прийти философским путем, но после пережитого акта веры возможен и необходим христианский гнозис. Для философского оправдания веры нужна такая свобода духа и такая широта, которую всего труднее встретить у традиционных апологетов христианства. Обычно апологеты эти, давно утерявшие связь с духом жизни, лишенные жара души, просто и легко зачеркивают новую историю, отрицают работу разума и вырывают непроходимую пропасть между религией Христа и мировой культурой и мировым разумом. Официальные, внешние христиане слишком часто — язычники в жизни и язычники в своем сознании, а грешному языческому миру они не дают возможности подступить к тайнам христианской религии. Им не хотелось бы, чтобы было окончательно открыто миру, что тайна христианской религии есть тайна и всякого человеческого сердца и духовной[II] природы человека. Дело защиты веры Христовой находится в положении противоестественном: иррациональность истории отдала это дело в плохие руки. Оправдать веру Христову может и должен не тот в бытовом смысле «духовный» мир, в котором давно уже угас Дух живой, а тот «светский» мир, который полон жизни, еще Духом недостаточно осмысленной. В России всегда были «светские» люди с глубокой религиозной жаждой, с подлинной духовной жизнью, люди вдохновенные, и у них нужно искать религиозной мысли, осмысливания веры.

[I] Зачеркнуто: мракобесное.
[II] Зачеркнуто: разумной.

Я хочу обратить внимание на одного замечательного, «светского» по своему складу религиозного мыслителя, но по внешнему своему положению принадлежащего к миру «духовному», который напоминает старых учителей церкви и который подлинно служит раскрытию той истины, что дело Христово есть дело в высшем смысле разумное, а не безумное. Я говорю о В. Несмелове[326], авторе большого труда «Наука о человеке», скромном и малоизвестном профессоре Казанской духовной академии*. Несмелов очень дерзновенный, глубокий и оригинальный мыслитель. Он продолжает по-новому дело восточного[1] богословия, с которым его соединяет чуждая западному богословию вера в божественность человеческой природы**. В некоторых отношениях он интереснее Вл. Соловьева: у него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа. Это — одинокий, вдали от жизни стоящий мыслитель. Благородство и цельность его стиля поражают в нашу растрепанную и разбитую эпоху. В Несмелове пленяет его внутреннее спокойствие, органическое сознание правоты и величия своего дела, независимость от власти времени и мелочных его интересов и дуновений. В выдержанном стиле Несмелова чувствуется дух вневременности, обращение к вечности. В нем нет той надорванности и разорванности, которые чувствуются у людей, слишком погруженных в нашу эпоху, в ее меняющиеся настроения, в ее злобы дня. Несмелов целиком поглощен злобой вечности. Поэтому он не растерял своих духовных сил, собрал их для одного дела. Но эти же особенности Не-

* Нельзя также отрицать таланта и своеобразия профессора Московской духовной академии М. Тареева, который выпустил недавно четырехтомное сочинение «Основы христианства». <Далее зачеркнуто:> Но его интерпретация христианства есть одна из форм протестантского индивидуализма. Бессилие религиозной мысли на почве протестантизма ясно видно по недавно переведенной книжке Р. Эйкена «Основные проблемы современной философии религии».

[1] Далее зачеркнуто: мистического.

** Из великих учителей церкви на Несмелова всего более, по-видимому, оказал влияние св. Григорий Нисский, который много уделил места религиозной антропологии. У Несмелова есть книга о св. Григории Нисском. <Далее зачеркнуто:> Бриллиантов в своей интересной книге «Влияние восточного богословия на западное в произведениях И. Скотта Эригены» удачно отметил различие восточного богословствования от западного: восточное богословствование объективно и начинает с абсолютной данности божественного, западное — субъективно и начинает с человеческого.

смелова делают его чуждым людям нашего поколения. Трудно перебросить от него мост к современной мятущейся душе. Его совсем не знают и не ценят, его нужно открыть и приобщить к современности.

Свой двухтомный труд Несмелов назвал «Наука о человеке». Это — единственный в своем роде опыт философского построения религиозной антропологии. Труд этот распадается на учение о сущности человеческой природы и на вытекающее отсюда учение о необходимости искупления. Несмелов дает философию искупления, поражающую глубиной и оригинальностью, и строит ее на учении о человеке, которое считает строго научным. Работу свою Несмелов начинает с исследования вопроса о задачах философии. Имеет ли философия свою самостоятельную область, свою задачу, отличную от задач всех остальных наук? Если видеть в философии учение о вселенной, то границы, отделяющие философию от других наук, расплываются, она лишается своего самостоятельного объекта. Но, по Несмелову, есть один объект в мире, который не может быть настоящим образом исследован ни одной наукой и представляет непостижимую тайну для научного взгляда на мир. Объект этот — человек и тайна, заложенная в его природе. Взгляд этот имеет мало общего с тем, который видит задачу философии в гносеологическом исследовании субъекта и природы познания. Тайна человеческой природы есть тайна онтологическая, а не гносеологическая, и объект, который философии надлежит исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта. Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей*. Отвлеченная диалектика понятий совершенно чужда Несмелову и представляется ему схоластикой. В этом он очень разнится от Вл. Соловьева, — прежде всего диалектика. Как это ни странно, но христианский мыслитель, апологет веры — Несмелов имеет много общего с Л. Фейербахом и прямо говорит, что исходная точка

* В первом томе своего труда Несмелов дает и гносеологические основания своей религиозной философии, но гносеология не является самой сильной и оригинальной его стороной. Несмелов верным инстинктом сближает гносеологию с онтологией, но в этом уступает Соловьеву, которого несправедливо игнорирует. У Несмелова сильнее психологическая сторона.

Фейербаха верна и что сам он идет по тому же пути, что и Фейербах, но к другому приходит. С Фейербахом роднит Несмелова одинаковое понимание сущности всякой религии, и прежде всего религии христианской. Сущность эту Несмелов, как и Фейербах, видит в загадке о человеке. Религия есть выражение тайны человеческой природы, отображение загадочности человеческого существа. «Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной. Если бы можно было отвергнуть это единственное отношение, то вместе с ним совершенно резонно можно было бы отвергнуть в мире и всякое чудо, и всякую тайну»*. «Осуществить себя в природном содержании своей же собственной личности ни один человек на самом деле не в состоянии»**. И дальше: «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-нибудь абстракциях мысли, а реально дан человеку природою его личности»***. «По самой природе своей личности человек необходимо изображает собой безусловную сущность и в то же самое время действительно существует, как простая вещь физического мира»****. Эта двойственность человеческой природы и есть великая тайна, которая должна быть исследована философией и должна привести к религиозной антропологии, так как антропология позитивная не считается с фактом принадлежности человека к другому миру. Человек — одна из вещей мира, и человек — образ и подобие безусловного Существа, Абсолютной Личности. Эту несомненную исходную истину, на которой покоится всякая религия, обосновывает Несмелов с научным объективизмом и без всякой фантастики.

От факта человеческой природы, а не от понятия Бога идет Несмелов к богосознанию. Он антропологически показывает бытие Бога и этим показанием философски утверждает объективную истинность христианства. Богосознание дано идеальной природой личности, как образа и подобия Божьего. Идея Бога «действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь совне в ка-

* См.: Наука о человеке. Т. 1. С. 241.
** Там же. С. 242.
*** Там же. С. 246.
**** Там же.

честве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого, как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности»[*]. «Возможность богосознания определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности»[**]. Таким образом, Несмелов решительно и победоносно отвергает механическое понимание откровения, как чего-то внешнего и чуждого внутренней природе самой человеческой личности. Его метод обнаружения бытия Бога сильнее и убедительнее всех обнаружений из понятий, его доказательство — фактическое. А факт высшей природы человека неопровержим и позитивно необъясним. Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещью порядка природного, и это сознание не могло произойти из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего, сознание, родившееся из мира иного.

В человеке, наряду с жизнью животной, с жизнью вещи этого мира, живо сознание истинной, совершенной, богоподобной жизни. «Нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, и потому оно ведет человека не к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни»[***]. Сознание своей принадлежности к иному, божественно-

[*] Там же. С. 256–257.
[**] Там же. С. 261.
[***] Там же. С. 286.

му миру, своего призвания к истинной и совершенной жизни есть источник мучительной неудовлетворенности этой несовершенной и ложной жизнью. Человек сознает, что недостойно его — существа богоподобного — вести жизнь простой вещи природного мира. Отсюда рождается сознание вины, невозможность примириться с этой ложной и несовершенной жизнью, жажда искупления вины и достижения высшего совершенства. Человеку нужно не прощение вины, не договор с Богом, который давал бы надежду на подобное прощение, а искупление вины, преображение собственной природы по образу Бога, достижение совершенства. Человек сам не может себе простить греха, жизни по закону животного мира, не мирится с этим его собственная богоподобная природа, его собственное сознание истинной жизни. И Несмелов подвергает глубокому анализу идею спасения, которая коренится в глубине человеческой природы.

Идея спасения не чужда была и языческому миру, она провозглашалась и естественными религиями, но там она была совсем иная, чем в сознании христианском. Естественные языческие религии не могли прийти к сознанию истинной жизни. Они смотрели на Бога и богов, как на орудие достижения земного счастья, как на помощь для своих целей. Истинная же религия требует свободного уподобления Богу. «Стремление человека к оправданию своего существования на земле, при враждебной богоподобию жизни, выдвигает юридическое отношение к Богу и тем прямо и решительно уничтожает и правду религии, и возможность нравственности, потому что в силу этого отношения религия превращается у человека в простую сделку с Богом и, как обыкновенная житейская сделка, необходимо подчиняется принципу счастья жизни»[*]. Такова идея спасения в естественной религии. И эта юридическая теория была перенесена и в христианский мир. В католичестве, да и в протестантизме юридическое понимание преобладает. Радикальное преодоление ее составляет главную заслугу Несмелова.

Языческое спасение есть отыскание помощи и осуществление желаний, языческое отношение к Божеству есть юридический договор с Ним, сделка. Христианское спасение есть изменение человека, достижение совершен-

[*] Там же. С. 296.

ства, осуществление богоподобия. Языческую идею спасения Несмелов видит не только в мире языческом, но и в мире христианском. Слишком многие «христиане» грубо язычески понимают идею спасения, видят в ней лишь небесную проекцию земной корысти, земного эгоизма. Удовлетворения своей низшей природы, достижения благополучия надеется человек заслужить у неба, вымолить у Бога. Но высшая, богоподобная природа человека зовет его не к благополучию, а к совершенству, не к жизни удовлетворенной, а к жизни истинной. Отношение человека к Божеству должно определяться его жаждой совершенной, истинной жизни, его неискоренимой потребностью осуществить свой вечный образ, а не жаждой жизни благополучной и удовлетворенной. Поэтому отношение человека к Божеству не может быть юридическим договором, у Бога нельзя себе вымолить прощения и благополучия, Бог не может быть обижен человеком, не может его ни прощать, ни наказывать. Христос открыл истину о богочеловечности, о богосыновстве, о богоподобии человека и призывал людей к тому, чтобы они были совершенны, как совершенен отец их небесный. И Бог не есть уже Сила, которой нужно страшиться, которая может наказывать и миловать, у которой нужно кровавым жертвоприношением добиваться благополучия жизни. Бог хочет лишь совершенства детей своих, и они сами хотят этого совершенства, этого подобия Отцу своему. Тут нет места для суеверных страхов и ужасов, для договора, для прощения или наказания, грубого перенесения человечески-относительного на божественно-абсолютное. Эту великую истину Христову по-своему исследует и обосновывает Несмелов и делает великое дело освобождения христианства от языческого суеверия.

Несмелов признает возможность разумного обоснования онтологического смысла спасения, философского построения онтологии спасения. Но религиозная онтология целиком основана на религиозной антропологии, а религиозная антропология основана на научном анализе человеческой природы, на «психологической истории и критике основных вопросов жизни». Таким образом, Несмелов пытается дать научно-философское оправдание истины Христовой. Несмелов — замечательный психолог, он дает психологию трансцендентных глубин[1] ду-

[1] Далее зачеркнуто: и краев.

шевной жизни. Психология грехопадения у него поразительна. Высшая человеческая природа позитивно необъяснима, она остается загадкой для положительной науки, признающей лишь явления природы, лишь вещи. В человеческой природе заключена загадочная двойственность, в человеке — одной из вещей мира, одном из его феноменов, есть образ абсолютной Личности, есть стремление к истинной, богоподобной жизни.

Но есть одна неясность в глубокомысленном учении Несмелова. Дуализм человеческой природы, дуализм высшей в нем природы, природы не от мира сего, и низшей природы мира сего, дуализм богоподобия и звероподобия не есть дуализм души и тела, духовного и материального. Нельзя ведь сказать, что человек своей душой принадлежит к миру божественному, а телом к миру животному, что все в нем духовное от иного мира, а все материальное от этого мира. Душа и тело, духовное и материальное двойственны в человеке и одинаково принадлежат двум мирам. Своему богоподобию человек изменяет не только в своем теле, но не менее в своей душе; низшее, злое начало лежит не только в сфере материальной, но и в сфере духовной. Источник зла — в гордости духовной, и отсюда уже рождается зло материальной скованности. А Несмелов иногда выражается так, как будто бы в духе он видит знак богоподобия человека, а в теле знак принадлежности человека к животному миру. Несмелов[I] приходит в результате своего анализа к тому заключению, что лишь спиритуалистическое учение о человеке выдерживает искус философских и научных требований[II]. Но спиритуализм может быть разный, и всего менее удовлетворяет нас дуалистическая[III] форма спиритуализма. Спиритуалистический монизм есть более[IV] удовлетворяющая форма метафизики. Вместе с тем спиритуалистический монизм переносит центр тяжести дуализма человеческой природы из области философской онтологии в область религиозно-мистическую. Человеческую природу философски понять можно[V] спиритуалистически, но в ней заключен не

[I] Далее зачеркнуто: справедливо.
[II] Далее зачеркнуто: Спиритуализм есть единственная истинная философия, это так.
[III] Далее зачеркнуто: средневековая.
[IV] Зачеркнуто: высшая и самая.
[V] Далее зачеркнуто: лишь.

столько онтологический дуализм души и тела, сколько дуализм иного порядка, дуализм принадлежности единой и сложной духовно-душевно-телесной природы человека к двум мирам — миру божественному и свободному и миру животному и необходимому. Это прежде всего дуализм свободы и необходимости, дуализм сознания своей принадлежности необходимому миру вещей и сознания своей не меньшей принадлежности свободному миру богоподобных существ. Человек — вещь мира, и душою своей и телом своим он подчинен необходимости природного порядка, и человек — свободное существо, принадлежит и душой своей и телом своим миру божественному[I].

У Несмелова не вполне выяснен характер дуализма человеческой природы. Но тут возможна и другая неясность, связанная с идеями Д.С. Мережковского. Мережковский отвергает метафизическую истину спиритуализма на том основании, что хочет преодолеть дуализм духа и плоти, которым пропитана христианская история и христианская культура. Это ошибка еще бОльшая, чем неясность Несмелова, но она имеет тот же корень. Спиритуализм не есть отрицание плоти и земли и не имеет никакого отношения к религиозно-моральной и религиозно-культурной проблеме «плоти», проблеме аскетического или неаскетического отношения к миру. Спиритуализм, или панпсихизм, есть лишь понимание природы человека и природы мира, как духовной, как состоящей из живых монад[II]. Вопрос о религиозно-культурном дуализме духа и плоти потому уж не имеет ни-

[I] Зачеркнуто примечание: Принципиальный дуализм духа и плоти, как доброго и злого, есть учение не столько христианское, сколько манихейское и гностическое. Манихейство последовательно проводило персидский дуализм, двоебожие, а гностицизм учил, что материя создана другим, злым богом и не может быть обожествлена. Христианство же учит об обожествлении, преображении, воскресении мировой плоти. Для христианского сознания сковывающая нас материальность есть результат греховной испорченности мира, но нет особого материального начала, как злого. Этим отличается христианство от платонизма. См.: Сочинения св. Иринея Лионского. 1900. Св. Ириней Лионский с бОльшей силой обнаруживает, что именно христианство спасает материю мира и ведет к воскресению плоти, в то время как гностические ереси страдают ложным спиритуализмом и отдают на погибель весь плотский мир, всю землю. Из боговоплощения св. Иринеи выводит неизбежность спасения плоти. Св. Ириней был горячий защитник хилиазма. См. книгу пятую против ересей, стр. 445–548.

[II] Далее зачеркнуто: из одухотворенных субстанций.

чего общего со спиритуалистической метафизикой, что начало «плоти» в моральном, культурно-историческом и религиозном смысле не имеет ничего общего с материей, с эмпирикой и т.п. Спиритуальное существует не только на небе, в ином мире, но и на земле, в этом мире. Решительно должно быть заявлено, что вульгарное различие между душой и телом, духовным и материальным нельзя ни отожествлять, ни сближать с дуализмом мира иного и мира этого, дуализмом высшего и низшего и т.д. Несмелов не мог бы вскрыть ошибки Мережковского, так как сам неясно ставит и решает этот вопрос. «Дух» так же принадлежит «этому миру», как и «плоть», в «духе» так же может быть «низшее», как и в «плоти». Онтологический дуализм духа и материи совсем не существует, а моральный и культурный дуализм «духа» и «плоти» разрешается в религии богочеловечества, в обожении человечества и мира в Христе*. Поэтому вражда Мережковского к спиритуализму есть простое недоразумение, неясность философского сознания, а сближение Несмеловым двойственности человеческой природы с двойственностью души и тела — такое же недоразумение.

С учением о человеческой природе тесно связан вопрос о бессмертии и воскресении. В этом вопросе Несмелов видит огромную разницу между естественным, языческим мышлением и мышлением христианским. Для естественного мышления доступна лишь идея естественного бессмертия, естественного перехода из этого мира в мир иной. Смерть и является таким переходом. Но естественное учение о бессмертии ничего не говорит о спасении человека и пути спасения не указывает. На почве такой идеи бессмертия не может быть утвержден смысл жизни и не может быть поставлена задача жизни. Лишь христианское учение о воскресении дает этот смысл и ведет к спасению. Учение естественных религий о бессмертии лишь обнаруживает бессилие человека самому спастись. Несмелов очень остро вскрывает бессилие естественной религии и роковую ее подчиненность принципу счастья, а не истины и совершенства.

* Уже у Иустина Философа можно найти превосходное разъяснение христианского учения о воскресении и отвержение бесплотного спиритуализма. См.: Сочинения св. Иустина. 1902. С. 479–484.

II

«Христианство явилось в мир, как невероятное учение и непонятное дело»[*]. Ум человеческий — языческий, и естественные соблазны ума — языческие соблазны. Естественный человеческий ум, предоставленный себе, в естественной религии своей легко сбивается на то, что «религия необходимо превращается у него в простое орудие к достижению его желаний, и естественный перенос идеи физического спасения на почву религии необходимо выражается у него только измышлением сверхъестественного способа к достижению чисто физических интересов и целей жизни»[**]. С большой[I] глубиной психологического анализа прослежено Несмеловым, как по-языčески было принято людьми дело Христово. И иудеи, и язычники легко подчинились проповеди Христа и обаянию Его Личности, но тайну этой Личности и смысла Его дела постигнуть не могли, перетолковывая все по-своему. Люди ждали земного царя, устроителя царства земного, спасающего физическую жизнь людей с их интересами, с их жаждой благополучия. А Христос учил: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»[327]; Христос сказал: «царство Мое не от мира сего»[328]. Дело Христово было спасением иного рода, спасением непонятным для людей, погруженных в этот мир, ищущих не совершенства, а счастья. Несмелов говорит, что и в настоящее время огромное множество людей, именующихся «христианами», находятся в стадии религиозного суеверия, суеверия языческо-иудейского. Люди имеют религию, потому что думают о своем спасении, а не о совершенстве, их беспокоит страх гибели, а не жажда осуществить свое богоподобие. Люди дохристианского сознания, «понимая свое спасение, как естественный результат своих же собственных заслуг перед Богом, могли заботиться и действительно заботились только о том, чтобы наверное узнать Божью волю и наверное определить, что именно приятно Богу и что неприятно Ему, чем можно угодить Богу и чем прогневать Его»[***]. На этой почве рождается юридическое понимание спасения, т.е. истолковывание крестной смерти Спасителя, как выкупа за грехи людей, как умилостивления разгневанного Бога.

[*] Наука о человеке. Т. 2. С. 7.
[**] Там же. С. 25.
[I] Зачеркнуто: поразительной.
[***] Там же. С. 248.

Религиозная антропология, имеющая под собой чисто-научный фундамент, приводит к разумному осознанию той великой христианской истины, что человек сам, своими собственными ограниченными силами не может спастись. Мир сотворен для совершенного богоподобия творения, для свободного осуществления божественного совершенства человеком, а не для эгоистических, корыстных целей людей и не для властвования над ним Бога. Несмелов проникает в интимную глубину психологии греха и психологии спасения и искупления[I]. Люди не могли сами себе простить греха, не могли сами примириться со своим богоотступничеством. «Они думали не о том, что они погибали, а только о том, что они — виноваты перед Богом, т.е., другими словами, они думали не о себе, а только о Боге; стало быть, они любили Бога больше себя, и потому-то они не могли простить себе своего преступления». А раз такова была психология греха, то и психология искупления не может заключаться в стремлении заслужить у Бога помилования, прощения грехов, в умилостивлении Бога из страха гибели. Несмелов с негодованием отвергает концепцию Бога, как эгоистического властителя, и в таком взгляде на Бога видит основу дьявольского соблазна. «Бог не угрожал наказанием за нарушение Его заповеди, а лишь заранее предупреждал человека о том, что необходимо последует, если данная ему заповедь будет нарушена ими. Стало быть, исполнение заповеди нужно было не Богу, а только людям в интересах их нравственного усовершенствования, и стало быть — преступлением заповеди человек мог только себя погубить, нанести же этим преступлением бесконечное оскорбление Богу он вовсе не мог»[*]. Бог не может быть оскорблен человеком и не может ни наказывать человека, ни прощать его. Воля Бога в том, чтобы человек был совершенен, как отец Небесный, подобен Ему, а вовсе не в том, чтобы человек повиновался Его формальной воле. Вот почему грех должен быть уничтожен, а не прощен, уничтожен во имя совершенства. Человек сам, сознавая в себе богоподобную природу, признает себя недостойным прощения и жаждет стать совершенным. Смысл Христовой жертвы — не в выкупе греха, не в умилостивлении Бога-От-

[I] Далее зачеркнуто: он постигает трансцендентные психологические тайны так, как мало кто постигал.
[*] Там же. С. 249.

ца, а в чудесном изменении человеческой природы к совершенству. Юридическое учение об искуплении оскорбляет и человека, и Бога. В чем же сущность греха по Несмелову, почему люди, съевшие яблоко с запретного древа, совершили преступление? Несмелов дает[I] психологию первоначального преступления. Он всегда пользуется методом психологическим, а не отвлеченным. «Психология живых фактов», а не «логика понятий» — вот в чем оригинальность метода Несмелова в его религиозной антропологии.

Люди «захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами, значит — они в сущности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами. И это свое желание они осуществили на самом деле. Они действительно обратились к помощи запрещенного дерева в той именно полной уверенности, что мнимо-волшебная сила его плодов, без всякой работы с их стороны, механически сделает их более совершенными. В этих расчетах своих они, конечно, грубо ошиблись, но факт исполнения ими своего намерения все-таки совершился, и потому несомненная ошибочность их расчетов ни в малейшей степени не изменяет собою действительного значения и смысла их рокового поступка: своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»[*]. Люди пошли своим собственным, безбожным путем, рассчитывая достигнуть этим путем божественного состояния, а впали в состояние звериное, подчинились ограниченной материальной природе. Поэтому библейский рассказ о плодах запрещенного дерева имеет глубокий метафизический смысл. Несмелов особенно подчеркивает, что сущность грехопадения — в суеверном отношении к материальным вещам, как источнику силы и знания[II]. Истинность этой психологии грехопадения находит себе опытное подтверждение в сознании современного человека, в личном грехопадении каждого из нас. Люди «подчинили свою душевную жизнь

[I] Далее зачеркнуто: глубокую.

[*] Наука о человеке. Т. 2. С. 251–252. И на вершинах истории зло коренится все в том же суеверном отношении к материальным предметам.

[II] Далее зачеркнуто: Глубокая.

физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых вещей. Вследствие же этого, они естественно могли теперь жить лишь той жизнью, которая возможна и существует по собственной природе физического мира, а при этих условиях смерть является неизбежной. Значит, смерть не откуда-нибудь совне пришла к людям, в качестве, например, Божьей кары за грех; она пришла к ним сама собою, как естественное и необходимое следствие того преступления, которое совершили люди. На самом деле, того мира, в котором люди пожелали жить и в который они действительно вступили фактом своего преступления, Бог не создавал и не хотел создавать, и все явления, которые существуют в этом мире, как в мире преступления, существуют не по творческой воле Бога, а только по механическим силам физической природы. Тот же мир, который действительно был создан Богом, человек уничтожил своим преступлением»[*]. Почему Бог допустил искажение своего творения? «Опираясь на свое всемогущество, Бог несомненно мог бы не допустить падения первых людей, но Он не захотел подавлять их свободы, потому что не Ему же было уродовать в людях свой собственный образ»[**].

«Святая человеческая жизнь И<исуса> Христа собственно говорит лишь о том, что, несмотря на существующее в мире зло, мир все-таки осуществляет божественную идею бытия. Значит, фактом своей непорочной жизни Христос явил только оправдание Бога в Его творческой деятельности, а не оправдание людей перед Богом в их уклонении от Божьего закона жизни»[***]. «Грех никогда и ни в каком случае не может быть извинен человеку, потому что всякое извинение греха может быть только примирением с ним, а вовсе не освобождением от него. Для того, чтобы человек действительно мог освободиться от греха, он непременно должен уничтожить его в себе»[****]. Но спасение человека связано со спасением мира, а сам человек даже мученической своей смертью не может освободить мир от греха. Несмелов понимает христианство, как дело вселенское, а не индивидуальное, и утверждает религиозный смысл истории.

[*] Наука о человеке. Т. 2. С. 257.
[**] Там же. С. 268.
[***] Там же. С. 305.
[****] Там же. С. 306–307.

Праведность Христа и есть для него праведность человеческой природы вообще. Явление Христа было продолжением творения. «Признавая Христово воскресение действительным основанием и первым выражением общего закона воскресения умерших, мы должны, очевидно, признать в Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, так что Его праведность была праведностью не отдельного человека, а праведностью природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно в частности имеет эту природу»*. Христос и есть явление в мир богоподобного человека, открытие религиозной тайны человеческого существа. Искупление мира Христом есть как бы новое творение: человек становится в то положение, в котором он находился до грехопадения, но просветленный и обогащенный испытанным. Личность Христа и есть богооткровенный ответ на загадку о человеке: Христос есть абсолютный, божественный Человек, предвечно осуществленный образ и подобие Отца. Но явление Христа в мир и крестная Его смерть сами по себе не спасают, а создают лишь условия для возможного спасения. Спасение есть дело вольное, а не Божье насилие**. Христос очищает от грехов тех, которые свободно хотят быть Им очищенными, которые любят в Нем образ осуществленного божественного совершенства, к которому человек был предназначен.

«Смерть И<исуса> Христа в действительности является не платой Богу за людские грехи, а единственным средством к в о з м о ж н о м у очищению людских грехов, и даже не только людских грехов, но и грехов всего вообще преступного мира. Она действительно и безусловно очищает все и всякие грехи, однако грехи лишь тех грешников, которых искупает Спаситель Христос, а Он искупает только тех грешников, которые признают нужду в искуплении своих грехов и веруют в действительность искупительной жертвы Христа. Кто не признает нужды в искуплении, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается в грехах своих.

* Там же. С. 350.

** Несмелову чуждо учение блаж. Августина о благодати, которое принижало человеческую свободу. Но несправедливо было бы обвинять Несмелова в том, что он умаляет значение благодати и впадает в пелагианство.

И кто признает нужду в искуплении, но не верит в искупительную силу крестной смерти И<исуса> Христа, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается в грехах своих. Напротив, кто желает искупления своих грехов, и верует в действительность Христовой жертвы за грех, и обращается к спасительной помощи Христа, тот, хотя бы даже он вышел из сонмища падших ангелов и хотя бы даже он был самим сатаной, все равно — может быть очищен и спасен святою кровью Христа; потому что и дьявол также — творение Божье, потому что и он также был создан Богом не для погибели, а для жизни вечной в светлом мире Божьих святых»*. По благородному учению Несмелова, могут быть очищены и спасены и язычники, и умершие, и даже падшие духи. Несмелов с поразительной силой психологической интуиции отвергает страх адских мучений и ужас гибели, как нехристианские чувства, хотя[I] и защищает христианский характер страха своего несовершенства и ужаса своего звероподобия. Спасает жажда совершенства, богоподобия, спасает любовь к Христу, любовь к божественному в жизни, а не мысль о каре, наказании, адских муках и т.п. «Кто действительно верит в Христа, для того живой источник нравственной энергии во всяком случае заключается не в мысли о страшном суде Христовом, а в мысли о превышающей разумение любви Христовой, так что он может бояться Христова суда над собой лишь в том одном отношении, что, при своей греховной нечистоте, он может явиться недостойным Христа, и Христос может отлучить его от живого общения с Собой. Это отлучение для него страшнее всякого наказания, потому что жизнь с Христом для него выше всякой награды, и потому что он может создавать свою жизнь во Христе, очевидно, не по желанию небесных наград и не по страху адских мучений, а исключительно только по нравственной потребности своей чистой, благоговейной любви к Христу. Такой человек, разумеется, никогда не допустит безнравственной мысли о том, что будто люди могут грешить в надежде на Божье милосердие, потому что в этой надежде он может утверждать только несомненную истину своей веры, что по великому милосердию Спасителя Христа люди могут спастись от греха. Следо-

* Наука о человеке. Т. 2. С. 337.
[I] Далее зачеркнуто: вечной гибели не отрицает.

вательно, кто обращает Божье милосердие в повод к распутству, тот вовсе не знает Христа и вовсе не думает о Божьем милосердии, — он просто кощунствует по невежеству безумных людей; и уж само собою разумеется, что поставить его на путь истины и сделать его добродетельным может не устрашение его будущей грозой всемирного суда, а только духовное просвещение его нравственным светом Христовой истины»*.

Несмелов поднимает на высшую ступень христианское сознание, очищает христианское сознание от примеси грубого язычества, от темных суеверий, от унизительных страхов, искажающих Христову истину. Несмелов научает, что вечная истина христианства тождественна с вечной истиной идеальной и богоподобной человеческой природы.

III

Со времен детства человечества и до наших времен языческое идолопоклонство и языческое суеверие разъедает религиозную жизнь. Язычество, конечно, не тождественно с идолопоклонством и суеверием, в язычестве была и положительная религиозная правда, подлинное богоощущение, но рецидив язычества в христианском мире обычно носит идолопоклоннический и суеверный характер. И страшнее всего то, что само внешнее христианство, сама официальная церковность не только не лечит этой язвы религиозной жизни, а ее растравляет и усиляет. Сознание вневременных, идеальных ценностей нередко укреплялось в мистике, в искусстве, в творчестве вне круга, начертанного официальной церковностью, и орган своего сознательного выражения находило в высшей философии, которая немало этим послужила делу очищения религиозного сознания человечества. Теоретическое богопознание и практическое богообщение учили о высшей, богоподобной природе человека, в то время как представители официальной церковности и официальной религиозности впадали слишком часто в небесный утилитаризм — эту проекцию утилитаризма земного. Языческие переживания в христианстве учат человека руководствоваться своими интересами, поддерживают в нем чувство страхов и ужасов и тем развращают человека, внушают ему равнодушие к истине и правде. Правда же вечного

* Наука о человеке. Т. 2. С. 420.

Евангелия в человеческом сердце и сознании, отблеск света от Христа учит человека руководствоваться жаждой совершенства, стремлением к богообщению и к богоподобию, освобождает от суеверных ужасов и страхов. Языческое суеверие в христианстве узнается по тому, что в Боге почитается идол, а не источник совершенства, правды, истинной жизни, ценности. И к живому Богу может быть идолопоклонническое и суеверное отношение и всегда таким бывает, когда суеверный страх гибели или суеверная надежда на то, что интересы человека будут удовлетворены, берут верх над благоговейной любовью к Богу и над стремлением к тому абсолютному совершенству, которое отображено в природе самого человека. Воля к осуществлению совершенной ценности, к богоподобному бытию и есть источник подлинной, свободной, несуеверной и не идолопоклоннической религиозной жизни. Воля к ценному, к вневременному по своему значению, к божественному, к истинному и свободному, лежит в основе жизни всех великих, в религиозном отношении, людей, всех святых, апостолов и пророков. В душе их любовь победила страх, стремление к совершенству победило интересы. Сознание ценностей вневременных, сознание своей высшей природы освобождает от языческих суеверий и страхов, которые принижают и губят христианскую веру. Мы не можем уже верить, что человек, лишенный сознания ценностей, человек, никогда не почувствовавший в глубине своей природы отблеска Божества, свое богосыновство, — что такой человек суеверным и идолопоклонническим припаданием к ступеням внешней церковности, тем самым уже освобождается от вины и греха и делается членом божественного миропорядка, Царства Божьего. Не можем также верить, что человек с необычайным, выходящим из ряда вон сознанием ценностей, раскрывающий в себе божественную природу, исключается из божественного миропорядка, если он переступил черту официальной церковности. Несмелов глубоко понимает эту проблему, он прямо говорит, что все ценное, истинное, доброе в жизни спасается для вечности*. Несмелов с благородным негодова-

* Католики делают различие между душой Церкви (anima Ecclesiae), к которой принадлежат все те, у кого есть воля к добру и к божественной жизни, и телом Церкви, к которому принадлежат все верные, подчиненные иерархии Церкви и приобщающиеся к Ее таинствам. <Далее зачеркнуто:> См. прекрасную книгу аббата Перейя «Entretiens sur l'Eglise Catholique». Т. 2. С. 504–509.

нием отвергает суеверно-колдовское отношение к таинствам церкви. Таинство не есть заклинание, колдовство, не есть остаток языческой тьмы, и к нему не может быть механического отношения. Человек, вся жизнь которого звероподобна, не станет богоподобным от механического приобщения к таинствам. Участие в таинстве связано с внутренним рождением к новой жизни, хотя само таинство ни от чего человеческого не зависит. Злодей, который надеется получить прощение и отпущение от механического касания церкви, который в таинствах ищет способа продлить свою звероподобную жизнь и избавиться от страха гибели и наказания, такой злодей не участвует в таинствах и не входит в церковь. Церковь есть мировая душа, соединившаяся с Христом-Логосом, она есть соборное божественное сознание человечества, как центра мира, и вмещает всю положительную полноту бытия. Мистическое существо Церкви не может быть смешиваемо с историческими грехами Церкви эмпирической. Мерзость запустения может быть и на месте святом[1]. Церковь хранила образ Распятого Христа и тайну приобщения к нему — только в этом и нужно искать мистическую святыню истинной Церкви. Несмелов — благочестивый член православной церкви, является беспощадным критиком официальной религиозности, изобличителем лжи церковной казенщины. Книга этого верного сына православной церкви помогает преодолеть грубое язычество в «православии».

«Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», т.е. осуществите в себе образ Божий. Вот вечная сущность христианства, противопоставляющая всякому языческому суеверию и идолопоклонству жажду совершенной, истинной, вечной и полной жизни. Но эта сущность христианства не может быть превращена в моралистический. Только через Христа, явившего в Личности божественную правду человеческой природы, достигается богоподобие. Путем исключительно человеческим человек не достигает состояния божественного. Без конкретной истины о Христе отвлеченная правда идеализма — мертва и не реализуема. Притязания философского знания заменить религиозную веру должны быть не только религиозно, но и философски отвергнуты. И книга Несмелова блестяще обнаруживает языческую ограниченность современной философии и всего

[1] Далее зачеркнуто: Об этом должны помнить и «правые» и «левые» в церковном вопросе.

современного сознания, для которого вера в Христа есть безумие и соблазн. Несмелову удалось философски показать, что вера в Христа разумна, что только эта вера и разумна. Несмелов все время говорит о «научном» обосновании веры и свой труд называет «наукой» о человеке. Это не совсем точно. Правильнее было бы говорить о философском оправдании веры и о философии человеческой природы. Несмелов очень боится всякой схоластики, стремится к живому знанию и гордится тем, что его наука о человеке основана на фактах, а не на понятиях. Огромную заслугу Несмелова можно кратко выразить так: основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства. Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду с звероподобием или природоподобием. Человек не может примириться с тем, что он несовершенен и что совершенная, абсолютная жизнь не есть его удел. Не может с этим примириться человек не в силу своих субъективных желаний, а в силу своей объективной природы. Позитивизм, в широком смысле слова, сводит эту тоску по иному, совершенному миру, эту жажду божественной, абсолютной жизни к субъективным желаниям, которые берется объяснить позитивно. Позитивизм прав, когда говорит, что субъективные желания ничего не доказывают и что сущность мира не обязана быть такой, какой мы ее хотим увидеть. Но ведь речь идет не о субъективных желаниях человека, а об его объективной природе, и эта объективная природа многое объективно доказывает, эта природа позитивно необъяснима, таинственна. Человек — член иного, божественного миропорядка, а не только этого, природного мира, это — факт, факт таинственный, требующий иного объяснения. Бог, как личность, воспринимается лишь антропологически, в человеке, а в природе, космологически, воспринимается как безличная творческая сила. Синтез же космологического откровения язычества и антропологического откровения христианства религиозно еще не испытан и не найден. В этом религиозном синтезе, который остается вне кругозора Несмелова[1], должна рас-

[1] Зачеркнуто примечание: Как и все православие, Несмелов противник хилиазма. Его исключительно пессимистический взгляд на конец всемирной истории стоит в противоречии с его же признанием смысла истории и необходимости истории для искупления.

крыться не раскрытая еще христианством тайна Божьего творения.

Несмелов открывает новый способ обнаружения* бытия Бога — психологический, или, вернее, антропологический. Это обнаружение отличается от старого онтологического доказательства[329], которое основано на понятии и из пределов понятия не выходит, и от более нового, морального доказательства Канта[330], которое основано на субъективном долге. Несмеловское обнаружение основано на объективном факте человеческой природы. Это, конечно, не есть открытие Несмелова, все религиозное и философское развитие человечества подготовляло эту религиозную антропологию, раскрывало пути к Богу. Даже учение Канта о нравственно-разумной природе человека и об интеллигибельном характере таило в себе возможность не только «религии в пределах разума», но и подлинно христианской религиозной антропологии**. Но Несмелов ясно и глубоко выразил истину религиозной антропологии. Сознание личности, как образа и подобия Бога, сознание своей принадлежности к миру истинному, совершенному и свободному объективно показывает и бытие Бога, и неизбежность искупления мира Сыном Божиим. Путь к христианскому сознанию лежит через таинственное самоощущение личности. И тот не может понять христианства, в ком личность — образ божественного бытия, еще дремлет, еще растворена в бытии родовом. Но когда почувствовал человек свою личность, сознал в себе высшее бытие и призвание к высшей жизни, тогда встает образ Христа и ничем уже не может быть затмен.

Современному человеку передового сознания, а особенно русскому интеллигенту, очень[I] трудно принять христианство, препятствия подстерегают на каждом шагу, препятствия и разума, и сердца. Человек этот согласен временами принять какую угодно религию, любую форму язычества, религию Вавилона и дионисизма[331],

* Говорю обнаружение, потому что слово доказательство, строго говоря, не применимо к бытию Божьему. В признании бытия Божьего нет логической принудительности.

** Я позволяю себе думать, что «Критика практического разума» есть бОльшая заслуга Канта, чем его «Критика чистого разума». Но религиозный рационализм Канта ослабил его глубокое учение о двойственности человеческой природы и о принадлежности человека к царству свободы.

[I] Зачеркнуто: бесконечно.

браманизма и буддизма, даже магометанства, но только не христианство. В этом отвращении от христианства есть что-то странное и таинственное. Особенно охотно человек нашей эпохи становится пантеистом, если религиозная потребность не окончательно в нем заглохла. Пантеизм и пантеистическая мистика уживается и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности. Только христианский теизм ни с чем не уживается, и современность не принимает его. Современный человек думает, что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность порабощается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная аберрация! В действительности все как раз наоборот. Только христианское сознание основано на чувстве личности, только оно признает божественность человеческой природы и человечеству дает центральное место в мироздании, только это сознание утверждает свободу человека, его достоинство и высшую его природу. Пантеизм окончательно упраздняет и личность, и свободу, и человечество, растворяя все окончательно в мировой жизни, и незаметно переходит в натурализм и материализм. Пантеизм не может осмыслить нашей жажды совершенной и истинной жизни и не в силах объяснить нашей высшей природы и связанной с ней двойственности. Только христианство признает абсолютное значение за человеком и его вечной судьбой и ни в чем его не растворяет, ничему не порабощает. И глубокое самосознание человека есть христианское самосознание: в глубине своего самосознания человек находит Христа, — разрешение загадки своей природы[1]. Новое и вечное христианство преодолевает отношение к Богу, как к идолу, узнает в Нем человек абсолютный источник своей жажды божественного совершенства, а в Христе предвечно осуществленную, божественную человечность.

[1] Далее зачеркнуто: Но христианское самосознание должно быть очищено от язычества, сознание личности должно быть отграничено от сознания безличного рода. И высшая философия, подобная несмеловской, служит этому важному делу.

Прения

<И.Д.> Андреев.

Слушая Н.А. Бердяева, я чувствовал, что в моей душе воскресает что-то давно знакомое, хотя не близкое моему сердцу — это убаюкивающее журчание академической философии, которой я сам увлекался когда-то, но к которой охладел потом безвозвратно. Я хотел бы бросить несколько замечаний в объяснение того, почему я пришел к такому разочарованию в том, что чарует Н<иколая> А<лександровича>. Этим путем охлаждения я шел не один, мои наблюдения во время службы в Духовной академии[332] показали, что между историей и тамошней философией всегда наблюдался непереставаемый антагонизм. Во избежание недоразумений я замечу, что, упоминая об академической философии, я буду всегда иметь в виду только метафизику, исключая отсюда логику и психологию. Дело нередко доходило у нас до открытых обвинений, с одной стороны, в верхоглядстве и болтовне, а с другой стороны, в неумении за деревьями видеть леса. Это, разумеется, естественно. Одни рвались в облака, другие держались за факты, одни стремились к широким обобщениям, другие были готовы видеть в этих обобщениях лишь всевозможные претензии. Надо заметить, что часто врагами академической философии оказывались те, кто вкусил от этой дисциплины. Скончавшийся ныне известный профессор Московского университета А.П. Лебедев[333], бесспорно, лучший знаток этой науки в России, в своей автобиографии[334], напечатанной при его жизни, рассказывает, что ему грозила опасность сделаться преподавателем той науки, области которой принадлежит содержание реферата Н<иколая>

А<лександровича>. «Моя диссертация, — говорит проф. Лебедев, надо заметить, что в молодости он писал что-то против дарвинизма[335], — моя диссертация[336] окончательно поссорила меня с философией, какой она понимается в Академии. Эта философия предрешает все вопросы, ею указывается, где можно сказать "да", где "нет". Были случаи, когда нельзя было сказать ни да, ни нет, тогда приходилось тянуть волынку[I] на мотив — нельзя согласиться, но нужно признаться. Все это и привело меня к тому убеждению, что академическая философия есть истинная нирвана, и неудивительно, что все ленивые люди Академии обнаруживают склонность к занятиям этой философией». Нужно признаться, что этим путем прошел и я. Диссертации на эту тему я не писал, но мне посчастливилось заниматься этим предметом в младших классах семинарии. Философия в Академии является ancilla theologiae[II], мучительных проблем для нее не существует, догматическое богословие дает готовые ответы на все вопросы, она не может ошибаться, она безошибочно подводит оправдание под старые истины. Про себя я нередко эту дисциплину называю словом, которое означает буквальный перевод слова философия на русский язык, а именно любомудрие, но это есть нечто более похожее на смиренномудрие, чем на философию с ее бурными, непокорными выводами. К своим выводам наше «смиренномудрие» шло крикливо, самоуверенно. Вчера я взял один из томов «Науки о человеке», о которой сейчас говорил Н<иколай> А<лександрович>, наугад развернул страницу и сосчитал на этой странице выражения уверенности автора. На 3 странице 14 раз употреблены им такие выражения, как — без сомнения, конечно, разумеется. Вчитываясь в текст, я увидел, что это относится как раз к роковому вопросу о происхождении зла, и даже здесь приподнятый, самоуверенный тон. Я закрыл книгу, и мне почему-то, может быть, по закону контраста, припомнились слова, вычитанные в ветхозаветном апокрифе, в 4-ой книге Ездры, там мудрец, много видевший и наблюдавший, говорит: «Господи, лучше бы совсем не приходить сюда, чем приходить, и мучиться, и страдать, и не знать, за что»[337]. Я опасаюсь, что при таких условиях и рассуждениях автора оказалось бы слишком много передоказанного, а в моих глазах нет ничего хуже передоказанного. Доказать слишком мно-

[I] В стенограмме: волосянку.
[II] Служанка богословия (*лат.*).

го значит не только не доказать ничего, но гораздо хуже, это значит оказать плохую услугу доказываемым тезисам. Я был бы плохо понят, если бы эти мои замечения были истолкованы, как отрицательное отношение к только что прочитанному реферату. Вовсе нет. Я высоко ценю знания Н<иколая> А<лександровича>, я знаю его терпение, труды и таланты, теперь среди академических апологетов ему принадлежит видное, если не первое место. Его горячими почитателями являются учителя духовной семинарии, для них он сущий клад, он дает им возможность наряжать помодному «Катехизис» Филарета и «Догматическое богословие» Макария, дает возможность им говорить языком человеческим, и это, конечно, не мало. Я думаю, что здесь нет человека, который бы так высоко ценил работы Н.А. Бердяева. Здесь есть студенты университета, мои слушатели, которые могут сказать, что имя Бердяева в моей аудитории всегда произносится с величайшим уважением. Я воздерживаюсь от того, чтобы говорить по существу, во-первых, потому, что я достаточно говорил, во-вторых, потому, что чувствую себя усталым, в-третьих, потому, что здесь есть желающие говорить. Им я уступаю место с полной готовностью вступить в обмен мнений, если этого потребует ход настоящих прений.

<А.В.> Карташев.

Кажется, вообще принято относиться с некоторым подозрением к возражениям не по существу, такое отношение сказалось на одном из заседаний настоящего общества. Но я откровенно заявляю, что скажу несколько слов, но не по существу, я признаю такие разговоры интересными и посему дерзаю остаться на этой почве. Такая горячая рекомендация книги Несмелова Н.А. Бердяевым — меня немного удивила и, если хотите, с какой-то стороны и порадовала. Я, как и мой предшественник по слову И<ван> Д<митриевич>, человек, похожего с ним прошлого, питомец той же школы, и поэтому с доктринами Несмелова знаком по многим другим источникам. Это действительно более или менее обычный тип, теперь отшлифованный, богословской философии христианства в нашем ортодоксальном духовном мире. В данном случае Несмелов не оригинален, у него есть ряд предшественников, борющихся с юридизмом[338], — Сергей Финляндский[339], теперешний видный деятель Синода, профессор Киевского университета Светлов[340], московский профессор Тареев[341], после них уже начал печатать свой труд Несмелов.

Голоса.

Несмелов раньше напечатал, в 1895 году.

<А.В.> Карташев.

Во всяком случае, я хочу сказать, что здесь Несмелов не может поражать своей замечательной новизной и прогрессизмом. Нужно заметить, что Н<иколай> А<лександрович> — человек философского образования, интеллигентского происхождения, чуждый туману и дурману наших школ, если он так высоко ценит этот труд, то я делаю отсюда такой вывод, что, действительно, труд, подобный труду Несмелова, утончающий христианскую катехизическую доктрину, обычно предлагаемую в грубой, невозможной, неприемлемой форме, а здесь в иной, утонченной, благоухающей, представляет собой для известной части русской интеллигенции приемлемую форму. Я полагаю, что и посетители Религиозно-философских собраний интересуются философской доктриной, и им этот труд может дать известное удовлетворение и подспорье. Но вот что интересно, — с этим трудом в богословской сфере знакомы люди, и однако этот труд не создает в их сердцах веры, религии их он не питает. Но я думаю, что для людей интеллигентского происхождения, которые другим путем не пришли ко Христу, этот труд не даст подхода ко Христу. Он дает готовую переваренную формулу того, что имеет в себе христианская вера. А между тем самый замечательный вопрос, на почве которого создалось это Религиозно-философское общество и все интеллигентское внимание к христианству, заключается в том, что интеллигенция хочет актом веры принять Христа. Так вот целесообразно ли идти путем, указываемым в этом труде? Я представляю себе, что если бы деятельность этого собрания началась в 1902, 1903 годах, и также начали бы занимать и знакомить с результатами этой философской обработки, то общество никого бы не уловило, ничьего внимания не захватило бы. Теперь интерес к христианству должен создаваться на почве какого-то живого, конкретного усвоения чего-то нужного для жизни. В настоящий момент философия, как закругленное, цельное знание является второстепенной работой и работой несущественной. Нужно идти неведомыми, но ясно иными путями, должен быть создан конкретный лозунг, под знаком которого может произойти возрождение христианства. Если христианству суждено возродиться, то, конечно, без всяких вопросов об его всепримиряемости. Оно возродится какими-нибудь иными неведомыми путями.

Е.<П.> Иванов.

Я хочу сказать, что хотя философия христианства не есть религия, но философия должна существовать сама по себе. С течением времени, когда внутри земного ядра происходит переворот, то и философия должна изменяться, принимать новые формы. И вот в книге Несмелова, насколько я понял, и заметна эта измененная форма к новому восприятию Христа. Конечно, Христа принять философским путем никто не может, он сойдет, как огонь, как молния в закрытые двери, войдет огненным потоком, а не юридическими путями. Вот эта мысль отчетлива у Несмелова. Хотят доказать Бога. Именно не нужно доказывать этого. К Богу нужно броситься так, как невеста бросается к своему жениху. Это именно молниеносное явление, ни философским путем, ничем иным доказать этого нельзя. Но ясно, что в академической науке начали рождаться какие-то новые формы, и я верю, что это показывает очень важный момент в развитии нашей мысли.

В.В. Успенский[I].

Я хочу обратить внимание общества и докладчика на два вопроса, которые, по моему мнению, по существу вытекают из реферата.

Труд Несмелова я считаю трудом во всяком случае поразительным. Я совсем не согласен с моим предшественником по оппозиции, что его «Наука о человеке» напоминает апологетические сочинения прот. Светлова, Тареева и др. Эта работа совершенно иного характера. Если и можно ее с чем-нибудь сравнивать, то разве с трудами князя С. Трубецкого, В. Соловьева, но никак не с апологетами богословия. Покойный С.Н. Трубецкой как-то выразился, что в настоящее время никакая философия не может претендовать на признание, если она не исходит из анализа фактов, из анализа сущего, нам являющегося[342]. Мне кажется, Несмелов выполняет в своем труде это основное методологическое требование: свое религиозное миросозерцание он строит на анализе фактов, данных нашего опыта (внутреннего)[II]. При всем том, мы имеем в «Науке о человеке», мне кажется, опыт религиозного, но не философского оправда-

[I] Стенограмма выступления В.В. Успенского выправлена автором. Публикуется окончательный вариант. Сокращенный текст приводится в текстуальных примечаниях.

[II] Далее зачеркнуто: В этом отношении перед нами труд замечательный, его можно сопоставить с трудами светских людей, а не богословов.

ния христианства. Г. Несмелов рассуждает таким образом: в нашем сознании, в нашем внутреннем опыте дан удивительный факт раздвоенности («Наука о человеке»). С одной стороны, каждый из нас сознает себя сыном вечности, обладающим абсолютной свободой; с другой стороны, каждым актом своего бытия мы должны утверждать себя, как звено природы, должны вводить себя в общую закономерную цепь явлений природы. Изучение этого основного факта нашего сознания занимает центральное место в I томе труда Несмелова. Между прочим, я не согласен с докладчиком, что это сделано только Несмеловым; это сделано и В. Соловьевым, — например, в его «Чтениях о богочеловечестве». Отправляясь от указанной основной «загадки о человеке», Несмелов строит свою «науку о человеке». Он утверждает, что раздвоенность человеческой природы постулирует к спасению; именно из этой раздвоенности, из этого мучительного процесса, который был много раз описан в художественных произведениях, например, в греческих трагедиях, в книге Иова, в целом ряде других великих фактов культуры, — из этой раздвоенности вытекает потребность в религиозной философии, а также потребность в христианстве и в христианском оправдании.

Но мне кажется, что если исходить из этого, мы никогда не дойдем до христианства с Христом[I]. Мне кажется, таким путем можно дойти только до идеи Логоса[II]. Но то, что Христос в 753 г. ab urbe condita[III] родился, <затем> жил, учил, пострадал, умер, воскрес, — все это факты внешней природы, и интуитивно до них дойти нельзя. Между тем христианство связано именно с этими фактами и с Христом, а не с тем примерным Логосом, над выяснением идеи которого трудилась философская мысль. Я обращаю это свое возражение и к Вл. Соловьеву, который в одном своем сочинении прямо говорит[343], что если бы Христа даже не было, все равно идея богочеловека, идея Троицы существовали бы, как теоретическое построение, подготовленное всем историческим развитием философии. Эти идеи существовали бы, но не было бы христианства, которое этими идеями вовсе не исчерпывается[IV].

[I] Далее зачеркнуто: Интуитивным путем дойти до Христа нельзя. Я этот упрек обращаю и к В. Соловьеву.
[II] Далее зачеркнуто: это есть известный факт внешней природы.
[III] От основания Рима (*лат.*).
[IV] Зачеркнуто: Я говорю, что христианство связано с живым Христом.

Это одно мое замечание. Так как Н<иколай> А<лександрович> взялся быть устами Несмелова, я бы хотел, чтобы он дал мне ответ еще на один вопрос[I], который я недавно задавал, между прочим, В.И. Иванову и на который он мне не ответил. Так как Несмелов выступает с опытом философского оправдания христианства, он, повидимому, должен был бы свою теорию религиозного опыта[II] поставить в связь не только с психологией, но и с теорией познания, с гносеологией[III]. Для него, как философа, этот путь неизбежен. Я согласился бы только на одно философское течение, которое в настоящее время господствует в университетах, — на неокантианство. В этом философском направлении все, что мы называем фактом, превращается в явление нашего сознания[IV], в организованную совокупность душевных состояний, данных сверхличному логическому сознанию. Мне кажется, В.И. Несмелов, выступивший с опытом философского оправдания христианства, был обязан посчитаться с этим направлением: он должен был бы поставить и решить вопрос: как же, собственно, перейти от мира мысли к миру бытия, к тому, что мы называем реальным миром? Без решения этого вопроса философское оправдание христианства представляется как будто лишенным фундамента.

В.И. Иванов.

Н.А. Бердяев усматривает особенную заслугу Несмелова в том, что он употребляет антрополого-психологический метод. К такой оценке этого метода я вполне присоединяюсь. По моему убеждению, современная душа не может другим путем прийти к религиозному сознанию, как только путем осознания своего микрокосма. Я сейчас поясню. Обычно всегда отправлялись от макрокосма, т.е. рассматривали вселенную в ее громадном целом. Средневековыми мистиками микрокосм рассматривался в зависимости от макрокосма, было открыто некоторое соответствие — все, что внизу, то и вверху, человек представляет собой полное подобие макрокосма. В современном сознании, по крайней мере таково мое убеждение, именно микрокосм рассматривается как исходный пункт религиозного и мис-

[I] Зачеркнуто: С этим вопросам я обращался к Несмелову, когда он был студентом, и он мне на этот вопрос не ответил.
[II] Зачеркнуто: свою философию.
[III] Зачеркнуто: Он гносеологию отрицает.
[IV] Зачеркнуто: нашей души.

тического осознавания вещей. Мы окончательно утвердили свою свободу; в силу этого утверждения свободы, этой борьбы со всякого рода догматизмом, борьбы, от которой мы легко не откажемся и не должны отказываться, в силу этого такое вероучение, которое сразу открывает нам глаза, по своей природе неприемлемо. Мы тогда ищем спасения в философии, философия должна основываться на гносеологии. Здесь дело сложное. Мы не пошли дальше идеализма, дальше пределов простого агностицизма по отношению ко всем реалиям. Все рассматривается как акты нашего сознания. Несмотря на все попытки, по самому существу эта наука не утвердила объективных законов о средствах познавания, и мне кажется, от этой науки нельзя ничего ожидать в смысле утверждения нашего познания. Получается странное зрелище. В то время, как физико-математические науки совершают громадные успехи, необозримо расширяют горизонт, гносеология ставит вопрос о том, познаваемо ли вообще что-либо. Но гносеология утверждает один очень важный факт, этот факт есть отрицание реальной сущности за понятием Я, с понятием Я мы не можем оперировать, как с понятием бытия.

Бог — это есть величайшая проблема. И эта величайшая проблема — центр макрокосма подвергается сомнению, центр микрокосма тоже подвергается сомнению. Мы приучились дифференцировать сознание, вместо слитого комка энергии, которым называл себя Я, плохо сознавая и не ясно чувствуя, мы осознали нечто многосоставное, многообразное, конечно, не в том смысле, как говорит Несмелов о дуализме, о том, что мы чувствуем дуализм между высшим и низшим, мы осознаем нечто более сложное, более многосоставное. Так вот, все надежды религиозного сознания мы всегда соединяли с судьбой микрокосма. Если бы мы, осознав, почерпнули уверенность в некотором бытии, которое приписали бы абсолюту, божественному центру, тогда мы нашли бы Бога в себе.

Поэтому я приветствую антрополого-психологический метод. Я думаю, не диалектическими доказательствами, а именно психологическим методом человек может прийти к тому мистическому состоянию, которое сделает для него сознаваемым присутствие в нем этого божественного центра, этого абсолютного бытия. Тогда только может он понять то, что сказано словами — «Царство Небесное внутри вас», тогда он поймет, может быть, что мисти-

ческое небо — «Отче наш, иже еси на небеси» — находится в этом божественном центре. Несмелов не доказывает до конца, он говорит все время только о подобии. Но важно иметь мужество и благонамеренную дерзновенность сказать — да, во мне Бог, которого я не отождествляю с моим «я» эмпирическим. Я скорее назову его Ты, Отец наш, я скажу: «Это Отец во мне». Несмелов говорит об образе и подобии, но здесь надо не об этом говорить, здесь нужно нечто абсолютное, а под словами «образ и подобие» мы разумеем что-то тварное. Может быть, — так подумают некоторые, — я впадаю в ересь. Но я думаю, что это не так. В человеке есть Бог в догматическом смысле этого слова, и именно Бог-Отец, Сын должен родиться. В реальном смысле слова Бог вдунул душу Свою, а не только тень Своей души. Вот в этом-то и состоит опасность мистики, что она утверждает присутствие Бога не реальным образом, а мистически постулирует рождение Сына. Приближением к божественному центру, слиянием с ним можно достигнуть того, что осуществятся слова — «моя воля есть Твоя воля», тогда произойдет полное слияние. Если в человеке совершится этот благодатный процесс, тогда в нем родится Христос. И только этот процесс рождения Христа убеждает нас в христианской идее. Напрасно В.В. Успенский думает, что мы не дойдем до Христа, может быть, я был недостаточно ясен в нашей беседе, но я ясно уверен, что мистики знают рождение Христа в себе самих весьма реально.

Что касается заявления о том, что стремление к совершенствованию, к внутреннему изменению человека, стремление к богоподобию были открыты христианством, то оно совершенно неправильно. Раньше существовали религиозные построения, существовали мистерии.

Христианство внесло идею воскресения, это и являлось тем новым, что внесло христианство, все верили в воскресение, в искупление. Недаром афиняне отошли от апостола Павла[344], когда он сказал о воскресении. Так как Несмелов философствует и чуждается мистики, то он говорит нечто не удовлетворяющее ни философа, ни мистика. Его определение грехопадения узко, не исчерпывает предмета. Таким образом, жаль, что Н.А. Бердяев в этом опыте как будто бы отыскал свою точку зрения. С этой точки зрения все вопросы современной души, может быть в силу требований официальной науки, которую мы называем ancilla theologiae, передаются утверждению этой отшлифованной философии.

<К.Ф.> Жаков.

Для того, чтобы отнестись критически разносторонне к данному реферату, допустим, что все верно. Желательно было бы выяснить поставленное деление мира на две части — человек и животное. Между тем это одна из причин, по которой христианство не принимается. Если мы рассматриваем человека с точки зрения биологической, если мы признаем происхождение его из биологического мира, то тогда нужно найти критерий разделения человека от животного.

Затем еще мое замечание, которое не является возражением, а замечанием по поводу того затруднения, которое вытекает при принятии этого доклада. Затруднение это заключается в постоянном повторении слов — религия и прочее, и христианство. Разве можно сказать — все планеты и Земля, все мудрецы и Сократ? Это вносит диссонанс в современное аналитическое мышление.

Мы усваиваем буддизм, магометанство, но не христианство. Почему? Да потому, что нельзя постоянно противопоставлять две религии.

Затем 3-е затруднение заключается в самообольщении человека. Никто из нас не чувствует себя, как Бога, а нам говорят — ты Бог. Мы чувствуем себя растениями мимолетными, изменяющимися от климата, среды, меняющимися и от возраста, в молодости мы атеисты, в старости становимся религиозными. Нужно точно указать, что в нас есть божественного.

Наконец, у меня возникает сомнение, как у обывателя, сомнение состоит в следующем. Замечается любопытное явление, в наше время, с одной стороны, господствует неокантианство, которое представляет собой безусловно вредное явление, все рассматривается, как явление души, эта аудитория, например, не существует, это есть феномен сознания. Нет ничего более некультурного, как это неокантианство. С другой стороны, предлагают проповедовать мистицизм. Я не говорю, правильно ли это, или неправильно, но нужно к этому подготовить, указать путь к познанию внутренней сущности, божественной сущности. Может быть, это и верно, но нужно подготовить к поднятию на эту высшую гору. Говорят, что гносеология ничего не дала, много разнообразных мнений, но как убедиться в том, что мистицизм приведет к истине? Можно предположить, что это есть солнечное сплетение нервов, как было у буддистов, своеобразный внутренний

гипнотизм. Трудно современного человека, привыкшего к сложным рефлексам, ввести в такой храм, где все ясно, все открыто для внутреннего ока.

Я в двух словах осмелюсь думать, что не нужно отбрасывать гносеологию. А может быть, нужно преодолеть ее. Может быть, можно доказать, что философская мысль — праздная, что это только путаница понятий, а может быть, — мы идем к какому-то определенному пределу. Мистицизм, т.е. внутренний взгляд, уже подготовлялся. Факт констатирования окружающих вещей, внутреннее сознание души — это нечто незыблемое, это — результат мысли философской, — когда такого рода факты приведут исторически, логически, когда утвердят их религиозно, мистически.

А то мы хромаем на оба колена: или ничего не знаем, или все знаем.

Это неправильно. Надо стремиться к синтезу. Когда вы докажете, что я своим сознанием могу постигнуть свою сущность, что это — последняя величина пирамиды, подготовляемой логикой, тогда я скажу: да, мы приближаемся к совершенству.

Еще последнее маленькое замечание, — еще одно затруднение во мне возбуждает реферат. Нам постоянно предлагают одно из двух. Атеисты говорят, что ничего нет, кроме атомов. А с другой стороны, предлагают нам всегда личного Бога. Может быть, и тут нужно преодолеть себя, как-нибудь усвоить понятие сверхличного Бога, как это делал Соловьев. Я знаю, что личный Бог мешает нам тоже быть религиозными. Представление о том, что есть высшая личность, давит мою личность, и я из протеста атеист. Если бы новая философия гениальная, какой-нибудь новый Кант показал нам, что возможно такое божество, которое, выражаясь в нас, не исчерпывало бы себя. Высшая наша культура и философия, вероятно, этим и закончат, — окончательной формулой сверхличного Бога, который нас не будет давить. Мне кажется, что и современное христианство, настаивая на личном Боге, тоже мешает нам быть христианами. Вот затруднение, которое мешает войти в храм христианства, и которое я очень желал бы выяснить. Я убежден, что без высшей религии жить нельзя.

Тут была речь о психологическом методе, и нам сказали, что первородный грех тоже психологически был обоснован.

Говорят, что люди захотели, чтобы их судьба была определена чем-нибудь вне их. Символом этого явилось древо познания добра и зла. Я хотел спросить: какой психологический момент лежал в основе этого хотения. Почему люди захотели из свободы нематериальной перейти в обусловленную свободу?

<Н.А.> Бердяев.

Я начну с того, что говорил В.В. Успенский. Он поставил центральный вопрос, о котором говорили и другие и который вызывается даже неопределенностью заглавия реферата. Возможно ли философское оправдание христианства? А главное: имеет ли оно какую-нибудь ценность?

В.В. Успенский ценит книгу Несмелова, но ему представляется, что здесь — оправдание христианства без Христа, что прийти ко Христу тем путем, который предлагает Несмелов, — невозможно, что таким путем можно только прийти к идее «Логоса».

Постановка вопроса великолепна, все существо — именно в этом. То же самое говорили В.<И.> Иванов и А.В. Карташев, который подвергал сомнению ценность такого рода религиозной философии, важность и значение ее для современных людей, которые религиозно мучатся и религиозно ищут.

Должен сказать, что мой доклад и не отвечает на этот вопрос. Цель его — специфическая и частная. Философское оправдание христианства, да и вообще наше философствование, — это дело вовсе не первостепенное для религиозной жизни.

Но второстепенными делами тоже приходится заниматься. Есть очень много посторонних дел. Нельзя спорить с тем, что один занимается одним, другой — другим. Хорошо заниматься астрономией, хорошо заниматься и политической экономией. Можно сказать, что это второстепенно. Но второстепенна и философия, и искусство, все, все второстепенно по сравнению с чем-то религиозно первостепенным, основным, самым главным, центральным и совершенно таинственным. Все же остальные сферы жизни мировой имеют свою, иную ценность <...>[1] и не могут претендовать на то, чтобы заметить центральное.

[1] Пропуск в стенограмме. Вероятно, здесь и далее оставлено место для термина на иностранном языке.

Я думаю, что тот факт, что Несмелов не мог привести к Христу, не мог дать философского оправдания христианства, это — не недостаток книги Несмелова, а огромное ее достоинство. Я скажу даже больше: тот, кто задался бы целью дать философское оправдание христианства, самой постановкой вопроса показал бы, что он — человек абсолютно не религиозный, чуждый религии, не понимающий даже, в чем существо религиозной веры.

Несмелов, мне кажется, человек глубоко религиозный и причастный к тайникам веры, он ставить такого вопроса не мог.

Как же это отграничить?

Когда мы говорим, что философски оправдать Христа нельзя, значит ли это, что не нужно религиозной философии, и в частности христианской философии? Это глубоко неправильно. И неверность этого взгляда показана великолепно историей христианской мысли. Когда в первые века в христианстве происходили глубокие, очень важные гностические процессы, то они были направлены против так называемых «гностиков», против «лжеименитого знания», направленного именно к оправданию христианства. Все апологеты первых веков, все христианские мыслители и философы пришли к христианству не философским путем. Они прекрасно понимали, что философским путем прийти к христианству невозможно. В этом смысле можно найти великолепные мысли. Там говорится, что философское оправдание имеет второстепенное значение, но оно все-таки ценно для дела христианства в мире. То же самое и с Несмеловым. На вопрос В<ладимира> В<асильевича> он не дает ответа. Но мне кажется, что на этот вопрос легко ответить с точки зрения религии и философии. Отношение философское к Логосу и отношение религиозное ко Христу — вещи абсолютно разные, принадлежащие абсолютно к иным плоскостям. Одно из другого не выводится. Если бы они смешивались, выводились одно из другого, тогда никакого смысла религиозный акт веры не имел бы. Вся тайна скрыта в личности Христа, в том, что в Христе нет ничего принудительного, насилующего, обязательного, ничего такого, что могло бы быть сделано предметом обязательного, незыблемого познания. Христос не познаваем. Личность Христа находится абсолютно вне сферы знания, все отношение к Нему может быть основано лишь на некотором свободном, внутреннем акте. Этим-то и отличается вера от знания.

Знание насильственно. Всякий акт знания от самого низшего до самого высшего так же принудителен и обязателен, как признание этого графина с водой. Я не могу уклониться от признания этого ни в каком случае. В акте веры нет этого насилия, нет принудительности. С другой стороны, в акте знания нет никакого риска, акт знания не рискован. Здесь, чтобы вы ни ставили на карту, вы наперед знаете, какую карту вы откроете.

Акт веры совершенно противоположен по своим глубочайшим таинственным основаниям. В нем нужно произвести акт отречения, благородной безрассудности, пойти на некоторую жертву, ринувшись в пропасть с опасностью переломать себе руки и ноги, после этого или все потерять, или все приобрести.

В знании нет элемента отречения, нет элемента внутреннего подвига.

Поэтому требовать, чтобы вера дала то, что может дать знание, и дала по образу знания, — употребляя образное сравнение, — это все равно, чтобы человек, который играет в азартную игру и ставит va banque, чтобы он подсмотрел карту, которая может быть им вынута. Вера тем и отличается от знания, что в ней нельзя «подсмотреть».

Если применить этот общий взгляд к отношению между знанием и верой к личности Христа, то тут вы находите величайшее подтверждение, поразительную иллюстрацию всей этой тайны.

Все то, что дано в личности Христа, не заключает в себе элементов насилия. Только потому Христос и не был обязательно принят миром, миру была предоставлена возможность выбора, и в свободном решении мира должен заключаться его подвиг.

Еврейское отношение, — которое привело к Голгофе, — основывалось на том, что они ждали, что Христос явится в славе, ясно, что принятие Его не будет заключать в себе элемента отречения, таинственного риска, что Он будет эмпирически воспринимаем. Никогда не был дан Христос, как Сын Божий, Христос, — как Бог. Он может быть узнан только путем любви и веры, связанной с отречением. Был дан Христос прославленный, Христос воскресший, — только тогда можно верить, что Он — Сын Божий, что Он — Бог. Если верить в то, что Воскресение совершилось, и этот прославленный Христос никогда нам эмпирически не был дан, и никогда это прославленное бо-

жество не может быть предметом знания, — оно может быть лишь предметом, объектом риска, связанного с верой, — предметом глубочайшего акта отречения, для того чтобы в Распятом, в Погибшем подобно последним мира увидеть Первого и Единственного, увидеть Сына Божия.

Вот этот акт веры в применении ко Христу и делает религиозно невозможной даже постановку вопроса о том: возможно ли философское оправдание Христа, как Лика?

Эта задача не только второстепенная, но с религиозной точки зрения — и отрицательная. Она направлена против официальной апологетики. В духовных академиях, как говорит И<ван> Д<митриевич>, наука и знание заменены апологетикой, — но я утверждаю, что в мире, в другого рода академиях, в тех академиях, в которых преподается атеизм, материализм, господствует апологетика отрицательного знания. Вскрытие лжи, ложного характера этих препятствий, этой апологетики атеизма имеет значение очень глубокое, хотя и не первостепенное.

Это — та работа, которую проделывали Отцы Церкви, которые отлично знали различие между верой и знанием. Когда они вступили в новый фазис судеб мира, этот вопрос нового разрешения потребовал.

То, что говорил В. Иванов, не относится к теме, — он говорил о сфере мистики.

Теперь не столько возражения оппонентов я хочу разобрать, сколько осветить некоторые вопросы.

Я должен сказать, что в словах И<вана> Д<митриевича> много субъективного. Очевидно, у него — неприятный привкус от Духовной академии. Для меня такой мотив психологический не существует. Это все равно, как если бы я стал говорить о неприятном для меня привкусе марксистской философии. Далее, слова Ваши о Несмелове несправедливы. Насколько я могу судить, — Несмелов очень глубоко отличается от обычного типа нашего богословствования. Я его могу сопоставить с В. Соловьевым и кн. Трубецким, как и сказал В.В. Успенский.

Его рассуждения напоминают тот период в истории христианства, когда богословие еще не превратилось в ту мертвечину, которую мы видим в духовных академиях. Это напоминает об Отцах Церкви. Что касается, далее, слов Андреева, что Несмелов оказывает большую услугу тем, что переводит на общечеловеческий язык истины догматического богословия, я думаю, что язык общече-

ловеческий настолько плох, что на него безусловно не следует делать переводы.

Что касается последнего возражения — Жакова, то меня страшно поразили те условия, которые он диктовал для принятия христианства. Выходит так, что современный интеллигентный человек может принять христианство только при том условии, если из него будет устранена идея личного Бога, если, другими словами, будет устранено все то, чем христианство отличается от всех других религий, если будет устранена и божественность Христа. В таком случае исчезнет весь специфический вкус и аромат христианства. Тогда возникает вопрос: что же мы в таком случае согласны принять?

Если в христианстве много неприемлемых вещей, то разве нет других религий и философий, отрицающих личного Бога? — Сколько угодно, — самых разнообразных.

Что касается других возражений по вопросу об отношении между верой и знанием, то в них я усмотрел отрицание глубочайшей природы веры и применение к вере тех требований, которые применимы только к знанию, — требование незыблемых твердых данных. Но это — отрицание в корне всякой веры, всякой религии.

Отвечаю на последний вопрос: о психологии греха: почему человека соблазнило суеверное, подчиненное отношение к материальным вещам? Я думаю, что самая постановка этого вопроса, хотя она и вполне естественна, заключает в себе дефект, скрытый в желании превратить веру в знание. Психология греха может быть описана так, как это делает Несмелов, хотя я согласен с В. Ивановым, что он описал ее неверно. Вообще я не во всем согласен с Несмеловым. Если психология греха может быть описываема, то глубочайшая тайна греха не может быть описываема, раскрываема и постигаема, потому что если бы то, что людей склоняет к греху, имело бы основание, то это не было бы грехом в смысле акта свободы, совершаемого людьми. Грех, как акт свободы, не имеет основания, не имеет границ. Тут нельзя добраться до дна. Это — бездна, о пределах которой не может быть речи.

<С.А.> Соллертинский.

Мне очень бы хотелось заступиться за академическую философию. Мне кажется, что те нарекания, которые сделаны председателем и докладчиком, не имеют решительно никакой фактической почвы. Сегодня я читал

известного философа из С<анкт->П<етер>б<ургской> академии[345], и там гораздо больше мистицизма и даже глубже, чем мы сегодня слышали у г. Бердяева.

Далее, мы знаем очень много философов, не московского происхождения, которые не показывают ничего, свойственного <...>[I] В доказательство того, что это не «ancilla theologiae», я могу указать на сочинения, вышедшие от философов Петербургской академии.

Я не решался говорить на доклад Бердяева, так как он не поставил наперед тезисов, которые давали бы возможность входить в детали книги Несмелова. Поэтому возможно говорить только о самом общем принципе, — что человек заключает в себе двойственность: ничтожество, если взять его в чистом эмпирическом виде, как одно звено среди других существующих, и — величие, поскольку он заключает в себе нечто божественное. Я согласен, что чувство божественного каждый в себе испытывает, ощущает. Но меня нисколько не успокаивает, что это — вера, а вера не касается знания. История философии указывает на Канта, который говорит, что ощущение божественного в себе каждым человеком есть конкретным образом выраженное стремление людей к бесконечному совершенствованию.

Идеал легко можно забыть <...>[II]

Таким образом является понятие Высшего Существа в нашем субъективном сознании. Вы называете это верой, я — гипотезой. Отсюда является необходимость твердой проверки: нет ли тут субъекта? Правда ли, что это чувство божественного есть что-то достойное[III] <...>[IV], а не просто конкретный язык, о котором говорит Кант?

Когда я посмотрю таким образом, я думаю, что нужно идти другими путями. Мне представляется дело так:

Что самое высшее в человеке? — Разум. Все человечество с давних пор обращается к разуму, как к такой силе, которая способна даровать ему решительно все. Требует ли разум бытия Божества?

Я говорю: разум — это стремление к бескорыстному, научному познанию. Это — не какая-нибудь филосо-

[I] Пропуск в стенограмме. Вероятно: ancilla theologiae.
[II] Пропуск в стенограмме.
[III] Помета стенографистки: -упное (?).
[IV] Пропуск в стенограмме.

фия, это — перевод на научный язык тех фактов, которые мы замечаем. Это только на первых порах науки имеют только прикладное значение: ботаника — учение о полезных растениях, геометрия — как показывают филологические исследования — занималась измерением земельных участков, астрономия — искусство руководствуясь расположением звезд плавать безопасно. Разум постепенно освобождается от таких практических пут и стремится к бескорыстному знанию. Но бескорыстное знание он может допустить, если на это есть объективное право.

Может ли он найти право бескорыстного исследования, когда занимается природой? Никакого права нет. Все это он должен распознать, чтобы подчинить это себе. Следовательно, тут он должен быть всецело практическим. Нет ли для него права в познании того, что называется сущностью вещей? Но мы познавать сущность вещей не можем. Мы говорим: под сущностью вещи можно понимать только заметку о том, что эта вещь существует <...>[I].

Разум должен предполагать, что существует такое бытие, по отношению к которому для него этих обязательств — быть практическим — не существует, в особенности не существует реформаторского отношения, стремления к переделке этого бытия.

Неизменяемость, как говорит Аристотель, это и есть бытие, — свойство Бога.

Я поэтому полагаю, что гораздо лучше обращаться к источнику, который мною указывается для того, чтобы приобрести веру. Это — тоже вера, потому что все-таки предположение. Но тут идет дело о совершенно ясном, точном и строго научном сознании.

При этом я не могу упустить из вида, что с психологической точки зрения для моего разума религиозное чувство является наиболее таким чувством, в котором я вижу существующего Бога, — оно для меня является самым высшим, самым достойным.

Что же это за чувство? Когда я нахожусь в этом состоянии, то я напрягаю все свои силы. Я не даю возможность без контроля ни сказать ни одного слова, ни сделать ни одного жеста, ни одного движения. Моя духов-

[I] Пропуск в стенограмме.

ная субстанция приобретает в это время состояние высшей активности.

Вот я и думаю, что нам лучше было бы опять пойти по старому пути, обратиться к той же силе научного разума и на ней обосновать свои надежды распознать непостижимое и добиться уверенности в том, — существует оно или нет. Само собой понятно, что после этого будет и «мягкость», и «теплота», одним словом, все то, что требуется чувствительностью.

<И.Д.> Андреев.

По поводу замечаний Соллертинского я могу сказать следующее. Тот, кто меня слушал, тот слышал, что я просил различать, и я заявил, что под академической философией я разумею метафизику и исключаю логику и психологию, по которым Академия дала блестящие результаты. Я упомяну работы С<ергея> А<лександровича> <...>[1] классические выводы. Это — лучшая работа. Многие работы, во всяком случае, являются первоклассными. Метафизика же только повторяет вопросы «Введения в круг богословских наук» и «Основного богословия». Это и значит «ancilla theologiae».

<С.А.> Соллертинский.

Это было в древние времена. Метафизика представляет собою величину другую. Об «эмпиризме» печатается исследование в «Журнале Министерства народного просвещения»[346]. Никогда Вы не оправдаете Вашего выражения, что это — «ancilla theologiae».

С.А. Аскольдов.

Концепция Несмелова была встречена довольно сурово.

Я думаю сказать несколько слов против упреков, обращенных к Несмелову, что его философия отзывается стариной, не представляет ничего нового и что вообще метафизическое обоснование христианства является делом ненужным, второстепенным. Н.А. Бердяев выяснил, какое значение следует придавать такого рода философскому обоснованию христианства, — т.е. значение не первостепенное, но важное. Такие доказательства нужны постольку, поскольку они встречают препятствия. Пока жив позитивизм, который противоречит христианству, всегда будет иметь смысл и философское оправдание

[1] Пропуск в стенограмме.

христианства, как борьба с тем догматизмом, который царствует в духовных академиях.

Я хотел еще сказать по поводу слов Н.А. Бердяева о вере и знании. Он сказал, что знание — это нечто идущее абсолютными шагами, а вера — сплошной риск, который Н<иколай> А<лександрович> ставит даже в заслугу вере. Но это неверно. Вера, окрепшая, становится на такую почву, что для нее ее объекты столь же несомненны, как этот графин с водою для моего сознания.

<Н.А.> Бердяев.

Даже больше!

<С.А.> Аскольдов.

Упрек, что это — старая концепция, меня менее всего удивляет. Почти все, что говорится, в известном отношении старо. Мне кажется, пришел момент, когда нужно оценивать труды в области философии и религии не по тому, стары они или новы, а нужно рассматривать: насколько в них содержится истина. Ведь мы и старого не видим и не слышим, не воспринимаем глубоких старых истин, как будто бы не замечаем явлений, сто раз происходящих на наших глазах. Например, постоянно задается вопрос, относящийся к теодицее: «отчего Бог не предупредил зло?» Давно на этот вопрос дан ответ: зло непрерывно связано со свободой, пресечь зло значило бы нарушить свободу, а свобода — сущность Самого Бога. Этот ответ постоянно проходит мимо ушей, и вопрос все задается. Поэтому и повторение старого, если оно истинно и правдиво, является до известной степени полезным.

С этой точки зрения я не могу не признать этой концепции глубоко интересной. Для нас она еще интересна и тем, что вызвала интересные прения и интересные ответы Н.А. Бердяева.

ЗАСЕДАНИЕ 10 МАРТА 1909 г.

В.А. Тернавцев
Империя и христианство

На наших глазах совершается пробуждение религиозного сознания среди интеллигенции. Новые искания Бога и стремление заглянуть в мистическую глубину жизни перестают уже быть интимным уделом одиноких личностей, а становятся явлением общественным, вся сила которого устремлена к будущему. Это составляет чуть ли не самый значительный факт в истории русского просвещения.

Этот факт вырастает в наших глазах еще больше, если мы обратим внимание на повседневное угасание интереса к позитивизму и полный провал бездомных материалистических учений.

Среди споров о путях к победе религиозной правды, поднимаемых в частных кружках, в общественных собраниях, и чуть не в каждом номере наших ежемесячников пробивается к жизни некая религиозная новь, не укладывающаяся ни в славянофильство, ни в западничество, ни в одну из существующих политических партий.

С точки зрения этого нового деятельного начала все постигшее нас расстройство получает неведомое доселе освещение. Становится ясно, что не столько личная, но, главным образом, общественная и государственная безрелигиозность является коренной и наиболее влиятельной причиной удручающих нас зол. Необходимы люди, сильные духом и руководимые просвещением, основанным на новой концепции счастья, — такой концепции, которая не подымала бы брата на брата, бедняков против богатых, управляемых против управителей, учеников на учителей, рабочих на хозяев.

Возвещаемый Христианством[I] радостный смысл жизни, проистекающий из веры в победимость зла и, следовательно, всякой общественной кривды, мы до сих пор не сумели положить ни во главу угла наших построений желаемой действительности.

Вот почему споры о том, как должна быть воспитана на основе этой религиозной радости личность, как организован социальный и государственный строй — не сегодня завтра станут самыми жизненными и захватывающими. И некоторые вопросы, которые раньше трактовались лишь в скуке и академическом бесплодии, теперь оказываются связанными с самыми глубокими страданиями времени.

Главный из них — это вопрос о значении существующего у нас союза Церкви с Государством. Но так как настоящий союз имеет свои корни в исторических отношениях Христианства к Римской Империи, — отношениях до сих пор трудно и ложно понимаемых, то выяснению их и будет посвящен настоящей трактат.

I

Вопрос об отношениях Христианства к Империи до сих пор имел два решения.

Одно — иератическое. Оно дошло до нас в канонах церковного права и имеет свое повседневное выражение в изобразительном искусстве Церкви: на иконах, в изречениях хвалебных песен; в факте причисления к лику святых многих Византийских императоров и императриц и т.п.

Другое решение, подвергая сомнению чистоту побуждений этой канонизации, представляет собою определенную концепцию культурной истории христианских народов. Это решение, между прочим, замечатель-

[I] В тексте сохранено смысловое употребление строчных и прописных букв. Сопоставляя христианство и Римскую империю (и максимально сближая их), В.А. Тернавцев использует прописные буквы (Христианство и Империя, Апостолы, Император). С той же целью автор использует прописные буквы в таких понятиях, как Закон, Благодать, Град, Евреи, Царство, Церковь и т.д., хотя встречается и неунифицированное написание: вселенская Церковь, священное Писание, святые Отцы. В публикации сохранены характерные особенности авторского стиля В.П. Тернавцева — устаревшие и диалектные выражения: противуполагать, Ефес, еллин (иногда встречается написание: эллин), изнимать (вместо: изымать), зараз и т.д.

но тем, что на нем часто сходятся антиподы: представители ультраиерархического направления в Церкви и идеологи политической революции вполне светской.

Эта концепция заключается в мысли, что упадок Церкви первых веков находится в причинной зависимости от Миланского эдикта. Христианство до Константина и Христианство после Константина — это два совершенно разных мира. Константин Великий у первых христиан украл Христа. Церковь гонимая от Церкви-гонительницы отделена величайшей ошибкой. Христианству не надо было становиться государственной религией, а оставаться только верою катакомб и отшельников. Поэтому теперь Христианству надлежит избавиться от этого искривления, отвергнуть связь с государством и искать высших ступеней просвещения на тех путях, на которых уже давно идет борьба против этого «самого холодного из чудовищ»[347] — государства.

Разберемся в этих решениях.

Первое представляет собой скорее немой факт, чем развитое учение, подкрепляющее каждое из своих положений достаточными основаниями. Оно — точно алгебраическая формула с нераскрытыми скобками, и какие части при раскрытии их отпадут, как исторический перегар, какие останутся, как золото вечной истины, — не ясно.

Во второй концепции есть нечто такое, что привлекает к ней, как бы во имя отстаиваемого ею более возвышенного духовного понимания Христианства. Но подозрительным здесь является то, что принявшие эту концепцию всегда до сих пор оставались чужды самим глубинам Христианства или во всяком случае в вере не возрастали. К тому же здесь исторические отношения Церкви к Государству рисуются чертами самыми выгодными для целей, в конечном счете совершенно посторонних, если не сказать враждебных, Христианству.

Мучительное недоразумение в этой концепции заключается в том, что малая доля истины здесь прибавлена к основной неправде в такой форме, что лишь сбивает с толку неопытных.

Но обратимся к существу вопроса. Мы попытаемся начертать то его решение, которое предносится нам, как единственно истинное. Этим путем лучше всего можно будет разобраться и в существующих решениях.

II

С Константина Великого распадение Церкви, угасание восторга новой жизни, потрясение Христианского братства ересями — действительно имело место. Но все это зависело не от того, что Христианство сделало ложный шаг, примирившись с Империей, а от иных корней.

Вследствие мира с Империей, Церковь сделала великое приобретение. Не говоря уж о том, что Христиан перестали жесточайше гнать, — я имею в виду здесь великую и д е ю, которую Церковь восхитила у светского государства.

Дело в следующем.

Апостолы не основывали е д и н о й Церкви в том смысле, в каком мы ее знаем впоследствии. Они утверждали в городах малые «общины спасения», из которых каждая имела свое мистическое лицо, знавшее Господа Иисуса Христа, но не знавшее мистического лица других общин. Посмотрите, как всякое послание Апостола Павла проникнуто этим чувством несравнимой индивидуальности каждой из религиозных политий, к которым он пишет. То же должно сказать и о семи Малоазийских Церквах, очерченных в Откровении святого Иоанна и представляющих собой вечные типы городского и поместного благочестия. Ни одно из достоинств и грехов, отмеченных за каждой из них, не показывает, что они имели хоть какое-либо отношение друг к другу. Это гроздь винограда, каждая ягода которой отделена друг от друга кожурой и имеет свою косточку, т.е. способность рождать себе подобные же общины, но не более.

Сами личности верховных Апостолов, исповедующих Церковь, как единое Тело Христово, были этим центром, охватывающим уединенные общины, и пока апостольский лик имел на земле своих живых представителей, до тех пор единство это имело видимую опору.

Но городские Церкви неизбежно должны были расти. Они сами должны были выходить из тесных пределов своего ефесского, смирнского, пергамского кругозоров. Этого не могло не совершиться уж потому, что бродило новой святой жизни, положенное в основу Церкви, подымало тесто вверх и вверх.

Мир с Империей и послужил здесь решительным моментом. Чтобы понять это, нужно уяснить себе: ч т о такое была Империя?

Римская Империя имела в себе нечто а б с о л ю т н о е. Она вовсе не была государством в нашем смысле слова. Ибо государство непременно предполагает отношение к другим таким же суверенным государствам. Римская же Империя других государств обок с собой не знала, а знала лишь жалкий сброд варваров.

Но этим не исчерпывалось указанное значение Римской Империи.

Разгромляя врагов, обезличивая союзников, Империя открывала новую эру свободы. Против обаяния местных языческих мистицизмов она всюду подымала одну и ту же бурю человеческой воли, стремящейся наследовать землю. Она явилась опытом е д и н о г о человечества. Она вступила в историю с реальнейшей задачей — объединения народов, как сынов з е м л и. Orbis terrarum![1] Идея эта так грандиозна, так дорога, так религиозно нужна человечеству, что ее можно причислить к одной категории с библейски-священными идеями, например, идеей грехопадения, мессианской, эсхатологической и т.п.

Чтобы понять справедливость этого, мы неизбежно должны коснуться вопроса о границах Завета, данного Богом еврейскому народу.

Закон, откровенный Богом через Моисея, имел два основных момента. Прежде всего, в ряде вечных заповедей, данных с а м о с т о я т е л ь н о й человеческой воле, Закон начертывал картину должной святой жизни. В этом смысле Закон представлял собою лестницу, каждая ступень которой имела свою независимую религиозную ценность. Обещая великие милости исполнителям и грозя жалкою участью из рода в род ослушникам, он зажег никогда с тех пор не умиравшее в поколениях молитвенное воображение и нравственную волю к чистоте.

В этом смысле закон хотя и не объединял действий подзаконного человека в одну систему, в одно живое целое, но все же был создателем в Израиле некоторой относительной святости, — той святости, которая могла получиться от немощного человеческого исполнения Божественных велений.

Но в Законе Синайском[348] был и другой момент, — определявшийся именно в зависимости от этой ограниченности человеческого исполнения З а к о н а Б о ж и я. В этом смысле Закон Синайский представлял собой уже

[1] Земной мир! (*лат.*).

не р я д заповедей, не л е с т н и ц у, а являлся величайшей загадкой для Евреев, удручавшей их на протяжении всей их истории.

Так как Закон не допускал делить свои заповеди, т.е. сначала утвердиться в исполнении одной заповеди, потом другой, затем — третьей и т.д. до десятой; а требовал исполнения в с е г о заповеданного, и именно всего вместе, — то он ставил всякого человека лицом к лицу пред вопросом о нравственной цельности его существа. Этим требованием Закон с неумолимой последовательностью приводил личность к сознанию, что человек своими и только своими силами исполнить Закон, которому он обручился пред лицом смерти, — н е м о ж е т. Закон, таким образом, открывал некую трагическую истину о человеке и действительности.

Понять и поверить, что такое действие Закона было не случайностью, а главной его задачей, — этого почти никогда не удавалось евреям.

Требуя живого целостного нравственного состояния, в котором правда пред Богом и правда пред людьми обусловливаются друг другом, — Закон открывал ф а к т власти над человеком темного начала, противного Закону, тысячею тяготений опутывающего единичную волю и весь избранный народ, — именно факт г р е х а и гибели.

«Законом познается грех»[349], говорит апостол Павел. И в этом чуть ли не самое глубокое значение Закона.

Законом вневременное «Я» каждого человека противуполагалось не внешнему миру, а внутреннему существу этого же человека. Противоречие между священной обязательностью Закона, с одной стороны, и его фатальною неисполнимостью, с другой, — рассекало не Закон, а человеческое существо, и именно — по линии его прикрепления к падшему роду. Совесть библейского еврея обращалась этим путем в арену мучительной религиозной драмы, суть которой сводилась к тому, что для праведности и спасения необходима не «помощь» Божия; ибо помощь оставляет субъекта, которому она оказывается, все-таки самим собой, а нечто безмерно большее, и именно: нечто трансцендентное по отношению к субъекту.

Новый таинственный т в о р ч е с к и й а к т Бога Живого по отношению к человеку становится с тех пор центральным предметом постоянной мольбы и пророчества во Израиле. Первому постигнуть и выразить это с потрясающим лиризмом дано было Давиду. И в этом

смысле, а, конечно, не в государственном — он был «Царем во Израиле».

Таким образом, Законом, были созданы и поддерживаемы в Израиле условия, среди которых только и могло гореть чаяние «новых дней творения» Иеговы, имеющих внести коренную перемену в судьбу человека.

Каково отношение между этими двумя моментами Закона, не трудно проследить по истории Израиля. Сначала выступало знание Закона, как р я д а заповедей. Затем, по мере оскудения «относительной святости» — вступает другой, трагический момент — Закон является испытанием нравственной цельности человека.

Но этот второй воинствующий момент Закона со всеми установлениями, к нему относящимися, как то: обрезанием, жертвенным уставом, левитством, скинией — знаменовал долженствующее произойти среди всех народов отщепление личности от ветхого рода и грядущего в мир нового Божественного Всечеловека и Его искупительное дело. И вот почему, когда Христос уже явился, этот второй, собственно национальный момент Закона, потерял значение, ибо и с п о л н и л с я: Ветхий Завет заменился Новым.

Не то с первым моментом: Первое значение Закона, как р я д а заповедей, не померкло, а осталось по-прежнему в силе.

И действительно, везде, где только проносилась благая весть о Христе, — всюду уверовавшие видели горящими над собой, точно некое созвездие, священные десять заповедей. Но эти заповеди перестали уже иметь национальное, тесно еврейское значение. Они стали указывать уверовавшим во Христа людям разных языков и народов о вечном долге пред Богом; но уже устремляя каждого к внутреннему перерождению во Христе, пришедшем и совершившем наше спасение.

Тут-то, при создании связи с Божественным Микрокосмосом пришедшего Мессии у многого множества людей и поколений, т.е. при создании н о в о г о ч е л о в е ч е с т в а, — тут-то и должна была сказаться количественная ограниченность Синайских Заповедей.

Что это значит? Не то ли, что Закон несовершен? Что заповедей должно было быть не десять, а больше?..

Не о несовершенстве здесь идет речь. Апостол Павел говорит, что «Моисей полагал покрывало на сияющее лице свое, чтобы сыны Израиля не взирали на конец

преходящего»[350]. Так велик этот конец и так ослепителен обличающий свет его! То же и здесь.

Закон, данный двенадцати коленам Израиля у подножия Синая, открывал не весь лик идеала. Он вовсе и не ставил себе задачей исчерпать всю многообъемлемую полноту священнодолжного пред Богом. Целые великие круги жизни остались не охвачены откровением Закона.

Чти отца твоего и матерь твою... Не укради... Не прелюбы сотвори... Не пожелай… ни села его, ни вола его, ни осла его...[351] В этих заповедях не содержится идеи Г р а д а, идеи политии, универса.

Это — Закон пастушеских шатров, доброго соседства, семейного очага и, пожалуй, хуторской нравственности. Но цемента, связывающего отдельные личности в народ, в государство и, тем более, в человечество, здесь нет. Объединяющими в народ были: скиния, жертвы, обрезание. Но все это знаменовало Грядущего Мессию и с пришествием Его упразднялось.

Таким образом, в категории Б л а г о д а т и явился новый всемирный братотворящий центр — Богочеловек Христос; в категории же Закона соответствующего повелительного начала не было ни в Ветхом Завете, ни у первой Церкви. И если иудеи в своем национальном самопревозношении суживали идею Закона, то Апостолы положили в основанных ими общинах прочное начало иному пониманию.

«Или Бог иудеев токмо, а не языков?» — спрашивает Апостол Павел. И тут же отвечает: «Ей, и языков!»[352]

И вот, он возвестил, что наряду с Законом Синайским Тот же «Бог спасения» и «браней»[353] издревле начертывал з а к о н н о е в сердцах и других народов.

Спрашивается: каково же было это законное?

Из опыта истории видим, что императив реального всечеловеческого е д и н е н и я звучал в сердцах народов Иафетова корня с некоей сверхъестественной силой и постоянством. Правда, эта заповедь была открываема народам Иафетова корня без громов, молний и чудес, как при Синае, а в тишине сердца; тем не менее и эта тишина была также не без знамений.

И если «через рассматривание тварей и человека»[354] эти народы, — как говорит Апостол Павел, — приходили к библейской идее единого Бога, — то тем более и наоборот: только при мысли о Боге в них могло пробуждаться сознание об изначальном единстве человеческого

рода. И вот не иначе, как под влиянием чуда высшего озарения, факт утраченного и забытого прошлого здесь мог превратиться в пламенеющую задачу б у д у щ е г о.

Образ е д и н о г о человечества, наследующего землю, в душе иафетидов несколько раз вспыхивал, как высочайшая задача и последняя цель истории.

И везде, где подымаемо было знамя этой задачи, — везде ему сопутствовал панический ужас народов. Страх материального разгрома был лишь явлением параллельным, но не совпадающим. Это имело место при возникновении мировых могуществ: Вавилона, Персии и позднее Македонии.

«Ты — Царь царей, которому Бог Небесный даровал царство, власть и славу, и всех сынов человеческих, где бы они ни жили, Он отдал в твои руки и поставил тебя владыкой над всеми ими» (Даниил 11, 37–38). В этих поразительных по определенности словах пророк Даниил раскрывал пред Навуходоносором его миссию в истории.

Язычника же Кира, продолжателя дела Навуходоносорова, — Бог прямо называет «помазанником» Своим[355] и при этом говорит: «Я препоясал тебя, хотя ты меня не знаешь» (Исаия 45, 4)[356].

Высота, святость и вечность задачи о едином человечестве собственно и сделали власть начальника военных сил Римской республики «верховной». И вовсе не внешняя и не слепая случайность, что Рим всюду находил почву подготовленной к своему торжеству. Долгий процесс критики языческих верований, одновременный и однородный почти во всех странах, прилегавших к Средиземному морю, еллинское софистическое художественное развитие, повсюдное распадение своекорыстно-замкнутых патриархальных городских государств — все это вело к одному и тому же исходу. Сталкиваясь с Римом, народы чувствовали себя связанными д у х о в н о. Они сознавали себя в этом столкновении притянутыми на суд пред чем-то безмерно высоким, пред воинствующим идеалом, которому подсудна вся тварь. Вокруг этой идеи веял страх Божий и притяжение, — тот же священный страх и то же притяжение, которые сопровождали явление Закона Синайского.

Зло разъединения людей, отчуждение народов чувствовалось повсюду в языческом мира, возбуждая «неизглаголанные воздыхания», на которые никто не знал, как ответить. И когда Рим поднял знамя реального всечело-

веческого единения, то все народы преклонились пред этим началом и подумали, что нашли свой путь. Но когда стало ясно, что Рим не только зажег над народами великую вечную цель, но и явил поистине демонический опыт осуществления этой цели, — тогда это чувство разъединения тоски и скорби еще более обострилось и в отдельных случаях доходило до отчаяния.

Вооруженный мир, где человек человеку — волк, где слабый — брошенная добыча сильного, где jus civile scriptum est vigilantibus[I] — этот Pax romana[II] являлся лишь всемирным истязанием Закона о братстве народов.

И как еврейская действительность к моменту пришествия Христа была сплошною мерзостью, «проклятым беззаконием» пред сияющим образом святости, открытым в Законе Моисеевом, — так и действительность Римского orbis terrarum'а была сплошным злодейством и преступлением пред лицом Закона о всечеловеческом единении. Евреи терзали Закон, открытый им в чудесах и громах Синая; то же дело делали и язычники с Законом, открытым им в тиши сердца.

Как из одного, так из другого Закона вела свое начало одна и та же трагедия человеческой воли, стремившейся к полноте и абсолютной правде. Закон единочеловечества в язычестве так же, как Закон Синайский в Еврействе, завязывал прерванные отношения с Богом и открывал, что не Бог виновник зла в мире, а что все обнимаемо одною и тою же трагедией греха.

И хотя природа как одного, так и другого Закона была тождественна, но она на деле никогда не сознавалась таковою, и это было непреоборимым препятствием к явлению единого человечества.

Несмотря на философское и нравственное сходство обоих родов отчаяния, между двумя действительностями — Еврейской и Греко-Римской — лежала непроходимая пропасть. Ибо что за дело было римлянам и эллинам до Закона, открытого какому-то презренному еврейскому народу. И что за дело Израилю до каких-то снов сердца ненавистных язычников? Объединить эти две жизни, так во всем чуждые друг другу и при столкновении доходившие до смертельной вражды, — это было под силу только чуду.

[I] Гражданское право написано для сильных (*лат.*).
[II] Римская империя (*лат.*).

Пришествие Христа, Который был воплощенным исполнением Закона, поставило все языко-христианство в усыновление к библейским Откровениям. На глазах у Евреев и иудействующих историческое предание Ветхого Завета становилось предметом веры и задушевнейшего поклонения для вчерашних язычников. Обетования Аврааму, исход из Египта, Синайский Закон, блуждания в пустыне, псалмы Давида, разделение на враждующие иудейское и израильское царства, вавилонский плен, обетования пророков, — все это становилось р о д н ы м прошлым, психологически близким для язычников, — более родным и близким, чем оно было для упорствующих иудеев.

Тем более, эта же «благодать Иисуса Христа» — новый ум и очи — должны были открыть грозовую силу присутствия Божия над Законом, который был издревле начертан в сердцах языков.

И действительно, на глазах первых языко-христиан также совершалось и другое неслыханное дело: именно, среди обращенцев из иудейства, еще ценивших свое обрезание и субботу, происходило признание абсолютного значения за Законом, откровенным в Греко-римском мире, исполненном всякой нечистоты и скверны. Последующие гонения держали христианские общины на этих высотах понимания около двух веков.

И вот, когда Константин Великий принял Христианство, не как частный человек, а как Император, и именно как Император, так что это связало и всех последующих Императоров и стало вновь сознанной основой верховной власти их, и когда этот факт был признан всею Церковью — восточною и западной половинами ее, — так признан, что это связало всю последующую Церковь, — то произошла не ошибка и не несчастное недоразумение, а совершилось великое, всемирное религиозное дело: произошло объединение Законов — Синайского и всечеловеческого.

Придавая провиденциальное значение этому новому факту, Церковь засвидетельствовала, что над этими двумя мирами, жившими доселе в непримиримой вражде, — не два законодателя, а один и тот же. Закон Божий е д и н, где бы и в какой форме он ни был откровен, история знает лишь многообразие частей одного и того же Откровения. Признавая это, Церковь засвидетельствовала, что источник обеих трагедий — тождествен: какое-то темное перво-

действо, положившее начало разрыву между Творцом и тварью и легшее в основу всей дальнейшей судьбы человеческой, и что для этих миров, погибавших каждый по-своему, — не д в а спасения, а один и тот же Христос.

Для Императоров, начиная с Константина, это не было «только политикой», т.е. своекорыстным действием, ибо здесь власть их подверглась полному катаклизму, исход которого вовсе не был ясен. Дело было безмерно больше, чем личности Константина и его преемников и их государственные замыслы.

Для Церкви же это было во всяком случае религиозным действием, вступлением на новый путь, а не изменой идеалу. Ибо сколько выгодных и более удобных для своего исторического успеха богословских направлений она признала за ложь и ересь! Хотя бы то же арианство[357]. Для Церкви это было актом веры, возводящим ее на новую высшую ступень. Это — новый акт теодицеи.

Является вопрос: для многих ли в Христианстве это было так? К сожалению, численно — для немногих. Ни эти немногие были таковы, что повели потом за собой все общины и на многие века определили судьбу христианства. Это были Отцы Церкви.

Такова сущность дела. Но здесь-то и надо настойчиво отличать эту сущность от загромождавших ее случайностей. На этой ступени были свои трудно победимые соблазны и грехи, свои недоумения и, быть может, более сложные, чем в эпохи апостольскую и гонений.

Новое государственное значение Христианства для последующих поколений, охладевших в вере, стало служить источником легкого и ложного примирения с окружающей жизнью и ее злом. Безопасность стала устремлять к суетному благополучию и успехам «в миру», волнения учительной гордости, принимаемые за дар Христа, за явления Благодати, в тайниках сердца ставились в основу выдвигаемых ко всеобщему признанию норм веры. Это было скрытою основой всех блужданий и уклонений в ереси. Евангельски простое слово проповеди стало на каждом шагу подменяться риторикой, вконец затруднившей искреннее общение между верующими. Дух государственного начальствования, вопреки заповеди апостола, вкрался в отношения между клиром и народом. Прежде ведению государства доступна была только область внешнего поведения, теперь оно получи-

ло доступ к совести и душевному миру человека. Как из первого, так и из второго явился соблазн нового рода насилий: убийства духовного.

Вот среди каких прежде неизвестных трудностей Церкви приходилось теперь прокладывать свой путь, тем не менее этот путь ею был выбран верно. И если в апостольские времена главная задача Церкви сводилась к охранению Евангелия от иудейских и оргиастических примесей; в эпоху гонений — к публичному свидетельствованию о Распятом и отличению истинного мученичества от ложного, что Церковь запечатлела во множестве трогательнейших канонизаций и прославлений, — то теперь эта задача свелась к утверждению и различению двух всеобъемлющих категорий религиозного бытия: категории Закона и категории Благодати.

Таким образом, факт принятия Империей Христианства связал в неразрывное целое всю категорию д о л ж н о г о и высоко утвердил ее над землей, как светило жизни. Синайские заповеди с задачей единого человечества слились в одну полноту Богозаветного З а к о н н о г о, во всеобъемлющий Закон о человеческом назначении, по коему с тех пор стали судиться народы земли.

III

Спрашивается, если столь возвышенна и библейски свята была идея Империи, то почему же с нею так долго и тяжко пришлось бороться первым христианам, откуда могло родиться столь упорное противление ее Евангелию?

Но в том-то и дело, что Империя была не только носительницей этой идеи; но, еще больше, и законченным опытом ее осуществления. На нем-то теперь мы и должны остановить наш взор.

Это осуществление определялось, во-первых, язычеством, во-вторых, — государственным гуманизмом. Сплетались, таким образом, три могущественнейших эмоции: священный пафос великой цели, темное опьянение национальной гордости и мистическая одурь капищ.

Как же относилась к этому Церковь? Понимала ли она всю сложность противустоящего ей явления? — Да, понимала. Она свидетельствовала, что мерзостью язычества и звериным одушевлением Империя осквернена не в своем теоретическом достоинстве, а в исполнении на практике. Пред Церковью, таким образом, предстала за-

дача: отрицая фактическое осуществление, не погасить и самую цель, не разрушить идеи. И она эту задачу приняла. Своим учением и жизнью она сознательно пошла на подвиг решительного отделения цели от средств, теории от факта.

Именно это и имели в виду апостолы и мученики, когда объявляли богов: то «пустотой», то «демонами», клеймили Рим именем «Вавилона», «зверя из бездны»[358], — и в то же время учили с великой настойчивостью в один голос, что «сущие», т.е. фактически существовавшие тогда власти Империи,— «от Бога учинены суть»[359]. В самом Риме, столице богоборного государства, из рук апостолов и мучеников Христианства было предложено princeps'у и другим магистратам Империи высшее и самое совершенное оправдание их власти. Это превосходит всякую человеческую смелость!

Евангельским учением о власти новые проповедники рассекали тело ее пополам, поставляя одну ее половину в положительное религиозное отношение к своему христианскому делу, другую обрекая на падение и позор.

Таким образом, апостолы и первые учители приводили первых христиан не к преклонению пред голым фактом. Они подводили их под иго вечного Закона Божия о собрании племен и народов воедино и научали жертвенному деланию, в котором Христиане совлекались державных прав над собой и как бы умирали политически. И так как власть была едина на всем протяжении orbis terrarum'а, то в новом религиозном отношении к ней давалась человекам возможность понять и принять путь к Богу не как атомистически безродным ангелам, а как человечеству, собранному в единочеловека, как р о д у земли, в тайне и загадке о з е м л е.

Мука этого жертвенного делания, таким образом, не оставалась тщетной. Она находила себе оправдание не только в том более полном избавлении от греха, которое давала, но и в том чаянии грядущего Г р а д а Б о ж и я, т.е. нового благодатного соединения всех в Воскресшем, которое зажигала в душах.

Здесь совершалось внутреннее преодоление языческого государства Благодатью Иисуса Христа, ибо государство утрачивало тот богоборный смысл вавилонской башни, который оно имело на практике и в Риме и в предшествовавших ему других мировых монархиях.

Итак, у первых Христиан был спор с Империей вовсе не об верховной задаче ее, не об этом долге, который тяготел над всеми племенами и народами. Эту верховную задачу Христиане принимали, но в ы д е л я л и из факта. Они настаивали, что язычество и хищная воля — не путь к этой цели, а бесовский обман. Государство настаивало на противуположном.

Но откуда же столкновение с Христианством могло сделаться столь трагичным? Не от язычества ли, ибо ведь здесь религия сталкивалась с религией?

Я не буду распространяться здесь об отношении Христианства к язычеству. Нашему исследованию подлежат отношения первой Церкви к Империи. О язычестве же нам необходимо заметить лишь следующее.

Дело политеизма уже было проиграно задолго до появления Христианства. Вследствие своей неустойчивости, внутренней пустоты, — бессилия указать путь для нравственного роста личности, он неудержимо падал повсюду. Столкновение же одного политеизма с политеизмами других народов обращало поклоняемые мифологические образы в игралище фантазии. Еще большие сомнения в нравственном достоинстве политеизма возбуждала философия. Философия боролась с ним чуть ли не с самого своего зарождения. За это некоторые из философов принуждены были покинуть родину, иные приняли смерть. Что начала философия, то всюду потом довершило софистическое учительное движение, перекинувшееся далеко за пределы Эллады. Так что с язычеством, как с религией, Христианству почти уже не пришлось иметь дела. «Велика Диана Ефесская!»[360] — вопил народ, будто бы оскорбленный евангельскою проповедью апостола Павла. Но тут же Павел объясняет, что это кричало не возмущенное религиозное чувство, а интересы медников и литейщиков идолов. Еще замечательнее, что ни в Евангелии, ни в Посланиях апостольских мы почти не находим даже имен распространеннейших языческих божеств того времени: Юпитера, Дианы, Диониса, Афродиты, Аполлона и т. п.

Знаменитые попытки Антонинов восстановить язычество, к сожалению, до сих пор мало поняты и служат лишь источникам недоразумений среди ученых историков. И это зависит вследствие непонимания отношений, существовавших между язычеством и государственным гуманизмом Империи. Гуманизм этот приблизительно так же разрушительно покрывал все местные язычества, как научный про-

грессивный гуманизм нашего времени отрицательно покрывает нынешние вероисповедания Христианства.

Власть воздвигала статуи, строила алтари, сооружала великолепные храмы, пантеоны, но все это делалось не из религиозной веры в идолов, а по соображениям консерватизма, из лицемерной игры в устои, и еще более из сознания своего гордого права «богов делать богами». От всякого прикосновения государственного гуманизма Империи политеизм падал в гораздо большей степени, чем возрождался. И невольно приходит на мысль, что само Провидение возложило на государственный гуманизм эту миссию — расправиться с идолопоклонством, так что трагедия Христианства разыгралась, главным образом, не в столкновении с язычеством.

Это только для первых Христиан, погруженных в эсхатологические ожидания и не особенно посвященных в самочувствие римского правящего класса, могло казаться, что власть относится так враждебно к евангельской вере и заставляет их приносить жертвы пред богами из-за своей преданности язычеству. Если бы это было так, трагедия мученичества никогда бы не имела места. Против богов выступали не только провозвестники «учения галилеян», а и все проповедники новых форм пантеистического единобожия и деизма, которых тогда было много.

Империя восстала на Церковь и из всех тогдашних религий на одну Церковь из-за того, что почувствовала себя уязвленной именно в своем хищном гуманизме. Вот почва, на которой разыгралась трагедия мученичества.

Чтобы понять это, необходимо выяснить: что такое был этот государственный гуманизм?

Грех гуманизма не исчерпывался гордым утверждением независимой от Бога человеческой стихии и частными злодействами, хотя бы весьма многими, лиц, стоявших у власти. Одно это не было бы так страшно. Тогдашняя Церковь располагала огромными проповедническими силами, злодеи могли раскаяться, и причиненные ими страдания могли быть изглажены. Но в Империи была ложь высшего порядка, — такая ложь, которая делала ее, как Империю, навеки и фатально неприемлемой для Христианства.

Эта ложь высшего порядка заключалась в том всеобщем психологическом акте, путем которого частный ограниченный человек осуществлялся в публичную власть.

Вступая в должность, всякий римлянин переживал расширение своего существа до пределов данных ему

полномочий. И чем выше была магистратура, тем шире было это расширение личности, тем большие круги зрения и действия охватывало оно. На верхних точках личность разрасталась во всечеловека, в особую породу людей, правящих миром или готовых к этому управлению. Orbem regere memento![I]

Спрашивается, каким путем личность разрасталась в сверхличность? Какими психологическими метаморфозами человек ограниченный становился мерою жизни и вещей для многих, внушая мотивы поведения в самых отдаленных углах мира?

Этот путь следующий. — Власть брала на себя тяготу п р о с т р а н с т в а, именно «мук пространства», как всеобщего начала, отделяющего человека от человека.

Чем, собственно, отличались прежние политии античного мира от Империи? — Тем, что все граждане там воздействовали друг на друга через личное впечатление, личное непосредственное влияние. Стоило перейти улицу, площадь, — и власть становилась лицом к лицу с тем, кого должно было коснуться ее действие. Там проблема о пространстве не могла найти себе постановки. В Империи иначе. Здесь дело шло о таком количестве людей, таких далеких областях, что о личном влиянии и прикосновении нечего было и думать. Здесь довольно было стать к власти, чтобы быть принужденным решать вопрос о пространстве так или иначе.

Мы привыкли за решением этого вопроса обращаться к философии и к книжным дискурсиям[II] теоретиков. Но история и жизнь знают другое решение этого вопроса. Он решается в отношениях власти к управляемым. Решение здесь психологически творится на верхах власти и передается вниз по лестнице подчинения, как принцип расширения частного лица во властеносителя.

И вот, Империя была основана на к о н н о й тяге. Идея механической победы над пространством была положена в ее основу. И это не только эмпирически, но, что гораздо важнее, метафизически. Свист ветра в ушах от движения, пыль и неудобства дороги, храп и дыхание лошадей, скука и тряска колесницы... все это, конечно, могло занимать место в памяти только очень небольшое и

[I] Неточная цитата из Вергилия. Ср.: «Tu regere imperio populos, Romane, memento...» — «Римлянин! Ты научись народами править державно...» (Энеида. VI, 851 / Пер. С.А. Ошерова).
[II] Так в тексте.

случайное. Но всякое представление власти об управляемых, т.е. об отсутствующих, было в тайниках мысли всегда умножаемо на некий молчаливый коэффициент механического опыта. Этот-то коэффициент, постоянный всегда и для всех провинций, и заключал в себе противурелигиозное решение о месте человека в мире.

Чувство мчания, напор воли, умножаясь по мере того, как человек разрастался во власть над большими кругами мира, будучи религиозной ложью, вносило одиночество и смерть в сердца людей, к которым направлялось. Освобождение от связующих условий пространства, как начала всеразъединяющего, здесь давалось ценой какого-то ожесточения, кровавого опьянения. И поистине грозная тайна космоса заключается в том, что чем стереоскопичнее становилось пространство, тем боле мир обращался в какое-то накаленное пекло без всякой возможности выхода.

Чтобы иметь начатки выхода, надо было научиться видеть не ум и волю в пространстве, а пространство — в уме и воле. Абсолютность пространства давала им ложное понятие и о самих себе, и о людях, закрывая всеобщим образом, т.е. во всех подвластных, знаменательнейшую загадку нравственного начала в человеке. Над миром нависло пустое отяжелевшее небо, подавляющее всякую молитву в сердцах.

Так рождалась злая телепатия власти, которая делала практику Империи демонической, каким-то сплошным человекоубийством.

Христианство никогда не могло принять абсолютизма этой механической победы над пространством, как правды в человеке и мире. Христианство было основано на крестных страданиях Спасителя, воскресении Его, на одержанной Им нравственной победе над пространством; ибо стал Он открываем здесь и там, и на всяком месте, и на всех концах мира в одно и то же время. Возвещая в таинствах открываемость Христа, удостоверяя это ежедневным опытом, пережидаемым во всех общинах, — «вкусите, и видите»[361], Христианство возвещало нравственную победимость пространства, как истину о человеке и пространстве, — веровало в «небеса отверстые»[362]. Апостол Павел высказывает требование, чтобы укоренившиеся в любви Христовой Ефесяне «могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота»[363].., т.е. постигнуть тайну пространства.

Но, сея семена независимого нового царства с таким избытком радостной веры и непоколебимой твердости, пред которой железное тело Империи обращалось в ничто, — великие Апостолы лишь издали уязвляли Империю, как организованную механическую победу над пространством.

Апостольство этой высшей лжи Империи прямым образом не вскрывало. Оно указывало на нее лишь прикровенно: в видениях Апокалипсиса и обетованиях будущего. Чтобы упразднить эту ложь, ему надо было в отмену ее противупоставить исполнившееся Царство Благодати на земле, Г р а д Б о ж и й, где бы правда и последняя красота иной победы над пространством была данным опыта, вкушаемым в таком же обилии, в каком механическая победа испытывалась в Империи.

Христианство первых веков этого не сделало. Ибо не пришел тогда час для того. Но зато оно совершило всю предварительную работу. Оно выступило против Империи с потрясением тех метафизических опор, на которых воздвигнуто было дело мировладычества.

Империя в сущности не отменила языческой республики в том смысле, как одна форма правления отменяет другую форму правления в нашей истории. Империя раскидывала шатер свой поверх республики и прочих языческих государств, вмещая их почти целиком, лишь за исключением немногих моментов. Что это так, — лучше всего видно из того, что республиканские чувства надолго пережили саму Империю и продолжали бороться с Церковью уже после того, как Империя стала на сторону Христианства.

В императорской власти Рим при помощи гуманизма окончательно вышел за пределы своей национальности. Он вошел в новую форму всеобщей жизни, обратился в нападающее отношение ко всем и всему. В этом смысле Империя была не только формой правления, а чем-то большим.

Но что такое был этот государственный гуманизм?

Он властолюбием своим был направлен не на природу, как гуманизм нашего времени, а на человека, в его общественных связях и отталкиваниях. Гуманизм этот явился среди всеобщего разъединения, среди открывшейся социальной топкости, как единственная плавающая сила.., единственное побеждающее и устойчивое начало. Чувст-

во своей исключительной реальности, которым он был проникнут, обращало все прочее в тени, в призраки шаткие. В мире ничего нет, а есть только эманации единого всемогущего ненасытного существа. Он один субъект, все остальные — объекты. Активной кровожадностью это существо в умах людей отпечатлевалось с чрезвычайной пластичностью, как зверь из бездны.

На четырех устоях покоился этот хищный государственный гуманизм; из четырех философских решений о жизни черпал он чувство своей исключительной реальности на земле, создававшее для него неисчерпаемый запас мотивов завоевательной воли.

Первая опора этого самодовлеющего гуманизма, осуществлявшего идею Империи, — это неоткрываемость Бога, непознаваемость Божественного и полная утрата чувства зависимости от него. Богов Империя разрушала везде и всюду в пользу своего гуманизма. Человеческая воля государственной власти над покоренными реальнее, чем все действия богов защищающих. Эта человеческая воля изнимала народы из-под влияния всяких вымышленных религиозных страхов и ставила их в отношение реального страха пред собой. Где римский магистрат прибивал свой эдикт на видном месте ко всеобщему сведению, — там навсегда рассеивались мифические призраки Олимпа и водворялся «скептицизм здравомыслящих». Ибо теперь «богами» они становились лишь тогда, когда считаться таковыми им позволяли власти Империи. Даже языческие боги не выдерживали этого! И действительно, по сравнению с реальным могуществом Императора и других правителей умопостигаемое могущество богов могло вызывать лишь усмешку; и сами боги по сравнению с жуткою серьезностью властей Империи казались какими-то жалкими шутами.

Вторая опора этого государственного гуманизма следующая. Целым движением в правообразовании Рим стремился к упрочению мотивов правящей воли над своими подданными. Ни один народ не употреблял столько усилий к созданию вечной власти, прочного порядка — Pax romana. Чтобы мир между гражданами стал действительно прочным, — необходимо было победить ограниченность отдельных носителей власти. И вот, мимолетная личность стала осуществляться в «юридическое лицо», в учреждение аморальное, но устойчивостью

своею хватающее далеко за пределы жизни каждого отдельного Кая, Тиция, Корнелия. Личности линяли на лице магистрата, как случайность. Империя вся была построена на уверенности, что такое юридическое лицо способно на бесконечное существование во времени и будет служить источником прочного, политического порядка и мира. Это навсегда убивало в государственной воле всякие проявления милосердия и нравственного сознания.

Третья опора — это материнство природы. Лучшее выражение эта мысль нашла у Тита Лукреция[364]. Человек освобождался от всякого рабьего страха пред мнимыми богами плодородия. Идея независимой автономной природы отводила человеку почетное место в мире и давала неведомый дотоле в язычестве покой сердцу атеиста-землевладельца, обрабатывающего свои поля тысячами язычески-верующих рабов. Природа — самосущая сила. Творческая работа ее не знает устали. Она всегда готова кормить человека в награду за его труды, оставляя досуг для высшей жизни. Происходил полный разрыв с народным верованием; ибо в руководителях земледельческим трудом вымирала самая потребность в религиозном чувстве. Падала вера в какую бы то ни было Божественную силу вне природы. Разбивались те оковы, в которых она этим являлась уму и хозяина, и работника. Все мысли о богатстве провинций, могущих составить опору власти, все расчеты на продовольствие легионов и будущие материальные ресурсы государства исходили из идеи о такой земле, кормящей человека. Пусть рустики Кападокии, Сицилии и Египта молят богов об урожае, а власть чувствовала себя в этом вопросе со свободным умом и развязными руками.

Четвертая опора государственного гуманизма — это естественная данность личной жизни. Цицерон, Сенека, читавшие наставления своему веку, подхватили лишь то, что носилось в воздухе. И явилась философия смерти, которая как бы побеждала ужас ее неразумности. «Человек доживает до глубокой старости; и как спелый плод, отваливается от ветки, так и он отпадает от жизни». Ничему сверхъестественному здесь не оставлялось места. Толпы стоиков, эпикурейцев поворачивали эту мысль то в сторону одной, то в сторону другой философии. Плиний Младший[365] писал: «Из всех благ, данных человеку природой, нет лучшего благовременной смерти, а еще лучше то, что каждый может сам причинить ее себе».

Вот эти четыре опоры самодовлеющего гуманизма, явившего собой осуществление идеи о едином человечестве.

Этот-то мир, освободившийся от всего Божественного, прочно замиренный политически, накормленный, уверенный в завтрашнем дне, и противустоял Христианству. С этим миром и столкнулось оно.

IV

«Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдой!»[366] — возвестил Апостол Павел Римлянам.

И этот гнев действительно обрушился на Империю. Он поразил ее именно в эти четыре опоры ее гуманизма.

Проповедь и слава Апостолов уязвляли тело Империи издалека. Власть долго не замечала переворота, происходившего в низших слоях. Явились в мир люди, возвещавшие о Боге с такою силой, что у слушающих волосы становились дыбом от Откровения. Новые учители воочию открывали Лицо Божие. И для одних — это было «благоухание в жизнь, для других — смертоносный запах в погибель».

«Во всю землю изыде вещание Апостолов, и во все концы вселенной глаголы их»[367]. Великих апостолов было всего двенадцать. Зато малых — тысячи. Это было целое многолюднейшее учительное движение, и именно движение. Движение и бегунство было так существенно в апостольском подвиге, что известный памятник, «Διδαχη τών δώδεχα άποστόλωυ» говорит, что истинного апостола можно отличить от ложного по тому, если он на одном и том же месте проживает не более нескольких дней. В короткое время весь мир был пронизан молниями откровений и наполнен чувством близости Бога к человеку. Синагогальные собрания, торжища, притоны нищеты, города, села, дороги, дворцы, присутственные места были волнуемы одним и тем же новым учением. И «скептицизм здравомыслящих» обратился в сплошное разочарование.

Для хищного гуманизма Империи это было смертью.

В т о р а я опора была также сломлена.

Использовав отчуждение и темноту по отношению друг к другу, которые везде и всегда преследовали человека, Рим еще умножил их. Стремление divide et impera[1], ставшее предметом неумирающей воли юридических лиц, обратило власть в медиума раздора. Все противупо-

[1] Разделять и властвовать (*лат.*).

ставились всем. Все сделались видимыми, слышимыми, понятными друг другу лишь в этом противопоставляющем наваждении. Эти бессмертные магистраты-медиумы источали целые потоки хищной воли, закрывающей страдания друг в друге для взаимного видения и сочувствия. Жажда кровопролития стала двигать тысячными толпами. Кровопролитию рукоплескали в цирках. Страдание других просто перестало существовать.

Сальвиан говорит: «Никто более не чувствовал себя счастливым, пока не видел всех окружающих страдающими». Pax romana — обратился в сплошную войну всех против всех — bellum omnium contra omnes. И с этой войной власть уже ничего не могла поделать.

Также рушилась и т р е т ь я опора. Голод стал периодическим бедствием, поражавшим то ту область, то другую, то зараз многие. Неурожай хлеба для человека и ячменя для конной тяги государства были ужасны тем, что путали и вконец рвали все счеты власти с землей, как «космосом», освобожденным от Божественного вмешательства. Никакой рационализм, никакое присутствие духа не способно было устоять пред этим бедствием. О какой гармонии с природой могла быть тут речь? О каком материнстве земли?

«Отниму от них опору хлебную», — говорит Господь. Эти слова пророка Иеремии проливают страшный свет на это крушение.

То же произошло и с ч е т в е р т о й опорой. В прах разлетелась мысль о естественной данности жизни, когда тогдашний мир был посещаем эпидемиями и моровой язвой. С правителем, которого трепетали целые области и весь orbis terrarum, эта напасть обходилась не бережнее, чем с последним рабом. Что становилось с человеком того времени под влиянием этого бедствия, — находим у христианских писателей, изображавших действие чумы в Карфагене и Александрии. Это вконец лишало «независимый» гуманизм Империи реалистических элементов и сеяло на место их ужас и темный хаос.

Эти четыре удара раскрыли всю призрачность гуманизма, развеяли, как дым, его притязание на исключительную реальность и сделали панику общей. Ибо некуда было укрыться от них и невозможно было знать, где и чьей силой они могут быть отвращены.

За каждым бедствием чудился некто мстящий, воинствующий, бегущий из конца в конец земли, ибо этими бедами посещаемо было обширнейшее поле Империи то здесь,

то там. Почему здесь? почему там? — оставалось всегда непонятным для поражаемых. Потому-то удары эти и принимаемы были не как случайность, а как ниспровержение всеобщих опор гуманизма и, следовательно, мировладычества.

Каждый из этих ударов бросал Империю на Христианство, как на единственного ее соперника, ибо от этих бедствий только под ним одним не колебалась почва. Потрясение этих опор открывало, с одной стороны, всю эфемерность гуманизма, с другой, выводило на свет из скрытого состояния непоколебимую реальность Церквей и рождало в гуманизме бешенную зависть к бытию. Проповеднические стремления христиан, движимых верой в исключительное и всезахватывающее предназначение, ставили дело так, что иногда сам собой навязывался вопрос: Империя ли гнала Христиан, или Христиане — Империю? Во всяком случае без этих бедствий столкновение никогда бы не разрослось в единоборство. Ибо борьба шла за абсолютное значение на арене жизни: или гуманизм, или Христианство.

Эти беды и испытания сгубили рационализм века, отняли политический смысл мировой власти. И та священная идея единого человечества, которая давала Империи помазание чего-то все-таки высшего, отличающего ее от обычного, но только грандиозного разбоя и простой языческой подлости, — эта идея отделилась от ее практического осуществления: сказались разные пути, им предстоящие в плане дальнейшей истории. Судьба верховной власти разошлась с судьбой собственной государственности.

Все тело недавно великой Империи точно провалилось куда-то: под ним расступилась бездна. Зрелищем своего падения она вызывала эсхатологический ужас даже у самих Христиан.

Никакие погромы варваров никогда не сразили бы Империи, если бы не подломились под ней именно эти опоры. Империя пала б е з в р е м е н н о; ибо просуществовала же Византия более тысячи лет. А какова была ее сила по сравнению с Римом?

Умер Великий Пан! Померкло солнце. Страшно и дико стало на земле. Все вещи, все дела, все положения потеряли свое прежнее значение и вместо атеистического успокоения сердцу стали развивать страх суда, указывая на таинственную грозную сущность этой мировой ночи.

Среди этой периодически наступавшей паники только Христиане оставались ясны духом. Ни одна из этих бед их не коснулась. Апостольство прикрепило их к

источнику спасения. Окружающая вражда и жестокость еще более сплотили их в братские общины. Голод воспламенил невиданную дотоле взаимопомощь и бескорыстную благотворительность. Моровые язвы подвинули на чудеса милосердия. Но самое важное — это то, что гонения помогли родиться единству Церкви в языко-христианстве. Если религиозная жизнь во всех городских Церквах была различна, то теперь над всеми общинами витал однородный сонм мучеников, уносивших к престолу Божию одну и ту же молитву, одно и то же недоумение о путях Его домостроительства.

Вот чего стоило для Империи столкновение с Христианством! Из всего ее гордого здания уцелела одна только вершина. Возвышаясь над развалинами распавшегося политического мира, верховная власть уже не знаменовала прежнее государственное тело свое: все богоборное в ней поникло.

До какой степени религиозные требования тяготели теперь над этими самодержцами римского мира, такими неограниченными в политике, видно из следующего. Император Маркиан, этот старый солдат, перед которым отступает Аттила[368], дает богословские объяснения невежественным монахам с целью рассеять ложные слухи о своих догматических воззрениях и с заботливою ревностью защищает свое православие против другого монаха, который осмеливается оспаривать его.

Теперь Император смиреннее мог сознавать на себе помазание вечного Закона Божия о всемирном единении народов. Теперь в отношении к управляемым личность стала разрастаться в единочеловека не по принципу механической победы над пространством, а на основе мистического несения ответственности за разъединение в вере как самом важном, на основании единства молитвы, единства Рима, борьбы со страстями, единства чаяния будущего века...[369] Новая религия видела в Императоре уже не земного бога, но слугу Божия, подчиненного высшим намерениям Промысла. Императоры именно в силу своего помазания стали стремиться к поддержанию исповедного единства, полагая в этом вновь найденную основу и опору государственного благополучия на земле.

Это с особенною силою сказалось в следующую эпоху, когда все города были раздираемы религиозными распрями о естестве Сына Божия. А конная тяга, идея механической победы над пространством из деловой основы государства превратилась теперь в предмет бешеной игры в цирках.

Вот в какой момент произошло соединение Империи с Христианством.

Так как идея е д и н о г о человечества, повсюдное воспламенение воли к этому всеединству, — ибо во всех провинциях Рим находил отклик на эту идею, — так как эта идея была воистину Откровением Божиим среди язычества вроде того, как вера Иова в то, что «Спасителя своего он узрит во плоти»[370], — то поэтому Церковь так просто, так поразительно скоро и заключила мир с Империей.

Это не был компромисс со злом, не падение Церкви, но новый подвиг веры: признание религиозного помазания за врагом, причинившим столько страданий. Этим Церковь препоясала себя новой великой проблемой — о праведной з е м л е, идеей града Божия.

Так явился кафолицизм, исторически единая Церковь.

Догматы вселенских Соборов Церковь уже стала возвещать urbi et orbi[1]. Она стала мыслить, формулировать предание, управлять своими делами, вести хозяйство в тех абсолютных формах человеческого реализма, которые выработаны были Империей и теперь остались от нее как осколки, и никто из святых мужей современных этому перевороту не возражал против него: слова обличения не раздалось ни с епископских кафедр, ни из пустынь Фиваиды, ни из заседаний Соборов.

Совершая этот шаг, Церковь вошла в новую задачу, которую знали Апостолы, но которой не знали самозамкнутые общины христианские первых времен и эпохи гонений. Теперь Империя могла рухнуть и рухнула, но идея управляемого е д и н о г о человечества вошла в самое мистическое содержание Христианского благочестия и стала жить в нем, как святое видение, рождая величайшие бури в истории народов, приобщившихся к Евангелию позднее.

Идея кафолического единения, будучи невидимой, едва осуществленной, стала двигать всем видимым и осуществленным в делах Церкви. Все святые Отцы воинствовали этой идеей. В борьбе с ересями все слова, аргументы, пафос располагали в таком порядке, как если бы это единение уже было налицо.

В том-то и сила этого переворота, что теперь явилась новая тревога за Церковь, за нечто не столько исторически единое, сколько движимое долгом единства. Теперь вожди

[1] Городу и миру (*лат.*).

Христианства стали бороться за место Христианства в Империи, за исключительность отношений ее к Христианской истине так же, как и за прочие основы веры. Теперь вожди Христианства стали действовать, учить, формулировать каноны, бороться против лжеучений, анафематствовать, взывать за помощью к светской власти, живя мысленно и сердцем в какой-то невидимой епископской республике, которой физических очертаний никто не мог указать, а между тем эта невидимая духовная республика решительно заставляла чувствовать себя на каждом шагу. Нападения ее поражали самих Императоров, когда они соблазнялись в ересь; удары по ней заставляли сетовать и плакать одними и теми же слезами на разных концах земли. И при всем том эта духовная республика все время сохраняла свои отношения к Империи, проповедуя их исключительность.

Мир с Империей много раз давал Церкви спасение от ложного мистицизма и других не менее опасных вывихов души. Империя сняла с сердец рабий тупой страх языческий пред идолами и когда сама пала, то как бы завещала Церкви эту смелость гуманизма и всемирного строительства.

Мир с Империей, как и гонения, избавил первохристианские общины от того первоначального сектантского запаха, который они в себе сами никогда бы не победили.

Но что еще важнее, — чуть ли не больше, чем факт разрушения Иерусалима, этот мир послужил к окончательному освобождению Церкви от главного из остатков Иудаизма — иудаистического чувственного хилиазма[371], которому подвержены были почти все учители и апологеты первой Церкви.

И никогда бы, никогда без Империи апостольская идея всечеловеческого спасения, вселенской Церкви не была бы вмещена Христианством «из языков»!

Вот почему память Императора Константина, сына Констанция Хлора, была обвеяна равно-апостольным поклонением, а его эдикт встречен повсюду молитвами и криками восторга.

V

Теперь поднимает свою голову вопрос, который давно уж нас подстерегал, чуть ли не с первой страницы доклада.

Что же? Это соединение Христианства с Империей, изображенное здесь со стороны его религиозной загадочности, имело ли оно и какие-либо тяжелые последствия?

Я на этот вопрос не хотел бы отвечать. В литературе и церковной, и светской столько уже сказано дельного в объяснение тяжелых последствий этого соединения, что мне пришлось бы только повторять известное.

Я знаю, что это соединение Церкви с Империей для всех, кто не мог до сих пор разобраться в нем и у кого не было во внутреннем опыте религиозного переживания благодати, послужило источником соблазна и морального оскудения. Думаю даже больше, это соединение косвенными путями повлияло на возникновение целого цикла ересей вплоть до самой тяжкой, так называемой «триязычной ереси», заключавшейся в убеждении, что настоящее полное Христианство возможно только на трех языках: еврейском, еллинском и римском, — тем не менее оно было единственный путь к граду Божьему, обетованному.

Пытаясь начертать иную концепции отношений Церкви к Империи, я представил вниманию читателей не идиллическую картину, в которой изглажено все дурное, а теоретический ч е р т е ж того построения, в котором нам было бы так необходимо разобраться.

Чертеж — не идиллия, а всегда только деловая истина. Он игнорирует частности, дает лишь точные размеры, поперечные сечения и т.п. Подставьте под эти общие положения имена, годы, цитаты из документов, и вы получите полную картину Византийской истории.

Я бы охотнее считал более вытекающим из существа доклада другой вопрос. Именно:

Если верховная власть в Империи имела такое религиозное значение, то обращение ее в Христианство, — прибавило ли радости спасения в мире? Сделало ли оно этот мир «Царством Господа Иисуса Христа?»

Отвечу прямо: Нет, не сделало.

И вот почему. Власть была носительницей З а к о н а Божия о единочеловечестве, о собрании племен и народов воедино, закона, а не Б л а г о д а т и. Закон разрушает самодовление греха, но не самый грех. Закон связывает зло, но не созидает добра. Закон причиняет страдания внутреннего разлада, но не дает примирения. «Законом мир становится виновным пред Богом»[372], — говорит апостол Павел. В законе — человекоборство. Правда, эти страдания, восстановляя порванную связь с Творцом, приведут потом к радости и примирению в Благодати. Но пока Благодать не явилась, Закон создает зияющую пустоту и жажду заполнения ее. Закон открывает подлинное положение человека пред Богом и рождает страх.

И действительно, после этого переворота Христианство становится вселенским. Но как католицизм, огражденный громами отлучения со всех сторон, оно оказалось религией с т р а х а, всецело обращенной к прошлому и с ужасом смотрящей на будущее. Как религия же радости, Христианство продолжает жить только в городских Церквах, в типах общинного, домашнего, семейного благочестия.

Затем является следующий вопрос: понимали ли церковные деятели и Императоры того времени, что это соединение не есть еще исполнившееся Царство благодати, как оно описано пророками, еще не Г р а д Б о ж и й?

По-видимому, не понимали. У церковных деятелей того времени совершенно отсутствовало представление о тех веках исторического процесса, которые суждено было пережить новым народам после Империи. Великое недоразумение и тяжкий, смертный грех этого периода заключались в том, что соединение Церкви с Империей принимаемо было за начало «Тысячелетнего Царства Христова»[373], — настолько вводил в заблуждение религиозный ореол Императорской власти и торжественная инсценировка ее.

Как известно, Блаженный Августин на этой ошибке построил всю свою концепцию о судьбах Церкви. А эта концепция потом легла в основание папства, и в частности всей средневековой Западноевропейской теократии.

Но и для Востока это имело почти те же последствия, хотя в выражениях самой мысли этой здесь были сдержаннее. Молчаливо или косвенно здесь было такое же отношение к этому перевороту: его считали окончательным завершением христианского развития, а Византийскую Империю неотменимой формой жизни до второго пришествия.

Что кафолицизм не есть тысячелетнее Царство Христово, «Град Божий», и даже не находится в категории его, — лучшим тому доказательством могут служить все исторические испытания, выпавшие потом на долю Византийской Империи, ее падение и в особенности разделение Церквей на две враждующие в течение долгих веков ветви: Восточную и Западную.

Законодательство Христианских Императоров, новеллы, административные распоряжения, целые кодексы постановлений разных династий, направленные к тому, чтобы дать Христианству значение исполняющейся истины в государстве, — поражают своим бессилием. И такова была ирония судьбы, что власть, знаменовавшая Закон единения всех племен земных, оканчивала дни, рас-

теряв свои исконные владения, и даже населенные народами, родственными себе по крови!

Определенные, многообразные и настойчивые библейские обетования о грядущем торжестве Царства Божия в истории, все юбилейные радости отлетели от греко-римского Христианства. В умах людей того времени они поднялись в такую туманную высь, где стало трудно понять: были ли они в священном Писании только риторическими фигурами, условными символами, или подлинной грядущей нам на суд развязкой истории. И сама история потеряла свой положительный смысл и религиозное оправдание, которые еще хранились в первой церкви, как остаток концепции библейских пророков, и из домостроительства спасение превратилось в всебесовский водевиль.

Это послужило причиной, почему двуединый характер Евангельской и апостольской эсхатологии, именно: обетование тысячелетнего царства Благодати на земле; следующее за ним отступление, космический пожар мира; и пришествие Царства Славы на новом небе и новой земле — был в греко-латинском Христианстве н е п о н я т, спутан и заменен одинарным ожиданием кончины мира и страшного суда.

Такое искажение стало особенно тягостно, когда к Христианству приобщились новые народы, чувствовавшие в себе сокровище положительного призвания в домостроительстве, и когда они пришли в столкновение с еврейством, имеющим обетование всенародного обращения: «весь Израиль спасется»[374].

И сколько страданий пришлось и еще придется пережить этим народам в своей религиозной совести, пока они не созреют до того момента, когда смогут, не разрывая со святоотеческим прошлым греко-латинского Христианства, приступить к постановке нового акта всемирной теодицеи и в обетовании Града Божия найти могущественнейшие мотивы для общественного творчества.

Некоторые, быть может, упрекнут меня, что, высказав все предыдущее, я пока собственно ничего еще не сказал; что я оканчиваю там, где мне лишь следовало начать. Это несправедливо.

Я по мере сил моих постарался разверстать религиозные элементы этого сложного и страшно трудного вопроса. Без этой предварительной работы нет никакой возможности подойти к следующей более важной его части, именно — об отношении Церкви и Государства нашего времени к грядущему Г р а д у Б о ж и ю.

В. Тернавцев

Из газетных отчетов

На чтении гг. Бердяева и Тернавцева

Религиозно-философское общество, покинувшее было прежнюю традицию, до некоторой степени возвращается к ней вновь. Прежняя традиция заключалась: 1) в обращении к духовенству, 2) рассмотрении церковных вопросов; новая — 1) в обращении к интеллигенции и 2) рассмотрении тем или, так сказать, туманов, проносящихся в интеллигентной душе. Все это — говоря кратко и грубо: на самом деле и в одном и в другом отношении дело велось и сложнее и тоньше. Не покидая нового пути, Религиозно-философское общество предположило выделить из себя секцию, посвященную вопросам метафизики и мистики христианства, которая, таким образом, будет продолжать прежний путь. Пока дело еще не оформилось, секция находится в процессе образования, налаживания, но характерные темы этой секции уже заняли свое положение в собраниях общества. В предыдущем собрании был прочитан Н.А. Бердяевым доклад о пределах и ограниченности философии в области веры. Попутно реферируя замечательную книгу казанского профессора В. Несмелова «Наука о человеке», автор отверг значительность и важность метафизических концепций в христианстве, вроде учения о воплощении мирового Логоса в личности Иисуса Христа, и вообще отверг значительность и важность философии для веры. Уверование и знание, говорил он, противоположны: в знании человек остается связанным, принуждаемым, зависимым, — именно зависимым от опыта и наблюдения, от окружающей его действительности. Знание и философия суть абсолютно не творческие, не свободные области. В них человек есть раб вещей, его внутреннее «я» находится в оковах, наложенных мертвыми окружающими вещами. Вера же есть область свободы и творчества. Здесь ничего нет достоверного, и не может быть и не должно быть: человек делает великий риск, принимая, напр<имер>, лик И<исуса> Христа за Бога, риск этот имеет за собою только слепое и детское доверие, что, решившись на него, человек приобретает такие сокровища душевные, такое богатство жизненное, каких не обещает и не может

дать ему никакие философия и наука. «Научно *доказанная* религия», «научное *обоснование* религии», «рациональность веры» есть поэтому абсурды, употребительные на языке только такого человека, который не имеет самого понятия о существе религии. Так говорил бывший марксист и позитивист, обмолвившийся, что теперь все «носящее *привкус* марксизма вызывает в нем органическое отвращение». В самом деле, не пора ли давно такие вещи, как марксизм и позитивизм, из эмпиреев философии свести в низший разряд просто *вкусовых* вещей: ведь у нас марксистами и позитивистами бывали чуть не безграмотные мальчики и девочки, и очевидно тут дело не в философии, а в том, что «пришлось по вкусу», или, точнее, «отвечает нашей потере вкуса ко всякой метафизике, мистике и религии». Неверующие мальчики суть верующие в неверие, и только 10 марта был прочитан другой доклад на тему этой же серии вопросов: «Империя и христианство» В.А. Тернавцевым. Доклад был и сам интересен, и вызвал интереснейшие прения. С искусством итальянского Мазарини, полуитальянец (по матери), полурусский, В.А. Тернавцев начал разбивать то ходячее представление, что будто бы союз с империей повредил христианству, что церковь отдалась во враждебный плен, когда Константин Великий принял крещение. Именно римская-то империя и сообщила церкви территориальную и духовную «кафоличность», универсальность, всемирность. Из апостольских посланий и из Откровения Иоанна мы видим, что христианам первого времени даже на ум не приходило мысли о единой всемирной церкви, и этой мысли не было у самого ап. Павла, который писал свои послания отдельным христианским общинам, отдельным народам, без мысли о том, чтобы он мог обратиться к христианскому миру, к целому христианству, — к которому теперь привычно обращается каждый, привычно о нем думает всякий. «Были отдельные ягоды-виноградины, каждая со своим зернышком, со своей косточкой, — и в своей отдельной кожуре; были по городам общины христианского спасения — и только. Общения не было, единства не было. Империя, как бы раздавив эти виноградинки, произвела из сока всех их вино универсального христианства, которое мы знаем с тех пор». Это была главная тема доклада, обширно и красиво обвитая побочными мыслями. К.М. Аггеев в прекрасной речи выразил докладчику, что он напрасно выдвигает универсальность как что-то ценное и важное в христианстве: христианство есть главным образом жизнь личной души, есть судьба и трагедия индивидуальной совести. Христианство все индивидуально. Разве не Христос сказал с укором: «Что значит для человека приобрести весь мир и потерять душу»? Таким образом, дар империи, кафоличность, есть дар двусмысленный. С.А. Аскольдов совершенно вопреки общеизвестным фактам истории стал отвергать универсальность идеи и духа римской империи; если бы он занимался нумизматикою, то знал бы, что на императорских монетах, и не ранее, появились надписи: «Roma aeterna», «Providentia augusti», «Pax augusti» и т.п., совершенно соответственно объяснениям В.А. Тернавцева. Тонкая, изящная, умная речь А.В. Карташева очаровывала, пока слушалась; и — немедленно забывалась. Я чистосердечно пишу, что был увлечен, слушая ее, и теперь ничего из нее не помню, не

помню даже темы: зависит это от крайней неопределенности религиозной личности А.В. Карташева, одного из самых видных основателей общества и собраний. Все у него идет не из натуры, не из души, а из начитанности, образования и тонкого ума, который может повернуть орудия образованности и так, и этак. И *как* именно он повернул их во время речи, *данной* речи — вдруг забывается. Говорил немного Д.С. Мережковский; он был на границе воплей, — но остановился. Всем им отвечал во вторичной речи В.А. Тернавцев; говорит он несравненно лучше, чем пишет; вся его сила — в экспромте. То вставая, то опять садясь, почти непрерывно улыбаясь и блестя черными глазами, он говорил задушевным голосом и, может быть, с задушевным обманом о тех «испытаниях и потрясениях», какие пережил за 10 лет веры и неверия. «Провал! Все провалилось», — восклицал он, должно быть, о неверии или безгосударственности. «Господа, я сам испытал!» — и публика невольно встала ответно на столь личные признания несравненного брюнета. Речь его прерывалась и опять лилась, и возбудительную сторону ее составляла какая-то детскость вида и внешность этого на редкость умного и даровитого человека. Сухонький и маленький Мережковский около огромной маслянистой фигуры Тернавцева составлял такой контраст; и так как в Мережковском есть тоже много детского и наивного, то их обоих трудно удержаться, чтобы не сравнить с двойнями одной матери, положенными в разные люльки, — но один ребенок страдает коликами в живот и вечно кричит, а другого постоянно кормят кашей и он всегда улыбается. В Мазарини веры все сладко, гладко, кругло, обещающе — и даже сам Страшный Суд, который он любит вспоминать, есть какое-то счастливое обстоятельство в его биографическом благополучном шествии. В замечательно блестящем и интересном собрании обозначилась впервые та роковая и несчастная сторона участников их, что в них слишком много ума и теоретического блеска и слишком мало натуры, из которой «прет», — натуры невольной и неодолимой, для самого носителя ее. Обозначилось что-то лукавое и деланное, обозначился такой «смертный грех» собраний, которому и предела не найдешь… От этого хотя собрания и носят дух патетический, но это, так сказать, островная патетичность, а не материковая патетичность. Все это правдивая летопись должна вписать в свои страницы, следуя заветам того персидского царя, который отправляемому на войну полководцу говорил: «победу описывай как победу, а поражение описывай как поражение».

В. Розанов

ЗАСЕДАНИЕ 18 МАРТА 1909 г.

П.Б. Струве
Религия и социализм

В настоящей книге «Русской мысли» читатель найдет статью Д.В. Философова об отношении между религией и социализмом[375].

На эту тему я в докладе, прочитанном в текущем году в петербургском Религиозно-философском обществе, формулировал несколько тезисов, которые резко расходятся с тем, что развивает Д.В. Философов. Ниже я попытаюсь восстановить суть тех тезисов, которые я защищал в своем докладе, с некоторыми разъяснениями и дополнениями[*].

I

Религия есть признание и переживание ценностей, которые выходят за пределы личного или социального существования, т.е. жизни в эмпирическом смысле этого слова. Иными словами, религия есть признание и переживание т р а н с ц е н д е н т н ы х ценностей.

В этом философском смысле не все, что в истории культуры зовется религией, есть религия.

Религия, как признание и переживание трансцендентных ценностей, начинается там, где человек улавливает трансцендентное, как таковое, и не способен смешивать его с имманентным и эмпирическим[**]. Может быть,

[*] Некоторые из этих мыслей были уже намечены мною в статье, помещенной в сборнике «Вехи».

[**] В этом смысле чистое философское понятие религии есть историческая категория «Die Historie ist immer religiös und die Religion muss ihrer Natur nach historisch sein» (Шлейермахер). — «История должна быть религиозной, а религия должна быть историчной» (*нем.*).

для преображенного будущего человека, для сверхчеловека не будет грани между трансцендентным и имманентным; и мы знаем, что для дикаря ее тоже, хотя и в ином смысле, не было (или нет).

Но когда религиозные чаяния осуществятся, тогда р е л и г и я п е р е с т а н е т с у щ е с т в о в а т ь; не будет также и «опыта» в философском смысле. Религия и «опыт» существуют лишь там, где человек ощущает грань, проходящую между имманентным, эмпирическим бытием и бытием трансцендентным, тем, которое переживается в религии. Когда нам говорят, что «научный социализм абстрактно раскрывает в основных чертах процесс богостроительства, иначе называемый хозяйственный процесс»*, то очевидно, что слова «Бог» и «религия» в этих и подобных рассуждениях означают нечто совсем иное, чем эти же слова у людей, которые способны признавать и переживать трансцендентные ценности. Слова одни, но смысл бесконечно различный. Сближать на основании сходства слов столь различные идеи — пустая, хотя и не всегда невинная, забава.

Когда дикарь мажет доброго бога по губам медом и в гневе разбивает злого бога, он, конечно, разумеет под именем Бога не то же, что разумел под этим именем основатель христианства. Вернее, у дикаря в нашем смысле религии не было, так же как ее нет у г. Луначарского, написавшего книгу о социализме и религии[376].

Дикарь обожествляет предмет или вещь, имманентное, эмпирическое не отличает от трансцендентного; «богостроитель» в стиле Луначарского хочет уверить современного человека, что он имманентное, мир здешний, может переживать, как трансцендентное. И в том, и в другом случае нет религии, нет богопочитания в философском смысле. Дикарь и Луначарский — интересные объекты истории культуры; для религиозной философии они пригодны только как примеры того, что не есть религия.

II

Раз навсегда следует тут устранить то недоразумение, по которому социализм, как в известном смысле вера и вероучение, рождающее энтузиазм, признается религией.

* См. выше в статье Философова цитату из г. Луначарского.

Голая психическая форма веры и энтузиазма не может составлять религию. Вера в небожественное и вероучение не о Боге не есть религия.

Ссылки на разные религии «человечества» и «человекобожества» тут ничему не помогут. Я допускаю, что возможна религия, основанная на обожествлении человека. Но такая религия обязательно должна верить в творческую роль и в метафизическую свободу человека. Религия, обожествляющая человека, такого, как его рассматривают биология и социология, религия, обожествляющая человека, понимаемого «естественнонаучно», есть contradictio in adjecto[I], есть религия, которая не есть вера в божественное. Обожествить человека значит вынуть его из рамок «естественной необходимости».

Это совершенно чуждо и позитивизму Сен-Симона и Конта, и материализму Фейербаха и Маркса. О религии научного социализма, об обожествлении человека в этих вероучениях можно говорить только фигурально.

Если что-нибудь научный социализм всего менее способен обожествить — так это человека. Homo homini deus[II], формула религии Фейербаха, это — конфетка, которой этот честный, но пасторски ограниченный борец против христианства, сам себе подслащал горькую долю человека в лапах железной естественнонаучной необходимости.

«Научный» социализм не верит в Б о г а, как в объективное по отношению к человеку творческое начало. Он не верит также в то, чтобы с а м о м у ч е л о в е к у было присуще творческое начало, утверждающееся на его метафизической свободе. Словом, он не верит в божественное.

Итак, нельзя серьезно говорить о религиозности «научного» социализма или марксизма. Но, может быть, та промежуточная форма, которая подготовила марксизм и которая связана с именем Сен-Симона, учителя Конта и подлинного творца «положительной философии», являет нам пример органического сочетания религии и социализма?

Отношение учения Сен-Симона к религиозному началу сложнее, чем простая и откровенная в своем атеизме

[I] Противоречие в определении (*лат.*).
[II] Человек человеку бог (*лат.*).

иррелигиозность Маркса. Творчество Сен-Симона (и Конта) принадлежит к той послереволюционной волне, которая в одно и то же время знаменует собой и восстание против французской революции и продолжение ее идей. Учение Сен-Симона есть — рядом с социологической доктриной Маркса — один из самых характерных образчиков тех оптимистических философий прогресса, на которые, следуя Ренувье[377], обрушивается Д.В. Философов.

Напрасно только он, в отличие от своего первоисточника, эту оптимистическую философию прогресса связывает исключительно с проповедью экономического либерализма, провозгласившего laisser faire laisser passer[1]. С одной стороны, экономический либерализм, как идейная сила, предшествовал французской революции, не говоря уже о событиях XIX в.: достаточно напомнить, что «Богатство народов»[378] Смита появилось в 1776 г. А с другой стороны, едва ли не самым красноречивым глашатаем оптимистической философии прогресса в XIX веке был социалист Сен-Симон.

С Сен-Симоном и Контом, как с представителями оптимистической и механической философии, и полемизировал Ренувье[*], этот величайший французский метафизик XIX в., значение которого в развитии человеческой мысли еще не достаточно оценено и к идеям которого, на мой взгляд, в значительной мере восходит все новейшее философское движение. Это значение можно формулировать так: Ренувье всего ярче, всего полнее восстал против детерминистического предрассудка, еще владевшего и Кантом, для которого объяснение явлений всецело определялось принципом причинности. Свобода и творчество были у Канта в логически-систематическом целом его построения мира метафизической контрабандой рядом с причинностью, для Ренувье же это — равноправный с причинностью принцип объяснения мира.

Тогда как Ренувье был проникнут идеей творческой личности и идеей свободы, Сен-Симон был детерминистом и эволюционистом авторитарного типа.

Это наложило свой отпечаток и на «религиозность» Сен-Симона. Сен-Симон был богатой и довольно слож-

[1] Невмешательство государства в экономическую жизнь (*фр.*).

[*] Ср., например, его: Esquisse d'une classification systématique de doctrines philosophiques. Paris, 1885. T. I. P. 168–170, 457. T. II. P. 358.

ной натурой, и он не был чужд в чисто-психологическом смысле известной религиозности. Но для Сен-Симона, как мыслителя, религия была все-таки социальным средством, а не целью в себе. Религия была для него как бы той силой, которая связывала воедино разные общественные элементы, духовно организовывала общество. Иначе говоря, она была для него психологическим цементом, скрепляющим общественное здание. «Учения Сен-Симона и его последователей, — замечает в одном месте Ренувье, — суть продукты реакции, которая на следующий день после французской революции привела многих мыслителей, всецело одержимых страстью к порядку, к отказу от идей автономии, свободы и естественных прав, к реабилизации и к подражанию правительствам, действующим "свыше", средневековый идеал которых являлся в их глазах образцом, с той разницей, что средневековые верования они желали заменить приказами ученых». Сен-Симон (а также Конт) был действительно «одержим», по меткому выражению Ренувье, страстью к порядку и организации, и религию он ценил не самое по себе, а как организующую общественную силу, ради социального устроения.

Отсюда то обаяние, в котором, как известно, Сен-Симона и Конта держали католицизм и средневековье*: в них они ценили не религиозное содержание, которое вообще их не интересовало, а социальную форму, известную стройную организацию.

Теперь спрашивается: означает ли взгляд на религию, как на силу социального устроения, подлинную религиозность, есть ли такая социологическая оценка религии сама по себе живое религиозное сознание? На этот вопрос приходится отвечать отрицательно. Если не ошибаюсь, Наполеон был абсолютно равнодушен к музыке, но в то же время очень высоко ценил психологическое действие музыки на войско. Мыслимо такое же отношение к религии, и отношение к ней Сен-Симона в известной мере приближалось к этому типу. «Верования» Церкви Сен-Симон хотел заменить учениями науки, религию по содержанию слить с наукой, сохранив для науки лишь старую, психологически могущественную форму религии.

* Эта черта в значительной мере объясняет позднейшую симпатию Владимира Соловьева к Конту.

Тут, в этом отношении к религии, сказывается двойственное происхождение учения Сен-Симона. Оно родилось из двух источников, из взаимодействия двух идейных сил: во-первых, просветительства и рационализма XVIII века и, во-вторых, органического или исторического воззрения, явившегося реакцией против этого рационализма. Не нужно забывать, что обаяние католицизма и средневековья сообщилось Сен-Симону (и Конту) через Де-Местра и Бональда[379]. Учение Сен-Симона есть как бы органический продукт взаимодействия между Даламбером[380] (или вообще духом просвещения), с одной стороны, Де-Местром (или вообще контрреволюционной реакцией), с другой стороны. Это двойственное происхождение мы видим и в прямом продолжении учения Сен-Симона и сен-симонистов: в марксизме, который есть тоже не более не менее как попытка укрепить социологический рационализм на «историческом» фундаменте, на «эволюции» самых основ общества.

Реакция — в лице контрреволюционной публицистики — п е р в а я обратилась к историческому процессу, как таковому: в нем, в его с в е р х и н д и в и д у а л ь н о м и с в е р х р а ц и о н а л ь н о м характере она черпала аргументы против преобразовательной мании рационализма. Новый социалистический рационализм — в лице Сен-Симона и Маркса — пытался вырвать этот аргумент у реакции, выдвинув идею, что рациональное преобразование общества есть функция, есть как бы историческая повинность самой эволюции. Маркс — через Сен-Симона — является учеником Де-Местра, не в индивидуальном смысле, а в гораздо более общем и важном смысле идейной зависимости всего эволюционного социализма от противорационалистической реакции конца XVIII и начала XIX века.

Но возвращаясь к религии и религиозности Сен-Симона, мы спросим: разве религия, поставленная на службу социального устроения, есть религия в том смысле, в каком только и может понимать религию современное сознание? Настоящим религиозным социализмом мы назвали бы такой социализм, в котором социализм опирался бы на религию, как на свою высшую санкцию, а не религия служила бы для социализма формой осуществления или методом воздействия. В этом смысле чрезвычайно поучительно сопоставить с Сен-Си-

моном Льва Толстого. Социальные идеи и нормы вытекают у Толстого из его религии. У Сен-Симона религия призывается поддерживать социальные идеи и нормы, по существу независимые от религии и для него гораздо более интересные, чем религия.

III

Утверждение, что социализм есть религия, сделалось почти ходячей монетой всякого сколько-нибудь — есть такое сантиментальное, рыхлое русское словечко — «вдумчивого» трактования социализма.

Но в то же время мы слышим, и недаром, что «социализм» в своих наиболее твердых, наиболее граненых формах объявил войну религии, как совокупности таких представлений, призвание которых утешать обездоленных здесь, в этом мире, надеждами на лучшие, иные миры, где не будет «ни воздыхания, ни печали». «Religion ist Privatsache»[1] — есть «тактическая директива» политики современного воинствующего социализма; иррелигиозность и даже антирелигиозность — его глубочайшее философское убеждение. Религия есть средство развлечь и отвлечь внимание, усыпить волю обездоленных к действию и борьбе. В этом понимании социализм есть враг религии и ее правопреемник. Множество раз я слышал изложение этой мысли из уст социал-демократических агитаторов в Германии; очень часто оно иллюстрируется известным стихотворением Гейне, в котором задорно-полемически против христианства требуется установление рая на земле, а не в мире ином.

Что же такое социализм: религия или начало, абсолютно противоположное религии?

Очевидно, что социализм есть один из методов усовершенствования человеческой жизни путем ее разумного в н е ш н е г о устроения. При этом ответственность за жизнь и руководство ею перелагается с отдельного лица на общественное целое. Если таковы существенные признаки социализма, то его религиозная оценка довольно проста. Сам по себе он стоит так же вне религии, как железные дороги и телефон. Ибо религия в том смысле, в каком понимает ее человечество со времен христианства, опирается на идею ответственности человека за себя и за

[1] «Религия — это частное дело» (*нем.*).

мир*. Пусть это с точки зрения позитивного детерминизма — иллюзия, но без этой иллюзии нет религии. Даже в тех разновидностях религии, которые с особенной силой выдвинули идею божественного предопределения, — последнее отнюдь не устраняло идеи личной ответственности и личного подвига. Современный социализм, наоборот, в самом своем рождении есть бунт против этой идеи, лежащей в основе всего современного религиозного сознания.

С другой стороны, социализм, в том формально-психологическом смысле, который я уже отклонил (религия как «увлечение», как «энтузиазм»), носит несомненно известный «религиозный» характер. Если религия может быть сведена к вере и увлечению, социализм — религия. Но не происходит ли и в этом отношении с социализмом эволюции, вполне аналогичной с той, которая в XIX веке произошла с либерализмом?

Либерализм по мере своего теоретического закругления и развития, своего осуществления и внедрения в жизнь перестал одушевлять людей, перестал в этом смысле являться религией.

Но отношение либерализма к религии, если брать либерализм на всем пространстве его истории и во всем значении его исторического действия, гораздо сложнее. Современный социализм никогда по своей идее не был религиозным. Первоначальная же идея либерализма имеет подлинные религиозные корни в радикальном протестантизме разных оттенков и разных стран, провозгласившем религиозную автономию личности. Из этой идеи религиозной автономии вытекало и начало веротерпимости — не как выражение религиозного безразличия, а, наоборот, как высшее подлинно религиозное признание идеи свободы лица. В радикальном протестантизме, в его мистике были и зачатки религиозного социализма, но они потонули в волнах истории, между тем как либерализм выкристаллизовался в огромную культурную и политическую силу. В христианстве было начало, которое было нечто гораздо большее, чем простая идея: начало любви. К этому началу мог бы прикрепиться мистический социализм; но к социализму, как к социальному движению современности, христианское настроение любви совершенно не привилось.

* Ср. мою статью о Льве Толстом в «Русской мысли» за август 1908 г.

В XVIII веке происходит процесс идейной секуляризации, обмирщения либерализма. Его религиозные корни отмирают. Особенно ярко это выступает в этике, именно потому, что этика по существу близка к религии и есть посредствующее звено между последнею и политикой. Религиозное обоснование этики сменяется совершенно относительным построением утилитаризма, который становится руководящей философской доктриной европейского либерализма и радикализма*.

Современный социализм вырос на стволе либерализма в ту эпоху, когда религиозные корни либерализма уже отмерли. Весьма характерно это, между прочим, обнаруживается в том, что Сен-Симон свои «религиозные» мотивы берет у католицизма и Средневековья, что реформацию он упрекает за возврат к «первохристианству». И не религиозной ли смертью либерализма объясняется то, что он оказывается идейно так беспомощен в борьбе с социализмом, который практически лишь гораздо последовательнее своего секуляризованного родителя, а идейно с ним совершенно тождественен?

Итак, в процессе развития европейской культуры либерализм секуляризовался, обмирщился идейно. Социализму нечего было проделывать этого процесса: идейно религиозным он никогда не был. Но в том указанном нами выше смысле, который мы назвали формально психологическим, социализм был «религией». Он был верой в тысячелетнее царство, которое принципиально отличается от всей предшествующей истории, являясь, как с довольно забавной метафизической наивностью сказал Энгельс, «прыжком из царства необходимости в царство свободы»[381]. Именно эта формальная религиозность, этот энтузиазм, прикреплявшийся к социализму, представлял себе, вопреки принципу эволюции, будущее общество не просто как усовершенствованное, или преобразованное, а как совершенное, или преображенное.

Теперь этот энтузиазм гаснет, и камень социалистической веры выветривается и уже выветрился. Социализм обесцветился, посерел, разменявшись на победоносную социальную политику**.

* Любопытно при этом, что утилитаризм культивируется усердно, между прочим, в среде радикально-протестантского духовенства.

** Ср. мою статью «Facies hippocratica» в «Русской мысли» за 1907 год, октябрь.

Когда это окончательно обнаружится, — всесторонний процесс секуляризации идеи внешнего общественного устроения жизни закончится. И тогда социализм идейно так же умрет, как умер либерализм, поскольку он оторвался от своей религиозной основы. Процесс этот совершится только еще быстрее, ибо подлинного религиозного корня у социализма нет.

Рядом с этим и либерализм и социализм будут осуществляться. Либерализм может быть осуществлен вплоть до полной демократии; пределов социализма, как социальной политики, как совокупности мероприятий в пользу трудящихся, ни поставить, ни представить себе нельзя.

Но как бы далеко ни заходил подобный социализм, он не будет религией. Пожалуй, чем дальше он зайдет, тем меньше в нем будет даже того подобия религии, которое создается психологическим фактом энтузиазма.

Мы уже подошли вплотную к этой секуляризации социализма. Об этом, на мой взгляд, не следует особенно жалеть. Ибо социализм, поскольку он создавал подобие религии и религиозности, давал человечеству суррогат и фальсификат. Это был не обман, а самообман, и теперь человечество начинает его сознавать.

IV

Что же придет на смену этому самообману? Другой самообман или новый подъем подлинного религиозного творчества, подобный христианству и его возрождению в реформации?

До сих пор вся высшая культура, весь «этос» человечества был жив тем запасом религиозной энергии, который был создан в эти эпохи. Не иссякает ли или даже не иссяк ли уже этот запас? Не идет ли, поэтому, «этос» человечества неудержимо на убыль? Эту проблему можно формулировать в чисто социологических терминах, даже, как это делает Бенжамен Кидд, в терминах дарвинистической социологии.

Дело в том, что значение религиозного фактора в развитии человечества, и в частности в создании современной культуры, есть в известном смысле «исторический факт», совершенно независимый от того, каково наше субъективное отношение к религии. Поэтому вопрос о религиозном оскудении человечества или тех или других частей его есть вопрос их культурных судеб. Может ли человечество удержаться во всех отношениях на уже достиг-

нутом уровне или даже прогрессировать, если в нем заглохнет или уже заглохла религиозная жизнь? Является ли вообще высота «этоса» решающим фактором в борьбе за существование разных человеческих культур и человеческих типов? Не может ли, наоборот, низший «этос» оказаться преимуществом в борьбе за существование и не наступит ли торжество «Добра» уже не в пределах истории, а в пределах эсхатологии? Это тот основной трагический вопрос культуры: есть ли «Добро» — «Сила»? — вопрос, который в образе панмонголизма так волновал Владимира Соловьева[382] в последний период его творчества.

Для человека с законченной религиозной метафизикой, отвечающей на в с е вопросы человеческого и космического развития, ответы на эти и им подобные вопросы даны в этой метафизике. Но с точки зрения социологии (или философии истории) как науки, тут налицо лишь сложные и трудные конечные проблемы социального развития, разрешение которых может иметь лишь гипотетический характер.

Одно несомненно: к вопросу о будущности религии невозможно относиться равнодушно тому, кого волнуют судьбы человеческой культуры вообще и отдельных ее типов. Ибо д о с и х п о р религиозное начало играло в этих судьбах огромную роль.

В заключение я могу и хочу поделиться лишь тем, что составляет мою личную веру.

Я думаю, что на смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное миросозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма — идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом, мотивом свободы лица, понимаемой как т в о р ч е с к а я а в т о н о м и я. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может.

Человек, как носитель в космосе личного творческого подвига, — вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его р е л и г и о з н о и вольет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы.

Такова моя вера.

Петр Струве

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

Очередное заседание Религиозно-философского общества 18 марта представляло редкое зрелище. Посетителями не только был переполнен зал, но и сцена и кулуары. Докладчик был П.Б. Струве. Тема доклада: «Социализм и религия».

По заявлению П.Б. Струве, он не задается в данном случае целью «исчерпать проблему», но ограничивается указанием основных и поворотных пунктов, по которым направляется решение проблемы о социализме и его роли в движении человеческой мысли и жизни.

О социализме существует двоякое понятие. Одни находят, что социализм близок к религии, призван заменить религию, сам есть религия. Это — обычное понятие, «ходячая монета», и, можно сказать, «рыхлое понятие». В более твердой «гранитной» форме строго научного понятия социализм, напротив, объявляется принципиальным и решительным врагом религии.

В первом случае особенность социализма, его отличие от всякой другой религии характерно подчеркнуто у Гейне: социализм сулит блаженство на земле, религия — на небе.

Но это, говорит П.Б. Струве, не совсем так. Религия не враг культуры; свое царство она строит не на небе лишь. Об этом свидетельствует, напр<имер>, христианский хилиазм, учение о тысячелетнем царстве на земле Христа. Точно так же и понимание социализма, как особой религии, неверно. Социализм одушевлен глубокой верой. Но «вера вообще, — безразлично, во что», — не есть религия. И только в этом смысле социализм и можно, с чисто формальной стороны, считать за явление религиозного порядка. Во всяком случае, социализм есть вера в «небожественное», учение не о Боге.

Но может ли такая вера в небожественное быть названа религией. Возможна ли какая бы то ни было религия без «бога».

— Я допускаю, говорит Струве, что может быть религия основана на обожествлении человека; «богом» здесь является коллективное человечество, гений человечества. Так некоторые и думают, напр<имер,> Фейербах с его homo homini deus.

Но в сущности, если стать на точку зрения строгого социализма, а не салонного его понятия, обожествление человека есть conradictio in adjecto, само противоречие. Ведь это значит человеку приписать некую творческую силу и метафизическую свободу. В понятии «бога» главное: «Бог есть творец». А это значит: он не подчинен «причинности», свободен от законов необходимости. Ведь творчество, в метафизическом значении, есть «чудотворчество»… Основной элемент всякой религии, что выяснилось в религии Христа, это то, что добро в человечестве зависит от его свободного подчинения высшему началу. Между тем основное положение социализма, его стержень — зависимость всего, что в человеке, добра и зла, лишь от одной внешней природы, как с поразительной ясностью высказывает это Роберт Оуэн в своей автобиографии[383].

Эти две основы — и религии и социализма — диаметрально противоположны. И только с точки зрения конечных целей, «философизации» социализма, он приближается к религии: он есть, как и религия, идея совершенствования человечества, его «преображения» на земле.

Но эта идея заложена в основу и другого течения — либерализма. И между ними есть действительное родство. Социализм родился от либерализма. Но сам либерализм есть отпрыск от корней религии. Знаменательно — что сын либерализма родился от него уже тогда, когда «отмерли» религиозные корни. И как религия и либерализм были властителями дум, пока они были объяты пламенем энтузиазма, а как погас этот святой огонь, они стали мертветь. Та же участь ожидает и социализм.

С процессом «секуляризации и обмирщения», при переходе в будничные формы, социализм стал «обесцениваться», «посерел». Его энтузиазм тоже теперь исчез, и вера в него рухнула. Практически социализм стал на путь завоеваний, политических, экономических и проч. Но он сам, как философская концепция, уже обнаружил свою скудость, и, как раскрытый самообман, идейно умер.

Каков же должен быть прогноз, — спрашивает Струве, — дальнейшей философской эволюции.

Как совокупность разных мероприятий в пользу «труждающихся», социализм будет расти (примеры Австралии с Новой Зеландией); но как «фальсификация», как «суррогат» религии, он уже сознан и — песня его спета.

В среде идей снова воскресает религиозное начало, обновленное, преображенное. И его очередь вести за собой дальше человечество.

Докладчику возражали Загельман, Тан, Мережковский, Столпнер и др. Прения затянулись.

Н. О.

ЗАСЕДАНИЕ 21 АПРЕЛЯ 1909 г.

Д.С. Мережковский
Опять о интеллигенции и народе

Тяжело говорить горькую правду о близких людях. Между участниками «Вех»[384] есть люди мне близкие.

Если я все-таки решаюсь говорить, то потому, что дело идет о слишком важном, чтобы не забыть все личное. Но остается неизменным, по крайней мере, с моей стороны, это личное: уважение ко всем и больше, чем уважение, к некоторым.

Судя их, сужу себя в прошлом: ведь и я когда-то был п о ч т и там же, где они теперь; я знаю, по собственному опыту, какие соблазны туда влекут. Когда их бью, бью себя.

Пусть же они простят меня, если могут, и, во всяком случае, не думают, что этими словами я золочу пилюлю: знаю опять-таки, по собственному опыту, что пилюлю не позолотишь ничем; что горечь ее может быть спасительным лекарством.

I

Маленькую лошаденку запрягли огромные мужики в огромную телегу.

— Садись, всех довезу! Вскачь пойдет!

— Она вскачь-то уж десять лет, поди, не прыгала.

— Запрыгает!

— Не жалей, братцы, бери всяк кнуты, зготовляй!

— И то! Секи ее!

Когда читаешь «Вехи», вспоминается этот сон Раскольникова: телега — Россия; лошаденка — русская интеллигенция.

«Народническое мракобесие», — начинает сечь Бердяев.

«Сектантское изуверство», — подхватывает Франк.

«Общественная истерика», — продолжает Булгаков.

«Убожество правосознания», — Кистяковский[385].

«Бездонное легкомыслие», — Струве.

«Испуганное стадо... сонмище больных», — Гершензон[386].

«Онанизм... половая жизнь с семилетнего возраста», — Изгоев[387].

«Грязь, нищета, беспорядок... подлинная мерзость запустения», — Гершензон.

Вдруг лошаденка лягается: русская интеллигенция утверждает, что есть у нее всеочищающий огонь — освобождение.

Тогда начинают бить уже не кнутами, а оглоблею.

«Героическое ханжество... самообОжение», — Булгаков.

«Готтентотская мораль... хулиганское насильничество», — Франк.

«Убийство, грабежи, воровство, всяческое распутство и провокация», — Изгоев.

«Человекоподобные чудовища», — Гершензон.

«Легион бесов», — Булгаков.

Но лошаденка все еще не подохла: из последних сил дергает, чтобы вывезти. Наконец, добивают ее железным ломом.

«Нам, русским интеллигентам, не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной», — Гершензон.

Кляча протягивает морду, тяжело вздыхает и умирает.

— Доконал!

— А зачем вскачь не пошла!

Вдруг чудесное превращение: Булгаков, как маленький мальчик в сне Раскольникова, «с криком пробивается сквозь толпу к савраске, обхватывает ее мертвую, окровавленную морду и целует ее, целует в глаза, губы». А мертвая кляча, русская интеллигенция, оказывается «прекрасною Суламитою»[388]: «Возлюбленный, Тот, о Ком тоскует душа ее, близок; Он стоит и стучится в это сердце, гордое, интеллигентское сердце».

Что во что стучится — в сердце живой Суламиты рука Возлюбленного, или в сердце мертвой клячи железный лом?

II

Под отлучением Л. Толстого подписалось, не помню наверное, сколько «смиренных»[389], но, кажется, семь, столько же, как под «Вехами», этим отлучением русской интеллигенции:

Смиренный Бердяев
Смиренный Булгаков
Смиренный Гершензон
Смиренный Кистяковский
Смиренный Струве
Смиренный Франк
Смиренный Изгоев

Семь смиренных — семь цветов радуги слиты в один белый цвет — в одно «общее дело».

«Люди, соединившиеся здесь для общего дела, — сказано в предисловии, — расходятся между собою в основных вопросах "в е р ы"».

Слово «веры» в двусмысленных кавычках.

«Их общей платформой является признание... что внутренняя жизнь личности есть е д и н с т в е н н а я творческая сила человеческого бытия. — В пределах этой общей мысли между участниками нет разногласия», нет противоречий. Противоречие, да и то кажущееся, только в вопросе о «р е л и г и о з н о й» природе этой мысли.

Слово «религиозной» опять в лукаво-невинных лапочках.

Булгаков и Бердяев — христиане, кажется, в последнее время, окончательно православные; Струве если в какой-либо мере христианин, то уж, во всяком случае, не православный; Гершензон, Франк, Изгоев если в какой-либо мере верующие, то уж, во всяком случае, не христиане[390]; Кистяковский — неизвестно что.

И вот все эти различия переливаются одно в другое неуловимо, как цвета радуги: противоречие христианства и нехристианства, может быть, даже антихристианства, кажется кажущимся — сном во сне. А общее дело — лишь общая ненависть: тут уже не до «веры» — не до жиру, быть бы живу: тут все забыто, прощено, презрено; перед лицом врага, враги обнялись, свились, склещились, склубились в один клубок.

Что значит: «внутренняя жизнь личности есть е д и н с т в е н н а я творческая сила»? Это значит: нет христианства. Ибо христианство утверждает, что творческая сила личности н е е д и н с т в е н н а я, что религиозный

предел личности — соединение, соборность, общественность, Церковь, как Тело Христово, как новое Богочеловеческое Я, в котором только и может совершиться полнота каждого отдельного Я человеческого. Вне Церкви нет спасения, нет спасения личного вне общественного. — Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино. — На этом завете основана Церковь: уничтожить его — уничтожить ее. Если религиозная сила личности — единственная, если нет религиозной силы общественной, то нет Церкви, нет христианства, нет Христа.

Не «кажущееся противоречие», не маленькая щель — в этих полутора строчках, а бездонная пропасть, в которую все проваливается.

Бездонная пропасть, а над нею семь цветов радуги.

III

Для Бердяева спасение русской интеллигенции в «религиозной философии»; для Франка — в «религиозном гуманизме»; для Булгакова — в «христианском подвижничестве»; для Струве — в «государственной мистике»; для Изгоева — в «любви к жизни»; для Кистяковского — в «истинном правосознании»; для Гершензона — в старании сделаться «человеком» из «человекоподобного чудовища».

Семь нянек семью песенками баюкают дитя; семь врачей семью лекарствами лечат больного. Но недаром говаривал Амвросий Оптинский, что давать советы — бросать с колокольни маленькие камешки, а исполнять — большие камни на колокольню таскать[391].

Пусть правда все, что говорят «Вехи» о русской интеллигенции; идущему по узенькой дощечке над пропастью сказать: убьешься, — тоже правда; но правда не любви.

Кто может помочь — помоги; но не любовь — не помощь.

Кто может быть мостом — будь; но радуга не мост.

IV

«Понятие революции есть отрицательное; оно не имеет самостоятельного содержания, а характеризуется лишь отрицанием ею разрушаемого; поэтому пафос революции есть ненависть и разрушение».

В этих словах Булгакова — основная мысль книги, та скрытая ось, вокруг которой все вращается; тот белый цвет, в котором слиты семь цветов радуги.

Революция — одно отрицание без всякого утверждения; ненависть без всякой любви; разрушение без всякого творчества; зло без всякого добра.

Булгаков отсюда не делает вывода, но вывод ясен: если революция — разрушение, ненависть и отрицание, то реакция — восстановление разрушенного — созидание; угашение ненависти — любовь; отрицание отрицания — утверждение; и, наконец, если революция — антирелигия, то реакция — религия, а может быть, и обратно, религия — реакция: вывод, давно уже сделанный врагами религии.

Продолжая этот вывод, мы придем от «страшного суда» над русской интеллигенцией, русской революцией, к «страшному суду» над всей европейской культурой, ибо вся она вышла из горнила революционного, вся она — застывший сплав металла, кипевшего некогда на революционном огне. Если революция — одно «отрицание, ненависть и разрушение», то и вся культура то же; так ведь и думали те христианские подвижники, на которых ссылается Булгаков, как на обладателей совершенной истины Христовой; для св. Серафима Саровского все европейское просвещение — антихристово.

Существует два понимания всемирной истории: одно, утверждающее бесконечность и непрерывность развития, ненарушимость закона причинности; для этого понимания свобода воли, необходимая предпосылка религии, есть метафизическое и теологическое суеверие; другое утверждающее «к о н е ц», «п р е р ы в», преодоление внешнего закона причинности внутреннею свободой, то вторжение трансцендентного порядка в эмпирический, которое кажется «ч у д о м», а на самом деле есть исполнение иного закона, высшего, несоизмеримого с эмпирическим: свобода Сына не нарушает, а исполняет закон Отца.

Первое понимание — научное, э в о л ю ц и о н н о е; второе — религиозное, р е в о л ю ц и о н н о е.

В последнем счете, но именно только в последнем, одно не противоречит другому: всякий «прерыв» есть предел, конец развития — ц е л ь — в порядке телеологии; всякое развитие есть подготовление, назревание, начало прерыва, «начало конца» — п р и ч и н а — в порядке детерминизма. В этом смысле эволюция и революция — две стороны, имманентная и трансцендентная, одной и той же всемирно-исторической динамики.

В Апокалипсисе дано это по преимуществу христианское, предельное и п р е р ы в н о е, «катастрофическое», революционное понимание всемирной истории. Стоит раскрыть Апокалипсис, чтобы пахнуло на нас «чувством конца», как жаром лавы из кратера. Что означают, в самом деле, эти молнии, громы, пожары, землетрясения; эти чаши гнева Господня, битвы, восстания и поражения народов; кровь, текущая до узд конских; эти трупы царей, пожираемые хищными птицами; это падение великого Вавилона, подобное падению жернова, брошенного с неба в море, — что означает все это, если не величайшую из революций — ту последнюю грозу, чьи бледные зарницы — все революции бывшие?

Неужели же для Булгакова и эта последняя — только отрицание, только ненависть и разрушение? — Но ведь ежели царство зверя, Вавилон, тут действительно разрушается, то Царство Божие, Иерусалим, созидается; тут воистину «восторг разрушения — восторг созидания», гнев Агнца — гнев любви.

Отвергать положительное религиозное содержание н е т о л ь к о в э м п и р и к е, н о и в м и с т и к е р е в о л ю ц и и — значит отвергать Апокалипсис — всю христианскую эсхатологию, всю христианскую динамику — Христа Грядущего, а следовательно, и Пришедшего, ибо Грядущий и Пришедший — о д и н.

Где же и зародилось революционное понимание всемирной истории, как не в христианстве? Все революции древнего мира имеют смысл национальный, политический; только у христианских народов начинается и продолжается, уже никогда не прекращаясь, а лишь переходя от одного народа к другому, всемирное революционное движение, как вечное искание Града Божьего, как сознательно или бессознательно воплощаемая э с х а т о л о г и я.

На Западе, в папстве, абсолютизме духовном, на Востоке, в кесарстве, абсолютизме светском, иссякла, исказилась и окаменела она; но огненный родник ее доныне бьет в сердце русского народа — в расколе-сектантстве и в освобождении, в интеллигенции — во всех русских отщепенцах, «настоящего Града не имеющих, грядущего Града взыскующих». Это бессознательное э с х а т о л о г и ч е с к о е с а м о ч у в с т в и е и делает интеллигенцию народною, во всяком случае, более народною, чем народники «Вех».

Освобождение кончено для них, найден Град: «17 октября 1905 года мы подошли к поворотному пункту, — утверждает Изгоев. — Мы — на пороге новой русской истории, знаменующейся открытым выступлением, наряду с правительством общественных сил». — Это ведь и значит найден Град.

Вот с чем никогда не согласится русская интеллигенция: она может быть раздавлена, похоронена заживо, но не смешает настоящего Града с грядущим, Вавилона с Иерусалимом. И в этом, без имени Божьего, она ближе к Богу, чем те, у кого Он с языка не сходит и для кого чаяние Града, по откровенному заявлению Струве, есть «апокалипсический анекдот».

V

Что Петр Великий — «первый русский интеллигент», Гершензон слышал, кажется, между прочим, и от пишущего эти строки, который дал такое именно определение русской интеллигенции, по поводу «страшного суда», учиненного над нею некогда арх. Антонием Волынским[392], — суда, поразительно совпадающего с «Вехами». — «Наша интеллигенция ведет справедливо свою родословную от петровской реформы», замечает Гершензон.

Если это справедливо, то покончить с интеллигенцией — значит покончить с Петром. Гершензон это и делает: двумя-тремя строками уничтожает Петра.

«Как и народ, интеллигенция не может помянуть ее (петровскую реформу) добром... Она расколола личность, оторвала сознание от воли, научила сознание праздному обжорству истиной».

Раздавил Петра, как муху, — только мокренько.

Но раздавил ли, полно? Нет ли все-таки в реформе кое-какого «добра», которым должны помянуть ее русский народ и русская интеллигенция? Перед исполинскими Вехами Петровыми не смешные ли бирюльки — вехи Гершензоновы?

Петр — первый русский интеллигент и первый русский отщепенец; все наше интеллигентское отщепенство идет, конечно, от Петра. Но именно эта способность вдруг отщепиться, отколоться, оторваться от всего настоящего и прошлого, чтобы ринуться неистово к будущему, — самое русское из русских свойств. Вот почему ни крестом, ни пестом Петра из России не выбьешь. А что он русский, мы более поверим Пушкину, чем Гершензону.

Петр не только первый русский интеллигент, но и первый русский революционер: об этом тоже знал Пушкин, который так прямо и назвал Петра величайшим революционером. Венец преобразования — освобождение России: недаром началось оно 14 декабря у подножия Медного всадника. Народность петровского преобразования — народность русского освобождения и русской интеллигенции, потому что русская интеллигенция есть русское освобождение.

Если Петр — муха, раздавленная гершензоновой хлопушкой, то «нам должно благословлять власть, которая одна своими штыками, тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной», — готовой нас проглотить; но если Петр — камень всей России, то, ну-ка, попробуйте, отнимите штыки: пусть глотают — не проглотят, небось, подавятся камнем Петровым.

Если Петр — «бес», то вся интеллигенция — «бесноватая»; но если он свят для России, то свята и дщерь Петрова. И плевать в лицо ей — значит плевать в лицо России.

VI

«Добро, строитель чудотворный:
Ужо тебе!..»[393] И вдруг, стремглав,
Бежать пустился.

Так бежит Струве в допетровскую Россию «к тем людям Московского государства, которые, по зову патриарха Гермогена, под председательством Минина и Пожарского, довели до конца дело восстановления государства в борьбе с противогосударственным "воровством"».

Кто нынешние гермогены, минины и пожарские, остается неизвестным; но ясно, кто «воры»: интеллигенты. «На смену казачества, разинской вольницы, приходит интеллигенция», говорит Струве. «Безрелигиозность и безгосударственность» — две стороны одного и того же «отщепенства»; «отрицая государство, интеллигенция отвергает его мистику». В этом, и только в этом, по мнению Струве, «ключ к пониманию революции», которая «бросилась на атаку самодержавно-дворянской России — с бездонным легкомыслием».

Казалось бы, из всего этого неотразимый вывод, что восстановление и укрепление современной русской государственности есть, прежде всего, восстановление и укрепление самодержавия. Так ведь оно и было в XVII веке;

для Гермогена, Минина и Пожарского государственная мистика заключалась в самодержавии.

В чем же заключается она для Струве? В империализме? Но неужели не видит он, что будущий русский империализм на современной русской конституции — мыльный пузырь на соломинке? Третья Дума и министерство Столыпина[394], как предмет веры, как мистика — ведь это курам на смех; это анекдотичнее всякого «апокалипсического анекдота». Уж не лучше ли добрый старый порядок? Тут, по крайней мере, дело идет начистоту.

Почему бы, в самом деле, не последовать Струве умному совету Гершензона — не «благословить власть с ее штыками и тюрьмами»?

В идее абсолютной монархии заключены такие мистические соблазны, какие не снились конституционному империализму. Может быть, главный грех, главное расхождение русской интеллигенции с народом именно в том, что она не только не преодолела, но и не почувствовала этой соблазняющей мистики, отвергла ее слишком поверхностно, эмпирически, не имея на то религиозного права.

Ведь вот и Булгаков уже знает, что «в исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской Сечи, Разина и Пугачева». Знает Булгаков, и мы знаем, за что стояла обитель преп. Сергия: за неразрывную связь самодержавия с православием. Освободительное движение порвало или пыталось порвать эту связь, но в освободительном движении, по мнению Булгакова, нет ничего, кроме «отрицания, ненависти и разрушения» — «легиона бесов»: эти бесы, воры, пугачевцы и разинцы, злейшие враги Церкви и власти, как единого народного тела, суть русские интеллигенты, русские революционеры. Восстановить заветы преп. Сергия, неразрывную связь Церкви с властью, не значит ли победить революцию в главном ее отщепенстве, изгнать из России легион бесов, спасти Россию в ее единственно национальной идее, в ее всемирно-историческом призвании м е с с и а н и з м е».

«Национальная идея, — говорит Булгаков, — основывается прежде всего на м е с с и а н и з м е, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство. Так именно понимали национальную идею Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев».

Но ведь знает опять-таки Булгаков, и мы знаем, в чем для славянофилов заключается мессианизм: в трех наглухо

спаянных звеньях: православие, самодержавие, народность. Приняв два крайние звена — православие и народность, — на каком основании выкидывает Булгаков среднее, соединяющее, главное? Выкинуть его значит порвать цепь. В чем реальное воплощение и динамика исторической церкви вне исторической власти? в империализме Струве, в мыльном пузыре на соломинке? Если душа России — православие, то тело — самодержавие; где душа, там и тело; нельзя принять душу без тела или тело без души. Нет римского католичества без папы, главы Церкви; нет восточного христианства без кесаря, тоже главы Церкви, не только по историческому опыту, но и по мессианскому откровению.

Что же касается до всех эмпирических возражений против идеи абсолютной монархии, то в плоскости мистической, на которой движется эта идея, не имеют они силы, ведь речь идет вовсе не о случайных преходящих формах единовластия, а о вечных пределах его; не о том, что оно есть, а о том, чем оно может или должно быть. Никакие злоупотребления папской властью не колеблют идеи папства; так же точно никакие злоупотребления царскою властью не колеблют идеи царства.

Не дурак же и <не> пошляк Достоевский[1], не хуже Булгакова знает и не меньше любит Россию; а ведь вот, однако, прямо утверждает, что при абсолютной монархии возможна такая свобода, о которой и не грезилось республикам. И в соловьевской теократии[395] царь — необходимый член тройственности: Ц а р ь, П р о р о к, С в я щ е н н и к.

Между православием и народностью Булгакова еще не нарисовано, но уже пунктиром намечено лицо самодержавия так ясно, что нельзя не узнать.

За чем же дело стало? Сметь, так сметь. А то и хочется, и колется, и бабушка не велит — не та же ли интеллигентская бабушка, с которою воюют «Вехи» и которая в них самих жива?

Чем, в самом деле, могли бы они оградиться — если им нужно ограждаться — от идеи абсолютизма, — кроме вялой болтовни о «диком разгуле реакции», о «самовластии, исказившем душу интеллигенции», о «непрекращающихся смертных казнях» — и прочих жалких слов?

Что делаешь, делай скорее. А если они сами не хотят, другие за них сделают.

[1] В тексте опечатка: Не дурак же и пошляк Достоевский.

VII

«После ихних похвал захочется плюнуть на Россию», говорил Гоголь о славянофилах. Наши современные славянофилы все ищут в темноте ощупью и никак не могут найти «национальное лицо» России: там, где должно быть лицо, черт знает что.

Татары, бывало, в Золотой Орде мучили русских пленников; клали на них доски, садились и пировали[396]. Вот где наше «национальное лицо!»

Такую же медвежью услугу оказывают «Вехи» и религиозному сознанию русской интеллигенции.

Это младенец, едва сосать научившийся; а они намазывают грудь кормилицы горчицею.

Не медвежья услуга разве только одна: доказательство от противного, что, несмотря на безбожие русского освобождения, есть у него тайный религиозный смысл, так что, может быть, чем безбожнее явное, тем религиознее тайное, — отрицать этот смысл можно только, отрицая всякую религиозную общественность, что и делают «Вехи»; — доказательство от противного, что освобождение, если еще не есть, то будет религией; и религия, если еще не есть, то будет освобождением.

Что этого нет, все видят; что это будет, немногие верят. Не видеть и верить — уже религия. «Блаженны не видевшие и уверовавшие». — А кто хочет видеть и не может верить, — уходит в стан врагов. Пусть уходит. На страшном гумне молотят нас всех, как пшеницу: солома отлетает, зерно остается; — мало, зато чистое.

По слову Псалмопевца, «сидим во тьме и тени смертной, окованные скорбью и железом»[397]. Железо до костей; скорбь до смерти.

Кажется, наступил тот полуночный час, когда вот-вот раздастся крик петухов, возвещающий солнце.

Прислушаемся же, не прозвучит ли в наших сердцах этот крик; жив Господь; и живы души наши; да здравствует русская интеллигенция, да здравствует русское освобождение!

Прения

<П.Б.> Струве.

В тех возражениях, кот<орые> предъявляются авторам сборника «Вех», поражает с первого взгляда одна коренная непоследовательность. Возражают, с одной стороны, указаниями на противоречия во взглядах разных авторов этого сборника, а с другой — всю, так сказать, атаку против этого сборника ведут в предположении, что это — совершенно цельное произведение, с абсолютным единством положительного мировоззрения авторов отдельных статей. На самом деле не так. И противоречия — не столь кричащие в тех отношениях, на кот<орые> обратили внимание критики, и в этом сборнике отсутствует и не может не отсутствовать та цельность, кот<орую> сооружают критики. Нужно сказать, что сборник этот возник таким способом, что цельным быть он и не мог. Здесь говорил Мережковский о «семи смиренных», кот<орые> подписали отлучение интеллигенции, сопоставляя их с семью смиренными, подписавшими в свое время отлучение Толстого. Сопоставление — очень эффектное, но абсолютно не соответствующее фактам. Когда издавался сборник, то каждый из авторов вовсе не был даже и знаком со статьями своих товарищей.

Это, конечно, возможно только для людей, кот<орые> ясно понимают те точки соприкосновения и различия, кот<орые> между ними существуют, и кот<орые> не боятся — решили не бояться — никаких обвинений, кот<орые> будут против них воздвигнуты.

И замечательно то, что эта критика, эта, так сказать, непоследовательность критики всего яснее обнаружива-

ется не в тех статьях либеральных обожателей интеллигенции, кот<орые> в умеренно радикальных и либеральных газетах писали против авторов «Вех», а именно в критике, кот<орую> предъявляют нам различные радикалы, вроде Д.С. Мережковского и Философова.

И в этой критике обнаруживается роковая для нее непоследовательность. Я нарочно буду говорить: «непоследовательность», хотя должен сказать откровенно, у меня напрашивается на уста несколько более сильное и более обличительное слово.

Дело в том, что если действительно по существу разобрать содержание «Вех» и поставить его на очную ставку с взглядами Мережковского и Философова, кот<орые> сегодня изложили критику «Вех», то окажется, что в идеалистических основах некоторые авторы «Вех» гораздо ближе к Мережковскому и Философову, чем другие авторы «Вех» к ним. Это любопытно чрезвычайно, это должно быть подчеркнуто, и я это подчеркиваю вовсе не для того, чтобы отрицаться от своих товарищей по сборнику, а потому, что я обращаю внимание на ужасную фразу Гершензона, которую с таким подчеркиванием цитирует Мережковский. Это — ужасная мережковская фраза, это — философия самого Мережковского, это — буквальное повторение того, что с этой же трибуны, только в Географическом обществе, не то г. Б<...>[I], не то г. Блок под эгидой Мережковского проводили и что редакция «Русской мысли» с вашим покорным слугою в том числе не могла напечатать, потому что эта идея о<...>[II] между интеллигенцией и народом, кот<орая> есть в статье Гершензона, это — изложение идеи Мережковского, а не идеал Струве. Струве решительный западник и от этой идеи отрицается.

Но из-за того, что Гершензон так думает, из-за этого нельзя отказываться от всякой литературной кооперации с людьми, так думающими. Я думаю, что Гершензон гораздо последовательнее, когда, стоя на этой точке зрения, нападает на русскую интеллигенцию, чем Мережковский, который ее восхваляет и возводит в идеал, потому что действительно, с той религиозно-эсхатологической точки зрения, с той абсолютной, по моему мнению, в

[I] Разрыв записи.
[II] Разрыв записи.

высшей степени туманной позиции, кот<орую> занимают и Гершензон и Мережковский, — с этой точки зрения гораздо больше отрицательного следует видеть в русской интеллигенции, чем положительного, потому что в конце концов то, что Мережковский хочет приписать интеллигенции, — что она проникнута теми же самыми эсхатологическими идеями, — это в сущности приписывание ей того, чего она не думает.

И отщепенство русской интеллигенции, конечно, не имеет эсхатологического значения, а имеет гораздо более земное, гораздо более простое, классово-революционное значение, а не революционно-эсхатологическое. Оно вовсе не указывает на окончательную катастрофу, в которой Иерусалим победит Вавилон, а указывает на классовую борьбу между пролетариатом и буржуазией.

А то толкование, кот<орое> дает Мережковский, совершенно не соответствует историческому содержанию русской интеллигенции. С другой стороны, в этих двух докладах были демонстрированы с замечательною, я бы сказал, наивностью две абсолютно противоположные точки зрения. С одной стороны, точка зрения, кот<орая> все рассматривает térre à térre[1], все рассматривает с точки зрения современного момента, — точка зрения, кот<орая>, когда говорит о «Вехах», не может забыть о Меньшикове[398]. И, с другой стороны, — точка зрения, при которой фигура Петра Великого превращается в фигуру первого революционера, остается сказать в фигуру или русского «большевика», или меньшевика, или эс-эра.

Конечно, Петр Великий — историческая личность, у него есть свои афоризмы. Он сказал, что «полиция — душа всякого гражданства». Я знаю, что Петр Великий, говоря о полиции, не разумел под нею наряда городовых, но он, несомненно, под этим словом разумел концентрированную государственную силу. И можно говорить о том, что Петр Великий был интеллигентом и был революционером, — но это есть все-таки некоторое метафорическое выражение. А то, что он был империалистом, — это не метафорическое выражение, а подлинный исторический факт, и этого отрицать нельзя.

[1] Практично (*фр.*).

И поэтому то русское западничество, к которому я принадлежу, гораздо с большим правом может ссылаться на Петра Великого, чем направление Мережковского. Меня удивляет, как мог Мережковский, который напечатал недавно довольно замечательный фельетон, что «Петербург должен провалиться»[399], обвинять нас в том, что мы «плюем в лицо Петру Великому». Как-никак Петербург был основан Петром Великим. Может быть, это недоразумение, — но исторический факт, вне всякого сомнения. И перед этим историческим фактом все эти великие фразы, вся эта великолепная постройка превращается в ничто. Вообще история тут была в большом загоне. Когда нам говорят, что Сергий основатель Лавры был каким-то апостолом русского самодержавия, то это «самодержавие» можно, конечно, было бы понимать в смысле дубровинском[400], — но это значило бы перепрыгивать через столетия. Когда говорят, что Минин и Пожарский сооружали русское самодержавие, — дубровинское, кот<орое> протестует против основных законов, то — позвольте, нужно знать, что после Минина и Пожарского последовала эпоха Земских соборов, кот<орые> были хотя не вызревшими, но во всяком случае, — на какой бы точке зрения ни стоять, — были известного рода эмбрионами русского конституционного устройства. И в Англии было такое же явление. Этот факт трепаный, и, несмотря на это, к нему нужно относиться с некоторой осторожностью. Мы развращены в школах непочтительным отношением Иловайского к истории[401], но мы должны к некоторым историческим фактам относиться с осторожностью.

Таким образом, я хочу сказать, что те основные идеи, в которых заключаются элементы славянофильства и известной христианской, специфической христианской церковной религиозности, поскольку эти идеи присутствуют в сборнике «Вехи», они объединяют авторов соответствующих статей не с авторами других статей сборника, а с направлением Мережковского и Философова. Это, конечно, с точки зрения диалектической для меня не выгодно концентрировать, потому что это обнаруживает известную непоследовательность в конструкции этого произведения соборного. Но это так. В чем же эти авторы отличаются друг от друга и что объединяет сборник?

Объединяет его, так сказать, критическое отношение к интеллигенции — каковой она заявила себя в русской истории, и не говоря о том, каковой она должна быть для того, чтобы служить членом в том процессе эсхатологического развития, который угодно начертать Мережковскому.

И я должен сказать, что тут гораздо последовательнее, гораздо искреннее выступают те, которые с различных точек зрения критикуют интеллигенцию абсолютно религиозных идеалов церковности, — с точки зрения абсолютных религиозных воззрений, связанных с церковной идеологией, чем те, которые эту революционную интеллигенцию, этих с-р и с-д, даже левых кадетов стремятся за волосы потащить и сделать участниками какого-то эсхатологического шествия.

Ведь это — величайшее насилие над фактами и поэтому величайшая непоследовательность. Поэтому естественно является вопрос: не есть ли тут какой-нибудь тактический прием, в конце концов? Не есть ли все это та же проклятая тактика, против которой мы протестуем и из которой, в конце концов, ничего нельзя сделать? Потому что эта тактика велит сегодня с одним идти, завтра с другим и устранять, так сказать, рассуждения по существу и разбор действительно идеальных оснований. Поэтому, только поэтому Мережковский мог забыть, что в этой фразе Гершензона заключена мережковская идея.

Здесь говорят, что авторов «Вех» объединяет единая как бы ненависть к интеллигенции. Я думаю, что это — в высшей степени несправедливое обвинение. Потому что в каждом слове осуждения, в каждом слове критики по существу, в той резкости, с которой высказывается эта критика, во всем этом в сущности отдается величайшая дань морального уважения к тому явлению, о котором говорят. В самом деле, чем бы был этот сборник, если бы он не был так написан? Да он был бы той же критической статьей из «Русских ведомостей»[402], в которой сказано, что обвинения справедливы, но… авторы непочтительно говорят об интеллигенции. Если бы сборник был таким дряблым произведением, написанным по образцу современных, теперешних «Русских ведомостей», никогда бы он не вызвал бы к себе такого общественного внимания, потому что только этим тоном решительного смелого заявления своих мнений, смелого предъявления интеллигенции в лицо

известных вещей без уверток, без ухаживаний, — именно только этим и можно подействовать на русскую интеллигенцию. Ибо если в чем-нибудь заключается несомненная сила этих элементов, то именно в способности, по крайней мере, известной части их откликаться на убежденное, страстное и бьющее прямо в точку слово.

Я не буду останавливаться специально на том, что говорил Философов по поводу моих воззрений, высказанных в статье «Великая Россия»[403]. Я хотел бы только указать опять-таки на то, что тут история оказалась в очень печальном положении. В самом деле, сопоставлять с этими идеями идеи Гоббса, который был противником всякого мистицизма и все государственное учение выводил из начал естествознания, которое только что, так сказать, было утверждено в Англии, — это значит смешивать совершенно различные явления. Не удивительно, что Гоббс, в качестве величайшего позитивиста, с одной стороны, был роялистом, а с другой — попал в подозрение у роялистов за то, что относился не отрицательно к протекторату Кромвеля. Это характеризует то полное политическое безразличие, с которым Гоббс с высоты своей позитивной эмпирической государственной теории трактовал все явления действительности. Это политическое безразличие не имеет ничего общего с той страстной, я бы сказал, защитой государственного и национального начал, на которую обрушился здесь Философов. Какое ужасное противоречие? С одной стороны, мы видим, что Мережковский возвеличивал Россию в лице ее интеллигенции, а с другой — мы видим ужасные антинациональные позы, которые по своей резкости уподобляются лишь тому, что может сказать совершенно посторонний России человек.

Я должен сказать, что я совершенно не разделяю, — просто не разделяю, — не потому что я бы иначе думал, иначе рассчитывал, — но по своему непосредственному чувству я совершенно не разделяю этих мыслей о том, что русская национальность совершенно бессильна в государственном отношении. И когда мне Философов говорит, что русская национальность не способна к культурной и политической гегемонии в пределах Российской Империи, то я, делая все оговорки относительно тех частей России, которые связаны политически, но культурно с нею не связаны или связаны очень слабо, — каковы Царство Польское и Великое княжество Финляндское, — от-

носительно другой части я категорически утверждаю, что бытие этой части России ни на чем кроме как на действительной, несомненной, подлинной гегемонии культурной и политической русской национальности основано быть не может, именно потому, что никто на этом пространстве Империи, конечно, не может конкурировать в культурном отношении с русской национальностью. Нас призывают воздать должное Петру Великому. Но Петр Великий именно сочетал европейскую образованность с огромной материей русского национального тела и национального духа. Петр Великий в известном смысле отец Пушкина и Толстого. С самой банальной, эмпирической точки зрения разве можно мыслить себе, чтобы на пространстве Российской Империи какое-нибудь культурное начало могло бы конкурировать с той национальностью, которая создала Пушкина, Л. Толстого, Тургенева, Герцена? Которая создала такую науку? Мы, в нашем увлечении часто взирая на отрицательные стороны русской жизни, невольно уменьшаем все-таки тот огромный фундамент культуры, котор<ый> накопила русская наука. Если объективно отнестись, если посмотреть на целый ряд отраслей, то придется сказать, что русская наука есть очень крупная величина, и величина постоянно растущая, и что она уже вошла в плоть и кровь русского воспитания.

Точно так же и русская литература. Относительно ее не принято спорить, потому что литература несколько дальше отстоит от правительства, и поэтому к ней относятся снисходительнее. Точно так же и во всех других отраслях жизни. Везде мы видим такие культурные богатства, — кот<орые> было бы слепотой отрицать, — что с этими культурными богатствами даже наши старые соплеменники — поляки, благодаря тому, что они лишились государственной организации, во многих отношениях в настоящее время уже конкурировать не могут. Это — их несчастье, — но благодаря этим различным историческим судьбам, именно благодаря огромной мощи русской государственности возросла русская национальная культура, относительно гегемонии которой потому, м<ожет> б<ыть>, и не следует особенно беспокоиться, потому что эта гегемония совершенно бесспорна. И забота об этой гегемонии потому не естественна, потому эта самая меньшиковщина несущественна, что дайте этой национальной культуре только пол-

ную свободу развития, и она утвердит свою гегемонию на таком прочном основании, на каком в Британской империи утверждена гегемония британского элемента. Это — мое глубочайшее убеждение, и никакие критики вроде Философова мое это объективное убеждение и основанное на этом объективном убеждении мое национальное сознание не могут поколебать.

И, конечно, очень жаль, я скажу, что среди русской интеллигенции находятся такие направления, которые с таким легким сердцем все уступают меньшиковым и дубровиным, и что русское государство есть какое-то недоразумение, которое несовместимо с русской культурой. Эта легкость, с которой такие заявления делают, только свидетельствует действительно о том, насколько и объективное понимание условий национального существования, и национальное сознание в смысле живого чувства слабо развито у русской интеллигенции. И эта легкость доказывает, в какой мере своевременно было напомнить русской интеллигенции, что русская национальная мощь, без которой совершенно немыслимо было бы и создать такое государство, которое представляет собою Россия, которое, конечно, держится не просто пассивным подчинением масс и не просто каким-то чудовищным чиновничьим механизмом, а держится живыми силами национальной культуры, — что это живой организм, который преодолеет и меньшиковых, и дубровиных, и преодолеет то интеллигентское ослепление, которое вторит этим авторам.

И я скажу одно. Когда нам говорят, что Меньшиков (— Меньшиков в качестве собирательного лица: тот антикультурный и холопский национализм, кот<орый><...>[I] нации), — желает стереть и превратить в лепешку, что этот национализм исторический, что он держится в значительной мере сложным племенным составом нашего государства, — это со стороны этих националистов бутады, — что они хотят прогнать инородцев. Ведь эти националисты только и живы инородцами. Если бы мы были с ними глаз на глаз, эти господа давно бы вылетели в трубу, потому что только на действительно существующих, известных, реальных, неизбежных требованиях можно утвердить долю своего влияния. И чем может быть объяс-

[I] Разрыв записи.

нено продолжительное существование русского абсолютизма, как не тем, что он в известном смысле эксплуатировал национальную идею. А эксплуатировал он потому, что никогда с глазу на глаз не оставался с чисто русской интеллигенцией. Поэтому когда ссылаются на эти бутады, то я заявляю, что они не только не подтверждают той критики, которая на них ссылается, но, наоборот, они ее отвергают.

<К.М.> Аггеев.

Я не знал, что будет говорить Д<митрий> С<ергеевич>, но знал, что он будет говорить против «Вех» с религиозной точки зрения.

Ознакомившись с «Вехами», мне было чрезвычайно интересно, что и как Д<митрий> С<ергеевич> будет говорить именно с этой, религиозной точки зрения. Не так давно в самый разгар чириковского спора[404] пришлось мне встретить одного знакомого на Васильевском острове, шедшего с чрезвычайно понурым видом. Спрашиваю, в чем дело. — «Да меня Струве возмущает тем, что поднял этот вопрос. Несомненно, он говорит правду, но вся беда в том, что эту правду не нужно было говорить, потому что другие элементы могут ее использовать в свою сторону».

На днях мною предлагался доклад в христианской секции «Об индивидуализме в христианстве»[405]. Один из оппонентов мне сказал: «есть, м<ожет> б<ыть>, и большое зерно истины в Ваших словах, но эту истину нужно говорить, семь раз перекрестившись».

И в том и в другом случае я увидел, — нельзя было, конечно, не видеть, — господство той точки зрения, кот<орая> называется «релятивизмом», в противоположность самостоятельной оценке того или другого явления, которая называется абсолютизмом.

Для меня совершенно ясно, что в религии релятивизма нет. И всегда это нужно называть не религиозным, а чем-то другим. Религия там, где ценности признаются абсолютные. Про религиозную истину нельзя сказать, что ее нельзя высказывать в некоторых случаях, а следует замалчивать. Я вполне понимаю, как тяжело говорить эти максималистические утверждения. Я и себя виню в массе постоянных компромиссов, но иное дело говорить, что компромисс не есть компромисс, а иное дело сказать, что компромисс есть компромисс, но не религия.

Сборник «Вехи» открывается статьей Бердяева, — правда, в применении к философии, но главной идеей этой статьи служит то, что у нас и философия и наука ценятся не как абсолютные ценности, а с той точки зрения, насколько это — право или лево, насколько это полезно в данный момент в переживаемых нами условиях.

Мысль о необходимости абсолютической точки зрения присуща всем статьям сборника, особенно статье Франка.

Мне и интересно было узнать, каким образом именно с религиозной точки зрения можно говорить по этому пункту, против «Вех».

Второй фундамент «Вех», м<ожет> б<ыть>, более важный, — а по существу они находятся, конечно, в твердой органической связи, — высказан в предисловии, подписанном Гершензоном. Это — идея индивидуализма. Весь сборник зовет интеллигенцию к тому, чтобы быть прежде всего человеком и обращать внимание на себя.

Для меня совершенно ясно, что там, где нет оценки личности, нельзя говорить о религии. Религиозное сознание непременно требует этого. Мне кажется, что в своем докладе Мережковский погрешил и в том и в другом отношении.

В первом отношении погрешность проскальзывает в некоторых прямых словах. «"Вехи" говорят правду, — пусть это так, но правда эта — не правда любви». — Для меня в этом различии: «правда любви» и «правда чего-либо другого» — чувствуется та же самая релятивистическая точка зрения. Опять повторю максималистическое утверждение: правда есть правда. Правда, указывающая раны, — все равно это правда. А раз это правда, то слава тем, которые ее сказали.

Что касается до второго пункта, — индивидуализма, — то здесь я встретил в докладе Мережковского те же самые мысли, которые мне лично пришлось выслушать по своему докладу: что религия будто бы уничтожает индивидуализм, что это будто бы подтверждают слова молитвы Спасителя о том, чтобы «все было едино». Я на это скажу следующее. Достоевский в последнюю пору и в период его спора с Грановским[406], Леонтьев, Розанов — в период его положительного отношения к христианству, — все, для кого Церковь есть действительная религиозная ценность, — были индивидуалистами.

Что я слышу в отношении к Православной Церкви? Тяжело, ввиду слишком частых речей, говорить по поводу слов Д<митрия> С<ергеевича> о том, что существо православия, голос Церкви, как был слышан в словах митрополита Антония, определенно был слышан Россией. Как ни <тяжел> этот голос, все-таки позволю себе высказать, банальное, правда, положение, что это — голос не Церкви, а это — голос отдельных личностей. Но говорят: что же это все-таки значит: всегда эмпирически слышим одно и то же, а вы где-то слышите другой какой-то голос Церкви? Я думаю, что в истории Церкви всегда были именно такие указания. И ссылки на то, что эти факты — постоянны, все-таки не переубедят меня. Для меня интересно центр тяжести перенести в другую сторону. Если бы меня спросили, в чем существо православия, то я бы сказал: в индивидуализме. Всякий, знающий православие и живший в православии, говорит, что цветом православия, его духовной жизнью считается монашество. Кто же не знает, что с самых древних времен движущей силой монашества был индивидуализм. И, быть может, существо православия не в том, что оно никнет перед самодержавием, а именно в этом. Что же касается речи Митрофана[407], то газетная вырезка об этом заседании Г<осударственной> Д<умы> здесь приведена с умолчанием о том, что священники были недовольны заявлением Митрофана. Я думаю, что он говорил от себя. Попов же 2-й говорил совсем иначе. А его речь Д<митрий> С<ергеевич> забыл. Я, пожалуй, окончу на этом свою речь. Я позволю себе теперь сказать о том впечатлении, которое я получил от «Вех». Я должен сознаться, что при всем моем желании быть согласным с Д<митрием> С<ергеевичем> и Д<митрием> В<ладимировичем>, «Вехи» на меня произвели могучее и сильное впечатление и в положительную сторону. У нас принято говорить о гражданском мужестве. Его обыкновенно видят там, когда говорят правду правительству. Нужно сказать, что не нужно закрывать глаза на то, что наряду с официальным правительством у нас есть и другое. Это — именно общественное мнение. И я разумею в данном случае то общественное мнение, которое называется обыкновенно либеральным. Указывают много жертв, которые ставят на счет правительства официального. Но и здесь есть некоторые из видных писателей, очень известных, которые в интимной, близкой беседе говорят о том, сколько

они перенесли в свое время от этого нового правительства — от общественного мнения. Кому приходилось углубляться в историю русского самосознания, тот не может не констатировать, что личности совершенно забыты, заглушены благодаря этому именно, второму «правительству», благодаря общественному мнению, не менее догматическому и тяжелому, но даже более, — потому что оно касается более чувствительных сторон души, чем то правительство. Говорить правду тому правительству мы считаем только великим подвигом. И вот, когда против этого «правительства» выступают люди и говорят правду, — не с ненавистью, а с глубоким сознанием, — то это я считаю великим героизмом. Я считаю в этом смысле книгу «Вехи» книгою пророческой. Книга не будет принята, конечно, но «никакой пророк не принимается в своем отечестве», — т.е. для современников он бывает чужд.

<С.Л.> Франк.

Мережковский, говоря о «Вехах», все время указывает, что если Бердяев и Булгаков говорят о православии, то они должны разделять точку зрения Евлогия[408], и Струве, говоря о национальности, разделяет точку зрения Меньшикова<...>[1].

Есть два противоположения: контрадикторное и контрарное. В первом случае середины между двумя противополагаемыми понятиями не существует, во втором бывает возможно третье. Неправильно было бы сказать, что все, что не красно, — черно. Есть ведь еще 7 цветов радуги, о которых хотя бы говорил и Мережковский. Если говорят, что все, что не влево — вправо, — то, господа, — существует еще вверх и вниз. Выводить одно из отрицания другого — элементарная логическая ошибка. Из анализа формальных ошибок можно приходить к верному выводу. Интересно, откуда берется такая наклонность мыслить в таких противоположениях. Я бы сказал, что у нас действительно есть какая-то склонность, которая очень типично выражена Д<митрием> С<ергеевичем> и Д<митрием> В<ладимировичем>, — мыслить в пределах одного измерения. Существует мнение, что возможны даже не 3, а 4 измерения. Писатели, которые защищают это положение, говорят, что мы могли бы себе представить такие существа, которые двигаются ис-

[1] Разрыв записи.

ключительно на плоскости. Они никогда не были бы в состоянии постигнуть третье измерение, не могли бы понять, что значит «вверх» и «вниз». Мне кажется, что господствующая манера рассуждать принадлежит как будто существам, живущим только даже на одной линии: они знают только: «вправо» и «влево». Одно из основных настроений, объединяющих нас, состоит в том, что пора выйти за пределы этой линии, пора начать смотреть не только направо и налево и скользить по этим направлениям только, пора смотреть вверх и вниз, вперед и назад и двигаться по этим новым линиям.

Теперь меня удивляет вот какое обстоятельство. Мне представляется, что склонность рассуждать в пределах даже не одной плоскости, а одной линии — есть удел позитивизма, удел самого отчаянного, самого убогого позитивизма, который не может увидать никаких других измерений, кроме земных. Меня поразило, что именно защитники религии в данном случае оказались в полном согласии с позитивизмом. Поразило меня то, что Д<митрий> С<ергеевич> не сказал даже, что он согласен с нами хотя бы наполовину, что он, во всяком случае, чувствует некоторое родство с людьми, которые восстают против позитивизма и против атеизма, — нет, он целиком встал на защиту атеизма против религиозности. Основная идея программы «Вех», урезанная Мережковским, такая, — я не буду говорить о той манере цитирования, при которой Мережковский проводит одни подлежащие без сказуемых (стр. II): — «общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития — в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства». Я апеллирую ко всем религиозным людям и людям, понимающим, что такое религия, и спрашиваю, не есть ли признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, — не есть ли это основная идея всякой религии? Отчего же Д<митрий> С<ергеевич> не нашел у нас никакой близости к себе? Он ведь целый год в Религиозно-философском об<щест>ве старается подвести некоторый религиозный фундамент под мировоззре-

ние интеллигенции? Тут все время говорилось так: если Бердяев защищает православие, то защищать должен и Евлогия. Но позвольте спросить: если Вы защищаете религию, то почему Вы не чувствуете потребности что-нибудь хотя бы изменить в ходячем банальном атеистическом мировоззрении? Мы, участники «Вех», полагали, что перестройка посылок обязывает перестроить и выводы. Неужели всякая реформа должна состоять в том, что мы вынем Маркса и поставим Иоанна, вынем Град Будущего и поставим Иерусалим?

Эта точка зрения настолько бесполезна, что можно одни слова заменить другими, и ничего в существе дела не изменится. Я думаю, что как ни старается Д.С. Мережковский и иже с ним соединить религиозное мировоззрение с традиционным мировоззрением интеллигенции, — это ему не удается. Его дело возможно в двух формах: или он соскальзывает со своей религиозной точки зрения на позитивную, — к сожалению, это постоянно имеет место там, где религиозная оценка заменяется вопросом «о правом и левом». Или же, несмотря на все его старания, объективный ход его дела будет состоять в том, что, несмотря на хвалебные оценки интеллигенции и господствующего мировоззрения, несмотря на то, что он весь религиозный аппарат употребляет только для того, чтобы увековечить то, что существует при атеизме, его религиозная проповедь ведет к тому, что пересматривается старое религиозное мировоззрение. Мережковский может свободно высказать свои идеи и входить в общение с интеллигенцией только потому, что эта интеллигенция уже не есть та самая интеллигенция. Настоящая интеллигенция, основой мировоззрения которой служит атеизм и центром мировоззрения мысль о том, что политическая программа должна быть осуществлена, — такая интеллигенция освистала бы Мережковского, как освистала в свое время Булгакова, когда он сказал слово «Бог». Несмотря на все желание Мережковского слиться со старым мировоззрением интеллигенции, это ему не удается. Поскольку их идеи содержат действительно некоторое религиозное зерно, поскольку они не заменяют просто слова Эрфуртской программы[409] словами Апокалипсиса, а чувствуют хоть какой-нибудь религиозный огонь, — постольку они примыкают к нашей программе, по которой духовная жизнь должна господствовать, до-

минировать над внешними формами. И эта радикальная перестройка обязывает уже к полнейшей перестройке мировоззрения.

«Вехи» поставили своей задачей культурное перевоспитание интеллигенции. Наш грех состоял в позитивистическом преклонении перед внешними формами, в предубеждении, что внешние формы связаны с внутренним перевоспитанием (человека) личности. Как ни отгораживается Д<митрий> С<ергеевич> от нас, все плодотворное в его проповеди, как все плодотворное вообще в оценке ценностей, — будет вести к той точке зрения, которую мы защищаем в «Вехах».

<Д.С.> Мережковский.

Отвечать на возражения Струве и Франка чрезвычайно трудно. Они проявили очень большую моральную силу и в то же время поразительную слабость в своих возражениях. Вскрыть сейчас перед ними эту большую силу и слабость мне не удастся. Они все-таки меня не услышат и не поймут. Спор наш, конечно, сошел уже с почвы идеологической, и в этом главнейшее затруднение.

Мне кажется, что тут говорили перед вами исповедники совершенно различных религий, причем мы до такой степени <...>[1], что мы не можем, как авгуры, смеяться. Мы просто друг друга не видим. Я теоретически понимаю, что Струве и Франк люди религиозные по-своему. Я скажу, даже Аггеев тоже религиозный человек,

Смех в зале.

потому что для меня, в моем ощущении, — я говорю это совершенно искренне, — для меня богоощущение К.М. Аггеева совершенно сливается с богоощущением Струве, Франка и т.д. А то, как я понимаю, совершенно, диаметрально противоположно, до такой степени противоположно, что тут начинаешь двигаться как животное первобытное — вправо, влево. Это слова, о которых Франк говорил с безграничным и типичным интеллигентским презрением. Ему кажется, что «левое» и «правое» м<ожет> б<ыть> исключительно плоским животным, исключительно примитивным.

К<онстантин> М<аркович> дал такую формулу: «релятивизм и абсолютизм». Затем он повторил о правом и левом, не замечая того, что правое и левое иногда

[1] Разрыв записи.

в делах человеческих могут быть отнюдь не релятивными, а абсолютными. Абсолютно правое и абсолютно левое, абсолютное добро и абсолютное зло, — я даже думаю, что в религии так и должно быть, т.е. надо идти или направо, или налево. Для Аггеева, Струве и Франка утеряно одно ощущение — что сейчас в России по условиям земным, ограниченным, — с этим ничего не поделаешь: нужно быть скромнее, — сейчас революция есть дело Божие, так, как повторял это часто Булгаков. Он мне в одном письме писал, — он был во 2-й Думе, — он пишет, что это «игрище бесовское», т.е. у него было действительное ощущение того, что тут происходит какая-то невыразимая «погань бесовская». И это — такое реальное ощущение, что если бы они поняли, что революция нужна для России, эмпирически нужна, — то они все-таки питают такое отвращение сейчас именно к существу, к религиозному существу революции, что они бы, пожалуй, даже пожертвовали бы и эмпирическим благом России и «Великой России», всем пожертвовали бы только для того, чтобы не было этой «пакости — революции». Понимаете: обожглись! И, обжегшись на молоке, уже дуют на воду, — до такой степени это им опротивело, «осточертело». Просто их рвет от этого, не могут они этого вынести. Вот чем объясняется все наше расхождение. И утверждение Франка, что мы в сущности одно и то же дело делаем, — совершенно ложно. Очень м<ожет> б<ыть>, что я, — т.е. мы: т.к. я надеюсь, что я не один, — что мы в современной русской интеллигенции не найдем ничего, что наш призыв останется без ответа. Но тут выступает то, что я сказал, и сказал не легкомысленно, как думает Струве: «провалиться Петербургу».

Да! Если — ответ не будет дан, то Петербургу — провалиться. И вот я это могу сказать с полной любовью, с полным утверждением Петра Великого. Я очень много занимался Петром Великим и думаю, что я тут разумею нечто большее, чем Струве. Разбираясь детально в психологии Петра Великого, я признаю главной его чертой безграничную двойственность. Такого двоящегося человека, как Петр, не было. И отношение, глубоко реальное отношение к Петру, м<ожет> б<ыть> только двойственным. Нельзя его целиком ни принимать, ни отвергать. Любя Петра, нужно страшно мучиться мучительной к нему любовью. И такая мучительная любовь будет сыновнею любовью. Вы

ответили на это шуткой, вы не увидели всей глубины моего отношения к Петру. Действительно, Петербург есть по преимуществу град Петра и город самодержавия. В этом смысле действительно, если Петербург непрерывно связан с самодержавием, то ему — провалиться. Как отзывается в вашем национальном чувстве факт сожжения Москвы? Вы понимаете, что можно было принести в жертву Москву из-за любви к России. Если речь идет о том, чему жить: России, Москве или Петербургу, — то, конечно, «Петербургу быть пусту». Если так ставить вопрос: быть России, или интеллигенции, — то пусть интеллигенция провалится. — Я верю, что она не провалится.

Говорят, что революция может показаться пошлостью. Но без освобождения вы ничего не сделаете, потому что реальное представление утрачено.

Это — первое, необходимое дело. Без него все слова о величии России все-таки, мне кажется, останутся пустой риторикой, и не только просто пустой риторикой, но даже и оскорбительной.

<М.П.> Неведомский.

Нападки, высказанные на нашу злосчастную интеллигенцию, — они парализуются тем поразительно трогательным согласием, которое мы видим, с одной стороны, у нападающих на эту интеллигенцию ныне, в настоящую минуту, а с другой стороны, у тех, кот<орые> нападали вчера или третьего дня. В этом собрании мы слышали, что русская тройка мчится, коренник занес копыта прямо в грудь русской интеллигенции — так мы слышали со стороны тех, которые произнесли даже не тост, а благословение по адресу интеллигенции и русской революции. Быстро идут вещи, быстро меняются времена, но мы меняемся быстрее времен.

Люди, которые недавно провозглашали интеллигенцию духовными босяками, защищают ее против бывших типичных интеллигентов. Думаю, что нам, типичным русским интеллигентам, против которых высказывается Струве, — нам: с-д и с-р, особенно опасаться и стараться отражать эти нападки не приходится. Мы будем смотреть и получать утешение в том, что среди этих нападающих что-то неладное. Этот вопрос нас гораздо более интересует, чем склонность русской интеллигенции к самобичеванию и самооплеванию. Сколько отрицательных кличек ни делала себе русская интеллигенция? Но мы

сейчас видим, что на сцену идет бичевание и оплевание со стороны.

Такого тона, как в «Вехах», раньше не было. Это удары, кот<орые> мы получаем от не наших. Таково первое ощущение.

Второй вопрос, помимо вопроса о быстроте смены фаз, — кот<орый> у меня возникает, — такой: откуда берется этот тон, эта глубочайшая несправедливость?

Я вспоминаю стиль, манеру чувствовать и говорить — Незлобина[410] и Дьяконова.

Когда мне хочется маленькое критическое исследование сделать, то мне припоминается одна цитата из Ибсена. Он говорит, что та несправедливость, с которой ренегаты относятся к своим бывшим товарищам и единомышленникам, объясняется очень просто: трупным запахом, исходящим от бывших идеалов, погребенных в их душах и постоянно раздражающих их горло. Тон Незлобина и Дьяконова поражен этим запахом. Боюсь, что и тон «Вех» похож на этот.

Общественная сторона дела для меня гораздо существеннее. Мне думается, что это не «Вехи», а «Веха». Отнюдь это не новость. Это идет уже три года. Только тон взят теперь очень мажорный. Примерно около даты 17 окт<ября> раздались в русском обществе подобные слова и разговоры. Теперь я в «Вехах» вижу веху в единственном числе. Тон «Вех» это — Геркулесовы столбы, дальше идти некуда в оплеваниях. Теперь должен наступить поворот. В этом смысле как последнюю веху, как пограничный поворотный столб я готов приветствовать «Вехи». Думаю, что после «Вех» русская интеллигенция будет мыслить, жить и делать свое дело.

<Б.Г.> Столпнер.

Гершензон, который plus roiliste, que roi même[1], написал только предисловие к «Вехам». На него ссылаться нельзя. Общая идея «Вех» выражена Мережковским. Это — ненависть. Струве говорит: наши оплевания продиктованы любовью и искренностью. Но я, как еврей, могу сказать то же про Меньшикова. Он мог бы сказать: «Мое отношение к евреям? Оно есть плод любви к ним. Любовь моя состоит в том, что я их боюсь. Как я их боюсь! Как стараюсь быть правдивым к ним! Это показы-

[1] Больший роялист, чем сам король (*фр.*).

вает, что я их уважаю, я им приписываю большую силу». Авторы «Вех» испытывают такой суеверный страх и такое отношение к интеллигенции, как Меньшиков к евреям. И заметно своеобразное антисемитическое отношение: не важно, за что мы осудим интеллигенцию, важно то, что мы ее осудим. Говорят, что еврейство — низший тип религии. Точно так же говорят, что «еврейство нас отравило». Допустим, что Дубровин и Дюринг[411] напишут: «мы уважаем еврейство»: — это будет уважение Струве к интеллигенции. Собрались интеллигенты, имеющие различное отношение к религии. Важно для них только то, чтобы бить интеллигенцию.

Если отбросить общую идею и спросить, какова ценность этих «Вех»? Как много похвал им раздалось! Это — геройский поступок! Здесь правда, только ее нужно скрывать. Нет! Здесь ни правда, ни ложь, а здесь то, что хуже всего — полуистина и полуложь.

Здесь нет ни одного слова даже смелой лжи, а не только смелой правды. Здесь так все запутано, так замешаны концы с концами, что сам черт голову сломит.

Аплодисм<енты>.

Струве не хотел поместить в «Русской мысли» статьи Блока[412]. Но в этом сборнике такое существует доверие друг к другу, что Гершензон мог представить еще худшее. Раз дело идет против интеллигенции, то это возможно. Здесь товарищеское отношение. Почему этого товарищества не было обнаружено к Блоку, — я не понимаю.

Я обращаюсь к Изгоеву. Он сказал, что с религиозной идеей он не согласен. Он взялся доказать, что русская молодежь и интеллигенция хуже, чем вся молодежь на свете, что ей нечем гордиться, задирать нос перед европейской молодежью. Он говорит, что была в Москве анкета. 2200 студентов дали сведения о половой их жизни. Это было год тому назад, как раз в разгар господства санинства. Тогда была такая мода, и интерес некоторый состоял в том, чтобы наклепать на себя в этом смысле. Предположим, что все это правда, что анкета дала ужаснейшие результаты, — мне кажется, что здесь больше русского вранья, чем русской правды, — но пусть будет так. Однако Изгоев сделал ли анкету среди английских и других студентов? Сравнил ли их показания, степень правдивости? Но может ли Изгоев говорить об английских студентах? Он жил в Одессе, в Нижнем, в Петербур-

ге. Как он мог знать английскую жизнь и нравственную жизнь английских студентов? Он, как бык: видит красный платок и раздражается.

Я думаю и утверждаю, что если бы была хоть малейшая нравственная чуткость у авторов статей этого сборника, то они поспешили бы сами полемизировать друг с другом, потому что такие гнусности никогда не были сказаны не только про своих, но и про чужих. Против интеллигенции теперь все позволено. Что советует г. Бердяев? Я беру Бердяева, как крайний полюс. Он упрекает русскую интеллигенцию в том, что она отвергает истину: «если система философская не согласна с марксизмом, то ее нужно отвергнуть». — У интеллигенции нет беспристрастного самодовлеющего искания истины ради истины. Это — полуистина. Но имеет ли право г. Бердяев делать такой упрек? Если бы это сказал какой-нибудь западноевропейский ученый, который знает истину и только истину. Но г. Бердяев, кот<орый> объявляет логику «коростой» и все законы ее «коростой», который говорит, что то, что мне нужно, непременно и должно быть: и бессмертие и Апокалипсис, — г-ну ли Бердяеву говорить о том, что интеллигенция пренебрегает истиной! Ведь он в тысячной степени сам является тем не русским интеллигентом! Где же нашел те истины Бердяев, которыми интеллигенция пренебрегает? В конце концов, это сводится к религиозной истине. В этом отношении мне припоминается, что когда двое говорят одно и то же, то они говорят разное. Я бы подписался под многим из того, что говорил Бердяев. Но я бы подписался потому, что категория истины есть действительно доминирующая категория, что ею нельзя пренебрегать для того, чтобы оправдать Маркса, но нельзя пренебрегать истиной также и для того, чтобы вывести Апокалипсис. И если позволительно пренебрегать истиной, то во всяком случае скорее для Маркса, для чего-нибудь определенного, чем для фантазии Бердяева. С этим согласятся и сотрудники сборника, интеллигентно-научная совесть которых сохранилась.

В этом сборнике Струве дал дифирамб русской науке. Но русская наука и искусство хотя и занимают почетное положение, но далеко не достающее до величия и огромности России.

Булгаков начал научно и кончил моралистическими манифестами то против Фейербаха, то против Марк-

са, — ценность их так же велика, как и тысячей брошюр 1905–1906 гг. по аграрному вопросу.

В известном смысле это — интеллигенты русские, только с худшей стороны: с тем же ничегонеделанием, с тем же хвастовством, но без героизма, без самопожертвования, без того, что искупает недостатки интеллигентов и делает их эстетически прекрасными.

Итак, я считаю, что это — самая вредная из книг. Все то, что здесь написано, придется много распутывать, по отношению к каждой частице истины, здесь заключенной. Вокруг этой книги возгорится такая ожесточенность, — при кот<орой> нет места беспристрастному разбору, — что дело действительного перевоспитания русской интеллигенции, несомненно, затормозится. «Вехи» — это политический злостный памфлет в 250 стр. Они возбуждают злостное чувство и не возбуждают мысли. Они написаны если смело, то провокационно смело. Я верю, что русская интеллигенция будет воспитываться и развиваться вопреки «Вехам», а не с их помощью. Авторы «Вех» являются отрезанным ломтем, они хотят поскорее отойти от одного берега к другому. И хотя среди них были очень искренние, — есть даже такие, кот<орые> карьеру сделали на искренности, — хотя бы среди них были распрекрасные люди, но если они пойдут туда, куда шли Гиз<...>[1] и др., то логика ведет только к определен<ному> результ<ату>. Россия будет влево гораздо больше перевоспитываться, чем вправо. Здесь гораздо больше жизненности, гибкости, настоящей самокритики. Авторы же «Вех» пойдут вправо по своему собств<енному> почину, п<отому> ч<то> их будет подталкивать объективный ход событий. Прощайте те, кот<орые> были раньше нам попутчики! «Кто не с нами, тот против нас»!

Данилов[413].

Я, м<ожет> б<ыть>, вам не известен, и наверное я не интересен, не потому, что я неучен, не потому, что не был в университете. А я не интересен потому, что чувствую свою связь с народом, — действительную, духовную. Ни оправдывать, ни обвинять интеллигенцию я не буду, а скажу то, что думаю и чувствую. В 1874 г. я сказал, что больше я не интеллигент, — и был прав. Мы, интеллигенты, в 74 г. хотели слиться с народом. Мои то-

[1] Разрыв записи.

варищи вместо того, чтобы изучать русскую жизнь и историю, изучали Французскую революцию. Я был в тюрьме. Я участвовал в одном акте исторического возмездия. Но я скажу, что это факт, с кот<орого> началось наше разделение от народа. Это — пропасть. Я говорю вам как человек, стоящий вне партий: друзья мои! не верьте во Французскую революцию! Не надейтесь на русскую буржуазию, которой нет. Вы — стихия, вы — воздействие, кот<орое> историческая рука пишет дому Романовых: мене, факел, фарес. Это частная вражда народа. Она может стоить им жизнью в будущем, — но мы будем опять монархистами. И вот почему. XX в. не XVII и не XVIII-й. Теперь нарождается новая сила: — стихийная, — кот<орую> упустили те, кот<орые> говорили о государственности и религии XX века. Интеллигенты чувствуют что есть, что д<олжна> б<ыть> другая религия, это — религия неверия, религия знания. Это мы чувствуем. Но большинство вместо того, чтобы изучать народ, духовные его проявления, — как я и немногие, — создали себе из народа кумир. Когда же человек создает себе из чего-нибудь или кого-нибудь культ, то он обособляется. Мы не можем поклоняться тому, от чего не обособились. Другие своим культом сделали свои прекрасные чувства. Такой наш первый фарисей и лицемер — Толстой. Он вовсе не религиозный человек, он даже не верующий, п<отому> ч<то> для него высшее — сумма прекрасных чувств, которыми он живет. Религиозное чувство говорит человеку о ничтожестве его личности и о величии того, чему он поклоняется. Вот почему в каждом движении необходимы хотя бы единичные личности, кот<орые> сознавали бы себя частью целого. Человек, живущий интересами целого, имеет непоколебимую силу, власть и слово. В двух первых Думах заметили ли вы хоть одного человека, с силой власти и слова? Не были ли все эти речи шаблонными прокламациями, кот<орые> раньше раздавались тайно, а теперь стали распространяться открыто?

Интеллигент рассыпался в своих чувствах. У него есть самолюбование. Эти «высокие» чувства объективируются в движении, в действии, но не в<...>[1], когда человек сам наслаждается сознанием своих прекрасных поступков.

[1] Разрыв записи.

Действительных героев создает только среда религиозных людей.

Теперь мы разбились на партии. Может ли быть религиозным партийный человек? Может ли партиец быть представителем высшей культуры, к которой мы стремимся? Народ говорит: не нужно суда, все значение должна иметь совесть. Партиец же говорит: не нужно власти: все дело в тактике, т.е. в отсутствии совести. Разве это не величайшая пропасть?

Это самолюбование теперешнего интеллигента своими высокими чувствами, своим героизмом, — это пропасть, которая отделяет интеллигентного человека от народа. Он жертвует всем. И народ идет за такими людьми. Я помню, три года назад давали за студента 50 р. в месяц. Говорили: «учи нас». Теперь же ораторов считают чем-то вроде хулиганов. А тогда оратор был — герой. Почему это?

Если мы говорим, что интеллигенция наша прекрасна, то почему она теперь из 50 р. сошла на щербатый медный грош? Почему теперь интеллигент любуется подкрашенной красотой Щетинина?

А ведь студенты, прежде бывшие общественные деятели, эти эс-деки и эс-еры любуются этими людьми? Не означает ли это отсутствие того развития, которое должно быть? Мы с 70-х годов ожидали пробуждения народа. Оно совершилось 17-го октября. Социал-демократы и другие партии готовились к этому факту. Они имели громадное влияние на Руси, имели в России больше 150 комитетов. И что же оказалось? Жизнь не дает сильно расти и торжествовать сухим доктринам. Настало движение. Укажите: кто имеет доминирующее влияние? — Гапон[414]. К какой партии он принадлежал? — Ни к какой[415]. Шмидт[416] — беспартиец. Говоров и др. — беспартийцы. Это значит то, что люди, которые приготовляли движение, которые жили верой в возможность осуществления его, когда движение началось, оказались неспособными им руководить. Их заменили другие люди. Это означает скудость интеллигенции. Это значит то, что интеллигенты обособляются от общества. Это значит то, что они воспитывались не на русской жизни, не в русском национальном сознании, а на Французской революции и на шаблонном героизме.

Я скажу еще два слова относительно религии. Я уже говорил о том, что всякое новое государство, которое

должно основаться, оно должно иметь кадр людей способных руководить, способных в смысле религии знания, — которые бы чувствовали бы себя частью целого и жили бы этим целым. Но таких людей нет. И нашей интеллигенции для того, чтобы стать способной к этому делу, необходимо перейти через пропасть, которую она сама создала и создает. Итак, вот какой, по-моему, необходим рецепт интеллигенции. Откажитесь от партийности. Теперь не век партийности, теперь век профессий. Человечество разделяется на профессии, взаимно необходимые друг другу, а нужны ли партии одна другой? — Нет! Жизнь создает элементы государственности, а мы, интеллигенты, рассыпались на партии. «Вехи» правильно отмечают у интеллигенции элемент преклонения перед <тем>, чем не только не следует преклоняться, а нужно отрицать.

<В.П.> Протейкинский.

Нужно определить, что такое внутренняя жизнь личности? Это — алгебраическая формула. Это не м<ожет> б<ыть> религией. Самодовлеющих начал политического порядка нет и быть не может. Поэтому личность не м<ожет> б<ыть> самодовлеющим началом человеческого бытия.

<П.В.> Раевский.

По существу «Вех» ни оба докладчика, ни оппоненты почти ничего не говорили, кроме, пожалуй, Аггеева, да отчасти Струве и Франка. Особенно меня удивила речь Столпнера и Неведомского, кот<орые> говорили, можно сказать, в воздух, но не по поводу «Вех». Общей платформой «Вех» является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами жизни. Об этом почти ничего не говорилось здесь.

Мне хочется еще сказать, что авторы «Вех» не заслужили того упрека, кот<орый> бросил по их адресу Столпнер. Они хотят указать на то, что личность имеет громадную ценность в общественной жизни человека, и в политической, и в церковной, и в какой угодно жизни. Когда же Столпнер сказал: «Прощайте, авторы Вех», то мне показалось, что у него нет этого признания ценности человеческий личности. Что это за авторы? Можно ли им сказать: прощайте? На стр. 67 Булгаков говорит: «Церковная интеллигенция<...>[1] в душе народа». Итак, ав-

[1] Разрыв записи.

торы безмолвно признают верность этих слов. Если Булгаков готов идти на страдания во имя своих идеалов, с верой в Бога, в высшие ценности, кот<орые> они хотят проповедовать, — ясно, что ему рано говорить: «прощайте». Дело в том, что наша интеллигенция с отрицательным мировоззрением связала свою борьбу. Она ушла от Церкви. В культурной изолированности ее причина дальнейшего ухудшения исторического ее положения. Итак, по поводу основной мысли «Вех» почти ничего не было сказано. Я бы хотел, чтобы в заседании по поводу основной мысли «Вех» и докладчики и оппоненты разобрали основную сущность этой книги. Пусть скажут против этой платформы (стр. II предисл<овия>), и тогда мы скажем Бердяеву и Булгакову: «Прощайте!»

ЗАСЕДАНИЕ 4 МАЯ 1909 г.

В.В. Розанов
О радости прощения

Где новая тварь, сотворенная Иисусом? Где то совершенно новое, что Он принес на землю?

Ночь. Темница. Высокие стены, узенькое окошечко. Через несколько дней суд — суд, насмешливый, суровый, жестокий, и — вероятное наказание. В темницу поистине не введен, а «брошен» человек, — по ошибке или злому умыслу обвиненный, оклеветанный. И вот он один. Ночь все темнее и темнее, света не подают. Старые времена, когда ламп не было, а свечи бывали только у богатых. Отказавшись от своих, без надежды с ними свидеться, — он сидит уже долго, с адом позади, в прошлом, с адом впереди, в будущем.

Ад, ад и ад. Ад, главное, в сердце: он действительно оклеветан, втолкнут в темницу злым, скверным человеком, который сам на свободе сытно кушает, сытно живет, и, может быть, знакомится не без косвенных намерений с его женою полу-вдовой; и полу-ласкает или во всяком случае, приучает к себе его детей. И дети, — глупенькие, как все дети, — глядят без вражды на этого человека, всегда с подарками, как его тоже принимает без отвращения и жена его, давно скучавшая с прежним мужем. Все предало его: не только государство, но и общество, близкие, жена, дети. Верно, не предала бы «родная матушка», но ее нет давно в живых. Когда он был втолкнут в тюрьму, он не имел силы ползти по ее земляному полу, но упал у двери же и лежал долго, в неописуемом отчаянии, в неописуемом гневе. Ибо «все так несправедливо!!...»

И, едва очнувшись, он стал кусать пальцы себе, — больше от ярости, чем от отчаяния. «Все так несправедливо!!»

Но дни и ночи черные ползут… А сердце человеческое устает, и в одном состоянии не может долго держаться. После дней клокочущей ярости наступило окаменение: нет мыслей, нет чувств. Ничего нет. Душа пуста. И эта пустота, подобная смерти по своему бездеятельному характеру, еще тяжелее прежней ярости. Стоит что-то серое, смрадное в душе; сумерки, а не ночь; без молнии.

Но и это не вечно. Душа устает, устает даже от небытия, от бездеятельности. И вот в ней, — как что-то обманчивое и невероятное, начинает светить звездочка, искорка, «что-то», но во всяком случае такое, что совсем не похоже на все прежнее, им пережитое в тюрьме. Дальше… больше… маленькое разрастается… Время вдруг стало незаметно, оно не тащится по душе узника, как локомотив по раздавленному, а почти летит, и он его не чувствует… Наконец, перестает чувствовать и стены. Они есть, но как он ни мало не хочет переступить через них, то их все равно, что нет. Наконец, нет и тьмы, ночи. Керосиновых ламп, правда, нет, — но внутренний свет в узнике до того разжегся, что весь его мозг точно горит невидимым сладким пламенем, весь до того озарен, что узник едва может выносить его.

Что же случилось? Он примирился со своим положением. Он не принял его как «справедливое», это — невозможно, ибо ведь «справедливости» объективно нет. Но он вдруг утратил гнев на него. Примирился со смертью, с казнью. Вспоминая кинувшую его жену, забывших о нем детей, врага своего — он видит их лица совершенно отчетливо в воображении: но он не чувствует никакой к ним ярости; и так как «милыми» их тоже не чувствует, по отсутствию объективных данных, — то вовсе ничего о них не думает; однако, даже и по памяти не может восстановить прежней ярости.

«Раздавлен. Пропал. Тут не люди — тут судьба. Как упал камень и раздавил. При чем тут люди: и они — в судьбе своей и творят по судьбе».

«Но у меня Бог. Я с Богом. Что такое Бог? Вот эта радость, которая пришла в сердце и с которою я так блаженен, когда в тюрьме и не далека казнь. Не самая радость есть Бог, но Бог послал мне эту радость, при которой нет более ни тюрьмы для меня, ни казни, ни врагов и обиды, ничего, — а один свет и бесконечный свет, неописуемый свет…»

Я взял предел: но приближение к этому пределу очень много. Все мы, живя, встречали людей большого ума, характера, — живых, очень живых, нимало не «буддистов», не «окаменелых»: у которых сила кротости одолела силу окружающей их тьмы, одолела горечь жизни, трудность жизни, страдания, болезни, потери близких, лукавство, предательство, обиды, несправедливость. Все одолела, и люди эти, все израненные жизнью, несут светлое лицо вперед, и нет в душе их ни гнева, ни ярости ни на людей, ни на жизнь.

Это — христиане.

Я не могу сказать, чтобы это шло непременно от Христа или только от Христа: правильнее думать, что так бывало и до Него: но Христос эти черты человека взял в «любимые» Себе, «благословил» их, утвердил на земле. Сказал, что «такие люди — Мои». С тех пор этот типичный дух люди начали называть «христианским»; а группы людей или общины людей с таким духом стали называться «христианскими общинами». По обычаю, не станем гоняться за словами и согласимся с этим названием.

Кротость и прощение — вот знамения христианина; не «крест», не «Отче наш», не пост и ритуал, — а вот кто ни на кого не питает злобы, хотя так умен, что злобу видит, различает, понимает.

«Сердце отходчивое», — так определяет наш народ. Я привел пример экзотический: но не в темнице, а в быту встречаются подобные же, почти равные типы.

Соединим в группу этих кротких людей или в обществе жестоком и языческом рассеем, раскропим этих людей: и общество значительно преобразуется. Все сложение его будет мягче, весь дух его будет деликатнее. И вместе оно ничего не утратит в своей деятельности и деловитости. Таким «кротким» может быть не только «мужичок», как Аким или Платон Каратаев у Толстого, — это пустяки: таким «кротким» был, например, Давид Ричардо, известный экономический писатель, да был им и самый ранний банкир, отдававший деньги в рост, — Товит из персидского города Экбатаны[417]. Товит и Товия[418] — оба кроткие.

Кроткие были всегда. И что Иисус не сотворил их, видно уже из того, что Он сказал о каком-то прежде бывшем и известном всем факте, выразившись: «кроткие Бога у з р я т»[419]. Но они и всегда зрели Его: суть кротости и есть вечный свет в душе, при котором Бог виден.

Не то, что эти «кроткие» не борются со злом, не сопротивляются ему: но они борются с ним кротостью и кротко, не кричат, не шумят, не буйствуют, и р е з к о не сопротивляются. Вообще они сгибают вещи, но не ломают их. Ломать они никогда не могут, ничего не могут, и в этом суть кротости.

Но они вечно деятельны, трудолюбивы, — хотя бы от того уже, что внутренне вечно спокойны и всегда в радости. Все это поднимает душу, дает силы жить. Я бы сказал, что кровь у этих людей чистая и незасоренная, почти без «наследственного греха» или с малым «наследственным грехом». Они образуют до некоторой степени самых естественных «святых людей», хотя могут быть генералами, купцами, землепашцами, пастухами, могут быть богатыми столько же, как бедными.

Я сказал, что Христос нашел этих людей, нашел этот естественный урожай: но нельзя отрицать и того, что Он есть родоначальник кроткого начала на земле, по той глубокой разработке и всестороннему обделыванию, какому Он подверг его, любя его, «благословив» и, в сущности, на нем основав Свое новое «царство». «Царство Мое не от мира сего»: но «царство» это есть именно царство описанного внутреннего света, где притупились все острия, где все мечи вложились в ножны, и свет этот, конечно, не «от мира сего», ибо он не проистекает ни из каких видимых, внешних вещей, не проистекает из природы материальных вещей, материальной обстановки.

И вот царство кротких людей встретилось с империею. Как они относятся? Царство «не от мира сего» не замечает «мира сего» и проходит мимо империи по истине так, как в легендах о старинных замках «тень» или «дух» проходят мимо стен, оружия, и не сопротивляясь им, и не повреждаясь ими. Церковь в истинных «сынах своих», которых и поставляют только эти кроткие, единственно одни они, — и не отрицает империи, и не утверждает ее, а проходят мимо ее, без ласки и без вражды. Не то, чтобы отказывались служить в военной службе: это — форма, погоны религии, которые напрасно применил к ней Толстой. Платон Каратаев был именно солдатом и, конечно, сражался в битвах. Но он сам не начнет войны, не подаст за нее никогда голоса. Кроткое начало естественно избирает себе кроткие виды жизни, кроткие формы деятельности, но жестко и ломко, крикливо и буйно не сопро-

тивляется и жестким. Толстой лично и сам вовсе не кроткий человек, и вся его крикливая борьба против государства и церкви есть типично языческая, жесткая и острая борьба. Так не может поступить настоящий христианин.

Типичный христианин простит тюрьму, не уйдет от виселицы; он без гнева будет смотреть на обстановку казни, на «попа», при этом, на жандармов, на врага, думая: «все в судьбе своей, и из своего мундира не выскочишь». Суть кротости — отрицание отрицания. Внутренний свет, может быть, и есть от величайшего утверждения бытия, — невероятного, почти неестественного для боящего и боящегося человека. Это есть какая-то невероятная храбрость посмотреть всему миру в глаза и благословить весь мир, и жандарма, и «попа», с простой мыслью: «как люди разны, вот один — жандарм, а другой — узник», и «меня вешают», а «он вешает», и в то же время «над всеми Бог и неисповедимое».

И не только так, а иначе: «вот он вещает и уныл, а меня вешают, — а я весь в свете. Ибо Бог со мной».

Что же империя, как же империя?

Железное лицо государства в этом воске христианства встретило такой материал, какой, по истине, как бы для него был создан. Апостолы недаром выразились, что «для праведника закон не лежит»[420], ибо царство кротких, по истине, не нуждается ни в законах, ни в суде, ни в судьях: не нуждается и в государстве, иначе как в службе и работе. Кроткий служит в департаменте, как мужик пашет землю, — с мыслью получит там и здесь хлеба, не больше. Всякая активность в государственности уже не идет от кротких, и вообще кроткие, будучи пассивно-солдатами и пассивно-чиновниками, не обнаруживают таланта ни там, ни здесь. Потенциально в них умерло государство, и они относятся к нему, как к не ихней, а как к временной вещи. Они все в церкви, и вполне в церкви, даже в случае если редко ее посещают. Но как же государство? У апостола есть выражение, «царь носит меч д л я з л о г о». Встречая кроткое повиновение в церкви, в кротких, государство носит оружие не для них, не для церкви, а для тех, кто в нее не вошел и, может быть, никогда не войдет, для людей тьмы, зла и гнева. Его железные крючья ломают их железную волю; между ними и им всегда борьба смертная, лютая, ломкая, болезненная. Как относится к этой борьбе церковь, кроткие?

Никак. За себя прощают тюрьму, и за других прощают. Тут именно какие-то два света, которые не умеют встретиться. Христос, в каждом слове борясь с книжниками и фарисеями, с книжным и фарисейким духом, не произнес ни одного слова против тюрем, против казни и наказания, хотя тюрьмы были в наличности, хотя крестная ужасная казнь была будничным явлением, и Он физически не мог не видеть так казненных, не слышать о таких казнимых, и вообще не знать об этом факте. Но ни против формы, ни против духа суда и казни мы у Него не находим слова: прошел мимо, как тень, не задев этой действительности. Преступление, как и казнь, до того умерли в душе христиан, кротких, что они не замечают их, видя, не видят, слыша, не слышат, а услышат — скажут: «судьба». Как Христос выразился же о задавленных, сказав: «задавило», — и только.

Царство кротких упраздняет государство кротким способом тем, что кротких становится все больше, а людей гнева остается все меньше. Но пока последние есть — м а т е р и а л для государства есть, и оно не умерло и до этого времени не умрет. Нельзя вообще умереть тому, в чем есть естественная потребность, на что есть «спрос»; «судьба» государства в смысле длительности и вечности зависит от «судьбы» гнева на земле. Нельзя говорить об абсолютной иррелигиозности наказания: Д.С. Мережковский, который на этом настаивает, должен ответить на вопрос, каким образом из уст кроткого Иисуса вышли впервые слова об о г н е н н о м н а к а з а н и и, о м у к е вечной, об аде. Конечно, если это пустое слово — то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха т е п е р ь ж е можно поседеть. Попробуйте подержать минуту палец над огнем и приложите к этому ощущению идею вечности. Нельзя же забыть «Ад» Данте; Данте не был меньше Мережковского.

Перед «вечной же мукой» Христа тюрьмы кесарей, казни королей — сладкая рассыропленная водица. Можно ли сравнить 10 минут страдания с миллионом лет страдания? Мы этому не верим, этого не представляем: но кто верил и представлял, — зажгли костры, чтобы довести людей до «точности веры» и предупредить земным огнем наступление вечного огня. О вечном же огне говорит Евангелие.

Церковь и государство, встретившись и соединившись, взаимно подались, начали подтаивать. Ни государ-

ство не столь железное теперь, как была римская республика, ни церковь не состоит из тех кротких, восторженных, полных внутреннего света, как следовало бы. Все смешалось, ослабилось и образует теперешнее общество, теперешнюю цивилизацию, теперешнюю культуру. Великих железных цезарей нет более. Наполеон был последним. Злой Мережковский, как истинный язычник, без прощения в душе, выискивает злых людей, преднамеренно даже затушевывая обстоятельства и невольность, как, напр<имер>, в судьбе Павла и Александра I-го, в судьбе Петра III и Екатерины[421]. Он не говорит «судьба», он хотел бы за казнь казни, хотя литературной, в пределах своих маленьких средств. Но укус паука и укус льва одинаковы в мировом порядке вещей: оба хищны, оба суть злоба или жажда крови. Кто укусил, не ссылайся на то, что выпил каплю крови, а не глоток крови. Так же все его рассуждения о тюрьмах и казнях заключают то зерно в себе, что он хотел бы в тюрьме всадить судящих, а казнью казнить казнящих; заключается в перемене шкуры, а не в перевороте дела. «Их», а не «нас». Это говорит в нем эллин и римлянин, говорит даже Эпикур[422], совершенно спокойно и чистосердечно спокойно переносивший рабство и раны, — и уже, конечно, говорит не Христос, «отпустивший вину распявшим». Но «во Христе Иисусе несть эллин и иудей, несть раб и свободный», и нужно ли добавить, что «во Христе Иисусе несть более забавный поп, толстый генерал, самодовольный архиерей, и даже жандармский офицер»: да! да! Без этого не обойтись! Над всеми «судьба». Досказал ли, что государство, тюрьма, Шлиссельбург испразднились бы, если бы Лопатин[423], Вера Фигнер[424] и другие, выходя из казематов, протянули руку вчерашним своим тюремщикам и сказали: «над всеми Бог. Какая перемена! Но мы не клянем вас и не смеемся над вами, ибо вы также несли судьбу свою, как мы несли свою, и вот мы уходим с миром, как вы остаетесь с миром». Но эллин и римлянин не умер в них. Апокалипсис далеко. И Фигнер и Лопатин в Париже, в новых замыслах, т.е. снова и снова они утверждают, укрепляют железное лицо государства, возводят опять Шлиссельбург, только не для себя, а для детей и внуков третьих, посторонних лиц. И Мережковский, расшевеливая литературной палочкой огоньки в сердцах людей, — творит это же дело Злого духа, без малейшего понимания христианства.

Вяч. Иванов
Евангельский смысл слова «земля»

С глубоким сознанием духовной и душевной ответственности за все, что позволю себе сказать, приступаю я к изложению своего понимания некоторых основных истин христианской религии. В то время, когда обычными стали непрестанные переоценки и переистолкования христианского вероучения, исходящие, с точки зрения церкви, извне — от представителей светской мысли, т.е. мысли языческой, поскольку она утверждает свою независимость от вероучения церковного, и никого уже, конечно, к сожалению, не удивит, что слышится еще новый голос, говорящий о тех христианских тайнах, речь о коих здоровое религиозное чувство желало бы слышать только из уст лиц, на то уполномоченных. Я разделяю это чувство, и потому рассуждаю так. Или прилично мне мыслить с той свободой, как если бы я был язычник и эллин, и, следуя путем этой моей свободы, приближаться, сообразно закону моего духовного бытия, к истине христианской — или удаляться от нее; но не должно мне в этих свободных моих и безответственных исканиях переступать через ограду того священного сада, где расцветают цветы внутреннего, т.е. церковного в мистическом смысле, познания, не должно называть имен и изрекать слов Тайны Церковной. Или же, если я говорю о тайне верных и остался среди них после слов «двери, двери»[425], то мне необходимо проникнуться смирением мысли, решительно отвращающейся, в глубочайшей воле своей, от всего произвольного и личного, устремленной единственно к истинному уразумению сокровенного и исполненной искреннею готовностью отказаться от своих примыслов, если они окажутся несогласными с верою верных. Другими словами: или я буду мудрствовать хотя бы и об истине, совпадающей с церковною, но не в терминах церкви; или я буду говорить о церковных истинах и в терминах церковных — но в этом случае устраню все, что свое и личное, из моих слов и моих помыслов и, пытаясь способствовать оживлению сознания церковного, буду бояться впасть в противоречие с утвержденными церковью истинами. Мое намерение говорить не извне, но изнутри, как тот, кто сознает себя в церкви. Живое сознание принадлежности к церкви и искреннее изволение

быть в ее лоне кажется мне, по крайней мере в пережива<мую> нами эпоху, уже как бы достаточным полномочием к некоему богословствованию. Но, строго относясь перед своею совестью к мерилу церковности как в моих воззрениях, так и в моих заявлениях, я должен присовокупить, чтобы до конца быть прямым и искренним, что по вопросу о внешних критериях принадлежности к церкви в духе и действии я держусь мнений, чрезвычайно, быть может, расходящихся с самоопределением внешних церковных организаций. Внутренним критерием кафолического церков<ного> созна<ния> я полагаю глубокое и безусловное приятие священных догматов кафолич<еской> церкви и живую веру в мистиче<скую> реальность ее таинств. Эта — чисто мистичес<кая> — связь в духе со всеми верными, <как> живущими, так и ушедшими и теми, что еще не пришли, обеспечивает принадлежность церкви даже и такого мыслителя, мнения которого не встретили бы признания в представителях внешней церковн<ой> организации или были бы этой последней, как таков<ые? ой?>, прямо враждебны.

Судьба современ<ного> религ<иозного> созна<ния> тесно связана с постижением доселе <?> открытой <?> церковной истины. Церковь не открыла людям *все* истины; ее догматика минимальна. Она следовала принци<пу> минимального научения, ибо имела разрешить задачу воспитания человечества. Быть может, доселе открытое уже во многом <?> недостаточно. Не должно, чтобы эквивалент полноты миропостижения восстановлялся только мыслью языческой. Церковь не должна заграждаться от попыток, мистического проникновения в то, что ею же самой некогда был<о> сокрыто. «Ревнуйте о дарах духовных» — не напрасно говорит Апостол и еще «ревнуйте о дарах больших»[426]. И он же напоминает: «никто говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса; и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»[427]. Вот почему, противополагая любовь всему знанию и всем тайнам (πάντα τὰ μυστήρια και πᾶσα: ἡ γνῶσις), он противополагает ее не как желан<ную> и необходи<мую> ненужному и нежеланному, но как первую ценность иной величайшей ценности, обусловленной, однако, наличностью ценности первой. Если любви нет, нет и познания тайны, истинного гносиса. Дух же любви, как внутре<нней> церковной со-

борности, вырывает ядовитое жало у Змеи познания и проклятого в делах человека и пресмыкающ<его>ся в наш<ей> низменн<ой> лжемудрост<и> взносит на крест, как исцеляющее людей знамение.

Вопрос о Земле представляется мне в христианстве центральным. Мы знаем все уклоны, все прискорбные недоразумения современной мысли, истекающие из непоним<ания> христианских откровений о Земле. <1 нрзб.> провозглашают заветы, которые всем или почти всем непосредственно убедительны, как самоочевидна не жизненная только, но и духовно-нравственная правда: «Братья, будьте верны Земле»[428]. Христианство было сочтено неверностью Земле! Религия, отличающаяся от всех других именно тем, что она провела дальше всех других линию пути к Богу до нисхождения от Отца, в лике<?> Жениха к Земле ради спасения Земли, религия, дающая последние откровения о Земле, религия Благовестия о искупленной Земле, — была сочтена религией забвения о Земле, неприятия Земли.

На этом глубочайшем недоразумении зиждется система В.В. Розанова, поскольку последний выступает противником христианства. Критика христианства у Розанова обусловлена двумя основными заблуждениями. Первая ошибка — есть смешение понятий Мира и Земли. Да, так сладостен Иисус, что мир неизбежно кажется горьким. Но горчит <?> мир, а не Земля. Розанов, думая быть верным Земле, неверен ей, ибо защищает не Землю, подлежащую преображению и спасению, а мир, как наличный порядок и принцип земли в ее данном состоянии. Не пол и брак защищает он, а неправое утверждение пола в дурном мире и космическое прелюбодеяние Земли-Жены. Другая ошибка нашего мыслителя есть представление о христианстве как системе нивелированной и все нивелирующей морали. На самом деле, христианство всецело воздерживается от установления прикладных норм поведения, а тем более норм общезначащих. Хорош пост, но хорошо скрывать <?> его, и хорошо, при известных условиях, вовсе не поститься. Хорошо девство; но хорошо и составить единую плоть с женою во Христе. Не нужно любить мира и всего, что в мире; но хороши цветы, и дети, и благовония, и пиршественные чаши. Но устанавливая категории и как бы иерархии христовых последователей (отчего естествен<ный> <?> спор апосто-

лов о первенстве[429]), сообразно степени посвящен<ия> каждой в тайны царствия Божия и внутренней силы возрастающего в человеке Света и его приближения к Отцу, христианство ясно указывает на гетерономичность каждой отдельной ступени по отношению к другим, ибо если Иоанну приличествовало поститься и быть в пустыне, то иной был закон не только для самого Жениха, но и для сынов чертога брачного. Что касается обычной ссылки на т<ак> наз<ываемую> «историческую церковь», то она не имеет философ<ского> значения в рассуждении о сущности христианства уже потому, что, как показывает само слово «исторический», она имеет дело с моментом в раскрытии христианской истины, но, вольно или невольно, противополагает понятие всей церкви — понятию церкви доселе действовавшей. Ясно, что церковь будущей истории связана с истор<ической> церковью прошлого только единством основоположительных начал, восходящих к временам Христа и апостолов, но не практикой своего отношения к миру, поскольку это отношение было привлечено в последующи<й> период вре<мени>. С другой стороны, нельзя согласиться с Мережк<овским>, поскольку последний склонен был думать, что откровение о Земле не дано в достаточной мере Нов<ым> Заветом, его распрост<ранение> только в Третьем Завете. Новый Завет есть благовестие о Земле, б<ыть> м<ожет>, еще недостаточно усвоенное и во всяком случае не реализованное. Но о Третьем Завете говорить мы не вправе. И действие Духа Утешителя будет, по определенному <?> обету Еван<гелия>, только напоминанием и разъяснением того, что сказал Христос.

Прежде всего, я хотел бы утвердить, что новозавет<ное> благовестие содержит определенные изречения, смысл которых есть отвержение, или, по слову Достоевского, неприятие *мира*[430], но нигде не содержит указаний, имеющих смысл отвержения или неприятия *Земли*.

Смысл слова *мир* обнаружится из дальнейшего изложения; теперь же достаточно ограничиться следующим общим определением. Мир (κόσμος в Н<овом> З<авете>) знаменует данный, наличный состав, строй, порядок и закон здешнего, посюстороннего бытия, данное, наличное состояние природы и человека. «Человек родится в мир (Ио. 16, 21)». «Пришел в мир и мир его не

узнал»[431]. Мир привлекателен для природного человека. «Приобретет человек весь мир, а душе своей повредит» (Л. 9, 25). «Показал Ему все царства мира и славу их» (Мф. 4, 8). Но Христос советует: «Не любите мира, ни всего, что в мире»[432] (᾽η φιλία τοῦ κόσμου ῞εχθρα ᾽εστι τῶ θεῶ[433]) Иак. 4, 4. Мир заражен грехом, но не всецело греховен: «Поле есть мир; доброе семя — сыны Царствия, а плевелы — сыны Лукавого»[434]. Мир «лежит во зле»[435], как нива, одичалая от обилья сорных трав. В этом одичалом, недугующем своем состоянии мир — враждебная свету Христову сила. «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь, ибо я победил мир» (Ио. 16). Мир ненавидит учеников Христовых. «Утешитель приидет, обличит мир о грехе и о правде и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; о правде, что я иду к Отцу моему и уже не увидите меня; о суде, что князь мира сего есть осужден» (Ио. 16, 8 слл). В своем состоянии отпадения и противления мир преимущественно называется «миром сим». «Царство мое не от мира сего» (Ио. 18, 36), «Вы от нижних (᾽εκ τῶν κάτω), я от вышних (᾽εκ τῶν ᾽άνω), вы от мира сего, я не от сего мира» (Ио. 8, 23), «Любящий душу свою потеряет ее; а ненавидящий душу свою в мире сем — да сохранит ее в жизнь вечную» (Ио. 12, <25>), «Нищие мира сего — наследники царства» (Иак. 2, 5).

Мир таков, ибо подвержен князю мира сего. «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет <?> ничего» (Ио. 14, 30). «Ныне суд миру сему, ныне князь мира сего извержен будет вон» (Ио. 12, 31) (᾽εχβληθήσεται ᾽έξω). Этот ᾽άρχων τοῦ κόσμου τούτου[436] ближайшим образом означается в посл<ании> к Еф. 2, 2. «Грехи, в них же иногда ходисте по веку мира сего, по князю власти воздушныя, духа, иже ныне действует в сынех противления, в нихже и мы вси жихом иногда в похотех плоти нашея, творяще волю плоти и помышлений, и бехом естеством чада гнева, якоже и прочии» (νεκρούς τοῖς παραπιώμασιν καὶ ταῖς ‘αμαρτίαις ᾽υμῶν ᾽εν αίς ποτε περιεπατησατε κατὰ τὸυ αίῶνα τοῦ κόσμου τοῦ κατὰ τὸν ‘άρχοντα τῆς ᾽εξουσίας τοῦ ᾽αέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ενεργοῦντος ᾽εν τοῖς ύιοις τῆς ᾽απειθείας[437]).

Уже из приведенных мест выявляется основной смысл различения между Миром и Землею. Мир — Земля в ее данном, временном состоянии, в состоянии подчинения князю мира сего, в состоя<нии> овладения и

одержимости этим последним. Он относится к Земле, как к ее стихийной плоти относится воздух. Он — дух, она — плоть одушевленная и душа мировая. Он — преходящий владыка ее, как пребывающей сущности, он будет изгнан вон, и она сядет у ног Христа, как женщина, из которой были изгнаны семь бесов[438]. Христос противопоставляет Себя ему, как некоему сопернику; Христу душа земная должна уготовить место, занятое ныне князем сего мира. Тогда она в соединении со Христом образует новый мир, новый космос. Это обетование высказано в словах Апокалипсиса: ’εγένοντο <...> αι Βασιλειαῖ τοῦ κὸσμου τοῦ κυρίον ἡμῶν κὰι τοῦ χριστοῦ, καὶ Βασιλεῦσει εἰς τοὺς ἀιωνάς τῶν ἀιώνων[439] (Апок. 11, 15). Множественное) число Βασιλειαῖ не сохранено в слав<янском> и русск<ом> переводе. Оно значит, конечно, не «царства» в смысле «всех государств», и потому переводчики поставили «царство». Но pluralis, по-видимому, указывает на последовательность царств или царствований несколько князей сего мира, нескольких мужей жены Самаритянки, из коих ни один не был настоящим. Мы уже имели выражение «век» (α’ιών) в применении к князю мира сего, т.е. нынешнему владыке этого нынешнего мира. Христос же воцарится не на один эон, как каждый из неправых владык и мужей Земли, — но на эоны эонов. Христос в мире — Свет во тьме и «тьма его не объят»[440]. «Кто ходит днем не спотыкается, ибо видит свет мира сего» (Ио. 11, 9). Но этот свет тьма духовная: «Смотрите, чтобы <?> свет, который в вас, не был тьма»[441] — т.е. только свет природного сознания. «Видящий меня видит Отца моего[442]. Я свет пришел в мир (ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κοσμον ’ελὴλυθα), чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ио. 12, 46). «Не так как мир дает Я даю вам» (Ио. 14, 27). Подобно тому как учитель «свет пришел в мир», и последователи его «свет мира» (Мф. 5, 14). Свет — Солнце, имеющее восиять в полночь, Жених, грядущий во полунощи[443]. Ибо свет символизует жениха. Еще язычники молились Дионису: «Гряди, Жених, гряди, Свете Новый». Свет мира сего — муж, одержащий ныне Душу Земли, — но о нем она имеет право сказать: «Я не имею мужа». «Правильно ты сказала, ибо тот, кто ныне имеет не мужа только[444] <нрзб.>».

Обратимся к словам Евангелия о Земле. Ни одного осуждения Земле мы не встретим в новозаветных текс-

тах, разве лишь указание на ее страдательное отношение к одержащим ее силам зла по библейскому слову о человеке: проклята земля в делах твоих. Но даже об этом древнем проклятии нет более <?> речи, как будто долгое страдание и некая непрерывная устремленность, к свету смутная надежда на пришествие Жениха истинного, смыли, как слезы из глаз грешницы, все ее грехи, и она уже слышит: «женщина, и я тебя не осуждаю — отпускаются тебе грехи твои»[445]. В евангельском всепрощении раскаявшихся грешниц, возлюбивших много или только способных возлюбить, как женщина, взятая в прелюбодеянии, везде ознаменована мысль о несущественности, поверхностности, периферичности женского греха Души Земной. Грех Земли — один: прелюбодеяние. Она создала себе мужа неистинного, взяла себе многих мужей. Наказание за прелюбодеяние и за женскую измену — lapidatio[446] в библии и языческих мифах. Побиение камнями равняется окаменению. Окаменела Ниобея. Окаменение — последнее, закрытое от дальнейшего брака, статическое утверждение материального начала. Жернов, привязанный на шею, означает окончательное погружение в стихию материи, чрез пол. Окаменение женщины, взятой в прелюбодеянии, значило бы конец Земли, закристаллизировавшейся, застывшей, как мертвая планета, в ее современном состоянии. Она была бы избавлена от одержания дурными мужьями, но она не была бы спасена, высветлена логосом. Процесс обращения к свету был бы прерван. Психея не нашла бы своего Эроса (говоря символом художников катакомб). «Кто из вас без греха, пусть первый бросит в нее камень»[447]. Если вы обвиняете Жену-Землю, спросите себя, не в вас ли самих действовал князь мира, ее временный муж, в объятиях которого вы ее застигли. Если вы не приближались к Земле иначе как женихи света, или вы никогда не глядели на Жену с вожделением того, кто ее неправый и временный муж, но всегда с любовным желанием Жениха Истинного, того, кто имеет свою невесту, если принцип пола высветлился в вас до того Эроса, которого единствен<но> нужно ей, неудовлетворенной насильствующею и все же бессильною похотью ее любовников <?>, от коих она не может зачать в Свете, — то закидайте ее камнями, обратите ее, отверженную, в косную материю, и бросив на пути — возвышайтесь до сфер Духа, забудьте о Земле-

Матери, о Земле-Жене, Земле — поруганной Невесте. Спасайте Дух — не спасайте Души Мира. И склонясь, Христос пишет на Земле. По-гречески сказано показательно ’ἐγραφε εἰς τής γῆν — вписал в Землю. Он вписал в Землю свой новый завет ей, начертал, на ней знак своего обета, начертал знак свой на своей Невесте.

В эпоху, когда нужно было безмолвствовать о живых силах космической жизни, ибо энергии кумиротворчества и идолопоклонства были слишком еще живы в человечестве и всякое наименование живой души в тварности создало бы культ ее, как некоей абсолютной сущности, неудивительно, что Земля не представлена прямо лицом в Священном Писании; и только по намекам угадываем мы об истинной концепции Геи-Жены в первой общине христиан.

Если у Бога все живы, — что же, в особенности следует думать о смысле слов небо, земля и Иерусалим в тексте о клятве. Не клянитесь ни небом — вследствие величия и священного значения этого имени, знаменующего престол Бога, т.е. незримое небо духов, одна иерархия коих прямо называется Престолы[448]. Ни Иерусалимом, Градом Великого Царя, — Градом Новым, сходящим с Неба, живым Градом из живых камней — душ святых и столпов — святых сил. Ни Землею — подножием ног Его[449]. Ὑποπόδιον[450] — великое и таинственное слово Ночи имеют отныне <?> и нисхожден<ия> Слова и опять к полу. Чрез пол соблазняет Змий, жалящий человека в пяту. Соль Земли, потерявшая силу, растоптана ночами, и преображающая энергия Жениха, пришедшего к Невесте, может — если она утеряла свою силу — послужить только энергией биологического закона. Живое подножие Царя — есть Душа Мира, Земля — Невеста.

Из газетных отчетов

В Религиозно-философском обществе

Читается доклад Розанова о сущности христианства — «О радости прощения». В<асилий> В<асильевич> берет самый крайний пример человеческой обиды и горечи.

Ночь. Тюрьма. Глухие стены. Томится заключенный. Один, покинут всеми. Все предало его: не только государство, даже общество, даже родные, близкие — жена и дети.

«Ввергнут в темницу» он недавно. Быть может, скоро суд, жестокий и несправедливый… Быть может, казнь. В душе у него ад. От ярости отчаяния несчастный кусает себе руки. Все, все «несправедливы» по отношению к нему… Но дни и ночи чередуются. Время ползет. А сердце человеческое устает кипеть и ненавидеть. Сначала оно «пустеет» как-то: нет мыслей, чувств. Какое-то окаменение: «все равно!». Но вот и это состояние проходит. В душе нашего узника как будто «что-то» загорается, как звездочка в далеком небе. Шире, ярче. И, наконец, он уж не чувствует ни стен, ни горечи неволи, ни даже времени. Правда, он несчастен, смят, раздавлен. Но здесь «судьба», здесь люди не при чем… Напротив, здесь ему сам Бог открылся. Сам Бог послал ему в радость утешение и разумение смысла жизни. Без гнева, без протеста он взглянет на тюремщика, жандарма, палача при своей казни, на попа и на врача, что будут тут присутствовать, когда будут надевать ему на шею петлю. Таков, — говорит В<асилий> В<асильевич>, — образ истинного христианина. Таковы христиане и в древности, таковы и ныне. «Кротость и прощение» — вот знамение христианина.

Кроткие, положим, были и до Христа. Но они не «единялись», кротость не возводили в принцип. Пришел Христос, взял эти черты кротости «в любимые» себе, благословил их и стал родоначальником нового царства — «не от мира сего», царства кротких.

Если кротость «раскропить» в язычески-жестоком обществе, то общество начнет преобразовываться: станет мягче, благожелательнее и добрее… В кротости сила и сущность христианства. Не пост, не ритуал, даже не «Отче наш», а кротость… Кроткие тоже борются со злом и утверждают свое царство в мире, но не криком, буйством, ло-

манием, насилием, а кротким способом. Кротких становится все больше, людей же гнева, раздражения и мести все меньше.

Как царство кротких борется с империей, языческим началом организованного принуждения?

Железное лицо и кроткое лицо столкнулись. Царство «от мира сего» и царство «не от мира сего». Кроткие проходят «мимо» государства: они его не утверждают и не отрицают. Они служат в солдатах, в департаментах, все делают, все исполняют по государственным законам. Но делают пассивно, как у Толстого Платон Каратаев. Государство — «не ихнее», это — «вещь временная». И к нему они не станут «прикрепляться» своей душой. «Для праведника закон не лежит». Наше теперешнее общество — смесь христианства и язычества. Но железных цезарей уж больше нет. Правда, охранители гонят революционеров. Те тоже собираются мстить гонителям. Теперь тюрьмы полны. При перемене строя опять будут полны. И так до тех пор, пока государственники будут обоюдно утверждать это железное лицо. Но царство кротких близится и близится. И Каратаевых все больше. И люди «гнева» уступят, наконец, платформу царству «кротких».

После перерыва В.И. Иванов сделал доклад о христианском понимании и значении «Земли».

Благовестие о богочеловечестве, по мнению В<ячеслава> И<вановича>, есть благовестие и о земле. Но это еще не было раскрыто христианским сознанием с достаточною ясностью. Завет Ницше: «Братья, будьте верны земле»[451], — усилил нерасположение к христианству как религии отвержения земли во имя спасения и совершенства духа. Но это напрасно. Как совершенно неверно и то, что христианство есть будто бы религия одной морали. В Евангелии нет нивелирующей морали. Идея Евангелия — перерождение человечества, его обожение, а вместе с тем и высветление всего мира. Ошибка тех, а между прочим В.В. Розанова в его докладе «о сладчайшем Иисусе», в том, что смешивают понятия «земли» и «мира». Между тем в Новом Завете эти понятия резко различаются. «Мир» — это временное, наличное состояние внешней природы и человечества. Между тем «земля» есть понятие сущности всего телесного, это «Психея», грешная жена, вступившая в неверный брак не с женихом-Христом, а с «князем мира сего». Христос — соперник этого князя. И миссия его — спасти свою невесту… Докладчик подвергает филологическому анализу соответственные евангельские тексты и раскрывает аллегории прощения Христом падших женщин. «Земле, — заключает докладчик, — ни одного осуждения в Новом Завете. Земля изображается пленной, страдающей. Она «<вз>ята в прелюбодеянии». Но пред нею виноваты все ее судьи. И нет никого, кто бы первый бросил в нее камень. Человечество, эти «сыны чертога брачного», обладающие высшим, по отношению к «Психее», началом духовным «пневма», как «соль земли», должно начать собою спасение земли, прообраз которой — «жена, облеченная в солнце» в видении Иоанна. В этом вся сущность христианской метафизики.

В обсуждении докладов принимали участие Д.С. Мережковский, Протейкинский, Аскольдов и др.

Н. О.

ПРИМЕЧАНИЯ

СЕЗОН 1907/08

Заседание 3 октября 1907 г.

А.В. Карташев
Вступительная речь

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 1–3.

[1] *«единым сердцем и едиными устами»*... — Неточно переданные слова молитвы, произносимые священником во время православной литургии; правильно на церковнославянском языке: «И даждь нам единеми усты и единем сердцем».

[2] *...идея исторической связи между бывшими Религиозно-философскими собраниями и настоящим обществом.* — Осенью 1901 г. возникла инициатива (З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковский) создать общество для свободного обсуждения церковных и религиозно-философских вопросов. 8 октября 1901 г. члены-учредители собраний (Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, В.В. Розанов, В.С. Миролюбов, В.А. Тернавцев) были приняты обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым, который дал разрешение на организацию собраний. Совет собраний как председатель возглавил епископ Ямбургский Сергий (Страгородский, будущий Патриарх Московский в 1943– 1944 гг.), члены Совета — В.А. Тернавцев, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, В.С. Миролюбов. Первое собрание прошло 29 ноября 1901 г. в зале Географического общества. Всего за период 1901–1903 гг. состоялось 22 заседания, последнее из них — 19 апреля 1903 г. после запрещения собраний. Стенограммы 20 заседаний Религиозно-философских собраний были опубликованы в журнале «Новый путь» (1903. № 1–12; 1904. № 1, 2), затем — отдельным изданием (Записки Религиозно-философских собраний. СПб., 1906), переизданы в 2005 г. (Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005). Отчет о предпоследнем, 21-м заседании РФС,

опубликован Паолой Манфреди (Russica Romana. 1996. Vol. 3. P. 301–328, затем включен в переиздание 2005 г.).

Среди членов РФО существовало два мнения относительно идейной связи Собраний с Обществом: одни, как, например, А.В. Карташев, считали эту связь очень слабой, другие видели в РФО прямое продолжение Собраний (В.В. Розанов). Если сравнить РФО и Собрания 1901–1903 гг. по количеству общих участников, составу и численности членов, то более объективной будет выглядеть точка зрения Карташева. Так, в РФО, которое к январю 1914 г. насчитывало 1263 члена (из них 149 действительных), входило из прежних участников Собраний всего 20 человек (И.Ф. Альбов, В.В. Бородаевский, А.И. Бриллиантов, З.Н. Гиппиус, И.Ф. Егоров, А.В. Карташев, В.Я. Колачев, П.И. Лепорский, Н.А. Макшеева, Д.С. Мережковский, еп. Михаил (П.В. Семенов), В.П. Протейкинский, В.В. Розанов, С.А. Соллертинский, В.А. Тернавцев, Вас.В. Успенский, Вл.В. Успенский, Д.В. Философов, И.П. Щербов, В.И. Ясевич-Бородаевская). Если Собрания были местом исторической встречи интеллигенции и духовенства, то участниками РФО были преимущественно представители светской общественности (научной и творческой интеллигенции), что неизбежно сказалось на общей тематике заседаний Общества.

[3] *…деятелей Московского Религиозно-философского общества…* — Религиозно-философское общество памяти Вл.С. Соловьева создано в Москве осенью 1905 г., Устав утвержден в августе 1906 г. Председатели Общества: С.Н. Булгаков (1905–1906), Г.А. Рачинский (1906–1918). Заседания московского РФО начались с ноября 1906 г. В ноябре 1906 — мае 1907 г. состоялось 15 заседаний московского РФО. В московском РФО выступали с докладами С.Н. Булгаков, Д.Д. Галанин, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.А. Аскольдов, А. Белый, С.Н. Дурылин, В.В. Зеньковский, Вяч.И. Иванов, С.М. Соловьев, П.А. Флоренский, Л.И. Шестов и многие другие известные религиозные мыслители. В марте 1907 г. при Обществе организован Вольный богословский университет (по инициативе В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрна). После создания издательства «Путь» (1910) одним из ведущих направлений в деятельности московского РФО стали подготовка и издание книг, большинство авторов которых были участниками московского РФО. Финансовую помощь Обществу и издательству «Путь» оказала М.К. Морозова. После конфискации в 1918 г. дома М.К. Морозовой, где обычно проходили заседания Общества, РФО прекратило существование. Последнее известное заседание РФО состоялось 3 июня 1918 г., с докладом «На пиру богов» выступил С.Н. Булгаков. В отличие от петербургского РФО, московское общество имело идейное тяготение к православию, одними из его главных задач было развитие самобытной русской религиозно-философской мысли и религиозное просвещение; *…свой устав списало оттуда...* — Устав РФО в С.-Петербурге был создан на основе Устава московского РФО. Вероятно, организаторы петербургского Общества, опасаясь запрещения со стороны властей, решили взять уже

утвержденный Устав московского РФО за образец и скопировать его по возможности дословно. Однако некоторые изменения все же были внесены в текст: 1) если в тексте московского РФО в § 3 указано, что «район его <Общества> деятельности распространяется на всю Россию», то в тексте Устава РФО в С.-Петербурге вместо этого — «Район его деятельности — С.-Петербург»; 2) добавлен § 8 «Желающие выбыть из числа членов объявляют об этом Совету»; 3) § 9 — членские взносы в размере 5 руб. в год (в Москве — 3 руб. в год); 4) § 10 — Совет РФО состоит из председателя, товарища председателя и 5 членов (в Москве — председателя, товарища председателя, секретаря и не менее 3 членов); 5) исключен § 13, который есть в Уставе московского РФО — «Совет может приглашать в свои заседания с правом совещательного голоса, как членов общества, так и посторонних лиц», как и примечание к § 23 — «На закрытые заседания Совет имеет право приглашать лиц, мнение которых он считает важным по данному вопросу»; 6) добавлен § 16 — «Совет избирается на три года, причем каждый год переизбирается по два из его членов» (в примечании далее указано, что «Председатель переизбранию не подлежит до истечения срока его полномочия»). Согласно Уставу московского РФО (§ 10), все члены Совета избирались ежегодно.

С.А. Аскольдов
О старом и новом религиозном сознании

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 3–10. В примечании к тексту указано, что в «Записках» опубликован сокращенный вариант («частью в выдержках, частью в сокращенном изложении»). Полный текст был опубликован в издании: Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. С. 193–222.

Доклад председателя РФО С.А. Аскольдова на первом заседании нового общества носил программный характер и был направлен против «нового религиозного сознания» и против Д.С. Мережковского лично. Тем самым доклад является свидетельством той идейной программы, которую собирался отстаивать первый председатель РФО (обсуждение теоретических философских проблем, критика «нового религиозного сознания» и т.д.). В газете «Русское слово» (1907. 17 ноября) в статье «Религиозно-философские собрания в Петербурге» В.В. Розанов (под псевдонимом В. Варварин) отметил, что новое общество стремится к академическому обсуждению философских проблем. Он писал: «Сюда тянет председатель общества г. Аскольдов, некоторые члены в составе совета общества. В этом направлении была произнесена на первом собрании г-ном Карташевым вступительная речь». В газете «Речь» было отмечено, что собрание «носило семейный характер. Ораторы не пользовались даже кафедрой» (В религиозно-философском обществе // Речь. 1907. 5 (18) октября. № 235. С. 4).

[4] *…величественные картины Мильтона, изображающие борьбу высших духов…* — Речь идет о поэме Джона Мильтона (Milton; 1608–1674) «Потерянный рай» (1667), в которой использован библейский сюжет (отпадение части ангелов во главе с сатаной от Бога и грехопадение человека).

[5] «*…поле битвы — сердца людей*». — Слова Дмитрия Карамазова из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1878–1880. Ч. 1. Кн. 3. Гл. 3 «Исповедь горячего сердца. В стихах»).

Прения

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 10–28.

[6] *…понятие тяжести мыслите подобно Эпикуру…* — Развивая учение о природе, древнегреческий философ Эпикур (341–270 до н.э.) утверждал, что существуют бесчисленные миры, создаваемые от столкновения и разъединения атомов; атомы, обладающие силой тяжести, Эпикур мыслил как объективную реальность, хотя и допускал (в отличие от Демокрита) их случайное отклонение от закономерного движения.

[7] *…учение Кантовское, которое строит все мироздание, исходя из законов тяготения…* — Подразумевается сочинение Иммануила Канта (1724–1804) «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), содержащее космогоническую гипотезу, согласно которой в мировом пространстве вселенной материальные частицы двигаются с присущей им силой притяжения.

[8] Названы мистики и философы *Ориген* (ок. 185–254), *Иоанн Скот Эриугена* (810–877/887), *Якоб Бёме* (1575–1624). Ориген пытался использовать учение Платона для создания системы христианского богословия, исповедуя апокатастасис (спасение всего сущего), провиденциализм, бытийное верховенство и абсолютность Бога-Отца в отличие от двух других членов Святой Троицы, осужден как еретик указом императора Юстиниана в 543 г. Иоанн Скот Эриугена перевел на латинский язык «Ареопагитики» и создал пантеистическое учение о четырех природах Бога («О разделении природы»), осужденное Католической Церковью. Якоб Бёме разработал натурфилософскую систему, в которой символически описал космическую эволюцию от первоначального состояния мира в Боге как вечном покое до завершения истории через восхождение человеческого духа к Богу; подвергался нападкам и обвинениям в ереси со стороны своей протестантской общины и ее пастора.

[9] *…Серафима Саровского*. — Преподобный Серафим (1760–1833), монах Саровской пустыни, канонизирован Православной Церковью в 1903 г., дни памяти 19 июля (1 августа) и 2 (15) января.

[10] *Вл. Соловьев в своих «Чтениях о богочеловечестве» развивал ~ то же самое понимание материи...* — В.С. Соловьев (1853–1900) в своей работе «Чтения о Богочеловечестве»

(1877–1881) считал «первой материей» в доприродном бытии Божество как всеединое, а в процессе мирового развития различал три эпохи: в первую эпоху «космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела», которые затем (во вторую эпоху) становятся базисом для развития более сложных сил, в третью эпоху отдельные планеты (как Земля) служат основой для развития органической жизни.

[11] *...один святой, увидев блудницу, заплакал от счастья и восторга увидев ее красоту*. — Описан эпизод из жития преподобной Пелагеи (ум. 457). См.: «Четьи-Минеи» святителя Димитрия Ростовского, Октябрь, день восьмой <день памяти святой>, Житие преподобной матери нашей Пелагии.

[12] «*...чужд как латинской, так и византийской ограниченности*». — Свенцицкий не цитирует, а вольно передает общий смысл отдельных рассуждений из «Чтений о Богочеловечестве», в которых Вл. Соловьев критиковал разделение христианства на три ветви (католицизм, протестантизм, православие) и доказывал необходимость универсального религиозного синтеза.

[13] Возможно, Мотеюс *Густайтис* (Gustaitis; 1870–1927), литовский поэт, переводчик, литературовед, католический священник, педагог.

[14] *…вопрос о добре и зле ~ в учении Ницше…* — Отсылка к работе Фридриха Ницше (1844–1900) «По ту сторону добра и зла» (1886). С.Л. Франк дал свою этическую интерпретацию идей Ницше в статье «Фридрих Ницше и “этика любви к дальнему”» (1901).

[15] *Манихеизм* — религиозно-философское учение, возникшее на территории Персии в III в. и просуществовавшее на Востоке до X–XI вв. Получило название по имени основателя Мани (по некоторым сведениям, казнен в 277 г.), подверглось гонениям как ересь со стороны как мусульман, так и христиан. Сущностью учения является дуалистическое представление о мире как борьбе добра и зла, света и тьмы, Бога (светлое, благое бытие) и сатаны (темное царство). В данном случае под «манихеизмом» С.Л. Франк в большей степени подразумевает мировоззренческий дуализм, а не само по себе древнее манихейское учение.

[16] *…Мережковский ~ находился под влиянием Ибсена ~ в драме «Цезарь и Галилеянин»…* — Драма «Кесарь и Галилеянин» написана Генриком Ибсеном (Ibsen; 1828–1906) в 1871–1873 гг. Состоит из двух частей («Отступничество цезаря» и «Император Юлиан»), опубликована в 1873 г., впервые поставлена в Лейпциге в 1896 г. Сюжет романа Д.С. Мережковского «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1896) имеет много общего с указанной драмой Г. Ибсена. См. об этом: *Фридлендер Г.М.* Д.С. Мережковский и Генрих Ибсен: (У истоков религиозно-философских идей Мережковского) // Русская литература. 1992. № 1. С. 43–57.

[17] *…Розанов поместил в своей книге таблицу религиозно-философских вопросов…* — Имеется в виду таблица, приложенная к книге: *Розанов В.В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1886.

Заседание 15 октября 1907 г.

В.В. Розанов
О нужде и неизбежности нового религиозного сознания

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 29–36. Текст доклада включает возражения Розанова на доклад Аскольдова, прочитанный на предыдущем заседании. Доклад был заказан Розанову самим Аскольдовым в письме 12 октября 1907 г.: «Мы предполагаем, чтобы Вы и Тернавцев прочитали Ваши сообщения на мой реферат. Теперь оказывается, во 1-х, что Тернавцев еще и не приготовил своего сообщения и, во 2-х, что он собственно если и приготовит что-ниб<удь> к 15-му, то не в виде возражения, а нечто совершенно самостоятельное. Тогда во всяком случае неудобно будет читать в один вечер два совершенно разнородные сообщения — Ваше и Тернавцева, и придется ограничиться одним Вашим. Но то, что Вы прислали мне в качестве возражения мне и Свенцицкому, я боюсь, даст очень мало матерьяла и для чтений и для прений. Поэтому мне пришло в голову, не согласились бы вы присоединить теперь же к этому Ваш доклад "Об Иисусе сладчайшем…"» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 3823. Л. 3–4). Доклад Розанова «Об Иисусе сладчайшем и горьких плодах мира» был прочитан не на заседании 15 октября 1907 г., а месяцем позже, на заседании 21 ноября 1907 г.

[18] *…о «секире, положенной у корня дерева»…* — Отсылка к Евангелию (Мф. 3, 10).

[19] *На мысль, исполненную силы, / Как бисер, нижутся слова.* — Неточная цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Журналист, читатель и писатель» (1840), в оригинале: «На мысли, дышащие силой, / Как жемчуг нижутся слова».

[20] *Как-то я говорил с Константином Петровичем…* — Речь идет о встрече В.В. Розанова и обер-прокурора Святейшего синода К.П. Победоносцева (1827–1907) в начале 1894 г. Поводом для встречи послужил цензурный запрет статьи В.В. Розанова «О подразумеваемом смысле нашей монархии» для № 1 журнала «Русский вестник» за 1894 г. Через С.А. Рачинского В.В. Розанов добился аудиенции у К.П. Победоносцева, который поддержал необходимость цензурного запрета, сославшись на недопустимость критических высказываний по поводу монархии в России. Статья была издана отдельной брошюрой только в 1912 г. Встречу с К.П. Победоносцевым В.В. Розанов описал в статье «М.П. Соловьев и К.П. Победоносцев о бюрократии» (1910).

[21] *…когда поссорились апостолы Петр и Павел.* — Розанов дает свою интерпретацию эпизоду, описанному в Послании к Галатам (Гал. 2, 11–14). Указанный фрагмент в церковной традиции никогда не рассматривался как ссора апостолов.

[22] *…с молоканами и штундистами.* — Секта молокан (самоназвание — «духовные христиане») возникла в Тамбовской губер-

нии во 2-й половине XVIII в., выделилась из секты духоборцев, основана крестьянином Семеном Уклеиным. Молокане отрицают таинства и обряды Православной Церкви, не признают почитание святых и икон, единственным источником вероучения считают Священное Писание. Секта штундистов появилась в Херсонской губернии во 2-й половине XIX в. под влиянием немецких поселенцев-баптистов. Штундисты собирались для чтения и толкования Нового Завета, пения духовных стихов.

[23] *…«безбожный» Витте со своим законом о веротерпимости…* — Имеется в виду указ «Об укреплении начал веротерпимости», подписанный 17 апреля 1905 г. председателем Совета министров Сергеем Юльевичем Витте (1849–1915).

[24] *«Св. Равноапостольный царь Константин Великий»*. — Константин Великий (ок. 285–337), римский император в 306– 337 гг. Прекратил преследования христиан, издал эдикт о веротерпимости в 313 г., поддерживал христианскую Церковь, председательствовал на Вселенском соборе 325 г. в Никее, канонизирован в лике равноапостольного, день памяти 21 мая (3 июня).

[25] *…о. Николаю Георгиевичу Дроздову…* — Священник церкви Св. Пантелеймона в Петербурге (около Гагаринской улицы), публицист, сотрудник церковной газеты «Колокол». Полемизировал с В.В. Розановым по церковным вопросам, написал В.В. Розанову письмо, которое тот опубликовал в книге «Около церковных стен» (1906), назвав письмо «лучшим, что было сказано и написано пастырем о пастырстве» (*Розанов В.В.* Около церковных стен. М., 1995. С. 400). В начале 1905 г. В.В. Розанов нанес личный визит о. Николаю и затем долгие годы поддерживал с ним дружеское общение. В 1905–1907 гг. Н.Г. Дроздов неоднократно посылал Розанову просфоры с письмами, причащал его больную жену. Н.Г. Дроздов — автор рецензий на книги Розанова «Люди лунного света» («Около полового вопроса», 1912. См.: Розанов: pro et contra. СПб., 1995. Т. 2) и «Опавшие листья» (Всего понемногу // Колокол. 1913. 26 апреля). В книге «В темных религиозных лучах» (1910) В.В. Розанов упомянул Н.Г. Дроздова в числе друзей, наряду с П.А. Флоренским и И.И. Филевским (*Розанов В.В.* В темных религиозных лучах: Русская церковь и другие статьи. М., 1994. С. 390).

[26] *…совершенно как христы-хлысты в «кораблях своих»*. — Русская секта хлыстов возникла в XVII в. Общины хлыстов были независимы друг от друга и назывались «кораблями». Основой хлыстовства было учение о том, что Бог может воплощаться в людях множество раз, поэтому в каждой общине были «христы» и «богородицы», которые пользовались абсолютным авторитетом и руководили молитвенными собраниями (радениями).

[27] *…небезвестный Мих. Сопоцко…* — Михаил Аркадьевич Сопоцько-Сырокомля, литератор, редактор журналов «Студент-медик», «Студент-христианин», «Георгиевский вестник», сотрудник «Миссионерского обозрения». Участник Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. Переписывался с В.В. Розановым, в письме к которому 17 ноября 1908 г. спрашивал, почему его не приглаша-

ют на заседания РФО, и далее писал: «Я уверен, что вам, господа философы, нужен известный подбор публики, а я — элемент нежелательный, как апологет православия, а не мережковщины, толстовщины или розановщины. Вы знаете, что я не пойду на компромиссы с вольнодумством и духовным самочинием; что я — человек sui generis, независимый столько же от корифеев антихристова направления, сколько и от путовождей синедриона ("отцов архимандритов" вроде Михаила Семенова, ныне раскольника). И вы меня устраняете, боясь моего голоса, руководимого духом искренней веры» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4212. Ед. хр. 47. Л. 3об.-4).

[28] *…поведал в одном из своих печатных писем…* — В публикации адресованных ему писем С.А. Рачинского М.А. Сопоцько-Сырокомля воспроизвел «житие» одного из Отцов Церкви. Впоследствии В.В. Розанов использовал «житие» в своей книге «В темных религиозных лучах», заметив в преамбуле, что Михаил Сопоцько «предостерегая благочестивых мирян от "козней дьявола", под которыми разумеется, конечно, "женщина", — передает, что против них не могли устоять даже и "святые угодники"» (*Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. С. 181).

[29] «*Нет, Джироламо Саванароллы*». — Джироламо Савонарола (1452–1498) вступил в конфликт с папой Александром VI, был отлучен от Церкви, казнен по приговору гражданских властей Флоренции, его труп был сожжен.

[30] *…во времена Плеве и Победоносцева…* — Подразумевается период примерно от 1881 до 1905 г. Вячеслав Константинович Плеве (1846–1904), государственный деятель, с 1881 г. директор Департамента полиции, в 1884–1894 гг. товарищ министра внутренних дел, с 1902 г. министр внутренних дел и шеф жандармов, убит эсерами.

Прения

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 36–56.

[31] *…Достоевского с его вопросом о слезах невинного ребенка…* — Отсылка к роману Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Ч. 2. Кн. 5. Гл. «Бунт»).

[32] *…вопрос был подхвачен Соловьевым*. — Вл. Соловьев был автором работы «Три речи в память Достоевского» (1881–1883), в которой интерпретировал творчество Ф.М. Достоевского как пример религиозного искусства, способного воплотить в жизнь христианские общественные и нравственные идеалы. Возможно, С.А. Аскольдов подразумевал в целом философию Вл. Соловьева, в которой вопрос о невинных жертвах осмыслен в рамках идеала всеединства и учения о Богочеловечестве.

[33] *Тареев* Михаил Михайлович (1867–1934), богослов, профессор кафедры нравственного богословия Московской духовной академии, автор пятитомного труда «Основы христианства» (Сергиев

Посад, 1908–1910). М.М. Тареев критиковал патристику как порождение «греческого интеллектуализма», основной сферой христианства считал индивидуально-духовную жизнь, предвосхитил экзистенциальный подход к пониманию христианства.

[34] *Заозерский* Николай Александрович (1851–1919), профессор канонического права Московской духовной академии. Речь идет о рецензии Н.А. Заозерского «Странный ревнитель святыни семейного очага» (Богословский вестник. 1901. Кн. 11) на книгу В.В. Розанова «В мире неясного и нерешенного» (1901).

[35] *…в одном частном письме…* — Письма М.М. Тареева к Розанову 1905–1911, 1913 гг. хранятся в Отделе рукописей РГБ (Ф. 249. М. 3823. Ед. хр. 14).

[36] *…говорит в «Грядущем Хаме» о постоянной трагедии жизни, которая завещана нам Христом*. — К.М. Аггеев воспроизводит одну из основных идей книги Д.С. Мережковского «Грядущий хам» (1906), состоящей из статей, посвященных обоснованию концепции «нового религиозного сознания».

[37] *Архимандрит Михаил* (Семенов; 1874–1916), богослов и публицист (см. в 3-м томе «Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге: Аннотированный список» и стенограмму заседания РФО 4 декабря 1916 г., посвященного памяти епископа Михаила).

[38] *Никон* (Никита Минов, 1605–1681), патриарх Московский в 1652–1658 гг. Фактически управлял страной в 1651–1657 гг. В 1658 г. оставил патриаршество. На Большом Московском соборе (1666–1667, присутствовали Патриархи: Александрийский — Паисий и Антиохийский — Макарий) Никон был лишен сана и сослан в Ферапонтов монастырь.

[39] *…почитал новый клобук — греческий…* — Речь идет о замысле Никона стать Вселенским патриархом, ради которого Никон принял решение о реформе Церкви (унификации обрядов, обычаев и богослужебной практики Русской и Греческой Церквей). Реформа вызвала смуты и раскол в Церкви.

[40] *…может прочитать в 5-м томе Самарина…* — Речь идет о работе Юрия Федоровича Самарина (1819–1876) «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», опубликованной в 5-м томе Полного собрания сочинений (М., 1880). В указанной работе анализируется степень влияния католического и протестантского богословия на Русскую Церковь. В частности, жестокие гонения на старообрядцев («В памяти раскольников сохранилось ужасное для них время — от Никона до Петра… начинались допросы и пытки, медленное поджаривание на угольях, вытягивание жил… и пр.» — С. 239) он объясняет католическим влиянием, подчеркивая, что все это меры «противные духу православной Церкви» (С. 240).

[41] *…сочинение против раскольников…* — «Соборное деяние на Мартина еретика» было составлено в царствование Петра I, который непосредственно участвовал в составлении этого подлога для борьбы со старообрядцами. В подложном «Деянии» рассказывается, что ок. 1149 г. в Киев из Армении пришел инок Мартин, пропо-

ведовавший еретическое учение и распространявший обычаи, чины и обряды, которых держатся старообрядцы (двуперстие, сугубая аллилуиа и т.д.). Учение это было якобы рассмотрено и осуждено Киевским Собором 1157 г. По распоряжению Петра I почти все русские архиереи дали подписку в том, что «Деяние» есть подлинное постановление Собора 1157 г.

[42] *Иосиф Кротовский* — вымышленный персонаж, якобы нашедший «Соборное деяние на Мартина еретика».

[43] *Мельников* Федор Ефимович (1874–1960), один из самых известных старообрядческих писателей-апологетов, автор многочисленных работ по истории Древлеправославной Старообрядческой Церкви и полемических трактатов.

[44] *…первым протестовал дьякон Александр…* — Иеродиакон Александр Керженский (1674–1720). Один из авторов книги «Ответы диакона Александра на Керженце», в которой доказывается подложность «Соборного деяния на Мартина еретика». За составление книги был подвергнут пыткам и казнен 21 марта 1720 г.

[45] *…книга «Камень веры»…* — Сочинение Стефана Яворского (1658–1722) «Камень веры» (1718, впервые напечатано в 1728). Направлено против протестантского учения, несколько раз было запрещено в России, два раза издание изымалось из обращения как не соответствующее официальной прореформационной политике государства.

[46] *…ставится вопрос — можно ли убивать еретиков?* — В сочинении обосновывается законность казни еретиков, которых убивать «достойно есть и праведно», тем более что это является для них благодеянием, поскольку чем больше они живут, тем больше и грешат, а прекращая их жизнь, правоверные таким образом облегчают им посмертную участь.

[47] *…по догматике Макария.* — Архим. Михаил подразумевает «Православно-догматическое богословие» в пяти томах (1849–1853) митрополита Московского Макария (Булгакова; 1816–1882).

[48] *Филарет* (Дроздов; 1783–1867), митрополит Московский, составил по поручению Святейшего синода «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви» (1823), который выдержал более 80 изданий и стал хрестоматийным учебным пособием для духовных семинарий в России.

[49] *…консерватор И. ...* — Возможно, Иннокентий (Борисов; 1800–1857), богослов и церковный проповедник, с 1841 г. архиепископ в Вологде, затем в Харькове и Херсоне.

[50] *…либерал Тургенев…* — Тургенев Александр Иванович (1785–1846), историк, литератор, государственный и общественный деятель; директор департамента главного управления духовных дел иностранных исповеданий (1810–1824), секретарь Библейского комитета в Петербурге.

[51] *…православная книга, которую мы называем «символической»…* — Символическими книгами Православной Церкви принято считать исторические книги догматического содержания, напи-

санные с целью краткого изложения основ вероучения. В XVII–XIX вв. именно они (а не святоотеческие труды) получили повсеместное распространение в духовно-академической среде. В первую очередь к ним относятся составленные против католиков и протестантов «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» и «Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере». В данном случае архим. Михаил, вероятно, имеет в виду «Катехизис» митр. Филарета, который был составлен на основе вышеупомянутых символических книг и согласован с «Православным исповеданием» митр. Петра Могилы.

[52] «*…этот документ стал не так дик*». — Источник цитаты не установлен.

[53] *…во имя церкви около времени Николая I шесть человек были забиты насмерть…* — В правление Николая I (1825–1855) были предприняты исключительные меры для борьбы с сектантами и старообрядцами (закрыты все старообрядческие скиты и монастыри; например, только при разгроме Иргизского Николаевского монастыря в 1837 г. были избиты нагайками и пострадали от различных наказаний 1099 человек). О каком именно случае упоминает архим. Михаил, установить не удалось ввиду огромного количества подобных фактов, относящихся к времени Николая I.

[54] *…в 1902 году ~ преследовались сектанты…* — В 1902 г. в одной из западных губерний Российской империи были привлечены к суду 20 крестьян, которые назвали себя баптистами. Суд же признал их штундистами, за что они были оштрафованы каждый на сумму 18 руб. Этот и другие случаи, участившиеся в связи с распространением сект в России, получили широкую известность благодаря их освещению в газетах. Преследование сектантов в 1902 г. стало темой доклада С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» на 7-м заседании Религиозно-философских собраний.

[55] *…как папа Александр Борджиа.* — Александр VI Борджиа (1431–1503), римский папа в 1492–1503 гг., добился избрания путем подкупа кардиналов, активно занимался политикой, использовал папскую власть для личного обогащения, вел жизнь, далекую от религиозных интересов.

[56] «*Идеже два, или трие собрани во имя мое, ту и аз посреде их*». — Мф. 18, 20.

[57] «*Я пришел проповедывать пленных освобождение, слепых прозрение*»… — Лк. 4, 19.

[58] *…у Тихона Задонского…* — Святитель Тихон (Тимофей Савельевич Кириллов; 1724–1783), епископ и духовный писатель. Принял монашество в 1758 г., с 1761 г. епископ Кексгольмский, с 1763 г. епископ Воронежский, через четыре года по состоянию здоровья оставил кафедру, затем жил в Задонском монастыре, где написал свои главные труды «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное от мира собираемое» и «Наставления монашествующим». Канонизирован в 1861 г.

[59] *…Соловецкие тюрьмы, если мы знакомы с Суздалем…* — Соловецкие и Суздальские церковные тюрьмы отличались жестоким режимом, в них ссылали особенно опасных церковных и государственных преступников (старообрядцев, сектантов, провинившихся монахов и т.д.). Заключенные обычно содержались в одиночных камерах. В отличие от государственных, церковные тюрьмы были бессрочными (заключенный мог оставаться в тюрьме всю жизнь), их официальная ликвидация началась в 1905 г.

[60] Возможно, Иван Александрович *Дейбнер*, правовед из обрусевших немцев, чиновник особых поручений при саратовском губернаторе П.А. Столыпине, в 1899 г. тайно перешел в католичество, в 1902 г. также втайне от русского правительства рукоположен в католические священники. С 1905 г. жил в Петербурге.

[61] *...Моисеево законодательство.* — Исх. 20–23.

[62] *…встретил жертвенник неведомому Богу…* — Образ из Деяний св. Апостолов (Деян. 17, 22–31).

Заседание 8 ноября 1907 г.

Д.С. Мережковский
О Церкви грядущего

Вступительная речь председателя, реферат Д.С. Мережковского и прения печатаются по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 1–18. Полностью доклад Мережковского опубликован: *Мережковский Д.С.* Меч // Мережковский Д.С. Не мир, но меч: К будущей критике христианства. СПб., 1908.

[63] «*Дух дышет, где хочет*». — Ин. 3, 8.

[64] *…государственного Левиафана...* — Отсылка к Ветхому Завету (символический образ египетского или ассирийского и вавилонского царств). Использован Томасом Гоббсом (1588–1679) в названии трактата о неограниченной государственной власти (1651).

[65] «*…да будут в нас едино*». — Ин. 17, 21.

Прения

[66] «*…Дух посетил их*». — Неточная цитата из Нового Завета (Деян. 10, 44).

[67] «*…но слова мои не прейдут*». — Мф. 24, 35.

[68] «*…анафема да будут*». — Гал. 1, 8.

[69] *В сочинении Мережковского «Последний Святой»…* — Статья Д.С. Мережковского «Последний святой (Серафим Саровский)» (Русская мысль. 1907. Кн. VIII. С. 74–94; Кн. IX. С. 1–22), вошла в книгу: *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч.

[70] *…Павла Нолanского…* — Павел (Понтий Меропий Павлин; 353–451), святитель Паулин Милостивый, епископ Нолanский. Канонизирован Русской Православной Церковью.

[71] *…из сочинения Гарнака…* — Адольф Гарнак (Harnack; 1851–1930), протестантский богослов, профессор Берлинского университета. Свои основные воззрения на христианство сформулировал в 16 лекциях, прочитанных в 1899–1900 гг. (Сущность христианства. Лейпциг, 1901. Переведены на русский язык в начале XX в.). Другие работы: «Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus» (1873); «Patrum apostolicorum opera» (1875–1877); «Die Zeit des Ignatius» (1878); «Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte» (3-е изд. 1886 г.); «Lehre der zwölf Apostel» (текст с переводом и учеными примечаниями, 1884).

[72] *Киприан* Фасций Цецилий (Thascius Caecilius Cyprianus; (?–258), епископ Карфагенский, Отец Церкви.

[73] *…детерминизм Спинозы…* — Бенедикт (Барух) Спиноза (Spinosa, d'Espinoza; 1632–1677) отвергал идею свободы воли, считая, что все в мире делается по предопределенным законам, т.е. согласно божественному управлению, и все без исключения действия человека носят необходимый характер.

[74] *Ньютон пишет толкование на Апокалипсис.* — Речь идет о богословском сочинении Исаака Ньютона (1643–1727) «Observations upon the Prophecies of Holy Writ; particularly the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of S. John».

[75] *…пишет «Религию в пределах чистого разума»…* — Трактат написан в 1793 г. («Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»).

[76] *…встречается, правда, у Юма…* — Отсылка к главе «О чудесах» трактата «О человеческом познании» (1748) английского философа и историка Дэвида Юма (Hume; 1711–1776).

[77] *Эту веру подорвала ~ библейская критика.* — Здесь идет речь о рационалистической библейской критике, получившей широкое распространение в трудах Д. Штрауса, Ф. Шлейермахера, Ю. Вельгаузена, Ф. Фаррара, Э. Ренана и др. Библейская критика (изучение ветхозаветных и новозаветных книг: уточнение авторства и обстоятельств происхождения; устранение ошибок, возникших при переписывании текстов, и др.) существовала, в различных формах, на протяжении двух тысячелетий, начиная с трудов Оригена, Климента Александрийского и блаженного Августина.

[78] *Михайлов* — сведения о нем не найдены.

[79] *…Валаамский монастырь…* — Валаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь основан в X (по другим данным, в XII) в. на южном берегу острова Валаам в северо-западной части Ладожского озера. Основателями считаются преподобные Сергий и Герман.

[80] «*…что вам нужно делать*». — Измененная евангельская цитата (Ин. 14, 26; Лк. 12, 12).

[81] «*…камнем этой Церкви*». — Неточная евангельская цитата: «...Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою...» (Мф. 16, 18).

[82] «*снова уходят в свою грязь*». — Неточная новозаветная цитата: «…И вымытая свинья идет валяться в грязи» (2 Петр. 2, 22).

[83] «*...не умрет, то не может и ожить*». — Перефразировка библейского выражения: «Не оживет, аще не умрет» (1 Кор. 15, 36).

[84] «*Словесность или истина, фраза или дело*»? — Отсылка к статье В.С. Соловьева «Словесность или истина» (1897).

[85] *…отголоски ~ учения о двух истинах… А Пастер*? — Речь идет об известной фразе Луи Пастера (1822–1895): «Именно потому, что я много размышлял и изучал, я продолжаю верить, как бретонский мужик; если бы я размышлял и изучал еще больше, то я верил бы, как бретонская крестьянка».

[86] *Трубецкой* Сергей Николаевич (1862–1905), русский религиозный философ и общественный деятель, профессор философии (с 1900), ректор Московского университета в 1905 г., один из редакторов (в 1900–1905) журнала «Вопросы философии и психологии».

Заседание 21 ноября 1907 г.

В.В. Розанов

О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира

(По поводу статьи Д.С. Мережковского «Гоголь и о. Матвей»)

Основная часть доклада публикуется по авторизованной машинописи: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 81. Первый абзац печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 19 (вступительная часть доклада).

Текст впервые опубликован в виде статьи (*Розанов В.В.* О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 33–41), затем в «Записках петербургского Религиозно-философского общества» (СПб., 1908. Вып. 2. С. 19–27), позже включен в книгу В.В. Розанова «Темный лик. Метафизика христианства» (СПб., 1911), которая была задумана как часть работы «В темных религиозных лучах» (первое полное изд. см.: *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах: Русская церковь и другие статьи. М., 1994).

[87] *…статьи Д.С. Мережковского «Гоголь и о. Матвей»* — Имеется в виду работа Д.С. Мережковского «Гоголь и черт» (СПб., 1906), впервые опубликованная в журнале «Новый путь» под названием «Судьба Гоголя. Творчество, жизнь и религия» (1903. № 1–3). Д.С. Мережковский называет о. Матфея представителем «бесплотной», аскетической духовности и даже демоническим существом, под влиянием которого писатель сжег рукописи и отрекся от литературы.

[88] *…в противоположность отцу Матвею…* — В.В. Розанов не точен: протоиерей о. Матфей Константиновский (1791–1857) не призывал Гоголя к сожжению рукописей, а критиковал отдельные образы второго тома «Мертвых душ». В настоящее время точка

зрения, изложенная в докладе В.В. Розанова, оспаривается (см.: *Басин И.* Еськовская община отца Матфея Константиновского // Вестник РХД. 1994. № 169. С. 133–146).

[89] *Сервет* Михаил (Мигуэль, Мигель; 1509(1511)–1553), испанский врач и мыслитель. Служил писцом при духовнике императора Карла V. Отдан под суд в Женеве и сожжен на костре. В 1903 г. кальвинистская церковь воздвигла в честь Сервета памятник.

[90] «*Союз русского народа*» — националистическая организация, возникшая в 1905 г. в Петербурге для борьбы с революционным движением. Одним из программных положений устава было воинствующее православие и религиозная нетерпимость.

[91] …«*Жизни Иисуса» Ренана*… — Книга французского историка, филолога, востоковеда Жозефа Эрнеста Ренана (1823–1892) «Vie de Jésus» (1863).

[92] …*как говорила Юдифь*. — Неточная цитата из победной песни Юдифи: «…Начните Богу моему на тимпанах, пойте Господу моему на кимвалах, стройно воспевайте Ему новую песнь, возносите и призывайте имя Его» (Иуд. 16, 1–2).

[93] …*Никодим не признал Христа?* — Отсылка к евангельскому эпизоду (Ин. 3, 1–21).

[94] …*не принял Гамалиил*… — См.: Деян. 5, 34–39.

[95] …*как «сорок тысяч братьев», по выражению Шекспира*. — Слова Гамлета у гроба Офелии («Гамлет», действие 5, сцена 1).

[96] ...*Бледного Всадника из Апокалипсиса*… — Откр. 6, 8.

[97] …*хоть на «Бориса Годунова»*… — Опера М.П. Мусоргского (1868–1869, 2-я ред. — 1872); …*или на «Жизнь за Царя»*… — Название, данное Николаем I опере М.И. Глинки «Иван Сусанин» (1836).

Прения

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 27–48.

[98] …*очерках Мельникова «В лесах и на горах»*. — Дилогия Павла Ивановича Мельникова-Печерского (1818–1883) «В лесах» (1871–1874), «На горах» (1875–1881).

[99] …*русским Ницше.* — Д.С. Мережковский назвал В.В. Розанова «русским Ницше» в 1899 г.

[100] …*когда писался «Лев Толстой и Достоевский».* — Книга Д.С. Мережковского, впервые опубликована в журнале «Мир искусства» в 1900–1902 гг.

[101] …*ап. Павел признает чисто языческую религиозность*… — Имеется в виду эпизод из Деяний апостольских: «…Осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17, 22–23).

[102] …*взгляды на еврейство из сочинения проф. Беляева*… — Александр Дмитриевич Беляев (1849–1919), богослов, профессор догматического богословия Московской духовной академии, автор

исследований «Любовь Божественная» (1880) и «О безбожии и антихристе» (1898). Речь идет о его работе «Идея единобожия в Ветхом Завете» (Православное обозрение. 1877. Т. 1) и книге «Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов в деле религиозного развития этих групп народов» (М., 1881).

[103] *…восхищается тем святым подвижником…* — Эпизод из жития Алексия, человека Божия (V в.).

[104] *…Лоэнгрин и Тангейзер Вагнера…* — Персонажи опер немецкого композитора Рихарда Вагнера (1813–1883) «Тангейзер» (1845) и «Лоэнгрин» (1850).

[105] *...говорил ~ несноснейшее из всех изобретений человеческого гения это — музыка...* — И. Кант в своем труде «Критика способности суждения» (1790), сравнивая виды искусства по их эстетической ценности, отводил музыке низшее место: «Правда, ее скорее можно назвать наслаждением, чем культурой (возбуждаемая ею попутно игра мыслей есть лишь воздействие некоей как бы механической ассоциации), и по суждению разума она имеет меньшую ценность, чем любой другой вид изящного искусства» (*Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 5. С. 169–170).

[106] *…упреки Павла Петру в письме к Галатам…* — См. примеч. 21.

[107] «*Иго мое легко и бремя мое сладко*»... — Неточная евангельская цитата (Мф. 11, 30).

[108] «*Боги Греции*» — стихотворение (1788) Фридриха Шиллера (1759–1805).

[109] *Руссо тоже христианин...* — Жан-Жак Руссо (1712–1778), французский писатель, уроженец протестантской Женевы. Был обращен в католичество, обучался в семинарии, в 1754 г. снова стал кальвинистом. В «Письмах с горы» (1764) критиковал Кальвина за отступление от духа Реформации.

[110] *…не читал memorabil'ий Ксенофонта.* — «Меморабилии», или «Воспоминания о Сократе», Ксенофонта Афинского (430/425 — 355 до н.э.), историка и писателя, ученика Сократа.

[111] *…«убить в нас героя» (выражение Ницше)…* — Из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1884). В переводе Ю.М. Антоновского: «И от воли своей героя должен он отучиться: вознесенным должен он быть для меня, а не только возвышенным» (Ч. 2. Гл. «О возвышенных»). См.: *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 84.

[112] *…Порт-Артур ~ известие, что адмирал взорван на броненосце…* — Адмирал С.О. Макаров, руководивший действиями кораблей при обороне Порт-Артура во время русско-японской войны, погиб на броненосце «Петропавловск», подорвавшемся на мине 31 марта 1904 г.

[113] *...образами Мильтона.* — См. примеч. 4.

[114] «*Я не от мира сего*». — Ин. 8, 23.

[115] «*как Отец небесный совершен*». — Мф. 5, 48.

[116] «*все будете богами*». — Неточная евангельская цитата (Ин. 10, 35–36).

[117] «*вкусите и будете богами*». — Неточная цитата из Книги Бытия (Быт. 3, 4–5).

[118] *Франциск Ассизский* (1182–1226), святой, учредитель нищенствующего монашеского ордена.

Заседание 12 декабря 1907 г.

Н.А. Бердяев
Христос и мир:
Ответ В.В. Розанову

Печатается по сохранившемуся в архиве журнальному оттиску с авторской правкой: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 87.

Текст доклада впервые опубликован в виде статьи рядом со статьей В.В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» под общей рубрикой «Проблемы нового религиозного сознания»: *Бердяев Н.А.* Христос и мир: Ответ В.В. Розанову // Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 42–55, включен в «Записки петербургского Религиозно-философского общества» (СПб., 1908. Вып. 2. С. 4–60).

[119] «*Новый путь*» — религиозно-философский и литературный журнал, издававшийся в Петербурге в 1903–1904 гг. Официальный редактор П.П. Перцов, с лета 1904 г. — Д.В. Философов. Журнал печатал стенограммы петербургских Религиозно-философских собраний и статьи, отражавшие проблематику диалога интеллигенции и представителей Церкви. В литературном отделе публиковали произведения символистов. В.В. Розанов имел независимую рубрику «В своем углу». Подробнее см.: Журналы «Новый путь» и «Вопросы жизни» (1903–1905): Указатель содержания / Сост. Е.Ю. Летенкова. СПб., 1996.

[120] *В «Подражании Христу»…* — Книга «О подражании Христу» (не позднее 1427 г.), предполагаемым автором которой является Фома Кемпийский. На русский язык была переведена К.П. Победоносцевым (1890).

[121] «*Исповедь*» — книга блаж. Августина (354–430), написана в 397–401 гг.

[122] «*детскую пеленку с зеленым и желтым*»… — Неточная цитата из эпилога романа «Война и мир» (1863–1869): «Она дорожила обществом тех людей, к которым она, растрепанная, в халате, могла выйти большими шагами из детской с радостным лицом и показать пеленку с желтым вместо зеленого пятна, и выслушать утешения о том, что теперь ребенку гораздо лучше» (Ч. 1. Гл. 10).

[123] «*Крейцерова соната*» — повесть Л.Н. Толстого (1887–1889, опубл. в 1891).

[124] *Хилиазм* — учение о наступлении земного тысячелетнего царства Христова.

[125] *…«Русского вестника» и «Московских ведомостей»…* — «Русский вестник», консервативный литературный и политический журнал (1856–1906), выходил в Москве и С.-Петербурге, издавался М.Н. Катковым (до 1887 г.), Ф.Н. Бергом (до 1896 г.), М.М. Катковым. «Московские ведомости», старейшая российская газета, издавалась в 1756–1917 гг., с 1859 г. ежедневно, с 1863 г. редактор газеты — М.Н. Катков.

[126] *…Достоевский в «Легенде о великом инквизиторе» открывает религиозные дали…* — Глава 5 книги V «Pro и contra» романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880). Н.А. Бердяев использует название статьи В.В. Розанова «"Легенда о великом инквизиторе" Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария» (1891).

Прения

Печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 2. С. 4–60.

[127] *…Руссо и Монтескье, находились под влиянием ~ Джона Локка.* — Жан-Жак Руссо в «Эмиле» (1762) опирается на «Мысли о воспитании» (1693) Джона Локка (1632–1704). Теория «общественного договора» Руссо также восходит к идеям английского мыслителя. В сочинении «О духе законов» (1748) Шарль-Луи Монтескье (1689–1755) вслед за Дж. Локком отстаивал принцип разделения властей («Два трактата о правлении». 1690).

[128] *...Джон Локк был по воззрениям христианином ~ отец его был пуританином.* — Дж. Локк получил религиозное воспитание в пуританской семье. Речь идет о его работах «Послание о веротерпимости» (1689) и «Разумность христианства» (1695).

[129] *Марат* Жан Поль (1743–1793), один из вождей якобинцев, испытал идейное влияние Ж.-Ж. Руссо.

[130] *…сначала Национальное собрание, потом Конвент.* — Национальное собрание, учредительное собрание во Франции в 1789 г.; Конвент — высший законодательный орган Первой французской республики (1792–1795), принявший решение о казни Людовика XVI.

[131] *«Ты приблизился ко мне, и волосы мои встали дыбом», говорит Иов...* — Неточная библейская цитата: «И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне» (Иов 4, 15).

[132] *…о «хранении себя в молчании».* — Одна из наиболее частых тем аскетической литературы. Например: «Благоустроим наш язык и воздержим его от всякого злословия, чтобы, очистившись от грехов, мы смогли приобрести благоволение и сподобились человеколюбия Божия» (Иоанн Златоуст); «Уста молчаливые истолковывают тайны Божии, а скорый на слова удаляется от Создателя своего» (Исаак Сирин).

[133] *«И наполнилось святилище славою Иеговы»...* — Неточная библейская цитата: «И покрыло облако скинию собрания, и слава

Господа наполнила скинию; и не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеняло ее облако, и слава Господня осеняла скинию» (Исх. 40, 34–35).

[134] *М.В. Морозов* — сведений о нем не найдено.

135 …*историю Иловайского*… — Дмитрий Иванович Иловайский (1832–1920), русский историк, автор пятитомной «Истории России» (1876–1905) и многочисленных учебников по всеобщей и русской истории.

[136] …*христианская церковь соединилась с государством*… — Имеется в виду изданный императором Константином Великим Миланский эдикт о веротерпимости 313 г., после которого в Римской империи началось сближение государства с Церковью.

[137] …*у Даниила жива была вера в воскресение*… — Отсылка к книге пророка Даниила (Дан. 3, 52–90). Поется в православных храмах перед Литургией Великой Субботы.

[138] …*пантеизм Розанова, как и Бруно и Спенсера*… — Джордано Филиппо Бруно (1548–1600), итальянский философ и поэт. Полагал, что высшая субстанция, или Бог, как целое проявляется во всем единичном — «все во всем»; Герберт Спенсер (1820–1903), английский философ и социолог.

[139] «…*трудящиеся и обремененные, и Я успокою вас*». — Мф. 11, 27.

[140] «…*не подражайте той жизни, которой живет мир*». — Неточная цитата из Апостольских посланий: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Иоан. 2, 15).

Заседание 3 февраля 1908 г.

В.Ф. Эрн
Идея христианского прогресса

Печатается по изданию: *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос: Опыты философские и критические. М., 1911. С. 234–261.

Доклад был сперва прочитан в петербургском Религиозно-философском обществе под названием «Идея христианского прогресса», затем в московском Религиозно-философском обществе памяти Вл.С. Соловьева 23 марта 1908 г. под названием «Идея катастрофического прогресса». Текст доклада впервые опубликован под последним названием в виде журнальной статьи (Русская мысль. 1909. Кн. X. С. 142–159) и под ним же включен в сборник В.Ф. Эрна «Борьба за Логос» (М., 1911). См. также переиздание: *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 198–219.

[141] «*выйдет закон ~ не будут уметь уже воевать*». — Ис. 11, 3–4.

[142] *Иустин Философ* (ок. 100 — ок. 160), христианский апологет и мученик, считал языческую философию подготовительной работой для появления христианства. В данном случае подразуме-

вается учение Иустина Философа о Логосе (субстанции мира), отождествляемом с Иисусом Христом, и «семенных логосах» (формообразующих потенциях бытия).

[143] *…верою «бретонской женщины»…* — См. примеч. 85.

[144] *…процесс отрицательной, дурной, по выражению Гегеля, бесконечности*. — Следуя Гегелю (1770–1831), «дурная, или отрицательная бесконечность есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (*Гегель Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 232).

[145] «*выставляются первые оконные рамы*». — Неточная цитата из стихотворения А. Майкова «Весна! Выставляется первая рама…» (1854).

[146] *…О. Конт в своем учении о человечестве…* — Огюст Конт (Comte; 1798–1857) изложил учение о едином Человечестве (Великом Существе, Grand Être) в «Системе позитивной политики» (1852–1854).

[147] *…Баур, Штраус, Вейцеккер, Ренан…* — Перечислены представители рационалистической библейской критики: Фердинанд Кристиан Баур (Baur; 1792–1860), немецкий теолог и историк христианства, основатель тюбингенской школы теологии; Давид Фридрих Штраус (Strauss; 1808–1874), написавший книгу «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835–1836; рус. пер.: 1907), в которой отрицалась историческая достоверность Евангелий; Карл Генрих Вейцзеккер (Weizsacker; 1822–1899), теолог, профессор церковной и догматической истории в Тюбингенском университете, автор книг по истории раннего христианства; Жозеф Эрнест Ренан (Renan; 1823–1892), французский писатель, историк и филолог, автор «Истории происхождения христианства» (Т. 1–8, 1863–1883; рус. пер.: Т. 1–7, 1864–1904), в которую входит знаменитая «Жизнь Иисуса» (1863); книги Ренана были очень популярны в России начала XX в., на русском языке вышло его собрание сочинений в 12 томах (Киев, 1902–1903).

[148] «*…погибнет Великая Троя*». — Цитата из «Энеиды» Вергилия (IV, 164) в переводе Н.И. Гнедича.

Прения

Печатается по стенограмме: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 8. Впервые опубликовано: Прения по докладу В.Ф. Эрна «Идея христианского прогресса» на 6-м собрании СПб Религиозно-философского общества 3 февраля 1908 г. / Подгот. текста О.Т. Ермишина, О.В. Лексиной и Л.В. Хачатурян; Примеч. О.Т. Ермишина // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 94–106.

[149] *…напоминающая чуть ли не Фому Аквинского.* — Б.Г. Столпнер упоминает Фому Аквинского (1225/1226–1274) как пример схоластического подхода к решению философских проблем.

[150] *…это понятие не эволюции, а эманации.* — Б.Г. Столпнер достаточно вольно толкует некоторые историософские идеи В.С. Соловьева из «Чтений о Богочеловечестве» (1878), в которых термин «эманация» не встречается.

[151] «*Accent circonflexe*» — термин из орфографии французского языка, обозначающий один из надстрочных диакритических знаков. В.Ф. Эрн подразумевает, что Б.Г. Столпнер в выступлении меняет акценты и говорит на разные темы.

[152] *…Соловьева, Лопатина, С.Н. Трубецкого.* — После В.С. Соловьева В.Ф. Эрн называет профессоров Московского университета Л.М. Лопатина (1855–1920) и С.Н. Трубецкого (1862–1905), которых считал своими учителями (см.: *Эрн В.Ф.* Философия Джоберти. М., 1916. С. VI).

[153] *Ренувье* Шарль (Renouvier; 1815–1903), философ, представитель французского неокантианства. Отрицал существование кантианских «вещей в себе», сформулировал принципы этического персонализма («Персонализм». 1903), отрицал необходимость в мире, признавал свободное творчество личностей. Вероятно, Струве подразумевает предпочтение Ренувье творческой свободы перед необходимостью и вытекающее из этого понимание исторического развития.

[154] *Бергсон* Анри (Bergson; 1859–1941), французский философ, изложил концепцию эволюции в книге «Творческая эволюция» (1907; рус. пер.: 1914), выступив с идеей «жизненного порыва» (élan vital), творческого метафизическо-космического процесса.

[155] *…С.А. Аскольдов тоже когда-то эту точку зрения приводил…* — Из работ С.А. Аскольдова, опубликованных до 1908 г., П.Б. Струве мог подразумевать только статью «В защиту чудесного» (Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70; 1904. Кн. 71), в которой рассматривалась возможность чуда и его значение для духовного мира человека. Судя по приведенным примерам, П.Б. Струве под «характерной чертой мышления новейшего» имел в виду не конкретные теории исторического развития, а общий религиозно-метафизический подход в западноевропейской и русской философии конца XIX — начала XX в.

[156] *…в одной из философских статей.* — См.: *Струве П.Б.* Свобода и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36.

[157] *Гладстон* Уильям Стюарт (Gladstone; 1809–1898), английский государственный деятель. С 1832 г. член парламента, в 1843–1845 гг. министр торговли Великобритании, в 1845–1847 гг. министр колоний, в 1852–1855 и 1859–1866 гг. министр финансов, с 1868 г. лидер либеральной партии, в 1868–1874, 1880–1886 и 1892–1894 гг. премьер-министр.

[158] *Пальмерстон* Генри Джон Темпл (Palmerston; 1784–1865), английский государственный деятель. С 1807 г. входил в палату общин, в 1809–1829 гг. министр по военным делам Великобритании, в 1830–1834, 1835–1841 и 1846–1851 гг. министр иностранных дел, в 1852–1855 гг. министр внутренних дел, в 1855–1858 и 1859–1865 гг. премьер-министр.

[159] *Сохоцкий* — сведений о нем не найдено.

[160] *…потом Д.С. Мережковский…* — 8 ноября 1907 г. на заседании Общества был прочитан реферат Д.С. Мережковского «О церкви грядущего», в котором, в частности, утверждалось, что если Христос не воскрес, то весь мир — «насмешка... Диавола над человеком» (см. в наст. томе, с. 114).

Заседание 14 февраля 1908 г.

В.П. Свенцицкий
Мировое значение аскетического христианства

Печатается по изданию: Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 89–103. Публикация первоначально планировалась в журнале «Живая жизнь», но последний номер этого издания вышел в январе 1908 г., после чего журнал прекратил свое существование. Затем редактор журнала «Русская мысль» П.Б. Струве взял текст Свенцицкого для публикации и объединил ее с ответом Розанова под рубрикой «Проблемы аскетизма». Интерес Струве к полемике Свенцицкого и Розанова был вызван повышенным общественным вниманием к личностям и творчеству обоих авторов. Как писал в мемуарах М. Вишняк, «Свенцицкий выступил с публичным докладом в петербургском Религиозно-философском обществе о “Мировом значении аскетического христианства”. <…> Все пришли послушать недоучившегося студента, об исключительных дарованиях коего шла молва. <…> Доклад был заострен против “светлого лика” христианства и лично против Вас.Вас. Розанова. Доклад произвел такое впечатление, что не прошло и месяца, как Розанов выступил в том же обществе с “ответным докладом” о “христианском аскетизме”» (*Вишняк М.* Дань прошлому. Нью-Йорк, 1954. С. 167).

[161] *…Антоний Великий и Макарий Египетский…* — Преподобный Антоний Великий (ум. ок. 355), основатель монашества, один из первых представителей пустынножительства; преподобный Макарий Египетский (301–391), Отец Церкви, один из основателей общежительного монашества, духовный писатель, занимался обоснованием теории и практики монашества.

[162] *…с Петром отречение от Иисуса…* — Отсылка к Евангелию (Мф. 26, 69–75; Мк. 14, 66–72; Лк. 22, 55–62; Ин. 18, 25–27); *…стала крепкой, как скала.* — Образ из Евангелия (Мф. 16, 17–19).

[163] *Евангелие категорически запрещает убийство.* — Мф. 5, 21–22.

[164] *Не судите — сказал Христос…* — Мф. 7, 1.

[165] *Не клянитесь вовсе — сказал Христос.* — Мф. 5, 34.

[166] *…творения епископа Феофана.* — Святитель Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894), духовный писатель. С 1857 г. епископ Тамбовский, с 1859 г. епископ Владимирский. В конце жизни жил в Вышенской пустыни затворником, но не пре-

рывал отношений с миром благодаря переписке. Основные труды: «Письма о христианской жизни» (1860), «Путь ко спасению» (1868–1869). Канонизирован в 1988 г.

[167] «*нетленную порфиру за тленною корою вещества*». — Неточная цитата из поэмы В.С. Соловьева «Три свидания» (1899), в оригинале: «Под грубою корою вещества / Я осязал нетленную порфиру / И узнавал сиянье Божества...»

[168] «*Придет время ~ как одеянием и наглавником*». — См. слова Антония Великого в изд.: Отечник, составленный свт. Игнатием (Брянчаниновым). М., 1996. С. 30: «Наступит некогда время, сыны возлюбленные, в которое монахи оставят пустыни и вместо их устремятся к богатейшим городам; там, вместо вертепов и хижин, которыми усеяна пустыня, они воздвигнут, стараясь превзойти один других, великолепные здания, препирающиеся в пышности с царскими палатами. Вместо нищеты вкрадется стремление к собиранию богатства, смирение сердца превратится в гордость… вместо воздержания явится угождение чреву, и многие из монахов озаботятся о доставлении себе изысканных яств не менее мирян, от которых они будут отличаться только одеждою и клобуком». Отрывок взят из греческой серии «Патрологии» Миня (Т. 40. 1095D–1096B).

[169] «*обыкновенно принимают ~ отождествление зла с материальной природой*». — Цитата из 2-й главы «Аскетическое начало нравственности» книги «Оправдание Добра» (1897). См.: *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 135.

[170] «*Плоть ~ основой духовной жизни*». — Там же. С. 140–141.

[171] *Зосима Палестинский* — преподобный VI в., память 4 (17) апреля.

[172] «*некто в сером*». — Персонаж пьесы Л.Н. Андреева «Жизнь человека» (1907), символ безликой и неумолимой судьбы.

[173] *…Соловьев отверг взгляд на историю, как на какую-то прямую, непрерывную линию…* — В последний период творчества в своей работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900) В.С. Соловьев выдвинул идею о том, что достижение идеала Всеединства возможно только за рамками исторического процесса: в конце истории наступит не царство осуществленного Добра, а воцарится антихрист.

[174] *…слова Федора Карамазова…* — В.П. Свенцицкий допускает неточность: цитируемые слова из части 1, книги 1, главы 3 романа «Братья Карамазовы» принадлежат Дмитрию Карамазову.

[175] *...в пустыне отвергшего три искушения сатаны…* — Эпизод из Евангелия (Мф. 4, 1–11).

[176] *…к чему брандовщина…* — Персонажу одноименной пьесы (1866) Г. Ибсена (1828–1906) посвящен доклад В.П. Свенцицкого «Религиозный смысл “Бранда” Ибсена» (отд. изд.: СПб., 1907). В.П. Свенцицкий заочно полемизирует с В.В. Розановым, который критиковал Ибсена и указанный доклад в статье «Наброски. Ибсен и Пушкин — “Анджело” и “Бранд”» (Русская мысль. 1907. Кн. VIII. С. 108–114).

Заседание 12 марта 1908 г.

В.В. Розанов
О христианском аскетизме

Печатается по машинописному тексту: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 37–47 (с пометой автора: «Ответный доклад, читанный 12 марта 1908 г. в Петербургском Религиозно-философском обществе"). Впервые опубликовано как ответ Свенцицкому в том же номере журнала под общей рубрикой «Проблемы аскетизма» (Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 103–110).

[177] *Лучший покаянный псалом дан нам Давидом...* — «Помилуй меня, Боже…» (Пс. 50).

[178] *…в одном исследовании о пророчестве Валаама…* — Речь идет о книге епископа Серафима (Мещерякова) «Прорицатель Валаам» (СПб., 1899), в которой дан русский перевод молитвы «Воздыхание кающегося сердца». В 1899 г. В.В. Розанов написал на это издание рецензию (см.: *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М., 1999. С. 50–51).

[179] *…Феофаны — большой и малый, Тамбовский и Петербургский…* — Под Феофаном Тамбовским подразумевается Феофан Затворник (Говоров), живший в Вышенской пустыни Шацкого уезда Тамбовской губернии. Под Феофаном Петербургским имеется в виду знакомый В.В. Розанова архимандрит Феофан (Василий Дмитриевич Быстров; 1874–1940), будущий епископ Полтавский. Принял монашество в 1898 г., в 1901 г. возведен в сан архимандрита и назначен инспектором Петербургской духовной академии, в 1909 г. ее ректором, с 1905 г. духовник царской семьи, умер в эмиграции. Розанов, ведя беседы с архим. Феофаном, имел склонность обличать в его лице монашество.

[180] *…умершего геройски в Порт-Артуре генерала Кондратенка.* — Роман Исидорович Кондратенко (1857–1904), генерал-лейтенант, начальник обороны сухопутного фронта крепости Порт-Артур с начала русско-японской войны 1904–1905 гг., погиб при артиллерийском обстреле 2 (15) декабря 1904 г.

[181] *…как случилось с блж. Августином…* — В.В. Розанов не точен: блаж. Августин стал христианином и принял крещение в 387 г. (в возрасте 32 лет).

[182] *…покаянный канон Андрея Критского.* — Покаянный канон святителя Андрея, архиепископа Критского (ум. 726), читается на 1-й и 5-й седмице Великого поста.

[183] *«это — человек п р а в е д н ы й, и нет еще такого на земле, как он».* — неточная цитата из Книги Иова, в синодальном переводе: «...Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла» (Иов. 1, 8).

Заседание 23 апреля 1908 г.

Ф.Ф. Зелинский
Волшебник Мерлин (трагедия веры),
мифодрама Карла Иммермана

Печатается по изданию: *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. СПб., 1907. Т. 3. С. 341–406. Впервые опубликовано под названием «Трагедия веры»: Вестник Европы. 1899. Кн. 11 (ноябрь). На заседании РФО Зелинский (вероятно, по предложению Аскольдова) прочитал доклад «Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана» на основе своей ранее опубликованной статьи «Трагедия веры». При переиздании статья подверглась «серьезной переработке», в предисловии Зелинский писал: «Что касается “Трагедии веры”, то вскоре после ее появления в Вестн<ике> Евр<опы> немецкими друзьями Иммермана было выражено желание видеть ее также и в немецком переводе; переведенная моей женой, статья появилась в 1901 г. в Лейпциге под заглавием Die Tragödie des Glaubens. По этому случаю мною были сделаны значительные дополнения, главным образом, в видах установления связи между некоторыми типами Иммермана и философией “новейшего Мерлина”, Фр. Ницше. Эти дополнения вошли также и в настоящее русское издание» (*Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. 3. С. VI–VII). Зелинский также дал в новом варианте стихотворный перевод отрывков из поэмы Иммермана, тогда как в первой публикации был прозаический перевод.

[184] *Лукреций*, Тит Лукреций Кар (Titus Lucretius Carus; ок. 99 — ок. 55. до н.э.) написал поэму «О природе вещей» (в 6 книгах), в которой поэтически изложил философию Эпикура. Согласно Лукрецию, «эфиром безоблачным» окружен «вечный мир богов».

[185] *…как гибнет герой в «Потонувшем колоколе» Гауптмана…* — В финале драмы Герхарта Гауптмана (Hauptmann; 1862–1946) «Потонувший колокол» (1896) главный герой мастер Генрих умирает после поцелуя Раутенделейн, существа из мира фей.

[186] *Иммерман ~ символическая драма «Мерлин»…* — Мистерию «Мерлин» Карл Лебрехт Иммерман (Immermann; 1796–1840) написал в 1832 г. на сюжет кельтской легенды о короле Артуре.

[187] *…трилогия «Alexis»…* — Историческая трилогия К. Иммермана «Алексей» (1833).

[188] *…снисходительны в этом отношении к Мериме...* — Намек на знаменитую литературную мистификацию французского писателя Проспера Мериме (1803–1870). Его книга «Гузла (Гусли), или Сборник иллирийских песен, записанных в Далмации, Боснии, Хорватии и Герцеговине» (1827) была выдана за переводы славянских баллад, хотя все произведения сборника полностью написаны самим автором.

[189] *Элоимы* — т.е. боги, слово «элохим» (*древнеевр.*) встречается в Библии.

[190] *Ленау* Николаус (Lenau; наст. имя и фам. Франц Нимбш Эдлер фон Штреленау; 1802–1850), австрийский поэт-романтик, автор трех стихотворных сборников, поэм «Фауст», «Савонарола», «Ян Жижка», «Альбигойцы» (см. в рус. пер.: *Ленау Н.* Стихотворения. М., 1956).

[191] *Кардуччи* Джозуэ (Carducci; 1835–1907), итальянский поэт, лауреат Нобелевской премии (1906), филолог, сторонник Дж. Гарибальди и объединения Италии, в творчестве подражал античным поэтам и пытался воплотить дух классицизма, противник христианства (см. в рус. пер.: *Кардуччи Дж.* Избранное. М., 1958).

[192] *…восходят к герметизму…* — Учение, изложенное в т.н. «герметических книгах», авторство которых приписано Гермесу Трисмегисту (Трижды Величайшему). Герметические книги написаны в III в. на греческом языке, из них сохранился ряд трактатов и отрывков. Герметическое учение носит гностический характер и основано на сочетании иудейско-христианского монотеизма и греческой философии: Бог — Ум (Нус) породил слово — Логос, который есть Сын Божий, человек должен стремиться посредством совершенного знания соединиться с Богом; Божество есть душа мира. Эти и другие идеи герметизма содержат элементы платонизма и стоицизма.

[193] *Caritas* — любовь, основанная на уважении и почитании (*лат.*).

[194] *Учение о ~ благодати ~ едва было затронуто восточной церковью…* — Подразумевается не только учение о благодати, а разработка системы христианской антропологии в целом. В западном богословии, начиная с Августина, получило развитие религиозное учение о человеке, его отношении к Богу, тогда как в восточном богословии приоритетным стало учение о бытии, отношении Бога к миру, а антропология затрагивалась только эпизодически — например, святителем Григорием Нисским («Об устроении человека»).

[195] *…носит название августинизма.* — Ф.Ф. Зелинский имеет в виду провиденциализм блаж. Августина: его учение о Промысле Божием в истории и жизни человека, а также идею предопределения (см. примеч. 196).

[196] *…окончательно его восстановила реформация — Лютер и особенно Кальвин.* — Учение о предопределении (одних — к добру, других — ко злу) стало основой протестантского вероучения и богословия, его начал развивать Мартин Лютер (Luther; 1483–1546) и довел до крайнего абсолютизма Жан Кальвин (Calvin; 1509–1564).

[197] *Бернард Клервоский* (Bernard de Clairvaux; 1090–1153), аббат, богослов, католический святой, сторонник мистического (созерцательного) богопознания, разделял точку зрения блаж. Августина на благодать и предопределение.

[198] *Меланхтон* Филипп (Melanchton; 1497–1560), протестантский деятель, ближайший сотрудник Мартина Лютера, после

смерти которого (1546) стал вождем лютеранства в Германии. Меланхтон не раз расходился во взглядах с Лютером и ортодоксальными лютеранскими богословами, занимал примирительную позицию по отношению к католицизму, поддерживал кальвинистское понимание предопределения.

[199] *…очень известным стихотворением Лермонтова…* — Ф.Ф. Зелинский сравнил «родственность настроения» песни менестреля в «Мерлине» Иммермана со стихотворением М.Ю. Лермонтова «Ангел» (1831). У Иммермана: «Все он услышать жаждет песнь ангелов с высот / И плачет, что пустынен и нем небесный свод»; у Лермонтова: «И звуков небес заменить не могли / Ей скучные песни земли».

[200] *…благочестивой матерью Моникою…* — Мать блаж. Августина Моника (ум. 387) была христианкой, а его отец — язычником.

[201] *…из уст Амвросия…* — Согласно «Исповеди», блаж. Августин приехал в Медиолан и познакомился со святителем Амвросием, епископом Медиоланским (ум. 397; день памяти 7 (20) декабря) в 384 г., а спустя три года принял в Медиолане крещение.

[202] *…сцену в Чудовом монастыре у Пушкина.* — Разговор между Пименом и Григорием Отрепьевым в «Борисе Годунове» А.С. Пушкина (сцена «Ночь. Келья в Чудовом монастыре»).

[203] «*покайтесь и примите крещение, ибо царствие Господне близится*»… — Неточная цитата из Евангелия: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 2).

[204] *…притчи о блудном сыне…* — Лк. 15, 11–32.

[205] *Тертуллиан* Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христианский писатель-апологет, автор многочисленных сочинений, критик язычества, блестящий стилист, творец парадоксальных формулировок (наиболее известная — «верую, ибо абсурдно»), описал семь смертных грехов в трактате «О стыдливости».

[206] *…твердили, много веков спустя, федосеевцы.* — Старообрядцы-беспоповцы. Основатель федосеевского согласия — псаломщик Новогородской губернии Феодосий Васильев (ум. 1711). Цитируемые Ф.Ф. Зелинским слова принадлежат основателю московской федосеевской Преображенской общины Илье Ковылину (ум. 1809), который разрешал свободные браки (без церковного венчания), считая их допустимым «грехом»: «Не согрешишь, не покаешься; не покаешься, не спасешься. В раю могут быть и грешники, но не еретики» (История Русской Церкви. Кн. 8: Смолич И.К. История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1997. Ч. 2. С. 126).

[207] *… слова Заратустры…* — См.: Так говорил Заратустра. Ч. 3. Гл. «Возвращение».

[208] «*…создающему их мгновению настоящего*»… — См.: Так говорил Заратустра. Ч. 3. Гл. «О трояком зле».

[209] «*…разбивающий повапленные могилы*»… — Там же.

[210] «*…все немощное и робкое*»… — Там же.

[211] *…«полуночную песнь» Ницше…* — Глава 4-й части «Так говорил Заратустра» (см.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1900). В более известном переводе Ю.М. Антоновского глава назва-

на «Песнь опьянения», а цитируемые Ф.Ф. Зелинским слова переведены так: «Радость хочет вечности всех вещей, она рвется в желанный вековечный день!»

[212] *…замечание Теобальда Циглера о Ницше…* — Теобальд Циглер (Ziegler; 1846–1918), профессор философии и педагогики Страсбургского университета (с 1886), автор ряда сочинений по истории этики и педагогики. Писал о Ницше в книге «Умственные и общественные течения девятнадцатого столетия» (рус. пер.: СПб., 1900).

[213] *…романтизм в Германии боролся с неогуманизмом.* — В 1830-е гг. в Германии произошла переоценка эстетики романтизма, ряд писателей выступили за общественную роль литературы (группа «Молодая Германия»), появились писатели реалистического направления (Г. Бюхнер), с критикой романтизма выступил Г. Гейне.

[214] *…провозглашение «суеты сует»…* — Эккл. 1, 2.

[215] «*…искать, раз у нас есть Христос*». — Из сочинения Тертуллиана («О прещении против еретиков»).

[216] *…разница между первыми апологетами и Климентом Александрийским*! — Тит Флавий Климент (ок. 150–216), пресвитер, христианский писатель, глава александрийской школы богословия. Был всесторонне образованным человеком, знатоком философии, мифологии и литературы, пытался создать универсальную систему знания на основе христианского вероучения (наиболее значительное произведение — «Строматы»).

[217] *Пелагианизм* — учение Пелагия (ок. 360–?), который считал свободу воли главной в борьбе с греховной природой человека, отрицал первородный грех, распространяющийся на потомков Адама, и силу благодати; осужден Карфагенским собором 416 г. и указом императора Гонория 418 г. Полемизируя с Пелагием, блаж. Августин написал «О деяниях Пелагия» (417) и «О Благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия» (418).

[218] *Юлиан Экланский* (ок. 386–454) — итальянский епископ, защитник идей Пелагия против Августина.

[219] «*играющим в шашки младенцем*»… — Неточно приведена фраза Гераклита из сочинения Лукиана «Продажа жизней»: «А что такое Вечность? — Дитя играющее, кости бросающее, то выигрывающее, то проигрывающее» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 180).

[220] «*вечную пляску всех предметов*». — Устойчивый мотив в творчестве Ницше, связанный с идеей вечного изменения и обновления («Песнь-пляска» и «Другая песнь-пляска» в «Так говорил Заратустра», стихотворение «К мистралю. Песнь-пляска» и др.). См., например, в сочинении «Человеческое, слишком человеческое»: «Влечение к блаженной спокойной подвижности: это есть видение счастья у художников и философов» (*Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 476).

[221] *…ни Тридентский собор…* — Собор Католической Церкви в г. Триденте (Триенте, совр. Тренто) состоялся в 1545–1563 гг. (в 1545–1547, 1551–1552, 1562–1563; в 1547–1549 гг. заседал в Болонье),

был посвящен разработке церковной политики в связи с успехами Реформации в Европе, поддержал традиционные католические догматы (абсолютный авторитет папы и др.), предал анафеме протестантское учение. На основе постановлений Собора было составлено в 1564 г. «Тридентское исповедание веры», программный документ Контрреформации.

[222] *Анфантен* Бартелеми Проспер (Enfantin; 1796–1864), французский социалист-утопист, ученик и последователь Сен-Симона, после смерти которого возглавил сен-симонистскую школу. Стал одним из первосвященников «церкви», в которую постепенно превратилась сен-симонистская община. После распада сен-симонистской «церкви» в 1831 г. создал в Менильмонтане (близ Парижа) трудовую общину, в которой пытался осуществить идеи совместного труда и свободной любви. В 1832 г. подвергся судебному преследованию и отбыл год в тюрьме «за оскорбление нравственности». В дальнейшем участвовал в инженерных работах в Египте, был директором железнодорожной линии Париж — Лион.

[223] «*…когда я назвал тебя беспредельной*». — См.: Так говорил Заратустра. Ч. 2. Гл. «Песнь-пляска».

Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: *Н. О.* В Религиозно-философском обществе // Речь. 1908. 30 апреля (13 мая). № 102. С. 7.

[224] *…«Новый Мерлин» Ницше…* — Подразумевается «Так говорил Заратустра».

[225] *Н. О.* — Согласно И.Ф. Масанову, в газете «Речь» криптонимом «Н. О.» подписывал статьи Николай Васильевич Огнев (1864–1918), священник, затем адвокат, депутат I Государственной думы (*Масанов И.Ф.* Словарь псевдонимов. М., 1957. Т. 2. С. 227). Предположение Г.В. Обатнина, что отчеты в «Речи» подписывал этим криптонимом Н.О. Лосский (Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 142), неверно.

СЕЗОН 1908/09

Заседание 13 ноября 1908 г.

А.А. Блок
Россия и интеллигенция

Печатается по корректуре издания (*Блок А.А.* Россия и интеллигенция. 1907–1918. Пг.: Алконост, 1919) с авторской правкой: РГАЛИ. Ф. 55. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 23–29.

Впервые опубликовано под названием «Россия и интеллигенция»: Золотое руно. 1909. № 1. С. 78–85. Перепечатано под на-

званием «Народ и интеллигенция»: Знамя труда. 1918. 19 февраля; позже печаталось под этим названием. Первоначально статья носила название «М. Горький и народ (по поводу “Исповеди” Горького)» (рукопись в ИРЛИ) и предназначалась для журнала «Русская мысль», однако П.Б. Струве отказался ее опубликовать. Предполагавшиеся прения по докладам (с участием П.Б. Струве, В.А. Степанова, К.М. Аггеева) запретила полиция. См.: Биржевые ведомости (вечерний выпуск). 1908. 14 ноября; Петербургский листок. 1908. 14 ноября; Речь. 1908. 15 (28) ноября. № 278. С. 4; Слово. 1908. 15 ноября; *Розанов В.* Между тьмою и светом: (К инциденту в Религиозно-философском обществе) // Новое время. 1908. 17 ноября. № 11741.

Прения состоялись на следующем, закрытом собрании РФО 25 ноября 1908 г., на котором А.А. Блок произнес небольшое вступительное слово (конспект сохранился на обороте последнего листа рукописи доклада): «Мне хотелось бы читать этот доклад не с тем чувством, с каким читают в театрах, даже не с тем, с каким приступают к чтению публичной лекции. Мне хотелось бы, чтобы главное внимание было обращено на *содержание* тех *вопросов*, какие я ставлю, ближайшим образом на отношения интеллигенции и народа, интеллигенции и России, а не на *форму* моего изложения, не на те эстетические особенности стиля, без которых я не могу, хоть иной раз и хотел бы, обойтись и за которые я извиняюсь заранее перед искренностью и непосредственностью того восприятия моих слов, которую я хотел бы найти в сегодняшней аудитории» (*Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 688). К черновой рукописи приложен отдельный листок с записью: «Нам, интеллигентам, уже нужно торопиться, может быть, вопросов теории и быть уже не может, сама практика насущна и страшна (с такой мыслью я вступил в Религиозно-философское общество 29 октября 1908 года)» (Там же). 12 декабря 1908 г. А.А. Блок по просьбе С.А. Венгерова выступил с этим же докладом (но уже под названием, данным Венгеровым, «Обожествление народа в литературе») в Литературном обществе.

[226] «*Исповедь*» Горького была впервые напечатана в «Сборнике товарищества “Знание” за 1908 год» (СПб., 1908. Кн. 23). В том же году вышла отдельным изданием (Берлин: И.П. Ладыжников, 1908).

[227] *…доклад Германа Баронова «О демотеизме...»* — Текст доклада не опубликован, тезисы были изложены в газетных отчетах: Слово. 1908. 16 ноября; Новое время. 1908. 16 ноября; Россия. 1908. 21 ноября (тексты отчетов приводятся в наст. изд.). Доклад Г. Баронова подробно пересказал В. Базаров в своей статье «Богоискательство и “богостроительство”» (Вершины. СПб., 1909. Кн. 1; см. в наст. изд.).

[228] *Луначарский* Анатолий Васильевич (1875–1933), профессиональный революционер, большевик с 1903 г. В своих ранних работах пытался сочетать марксистские идеи с эмпириокритицизмом

Авенариуса, семинары которого посещал в Цюрихском университете в 1895–1898 гг. В 1909 г. примкнул к фракционной группе А.А. Богданова «Вперед», развивая идеи богостроительства, что вызвало критику Ленина («Материализм и эмпириокритицизм»). С 1917 г. нарком просвещения, с 1929 г. председатель Ученого комитета при ЦИК СССР, с 1933 г. полпред в Испании.

[229] *…пути от «Мальвы» и «Челкаша» к «Исповеди»*. — Т.е. от ницшеанства к богоискательству (упоминаются ранние рассказы М. Горького «Челкаш» (1895) и «Мальва» (1897)).

[230] *…заканчивает молитвой к какому-то народу…* — «Исповедь» завершалась словами: «И — по сем возвращаюсь туда, где люди освобождают души ближних своих из плена тьмы и суеверий, собирают народ воедино, освещают пред ним тайное лицо его, помогают ему осознать силу воли своей, указывают людям единый и верный путь ко всеобщему слиянию ради великого дела — всемирного богостроительства ради!» (*Горький М.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1950. Т. 8. С. 378).

[231] «*…гордый взор иноплеменный*». — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

[232] *…отец Антоний…* — Персонаж «Исповеди» М. Горького.

[233] *…Самарин, когда писал Аксакову о «недоступной черте»…* — А.А. Блок читал фрагменты писем Самарина к Аксакову в издании: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1893. Т. 7. С. 472.

[234] *…та самая «недоступная черта» (пушкинское слово)...* — Образ из стихотворения А.С. Пушкина «Под небом голубым страны своей родной…» (1826).

[235] *…нужно «проездиться по России»…* — Отсылка к книге Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847). Письмо XX носило название «Нужно проездиться по России».

[236] «*…что такое для русского Россия!*» — Цитата из вышеуказанного письма.

[237] «*самый нелюбопытный вопрос в наши дни*»… — Этой фразой начиналась книга Д.С. Мережковского «Не мир, но меч» (СПб., 1908).

[238] «*…Все глухо, могила повсюду*»… — Из книги Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» (письмо XXXII).

Из газетных отчетов

Тексты отчетов печатаются по первым публикациям:

1) *Перцов П.П.* В Религиозно-философском // Новое время. 1908. 16 (29) ноября. № 11740. С. 5;

2) *Жилкин И.В.* Странички жизни // Слово. 1908. 16 (29) ноября. № 622. С. 4;

3) Россия. 1908. 21 ноября. № 921. С. 3.

[239] *…возможное во времена Плеве и Победоносцева оказывается невозможным при с позволения сказать «конституции»?* — Пре-

ния по докладу были запрещены, несмотря на объявленную в Манифесте 17 октября 1905 г. «свободу собраний».

[240] *Другой ответил: «не пойду». И пошел.* — Неточно изложена евангельская притча (Мф. 21, 23–25).

Заседание 16 декабря 1908 г.

А.А. Мейер
Религия и культура

Печатается по изданию: *Мейер А.А.* Философские сочинения. Париж, 1982. С. 51–61. Впервые опубликовано: *Мейер А.А.* Религия и культура: По поводу современных религиозных исканий. СПб., 1909. С. 29–40.

[241] *«ужаснулось людей нечестивое племя, и вопли всюду средь них раздались; то вечная ночь наступает!»* — Из первой книги «Георгик» Вергилия. Речь идет о солнечном затмении в день убийства Юлия Цезаря.

[242] *«Ее старость настала», говорил Лукреций, «земля, утомившись родами, лишь мелкоту создает»*. — Из поэмы Тита Лукреция Кара «О природе вещей» (1 в. до н.э.), книга 2. В переводе Ф. Петровского эти слова звучат так: «Да, сокрушился наш век, и земля до того истощилась, / Что производит едва лишь мелких животных, а прежде…»

[243] *Революционно-религиозные движения ~ охватившие юг Франции и север Италии…* — Речь идет о катарах, чье учение представляло собой разновидность восточного манихейства. В середине XII в. образовалось несколько катарских церквей: в Северной и Средней Италии, на юге Франции и во Фландрии. К середине XIV в. движение было подавлено. На северо-западе Италии в 1304–1307 гг. восстали крестьяне под предводительством Дольчино (казнен в 1307 г.). Дольчино проповедовал царство всеобщей справедливости, основанное на равенстве и общности имущества.

[244] *…поворот ~ характеризуется обращением к Платону…* — Имеется в виду возрожденческий неоплатонизм, отразившийся в творчестве таких философов, как Николай Кузанский (1401–1464), Георгий Гемист Плифон (1355–1452), Марсилио Фичино (1433–1499).

[245] *…против церковного псевдоаристотелизма.* — Подразумевается критика Аристотеля в эпоху Возрождения. Плифон в сочинении «О различии между Платоном и Аристотелем» опровергал аристотелевскую теологию, психологию, этику. Критиком Аристотеля был и Лоренцо Валла (1407–1457). В работах Феодора Газы (1400–1478), Рудольфа Агриколы (1442–1485), Жака Лефевра (1455–1537) решалась задача освобождения подлинного Аристотеля от средневековых искажений.

Из газетных отчетов

[246] Тексты отчетов печатаются по первым публикациям:
1) Слово. 1908. 18 (31) декабря. № 654. С. 5–6;
2) Новое время. 1908. 18 декабря. № 11772. С. 6.

Заседание 30 декабря 1908 г.

А.А. Блок
Стихия и культура

Печатается по корректуре издания (*Блок А.А.* Россия и интеллигенция. 1907–1918. Пг.: Алконост, 1919) с авторской правкой: РГАЛИ. Ф. 55. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 30–36. Впервые опубликовано в сокращении: Наша газета. 1909. 6 января; полностью: Италии: Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб., 1909.

См. полемические отзывы в печати на это выступление: *Чулков Г.И.* Лицом к лицу: По поводу заседания «Петербургского религиозно-философского общества» 30-го дек. 1908 г. // Золотое руно. 1909. № 1. С. 105–108; *Розанов В.В.* Попы, жандармы и Блок // Новое время. 1909. 16 февраля.

[247] *…действительно не хватило голоса…* — В прениях по докладу А.А. Блока «Обожествление народа в литературе» на заседании Литературного общества 12 декабря 1908 г. Д.С. Мережковский заявил, что у Блока «не хватило голоса», чтобы раскрыть и донести его тему.

[248] *…«множества забот», как говорит Экклезиаст...* — Эккл. 5, 2.

[249] *Г. Чулков заявил печатно…* — Речь идет о статье Г.И. Чулкова «Memento mori» (Речь. 1908. 22 декабря. № 315). Позже Г.И. Чулков вспоминал: «Доклад Блока был весьма примечателен своим пророческим духом. Поэт в самом деле с необычайной остротой предчувствовал стихийный характер надвигавшейся революции. Он был сам сейсмографом, свидетельствующим, что близко землетрясение. Чувство катастрофичности всегда было присуще и мне — и не эти предчувствия вызывали мое возражение Блоку. Мне был неприятен в его докладе тот невыносимый удушающий пессимизм, которым веяло от всего этого мистического косноязычия. Я тогда же устно и письменно возражал Блоку. Теперь, конечно, я бы иначе возражал ему, но от сущности моего тогдашнего возражения я и теперь не отказываюсь. Я и теперь думаю, что, приписывая нашей интеллигенции такие свойства, как “индивидуализм, эстетизм и отчаяние”, Блок глубоко ошибался <…> Блок был задет моими возражениями и во втором своем докладе “Стихия и культура” <…> настаивал на том, что “во всех нас заложено чувство болезни, тревоги, катастрофы, разрыва”» (*Чулков Г.И.* Го-

ды странствий / Вступ. ст., сост., коммент. М.В. Михайловой. М., 1999. С. 153–155).

[250] *…побережья Южной Италии стерлись с лица земли.* — Речь о сильном землетрясении на юге Италии (в Калабрии и Сицилии) 15 декабря 1908 г., унесшем жизни более 100 000 человек.

[251] «*дело не в блуждающей почке, а в жизни и смерти*». — Из повести Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича».

[252] «*аполлонический сон*». — Термин из работы Ф. Ницше «Рождение трагедии». См. рус. пер.: *Ницше Ф.* Происхождение трагедии. СПб., 1903. С. 5–15.

[253] *Харибда* — олицетворение морской пучины в древнегреческом эпосе. В «Одиссее» (XII. 101, passim) Харибда и Скилла (Сцилла) — морские божества, обитающие на скалах по разные стороны узкого пролива и представляющие смертельную опасность для путешественников с обеих сторон.

[254] *…являют чудеса самоотвержения…* — Помощь пострадавшим от землетрясения в Сицилии оказывали, среди прочих, матросы и офицеры русской военно-морской эскадры.

[255] *…св. Агаты, смирительницы подземных сил.* — Агата (Агафия, ум. 251), святая, чтимая в Южной Италии как заступница против извержений Этны.

[256] «*…время разрушать и время строить*»… — Экк. 3, 3.

[257] *…письмо крестьянина…* — Речь идет о письме поэта Н.А. Клюева, по происхождению — крестьянина Олонецкой губернии. Автограф находится в РГАЛИ.

[258] *Духоборы* — русская секта рационалистического направления, возникшая в середине XVIII в.

[259] «*…грядущую Валгаллу — Сион*». — Валгалла, в северной мифологии место пребывания павших в сражении.

[260] *За тебя немножко…* — Частушки из указанного письма Н.А. Клюева.

[261] «*стальной щетиною*»… — Из стихотворения А.С. Пушкина «Клеветникам России» (1831).

Вяч. Иванов
О русской идее

Печатается по изданию: *Иванов В.И.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 321–338. Впервые опубликовано: Золотое руно. 1909. № 1. С. 85–93; № 2/3. С. 87–94. Статья вошла в книгу Вяч. Иванова «По звездам» (СПб., 1909).

[262] *Агриппа Неттесгеймский* (1486–1535), немецкий ученый, медик, маг, один из прототипов Фауста Гёте.

[263] *…о начале мирового конца, о панмонголизме, об Антихристе…* — Подразумевается последний период жизни В.С. Соловьева, в частности, книга «Три разговора» (1900) с включенной в нее «Краткой повестью об Антихристе» и стихотворение «Панмонголизм».

[264] «*...говорит Моммзен, они бросают вперед свои тени, идя на землю*». — Теодор Моммзен (Mommsen; 1817–1903), немецкий историк, лауреат Нобелевской премии (1902), автор книги «Римская история». Вяч. Иванов впервые процитировал эти слова Моммзена в статье «Из области современных настроений» (Весы. 1905. № 6). В Берлинском университете Иванов был участником семинара Моммзена и писал по-латыни докторскую диссертацию о системе государственных откупов в Древнем Риме.

[265] *…наша первая пуническая война…* — Первая война римлян против карфагенян (пунийцев, 264–241). В данном случае выражение метафорически означает русско-японскую войну (1904–1905).

[266] «*Cor Ardens*» — книга стихов Вяч. Иванова (1911–1912).

[267] *…не Гердер и Гегель изобрели понятие «национальная идея»…* — Иоганн Готфрид Гердер (Herder; 1744–1803) в своем сочинении «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) говорил о своеобразии различных эпох человеческой истории, о том, что они вырастают органически на определенной национальной почве; Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Hegel; 1770–1831) рассматривал историю как «прогресс духа в сознании свободы», который развертывается через «дух» отдельных народов, выполняющих свою особую миссию.

[268] *…концепция мессианизма у Второисайи…* — Имеется в виду вторая часть ветхозаветной Книги пророка Исайи (40–50), написанная, по предположению ученых, не самим Исайей, а его последователем VI в. до н.э., условно называемым Второисайей: «Ныне же так говорит Господь, сотворивший тебя, Иаков, и устроивший тебя, Израиль: не бойся, ибо Я искупил тебя, назвал тебя по имени твоему; ты Мой» (Ис. 43, 1) и др.

[269] *…в эпоху Вавилонского пленения.* — Период библейской истории, когда иудейский народ находился в вавилонском плену 70 лет, с 605 по 536 г. до н.э.

[270] *…легенда о троянце Энее…* — В греческо-римской мифологии сын Анхиса и Афродиты, муж Креусы, один из главных защитников Трои, легендарный основатель Рима. Юлий Цезарь и его преемник Октавиан Август использовали свое мифическое генеалогическое происхождение от Энея и Венеры для укрепления своей власти.

[271] *…сивиллинское пророчествование…* — Книги сивилл (женщин-пророков) тайно хранились в Риме, находились под государственным контролем, к ним обращались за помощью в поисках политических и религиозных указаний.

[272] *...Священной Римской империей Средневековья...* — Священная Римская империя (962–1806) основана германским королем Оттоном I. Включала Северную и Среднюю Италию (Рим), германские и швейцарские земли, Чехию, Бургундию, Нидерланды.

[273] *…эгоистическое утверждение нашей государственности у эпигонов славянофильства…* — Речь идет о работах Н.Я. Данилевского (1822–1885) и К.Н. Леонтьева (1831–1891). В книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869) утверждается, что восточная

проблема будет решена в результате борьбы между романо-германским и славянским миром, а столицей всеславянского союза станет Константинополь. К.Н. Леонтьев создал своеобразную концепцию всемирной истории, согласно которой европейская культура пришла к стадии разложения, а Россия переживает период «цветущей сложности». Поэтому необходимо «подморозить» государственный и общественный быт России.

[274] *…правда была в имени «третьего Рима»…* — Идея изложена в послании великому князю Московскому Василию III монаха Псковского Елеазарова монастыря Филофея (XVI в.), в котором Москве после падения Константинополя была отведена роль ведущей православной державы, «третьего Рима».

[275] *…сделанное А. Блоком сближение калабрийской и сицилийской катастрофы…* — В статье А.А. Блока «Стихия и культура» (1908).

[276] *…новозаветной по духу IV-й эклоге…* — В «Буколиках» Вергилия (42–39 до н.э.) содержится предсказание о рождении божественного младенца и начале золотого века; христиане считали это пророчеством о рождении Христа.

[277] *Анаксагор* (ок. 500–428 до н.э.), греческий натурфилософ, друг Перикла. Был обвинен противниками Перикла в безбожии и вынужден покинуть Афины.

[278] *Писистрат*, афинский тиран (ок. 600–528 до н.э.). В период его правления Афины стали культурным центром Греции.

[279] *…отказываются оказать богопочтение императорам…* — В Римской империи «гений» правящего императора почитался в качестве божества. Христиане отказывались поклоняться императору как богу. Гонения на христиан были вызваны прежде всего этим обстоятельством.

[280] *…пожелавших стать «как боги»*. — Грехопадение Адама и Евы (Быт. 3).

[281] *…символом омовения ног…* — Отсылка к Евангелию (Ин. 13, 1–17).

[282] «*Семя не оживет, если не умрет*». — Ин. 12, 24; 1 Кор. 15, 36.

[283] *Новый Иерусалим…* — В посланиях апостола Павла трактуется как воплощение Церкви, новая община, «гора Сион», место рождения Первенца (Гал. 4, 26; Евр. 12, 22). Эта тема развивается в Апокалипсисе (Откр. 3, 12; 21, 2, 24–27), где Новый Иерусалим становится средоточием всех спасенных. В Новом Иерусалиме нет храма, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Откр. 21, 22).

[284] *…отсветом Единого Лица.* — Скрытая цитата из стихотворения Вяч. Иванова «Пасхальные свечи» (сборник «Cor ardens»), которое посвящено С.Н. Булгакову.

[285] *…повести Л. Андреева «Тьма»…* — Речь идет о рассказе Л.Н. Андреева «Тьма», опубликованном в 1907 г.

[286] *…В речах Ивана Карамазова…* — Имеются в виду слова инквизитора из поэмы Ивана Карамазова «Великий инквизитор»: «Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а осталь-

ные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных?» («Братья Карамазовы». Ч. 2. Кн. 5. Гл. 5).

[287] «*Любовью ненавидящей ~ слепительное Д а*». — Из стихотворения Вяч. Иванова «Огненосцы» (1906).

Из газетных отчетов

Тексты отчетов печатаются по первым публикациям:

1) В Религиозно-философском обществе // Наша газета. 1909. 1 января. С. 4;

2) В Религиозно-философском обществе // Новая Русь. 1909. 3 января. С. 4.

[288] …*31 декабря*… — Ошибка репортера или опечатка, заседание состоялось 30 декабря.

[289] …*зал общества польской культуры*… — Заседание проходило в арендуемом помещении Польского общества любителей изящных искусств (Фонтанка, 83).

Заседание 20 января 1909 г.

Д.В. Философов

<Богостроительство и богоискательство
(*Из статьи «Друзья или враги»*)>

Печатается по изданию: *Философов Д.В.* Друзья или враги // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 129–147. После выступления в Религиозно-философском обществе Философов вскоре развил тему в публичной лекции 17 февраля 1909 г. в Петербурге в пользу Общества народных университетов. Текст последней лекции был опубликован в журнале «Русская мысль». Вступительная его часть не имеет прямого отношения к богостроительству (включает размышления о французском социализме, идее прогресса, религии человечества и т.п.), поэтому в наст. изд. сокращена.

[290] …*последние работы Луначарского*… — А.В. Луначарский во второй половине 1900-х гг. развивал идеи богостроительства в ряде работ, наиболее обстоятельно в труде «Религия и социализм» (СПб., 1908–1911. Ч. 1–2).

[291] …*последние произведения Горького*… — В период увлечения богостроительством Горький написал повести «Исповедь» (1907) и «Жизнь ненужного человека» (1908). Обе впервые опубликованы отдельными изданиями в Берлине в 1908 г. («Исповедь» в том же году вышла в 23-м «Сборнике Знания»). С Луначарским Горький переписывался с 1906 и познакомился лично во Флоренции в октябре 1907 г. В 1909 г. Луначарский приезжал к Горькому на Капри, где читал лекции в Первой высшей социал-демократической про-

пагандистско-агитаторской школе для рабочих, которую Ленин охарактеризовал как «литераторский центр богостроительства» (*Ленин В.И.* ПСС. М., 1962. Т. 47. С. 198). Отзыв Луначарского на «Исповедь» Горького: *Луначарский А.* Литературный распад и концентрация интеллигенции // Литературный распад. СПб., 1909. Кн. 2.

[292] *Дицген* Иосиф (Dietzgen; 1828–1888), немецкий философ, занимался проблемами познания, создал оригинальную теорию диалектического материализма.

[293] *Дауге* Павел Георгиевич (1869–1946), революционер, врач-стоматолог. Член РСДРП с 1903 г., сотрудник большевистских газет «Борьба» (1905), «Светоч» (1906), переводчик работ Ф. Энгельса на латышский язык, биограф И. Дицгена, переводчик его книг на русский и пропагандист его идей, позже один из организаторов советской стоматологии.

[294] *Кондорсе* Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз (Condorcet; 1743–1794), французский философ-просветитель, математик, политический деятель, секретарь Академии наук (с 1785), депутат Законодательного собрания (1791). В историческом процессе выделял десять этапов, последний из которых, открывающийся французской революцией, является этапом «прогресса человеческого разума», который ведет к безграничному совершенствованию человека и преодолению неравенства.

[295] *...аршином не измеришь...* — Аллюзия на стихотворение Ф.И. Тютчева «Умом Россию не понять…» (1866).

[296] *Пророчество де Местра...* — В начале статьи «Друзья или враги» Философов цитирует мнение Жозефа де Местра (1753–1821): «Мне кажется, что всякий настоящий философ должен остановиться на одной из гипотез: или образуется новая религия, или каким-нибудь необыкновенным образом возродится христианство» (Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 126).

[297] *…сами они называют себя зачастую представителями «нового религиозного сознания».* — Через два дня после заседания Н.М. Минский опубликовал первую часть своей большой работы: *Минский Н.* О новом религиозном сознании // Наша газета. 1909. 22 января. № 18. С. 2; 25 февраля. № 46. С. 3–4.

[298] *Ecrasez l'infâme!* — «Раздавите гадину» (*фр.*), выражение Вольтера, направленное против Католической Церкви.

[299] *Владимир Соловьев произнес речь об идее человечества у Августа Конта.* — 7 марта 1898 г. В.С. Соловьев прочитал доклад «Идея человечества у Августа Конта» на публичном заседании Философского общества при Петербургском университете.

[300] *...Соловьев начал с резкого нападения на позитивную философию.* — Подразумевается магистерская диссертация В.С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874).

[301] *Маркс нанес кружку Бауэра смертельный удар…* — Бруно Бауэр (Bauer; 1809–1882), немецкий философ-младогегельянец, приват-доцент Берлинского (1834–1839) и Боннского (1839–1842) университетов. Отвергая гегелевскую абсолютную идею, объявил

абсолютным самосознание и считал движущей силой истории умственную деятельность «критических личностей». Критику субъективного идеализма и национализма Бауэра дали К. Маркс и Ф. Энгельс в сочинениях «Святое семейство» и «Немецкая идеология». После 1848 г. Бауэр эволюционировал от радикализма к консерватизму и к концу жизни стал сторонником Бисмарка.

[302] *...Махаев...* — Правильно: Махайский Ян-Вацлав Константинович (1866/67–1926), деятель освободительного движения, один из лидеров группы «Соединенного общества польской молодежи»; в сибирской ссылке написал трехтомный труд «Умственный рабочий», который и стал основной теоретической базой махаевщины, близкого к анархизму рабочего течения в российском революционном движении 1905–1907 гг. Махайский считал интеллигенцию враждебным пролетариату паразитическим классом, а деклассированные элементы — базой революции.

[303] *Меринг* Франц (Mehring; 1846–1919), немецкий историк, публицист, критик. В 1889 г. объявил исторический материализм принципом своих исторических исследований.

[304] *Адлер* Виктор (Adler; 1852–1918), один из лидеров австрийской социал-демократии, депутат рейхсрата с 1905 г., позже министр иностранных дел.

Приложение

В.А. Базаров
Богоискательство и «богостроительство»

Печатается по первой (и единственной) публикации: *Базаров В.А.* Богоискательство и «богостроительство» // Вершины. СПб., 1909. Кн. 1. С. 331–361.

[305] *Бисмарк* Отто Эдуард Леопольд фон Шёнхаузен (Bismarck; 1815–1898), германский государственный деятель, министр-президент и министр иностранных дел Пруссии (с 1862). В 1860-х гг. провел военную реформу и в результате ряда успешных войн осуществил объединение Германии. После создания в 1867 г. Северо-Германского Союза стал бундесканцлером. В 1871–1890 гг. рейхсканцлер Германской империи.

[306] *…Блок читал в «Литературном обществе»*… — Речь о докладе Блока «Обожествление народа в литературе», прочитанном по просьбе С.А. Венгерова в Литературном обществе 12 декабря 1908 г. См. газетные отчеты: Речь. 1908. 14 декабря; Слово. 1908. 14 декабря.

[307] *…социализм — это «грядущий хам»*. — См.: *Мережковский Д.С.* Грядущий хам // Полярная звезда. 1905. № 1. С. 32–42; № 3. С. 185–192. Статья легла в основу одноименной книги: *Мережковский Д.С.* Грядущий хам. СПб., 1906.

[308] *…и в «Гоголе и черте»*… — *Мережковский Д.С.* Гоголь и черт: Исследование. М., 1906.

[309] *«тысячелетнее царство святых на земле»*. — Цитата из Апокалипсиса (Откр. 20). Речь о хилиастических идеях Д.С. Мережковского, которые не раз отмечали многие его критики, в том числе Л.Д. Троцкий: «Идеальная христианская общественность оказывается лишь перелицовкой апокалиптического тысячелетнего царства святых на земле и практически ни к чему не обязывает» (*Троцкий Л.Д.* Мережковский // Киевская мысль. 1911. 19 мая. № 137; 22 мая. № 140).

[310] «*…Господь господствующих сам Христос*». — Неточная цитата из Апостольских посланий (1 Тим. VI, 15).

[311] *…соединит в себе «разум, волю и чувство»*. — Из работы Д.С. Мережковского «Не мир, но меч».

[312] *«непосредственное единство желания и исполнения»*. — «Чудесная деятельность отличается от обыкновенного осуществления цели тем, что она осуществляет цель без помощи средств, создает непосредственное единство желания и исполнения и, следовательно, описывает круг не по кривой, а по прямой, то есть по кратчайшей линии» (*Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 162).

[313] *…центральный пункт философии Бергсона…* — А. Бергсон противопоставлял интеллекту интуицию, считая, что сущность жизни можно постичь лишь с помощью интуиции, проникающей в предмет.

[314] *…«железнобоких» сподвижников Кромвеля*. — «Железнобокие» (ironsides), первые в истории регулярные кавалерийские части, созданные Оливером Кромвелем (1599–1658).

[315] *…возникновением «Нового пути»…* — См. примеч. 119.

[316] *…«Mouvement socialiste»…* — Международный социалистический журнал, выходивший в 1898–1921 гг.

[317] *Неовитализм* — учение о жизненной силе, не поддающейся научному исследованию (временно или в принципе). Неовиталисты выступали против механистического объяснения всех жизненных явлений.

[318] «*Бог существует, следовательно человек раб*»… — Неточная цитата из работы М.А. Бакунина «Бог и государство» (1906, на рус. яз.). У Бакунина: «Если Бог есть, человек — раб» (*Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. М., 1987).

[319] *…в «мехи старые»…* — Образ из Евангелия (Мф. 9, 17).

[320] *…до геркулесовых столбов…* — Т.е. до пределов античного мира, в древности так назывались мыс Абиле в Африке и Кальпе в Европе (ныне Цеута и Гибралтар).

Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: *Розанов В.В.* В Религиозно-философском обществе // Новое время. 1909. 23 января (5 февраля). № 11806. С. 3.

[321] *…И празднословный и лукавый...* — Из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк» (1826).

[322] *Зотов* Рафаил Михайлович (1795–1871), романист, драматург, переводчик и мемуарист, автор многочисленных исторических детективов.

[323] *Совру — простят.* — См.: *Грибоедов А.С.* Горе от ума. IV действие. 4 явление.

[324] *…сходство с одной знаменитой нашей поэтессой.* — Возможно, имеется в виду стихотворение Д.С. Мережковского «Не-Джиоконде» («И я пленялся ложью сладкою…». 1913), посвященное З.Н. Гиппиус.

Заседание 24 февраля 1909 г.

Н.А. Бердяев
Опыт философского оправдания христианства
(В. Несмелов)

Печатается по журнальному оттиску с авторской правкой 1944 г.: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 112. Л. 1–10. На оттиске помета неустановленного лица: «Статья предполагалась к помещению во фр<анцузский> сборн<ик> "<1 слово нрзб.> de la Russie". Примечания на <полях> сделаны с этой целью».

Впервые опубликовано: Русская мысль. 1909. Кн. IX. С. 54–72. С учетом правки 1944 г. включена в изд.: *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3: Типы религиозной мысли в России.

[325] *…«соблазном» и «безумием».* — Ссылка на Апостольские послания (1 Кор. 1, 23).

[326] *Несмелов* Виктор Иванович (1863–1937), философ, богослов. Окончил Казанскую духовную академию, защитил магистерскую диссертацию «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887), с 1887 г. доцент Казанской духовной академии, с 1895 г. профессор. Автор двухтомного труда «Наука о человеке» (1898–1903), впервые опубликованного в журнале «Православный собеседник».

[327] «*будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный*»… — Мф. 5, 48.

[328] «*царство Мое не от мира сего*». — Ин. 18, 36.

[329] *…от старого онтологического доказательства…* — Онтологические доказательства бытия Бога, основанные на представлении о совершенстве Божественной сущности, были предложены Ансельмом Кентерберийским (1033–1109) и Фомой Аквинским (1225/26–1274). Фома Аквинский, создатель пяти классических доказательств бытия Бога, находил в природе и окружающем мире явления, которые объяснял с точки зрения некоего идеального эталона. Первое доказательство бытия Бога Аквинат основывал на понятии движения, «перводвигателем» которого является Бог. По та-

кому же логическому принципу он построил и остальные четыре доказательства, исходя из принципов причины, возможности, степеней совершенства, целеполагания.

[330] *…морального доказательства Канта…* — И. Кант в «Критике чистого разума» (1781) подверг критике онтологические доказательства, а в «Критике практического разума» (1788) предложил этическую концепцию «категорического императива», морального закона в каждом человеке.

[331] *…дионисизма…* — Здесь: религиозно-философская концепция Вячеслава Иванова, выраженная в исследованиях «Эллинская религия страдающего бога» (1904–1905) и «Дионис и прадионисийство» (1923). Под влиянием Ницше Вяч. Иванов мыслил Диониса предвестником Христа, а эллинизм — вторым «Ветхим Заветом». Дионисизм, основанный на идее свободы творчества, был предназначен для преодоления индивидуализма и религиозного оправдания культуры.

Прения

Печатается по стенограмме: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 7. Впервые опубликовано Е.В. Бронниковой: Вопросы философии. 1993. № 6. С. 125–136.

[332] *…во время службы в Духовной академии…* — И.Д. Андреев преподавал в Московской духовной академии в 1895–1907 гг.

[333] *Лебедев* Алексей Петрович (1845–1908), богослов, был профессором кафедры Церковной истории Московской духовной академии, с 1895 г. профессор Московского университета.

[334] *…в своей автобиографии…* — Автобиография А.П. Лебедева «К моей учено-литературной автобиографии и материалы для характеристики беспринципной критики» (Богословский вестник. 1907. № 6).

[335] *…писал что-то против дарвинизма…* — См.: *Лебедев А.П.* Учение Дарвина о происхождении мира органического и человека // Русский вестник. 1873. № 7. С. 118–167; № 8. С. 429–509; *Лебедев А.П.* Попытки Дарвина помирить свою теорию с религиозно-нравственным чувством христианина: К характеристике англичан // Душеполезное чтение. 1878. Ч. II. С. 103–107.

[336] «*…моя диссертация…*» — Магистерская диссертация А.П. Лебедева «Превосходство откровенного учения о творении мира перед всеми другими его объяснениями» была защищена в 1871 г.

[337] «*…и не знать, за что*». — 3 Езд. 4, 12; в синодальном переводе: «На это сказал я: лучше было бы нам вовсе не быть, нежели жить в нечестиях и страдать, не зная, почему».

[338] *…с юридизмом…* — Т.е. юридическим пониманием догмата искупления, когда грех истолковывался как преступление и вина перед Богом, которую необходимо искупить.

[339] *Сергей Финляндский...* — Сергий (Иван Николаевич Страгородский; 1861–1944), с 1905 г. архиепископ Финляндский, с 1917 г.

архиепископ Владимирский, в 1943–1944 гг. Патриарх Московский и всея Руси.

[340] *Светлов* Павел Яковлевич (1861–1945), протоиерей, богослов, профессор Киевского университета, автор «Курса апологетического богословия» и «Опыта апологетического изложения христианского миросозерцания».

[341] *…московский профессор Тареев…* — О М.М. Тарееве см. примеч. 33.

[342] *…С.Н. Трубецкой как-то выразился ~ нам являющегося.* — Изложена общая идея С.Н. Трубецкого, который эмпирическое определение сущего мыслил как ступень к определению абсолютного сущего («Основания идеализма». 1896). См., например, о познании сущего как основе философского знания в статье «Чему учит история философии» (Проблемы идеализма. М., 1902).

[343] *…к Вл. Соловьеву, который в одном своем сочинении прямо говорит…* — Об идее Троицы в дохристианский период истории и ее происхождении Вл. Соловьев писал в «Чтениях о Богочеловечестве» (6-е чтение).

[344] *…афиняне отошли от апостола Павла…* — Ссылка на Деяния св. апостолов (Деян. 17, 32–33).

[345] *…я читал известного философа из С<анкт->П<етер>б<ургской> академии…* — Речь идет о работах логика Михаила Ивановича Каринского (1840–1917). Он окончил Московскую духовную академию, с 1869 г. преподавал в Петербургской духовной академии. Автор книг «Классификация выводов» (1880) и «Об истинах самоочевидных» (1893).

[346] *…исследование в «Журнале Министерства народного просвещения».* — Исследование М.И. Каринского «Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» (публиковалось в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1901–1910 гг.).

Заседание 10 марта 1909 г.

В.А. Тернавцев
Империя и христианство

Печатается по отдельному оттиску: *Тернавцев В.А.* Римская империя и христианство. Сергиев Посад, 1914. Первоначально доклад был прочитан в Религиозно-философском обществе памяти Вл.С. Соловьева в Москве в декабре 1908 г., опубликован под названием «Римская империя и христианство» в журнале «Богословский вестник» (1914. Т. 1. Янв. Паг. 2. С. 18–50).

[347] *«самого холодного из чудовищ»…* — Цитата из работы Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1884, гл. «О новом кумире»).

[348] *…Законе Синайском…* — Исх. 20, 12–19.

[349] «*Законом познается грех*»… — Рим. 3, 20.

[350] «…*сыны Израиля не взирали на конец преходящего*». — Рим. 10, 4.

[351] *Чти отца твоего и матерь твою... Не укради... Не прелюбы сотвори... Не пожелай… ни села его, ни вола его, ни осла его*... — Исх. 20, 12–17.

[352] «*Или Бог иудеев токмо, а не языков?*» ~ «*Ей, и языков!*» — Рим. 3, 29.

[353] …«*Бог спасения*» и «*браней*»… — Образ из Псалтири (Пс. 17, 47, 48; Пс. 24, 5).

[354] «*через рассматривание тварей и человека*». — Рим. 1, 19, 20.

[355] ...*Кира ~ Бог прямо называет «помазанником» Своим.* — Ис. 45, 1.

[356] «*Я препоясал тебя, хотя ты меня не знаешь*» *(Исаия 45, 4).* — Имеется в виду ст. 5 гл. 45 Книги пророка Исайи. Ст. 4 звучит так: «Я назвал тебя по имени, почтил тебя, хотя ты не знал Меня».

[357] *Арианство* — течение в христианстве в IV–VI вв. Осуждено как ересь на Соборах 325 и 381 гг.

[358] «*зверя из бездны*»… — Образ из Откровения Иоанна Богослова (11, 7).

[359] «*Сущие*» ~ «*от Бога учинены суть*». — Рим. 13, 1.

[360] «*Велика Диана Ефесская!*» — Деян. 19, 28.

[361] «*вкусите, и видите*»... — Пс. 33, 9.

[362] «*небеса о т в е р с т ы е*». — Образ из Деяний св. апостолов (Деян. 7, 55).

[363] «*могли постигнуть со всеми святыми, ч т о широта и долгота, и глубина и высота*»… — Еф. 3, 18.

[364] …*материнство природы. Лучшее выражение эта мысль нашла у Тита Лукреция.* — Речь о поэме Тита Лукреция Кара «О природе вещей».

[365] *Плиний Младший* (61 или 62 — ок. 113), римский государственный деятель и писатель.

[366] «*Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдой!*» — Рим. 1, 18.

[367] «*Во всю землю изыде вещание Апостолов, и во все концы вселенной глаголы их*». — Рим. 10, 18.

[368] *Император Маркиан, этот старый солдат, перед которым отступает Аттила...* — Маркиан (ок. 390-457), византийский император, солдат по происхождению. Отказался от уплаты дани Аттиле (ум. 453), которую Византия платила с 443 г.

[369] …*чаяния будущего века*… — Образ из Символа веры.

[370] «*Спасителя своего он узрит во плоти*»... — Иов 19, 26.

[371] …*иудаистического чувственного хилиазма*… — См. примеч. 124.

[372] «*Законом мир становится виновным пред Богом*»… — Рим. 3, 19.

[373] «*Тысячелетнего Царства Христова*»... — Образ из Откровения Иоанна Богослова.

[374] «*весь Израиль спасется*»... — Рим. 11, 26.

Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: *Розанов В.В.* На чтении гг. Бердяева и Тернавцева // Новое время. 1909. 12 (25) марта. № 11853. С. 4.

Заседание 18 марта 1909 г.

П.Б. Струве
Религия и социализм

Печатается по изданию: *Струве П.Б.* Религия и социализм // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 148–156.

[375] *…статью Д.В. Философова об отношении между религией и социализмом*. — См.: *Философов Д.В.* Друзья или враги // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 120–147.

[376] *…Луначарского, написавшего книгу о социализме и религии.* — См.: *Луначарский А.В.* Религия и социализм: В 2 ч. СПб., 1908–1911.

[377] *…следуя Ренувье…* — О Ренувье см. примеч. 153 к прениям по докладу В.Ф. Эрна «Идея христианского прогресса».

[378] «*Богатство народов*» — основной труд английского экономиста и философа Адама Смита (Smith; 1723–1790), был опубликован в Лондоне в 1776 г.

[379] *…через Де-Местра и Бональда*. — Упоминаются католические философы Луи-Габриэль-Амбруаз де Бональд (Bonald; 1753–1840) и Жозеф Мари де Местр (Maistre; 1753–1821).

[380] *…Даламбером…* — Устаревшее написание фамилии французского энциклопедиста Жана Лерона д'Аламбера (d'Alembert; 1717–1783).

[381] «*прыжком из царства необходимости в царство свободы*». — Из книги Ф. Энгельса «Анти-Дюринг» (1878; Отд. 3. Гл. 2): «Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М., 1961. Т. 20. С. 295).

[382] *…в образе панмонголизма так волновал Владимира Соловьева…* — См. стихотворение Вл. Соловьева «Панмонголизм» (1894), а также его работы «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание добра» (1894–1897), «Три разговора» (1899–1900).

Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: *Н.О.* В Религиозно-философском обществе // Речь. 1909. 20 марта. № 77. С. 6.

[383] …*Роберт Оуэн в своей автобиографии*. — Речь идет о работе Роберта Оуэна (Owen; 1771–1858) «Essay on the Formation of Character» (1812), в которой автор пришел к заключению, что «зло проистекает из положения вещей, порожденного самим обществом» (*Оуэн Р.* Избранные сочинения. М., 1950. С. 87).

Заседание 21 апреля 1909 г.

Д.С. Мережковский
Опять о интеллигенции и народе

Печатается по изданию: *Мережковский Д.С.* Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 15. С. 71–83.

Заседание, посвященное «Вехам», состоялось 21 апреля 1909 г. в помещении польского клуба. Было прочитано два доклада: «Национализм и религия» Д.В. Философова (судя по отчетам, Д.В. Философов пересказывал тезисы своей статьи о «Вехах», напечатанной незадолго до этого, «О любви к отечеству и народной гордости» (Наша газета. 1909. 26 марта (8 апреля). № 71. С. 1)) и «Опять о интеллигенции и народе» Мережковского (опубликован под названием «Семь смиренных»: Русские ведомости. 1909. 25 апреля (8 мая). № 94. С. 4 — то же: Речь. 1909. 26 апреля (9 мая). № 112).

О заседании появился ряд газетных отчетов:

Любош С. Дуэль Мережковского и Струве // Слово. 1909. 23 апреля (6 мая). № 774. С. 2.

«Вехи» новых путей или предельная «веха»: (Доклад Д.В. Философова и Д.С. Мережковского в Религиозно-философском обществе) // Слово. 1909. 23 апреля (6 мая). № 774. С. 5.

Огнев Н. О русской интеллигенции: (В Религиозно-философском обществе) // Речь. 1909. 23 апреля (6 мая). С. 4–5.

Интеллигенция и национализм: (От нашего корреспондента) // Русские ведомости. 1909. 25 апреля (8 мая). № 94. С. 4.

Струве П.Б. Размышления. VIII // Слово. 1909. 25 апреля (8 мая). № 776. С. 2 (то же под названием: О «Вехах» // Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911. С. 228–232).

Розанов В.В. Мережковский против «Вех»: (Последнее религиозно-философское собрание) // Новое время. 1909. 27 апреля (10 мая). № 11897. С. 3.

Струве П. На разные темы: «Вехи» и «Письма» А.И. Эртеля. — По поводу статьи кн. Д.И. Шаховского // Русская мысль. 1909. Кн. V. С. 111–126.

Франк С. Мережковский о «Вехах» // Слово. 1909. 28 апреля (11 мая). № 779. С. 2.

Философов Д.В. Спор вокруг «Вех» // Русское слово. 1909. 17 (30) мая. № 111. С. 8.

Часть этих отчетов перепечатана в книге: Вехи: Pro et contra. Антология / Сост., вступ. ст. и примеч. В.В. Сапова. СПб.: РХГИ, 1998. С. 86–89, 95–99, 112–120, 239–254. Остальные — в публикации: Газетные статьи и заметки о заседаниях санкт-петербургского Религиозно-философского общества (1908–1910) / Публ. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева; Примеч. О.Т. Ермишина, С.М. Половинкина // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; Сост. Е.А. Тахо-Годи; Науч. совет РАН «История мировой литературы». М.: Наука, 2007. С. 335–367.

[384] *Между участниками «Вех»*… — В сборнике «Вехи» (М., 1909) приняли участие семь авторов: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.О. Гершензон, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк, А.С. Изгоев.

[385] *Кистяковский* Богдан (Федор) Александрович (1868–1920), профессор государственного права, публицист, общественный деятель.

[386] *Гершензон* Михаил Осипович (Мейлих Иосифович; 1869–1925), историк литературы и общественной мысли, философ, публицист.

[387] *Изгоев* Александр (Арон) Соломонович (наст. фам. Ланде; 1872–1935), публицист, общественный деятель.

[388] «*прекрасною Суламитою*»… — Суламита (Суламифь), *евр.* «мирная». Далее приведена искаженная библейская цитата (Песнь Песней, 7, 1) .

[389] *Под отлучением Л. Толстого подписалось, не помню наверное, сколько «смиренных»*… — «Определение Святейшего Синода от 22–23 февраля 1901 г., № 557, с посланием верным чадам Православные Грекороссийские Церкви о графе Льве Толстом» подписали семь церковных иерархов: «Смиренный Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский, Смиренный Феогност, митрополит Киевский и Галицкий, Смиренный Владимир, митрополит Московский и Коломенский, Смиренный Иероним, архиепископ Холмский и Варшавский, Смиренный Иаков, епископ Кишинёвский и Хотинский, Смиренный Маркел, епископ, Смиренный Борис, епископ» (Церковные ведомости при Святейшем Правительствующем Синоде. 1901. 24 февраля).

[390] …*во всяком случае, не христиане* … — Через три года (в 1912 г.) С.Л. Франк принял православие.

[391] …*большие камни на колокольню таскать*. — Изречение преп. Амвросия Оптинского (в миру Александр Михайлович Гренков; 1812–1891), старца Оптиной пустыни (причислен к лику святых в 1987 г.).

[392] …*по поводу «страшного суда», учиненного над нею некогда арх. Антонием Волынским*… — Имеется в виду проповедь епископа Волынского Антония на тему о Страшном Суде и о современных событиях, произнесенная 20 февраля 1905 г. в Исаакиевском

соборе. В проповеди Антоний Волынский называл врагами простого народа образованных людей и призывал остерегаться «богохульников, кощунников, мятежников». Д.С. Мережковский посвятил полемике с этой проповедью статью «Страшный суд над русской интеллигенцией», включив ее в свою книгу «Грядущий хам» (СПб., 1906). В статье, впервые у Д.С. Мережковского, было высказано определение: «Петр — первый образованный русский человек, первый русский интеллигент», повторенное М.О. Гершензоном в «Вехах».

[393] «*Ужо тебе*!..» — Из поэмы А.С. Пушкина «Медный всадник» (1833).

[394] …*министерство Столыпина*… — Петр Аркадьевич Столыпин (1862–1911) был министром внутренних дел (с 26 апреля 1906) и одновременно председателем Совета министров (с 8 июля 1906).

[395] *И в соловьевской теократии*… — См.: *Соловьев В.С.* История и будущность теократии. Загреб, 1887. Т. 1.

[396] …*клали на них доски, садились и пировали*. — Описание событий 1223 г. в «Лаврентьевской летописи»: «Татары взяли город и людей посекли, а князей задавили: положили их под доски, а сами на доски сели обедать» (Повесть о битве на реке Калке). Татары считали такой вид казни почетным (бескровным), и ему подвергались только люди высших сословий.

[397] «...*скорбью и железом*». — Иов 36, 8.

Прения

Публикуется впервые по стенограмме: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 10.

[398] *Меньшиков* Михаил Осипович (1859–1918), публицист, ведущий сотрудник «Нового времени». Д.С. Мережковский упомянул М.О. Меньшикова, полемизируя со статьей П.Б. Струве «Великая Россия»: «Ну, а если бы оказалось, что для ее создания <…> нужно раздавить Польшу и произвести всероссийский погром жидов, о котором мечтают крушеваны и Меньшиковы, неужели Струве согласился бы на это?» (*Мережковский Д.С.* Красная шапочка // Речь. 1908. 24 февраля. № 47). В том же номере появился ответ П.Б. Струве: «Мережковский смело сближает меня с… Меньшиковым» (*Струве П.Б.* Спор с Д.С. Мережковским // Речь. 1908. 24 февраля. № 47).

[399] …*фельетон, что «Петербург должен провалиться»*… — Имеется в виду статья: *Мережковский Д.С.* Петербургу быть пусту // Речь. 1908. 21 декабря. № 314.

[400] …*в смысле дубровинском*… — Александр Иванович Дубровин (1855–1921), детский врач, общественно-политический деятель, статский советник. Основатель (1905) и председатель «Союза русского народа», редактор-издатель его печатного органа — газеты «Русское знамя». Сторонник абсолютной монархии, считавший любые выборные органы (в частности, Государственную думу) противоречащими самой идее самодержавия.

[401] *…отношением Иловайского к истории…* — Дмитрий Иванович Иловайский (1832–1920) еще при жизни пользовался репутацией историка тенденциозного и склонного к скоропалительным, порой неверным, обобщениям. В либеральных кругах, не разделявших его консервативные националистические взгляды, имя Иловайского употреблялось как синоним компиляторства и непрофессионализма.

[402] *…критической статьей из «Русских ведомостей»…* — Имеется в виду неподписанный отзыв о сборнике «Вехи»: Интеллигенция и национализм: (От нашего корреспондента) // Русские ведомости. 1909. 25 апреля (8 мая). № 94. С. 4.

[403] *…высказанных в статье «Великая Россия»*. — Возражая П.Б. Струве, Д.В. Философов писал: «В своем докладе “Религия и социализм”, прочитанном в петербургском религиозно-философском обществе, Струве предсказал возрождение творческого либерализма, религиозного индивидуализма. Спрашивается: каким образом можно, не делая логического скачка, вывести из либерально-религиозного индивидуализма сверхиндивидуальный мистический лик коллектива, утвердить религиозную сущность государственной власти? Казалось бы, как раз творческому либерализму г-на Струве и соответствует “эмпирическое и рациональное” отношение к государству, т.е. именно то отношение, в котором он обвиняет интеллигенцию. Иначе ему придется перейти на сторону Гоббса, который проповедовал очень своеобразный индивидуализм. Гоббс утверждал, что противиться государственной власти — значит присваивать себе суждение о добре и зле. “Конечно, — говорит Гоббс, — если верховная власть предпишет нам не верить во Христа, то подобное повеление не будет иметь силы, потому что вера — дело внутреннее. Но если, — прибавляет он, — нам предпишут выражать языком или внешними знаками исповедание, противное христианству, то христианин должен повиноваться закону отечества, сохраняя свою веру в сердце”. В связи с этим, Гоббс проповедовал последовательный цезарепапизм, который был у нас осуществлен на практике Петром Великим, при посредстве Феофана Прокоповича» (*Философов Д.В.* Спор вокруг «Вех» // Русское слово. 1909. 17 (30) мая. № 111. С. 8).

[404] *…чириковского спора…* — Речь идет о скандале, разразившемся в прессе, после того как в феврале 1909 г. Евгений Чириков и Константин Арабажин при обсуждении пьесы Шолома Аша выступили с критикой модной концепции «смерти быта». Их выступления некоторыми из оппонентов были расценены как недовольство засилием евреев в русской литературе, обоих обвинили в «культурном антисемитизме», что стало удобным поводом поговорить на тему, ранее не выносившуюся в столь заостренном виде на страницы печати. В полемику, пик которой пришелся на весну 1909 г., включились многие ведущие публицисты того времени, от Петра Струве до Владимира Жаботинского.

[405] *…в христианской секции «Об индивидуализме в христианстве»*. — Заседание Христианской секции РФО, посвященное

докладу свящ. К.М. Аггеева «Индивидуализм в христианстве», состоялось 15 апреля 1909 г. и собрало аудиторию более 50 человек.

[406] *…спора с Грановским…* — Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855), русский историк и общественный деятель, принадлежал к кругу западников, полемизировал со славянофилами. Ф.М. Достоевский вывел его в романе «Бесы» в образе Верховенского-старшего. См. также главу «Идеалисты-циники» в «Дневнике писателя».

[407] *Митрофан* (в миру Дмитрий Иванович Краснопольский; 1869–1919), епископ Гомельский (с 1907), архиепископ Астраханский и Царевский (с 1916). В 1907–1912 гг. депутат III Государственной думы, в своих речах и выступлениях боролся с сектантством, «инородческой пропагандой» и леворадикальными депутатами. В 1919 г. арестован по подозрению в участии в белогвардейском заговоре и расстрелян. В 2002 г. решением Священного синода причислен к лику священномучеников.

[408] *Евлогий* (Василий Семенович Георгиевский; 1868–1946), церковный и общественный деятель, епископ Люблинский (с 1902), архиепископ Холмский (с 1912), архиепископ Волынский (с 1914), один из руководителей «Союза русского народа» (с 1914). Депутат II и III Государственной думы. С января 1920 г. в эмиграции. 17 января 1922 г. указом патриарха Тихона возведен в сан митрополита.

[409] *…слова Эрфуртской программы…* — Программа Социал-демократической партии Германии; принята в октябре 1891 г. на съезде партии в г. Эрфурт. Заменила Готскую программу 1875 г., подвергнутую критике К. Марксом и Ф. Энгельсом. В социальной области программа требовала введения бесплатного медицинского обслуживания, прогрессивного подоходного налога, действенного национального и международного законодательства об охране труда, в котором было бы предусмотрено установление 8-часового рабочего дня, запрещение труда детей до 14 лет, преобразование системы социального страхования и т.д.

[410] *Незлобин* Александр Александрович (наст. фам. Дьяков; 1845–1895), беллетрист, фельетонист в Харькове, затем в Цюрихе и Дрездене. С 1880 г. в Петербурге, сотрудник «Берега» и «Нового времени».

[411] *Дюринг* Евгений (Dühring; 1833–1921), немецкий философ, занимался вопросами политэкономии и права.

[412] *…статьи Блока.* — Речь идет о статье А.А. Блока «Народ и интеллигенция», предназначавшейся для журнала «Русская мысль». П.Б. Струве отказался ее опубликовать — см. примеч. к статье «Россия и интеллигенция».

[413] *Данилов* — сведений о нем не найдено.

[414] *Гапон* Георгий Аполлонович (1870–1906), священник Санкт-Петербургской пересыльной тюрьмы, основатель «Собрания русских фабрично-заводских рабочих». 9 января 1905 г. возглавил шествие рабочих Петербурга к Зимнему дворцу для подачи

петиции императору. После расстрела мирного шествия скрылся за границу. 28 марта 1906 г. по приказу Е.Ф. Азефа убит эсером П.М. Рутенбергом.

[415] *Ни к какой…* — Г. Гапон вступил в РСДРП в начале 1905 г. в Женеве, но уже в мае 1905 г. вышел из РСДРП и вступил в партию эсеров, из которой вскоре был исключен «за политическую безграмотность».

[416] *Шмидт* Петр Петрович (1867–1906), морской офицер, революционер, организатор «Союза офицеров — друзей народа» в Севастополе и «Одесского общества взаимопомощи моряков торгового флота». Не состоял ни в одной политической партии, считаясь «социалистом вне партий». В ноябре 1905 г. во время Севастопольского восстания по просьбе матросов крейсера «Очаков» согласился взять на себя командование флотом. 6 марта 1906 г. расстрелян по приговору суда вместе с другими руководителями восстания.

Заседание 4 мая 1909 г.

В.В. Розанов
О радости прощения

Печатается по первой публикации: Весы. 1909. № 12. С. 173–181. Текст реферата прочитан на заседании секции по изучению истории, философии и мистики христианства. Прочтение реферата Розанова обсуждалось еще до официального создания секции (заседание комиссии по организации секции состоялось на квартире Вяч. Иванова 6 марта 1909 г.). В начале марта Вяч. Иванов писал Розанову: «Дорогой Василий Васильевич. Вы правы, необходимо условиться с Вами о реферате» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 3875. Л. 273). Однако на первом заседании секции 15 апреля 1909 г. свящ. К.М. Аггеев прочитал доклад «Индивидуализм в христианстве». Как известно из дневника С.П. Каблукова, на втором заседании секции была предложена повестка: «Доклады 1) В.В. Розанов. О радости всепрощения (Прочтет Карташев). 2) В.И. Иванов. Евангельский смысл слова Земля» (ОР РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 4. Л. 72). Розанов на собрании писал письмо свящ. Павлу Флоренскому: «Сижу на рел<игиозно>-фил<ософском> собрании; слушаю возражения на свой доклад Вяч. Иванова: а хочется писать Вам. <…> Ужасно мешает Вяч. Ив<анов>: так громко говорит» (Архив свящ. Павла Флоренского. Письма В.В. Розанова к Флоренскому, письмо от 4 мая 1909 г.).

[417] *…Товит из персидского города Экбатаны.* — Неточность В.В. Розанова: согласно Библии, Товит (отец Товии) жил в Ниневии.

[418] *Товия* — сын Товита, после смерти отца жил в мидийском городе Экбатане (Тов. 14, 12–14).

[419] «*кроткие Бога у з р я т*». — Компилированная евангельская цитата. В оригинале: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5, 5); «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8).

[420] «*для праведника закон не лежит*»... — 1 Тим. 1, 9; в синодальном переводе: «Закон положен не для праведника».

[421] …*в судьбе Павла и Александра I-го, в судьбе Петра III и Екатерины*. — Подразумеваются драма Д.С. Мережковского «Павел I» (СПб., 1908) и его роман «Александр I» (СПб., 1913); о Петре III и Екатерине II отдельных произведений у Д.С. Мережковского нет.

[422] …*говорит даже Эпикур*… — Неточность В.В. Розанова. Имеется в виду Эпиктет (ок. 50 — ок. 138), греческий философ-стоик. Эпиктет был рабом одного из фаворитов Нерона, отпущен на свободу, после изгнания из Рима в 89 г. поселился в Никополе, проповедовал стоическую мораль в беседах и уличных спорах. Философские проповеди Эпиктета сохранились в записи его ученика Флавия Арриана.

[423] *Лопатин* Герман Александрович (1845–1918), революционер, член I Интернационала, друг К. Маркса и Ф. Энгельса. В 1870 г. перевел на русский язык 1-й том «Капитала» К. Маркса. В 1873–1879 гг. в эмиграции, в 1884–1905 гг. в заключении, после освобождения в 1905 г. отошел от политической деятельности.

[424] *Фигнер* Вера Николаевна (1852–1942), революционерка, член Исполнительного комитета «Народной воли», в 1906–1915 гг. в эмиграции.

Вяч. Иванов

Евангельский смысл слова «земля»

Тезисы доклада сохранились в бумагах Вяч. Иванова (ИРЛИ. Ф. 607. № 135). Впервые опубликованы Г.В. Обатниным: Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 142–154. Печатается по этому изданию.

[425] «*двери, двери*»... — Из литургии Иоанна Златоуста (Всенощное бдение. Литургия. М., 1982. С. 47). В статье «Поэт и чернь» (1905) Иванов приписывал это выражение «орфическому чину тайного служения» (*Иванов Вяч.* По звездам. Опыты эстетические и критические. СПб., 1909. С. 34).

[426] «*ревнуйте о дарах больших*». — Кор. 12, 31; 1 Кор. 14, 1.

[427] «*никто говорящий Духом Божиим, ~ Духом Святым*». — 1 Кор. 12, 3.

[428] «*Братья, будьте верны Земле*». — См. у Ф. Ницше: «Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. СПб., 1903. С. 10).

[429] ...*спор апостолов о первенстве*… — См.: Лк. 22, 24.

[430] ...*неприятие мира*... — На известном тезисе Ивана Карамазова о том, что он мира не принимает (см.: *Достоевский Ф.М.*

Полн. собр. соч.: В 30 томах. Л., 1976. Т. 14. С. 214) Иванов построил свою концепцию «неприятия мира», которая легла в основу «мистического анархизма» (см. статью В. Иванова «Идея неприятия мира», впервые напечатанную в качестве предисловия к книге Г. Чулкова «О мистическом анархизме»).

[431] «*Пришел в мир и мир его не узнал*». — Видимо, контаминация из двух цитат: Ин. 1, 10 и 11.

[432] «*Не любите мира, ни всего, что в мире*». — 1 Ин. 2, 15.

[433] ’η φιλία τού κόσμου ῾εχθρα ’εστι τῶ θεω — Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу (*греч.*).

[434] «Поле есть мир; доброе семя — сыны Царствия, а плевелы — сыны Лукавого». — Мф. 13, 38.

[435] «*лежит во зле*»... — 1 Ин. 5, 19.

[436] ’άρχων τοῦ κόσμου τούτου — Князь мира сего (*греч.*).

[437] νεκρούς τοῖς παραπιώμασιν καὶ ταῖς ‘αμαρτίαις ’υμῶν ’εν αίς ποτε περιεπατησατε κατὰ τὸυ αίῶνα τοῦ κόσμου τοῦ κατὰ τὸυ ‘άρχοντα τῆς ’εξουσίας τοῦ ’αέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ενεργοῦντος ’εν τοῖς ύιοις τῆς ’απειθείας — Мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления (*греч.*). Русский перевод: «...Грехам <...> в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти к помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочий» (Еф. 2, 1; 2; 3). Греческая цитата несколько иная: со слова «мертвых» до слов «сынах противления».

[438] *…женщина, из которой были изгнаны семь бесов*. — Имеется в виду Мария Магдалина (см.: Мк. 16, 9; Лк. 8, 2 и т.д.).

[439] ’εγενοντο <...> αι Βασιλειαῖ τοῦ κὸσμου τοῦ κυρίον ήμῶν κὰι τοῦ χριστοῦ, καὶ Βασιλεῦσει εἰς τοὺς ἀιωνάς τῶν ἀιώνων — Неполная цитата из Откр. 11, 15. Полный текст стиха 15: «И седьмый Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось Царством Господа нашего и Христа его, и будет царствовать во веки веков».

[440] «*тьма его не объят*». — Ин. 1, 5.

[441] «*Смотрите, чтобы <?> свет, который в вас, не был тьма*»... — Неточная цитата из Евангелия (Лк. 11, 35).

[442] «*Видящий меня видит Отца моего...*» — Неточная цитата из Евангелия (Ин. 12, 45).

[443] *Жених, грядущий во полунощи*. — См.: Мф. 25, 6.

[444] «*Правильно ты сказала, ибо тот, кто ныне имеет не мужа только…*» — Вольный пересказ евангельского эпизода. Слова Иисуса: «...Правду ты сказала, что у тебя нет мужа; ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала» (Ин. 4, 17; 18).

[445] «*женщина, и я тебя не осуждаю — отпускаются тебе грехи твои*». — Неточная цитата из Евангелия (Ин. 8, 11).

[446] *lapidatio* — побиение камнями (лат.).

[447] «*Кто из вас без греха, пусть первый бросит в нее камень*». — Ин. 8, 7.

[448] ...*Престолы*... — Чин Престолов состоит из Серафимов и Херувимов (см.: Святого Дионисия Ареопагита о Небесной Иерархии. 6-е изд. М., 1898. С. 24).

[449] *Ни Иерусалимом ~ подножием ног Его.* — Текст о клятве: Мф. 5, 34, 35.

[450] Υποπόδιον — подножие (*греч.*).

Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: *Н. О.* В Религиозно-философском обществе // Речь. 1909. 5 (18) мая. № 121. С. 5.

[451] *Завет Ницше:* «*Братья, будьте верны земле*»… — Так говорил Заратустра. Ч. 1. Гл. «Предисловие Заратустры». В переводе Ю.М. Антоновского: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!» (*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 8).

СОДЕРЖАНИЕ

О.А. Коростелев, О.Т. Ермишин
Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): Вехи истории, тематика заседаний, дискуссии 5

От составителей 27

ЗАСЕДАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

Сезон 1907/08

Заседание 3 октября 1907 г.

А.В. Карташев
Вступительная речь 33/620
С.А. Аскольдов
О старом и новом религиозном сознании 36/622

Прения 47/623

Заседание 15 октября 1907 г.

В.В. Розанов
О нужде и неизбежности нового религиозного сознания 73/625

Прения 83/627

Заседание 8 ноября 1907 г.

Д.С. Мережковский
О Церкви грядущего 113/631

Прения 118/631

Заседание 21 ноября 1907 г.

В.В. Розанов
О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира (По поводу статьи Д.С. Мережковского «Гоголь и о. Матвей») 139/633

Прения 152/634

Заседание 12 декабря 1907 г.

Н.А. Бердяев
Христос и мир: Ответ В.В. Розанову 183/636

Прения 201/637

Заседание 3 февраля 1908 г.

В.Ф. Эрн
Идея христианского прогресса 223/638

Прения 245/639

Заседание 14 февраля 1908 г.

В.П. Свенцицкий
Мировое значение аскетического христианства 265/641

Заседание 12 марта 1908 г.

В.В. Розанов
О христианском аскетизме 283/643

Заседание 23 апреля 1908 г.

Ф.Ф. Зелинский
Волшебник Мерлин (трагедия веры),
мифодрама Карла Иммермана 291/644

Из газетных отчетов 355/648

Сезон 1908/09

Заседание 13 ноября 1908 г.

А.А. Блок
Россия и интеллигенция 359/648

Из газетных отчетов 368/650

Заседание 16 декабря 1908 г.

А.А. Мейер
Религия и культура 373/651

Из газетных отчетов 384/652

Заседание 30 декабря 1908 г.

А.А. Блок
Стихия и культура 387/652
Вяч. Иванов
О русской идее 396/653

Из газетных отчетов 416/656

Заседание 20 января 1909 г.

Д.В. Философов
<Богостроительство и богоискательство
(Из статьи «Друзья или враги»)> 419/656
Приложение
В.А. Базаров
Богоискательство и «богостроительство» 442/658

Из газетных отчетов 474/659

Заседание 24 февраля 1909 г.

Н.А. Бердяев
Опыт философского оправдания христианства (В. Несмелов) 478/660

Прения 501/661

Заседание 10 марта 1909 г.

В.А. Тернавцев
Империя и христианство 521/662

Из газетных отчетов 551/664

Заседание 18 марта 1909 г.

П.Б. Струве
Религия и социализм 554/664

Из газетных отчетов 565/665

Заседание 21 апреля 1909 г.

Д.С. Мережковский
Опять о интеллигенции и народе 567/665

Прения 578/667

Заседание 4 мая 1909 г.

В.В. Розанов
О радости прощения 603/670

Вяч. Иванов
Евангельский смысл слова «земля» 610/671

Из газетных отчетов 618/673

Примечания 620

Р 368

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека-фонд «Русское Зарубежье» / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. — Т. 1: 1907–1909. — М.: Русский путь, 2009. — 680 с.

ISBN 978-5-85887-313-6 (т. 1)
ISBN 978-5-85887-287-0

В трехтомнике впервые публикуются сохранившиеся стенограммы заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1907–1917). На собраниях выступали философы, священники, журналисты, политики, литераторы, теософы (В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.Ф. Керенский, А.В. Карташев, А.А. Блок, Вяч.И. Иванов, П.Б. Струве, Н.О. Лосский и др.). Многие заседания привлекали большое внимание прессы и вызывали бурную полемику. Публикация стенограмм сопровождается газетными отчетами о собраниях. Первый том издания включает сезоны 1907/08–1908/09 гг.

ББК 87.3(2)6

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 1

1907–1909

Технический редактор *Л.А. Фирсова*
Корректор *Н.С. Самбу*

Подписано в печать 3.03.2009
Формат 70x108/16. Тираж 2 300 экз.

ЗАО «Издательство “Русский путь”»
109240, г. Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2
Тел.: (495) 915-10-47. E-mail: info@rp-net.ru
Сайт издательства: www.rp-net.ru
Сайт книжного магазина: www.kmrz.ru

ISBN 978-5-85887-313-6

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер, 6
Заказ № 306