

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 2

1909–1914

Москва  
Русский путь  
2009

Редакционный совет РГАЛИ:  
Т.М. Горяева (председатель),  
Л.М. Бабаева, Л.Н. Бодрова,  
А.А. Евстигнеева, Т.А. 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. Мартынова, 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 (ИНСОП),

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

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

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(Петрограде)

**История в материалах и документах**

СЕЗОН

1909/10

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
3 НОЯБРЯ  
1909 г.

**Д.С. Мережковский**  
Земля во рту

I

Полетим или не полетим? Это вопрос не только о воздухоплавании, но и об участии нашем в той всечеловеческой свободе, которая хочет воплотиться в крыльях.

«1695 года, апреля в 30 день, закричал мужик караул, и сказал за собою государево слово, и приведен в Стрелецкий приказ, и расспрашиван; а в расспросе сказал, что он, сделав крыле, станет летать, как журавль. И, по указу Великих Государей, сделал себе крыле слюдные (слюдяные), а стали те крыле в 18 рублей из государевой казны. И боярин князь Иван Борисович Троекуров с товарищи и с иными прочими, вышел, стал смотреть; и тот мужик, те крыле устроя, по своей обыкности, перекрестился, и стал мехи подымать, и хотел лететь, да не поднялся и сказал, что он сделал те крыле тяжелы. И боярин на него кручинился. И тот мужик бил челом, чтоб ему сделать другие крыле иршенные (замшевые?). И на тех не полетел. А стали те крыле в 5 рублей. И за то ему учинено наказание: бить батоги, снем рубашку, и те деньги велено доправить на нем, и продать животы его и остатки» («Записки» Желябужского<sup>1</sup>).

Несколько лет назад, когда я перелистывал в Амбриазонской библиотеке «Атлантический кодекс» Леонардо да Винчи<sup>2</sup> с рисунками летательных машин, — вспомнился мне крылатый мужик. И в этом году, в Иоганигстале, около Берлина, когда с высоты донеслось

вдруг нежное жужжание — журавлиное курлыкание моторов, и я увидел впервые человеческие крылья, серебристо-серые на темно-лиловом, вечеряющем небе, и лицо человека, как лицо бога, сквозь вертящееся паутинное солнце пропеллера, — опять мне вспомнился неполетевший мужик.

Нет, не полетим. Пока есть то, что есть, — ни за что не полетим.

Возвращаясь в Россию, каждый раз удивляешься: дочего все заплеванное, заплюзганное, точно мухами засиженное, пришибленное, ползучее, бескрылое.

Как мастеровые в горбуновской сказочке решают: «От хорошей жизни не полетишь»<sup>3</sup>.

Разве на дыривом шаре генерала Кованько<sup>4</sup> или на слюдяных крыльях?

## II

Огорчился я, а Вяч. Иванов утешил меня\*. «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... Благо для всего мира, если вознесет».

Этот мировой светоч — «русская идея», «воля к нисхождению».

«Наши благороднейшие устремления запечатлены жаждой саморазрушения... словно другие народы мертво-скупы, мы же, народ самосожигателей, представляем в истории то живое, что, как бабочка-Психея, тоскует по огненной смерти».

Европейской воле к восхождению, которая воплотилась в культуре «критической, люциферианской, каиновой», полярно противоположна русская воля к нисхождению, относящаяся к «тайне Второй Ипостаси, к тайне Сына».

\* См.: Русская идея. — По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1909. Книга эта, так же как все явление Вяч. Иванова, заслуживает глубокого внимания. Если бы на Невском, в сумерки, когда зажигаются электрические огни, отражаясь пестрыми столбами в мокрых тротуарах, — появилась вдруг высокая, бледная женщина, вся с головы до ног закутанная, как бы запеленутая льняными пеленами, священными повязками, — Дельфийская сивилла, — то сначала толпа удивилась бы, засмеялась: «Ряженая!» — а потом шархнула бы в ужасе. Такое впечатление производит критическая музыка Вяч. Иванова в современной русской литературе.

Вот почему народ наш — «христоносец» по преимуществу: подобно св. Христофору, через темный брод истории несет он на плечах своих младенца Христа.

Я утешен: я знаю теперь, что если мы не летим, то не потому, что не можем, не умеем, а потому, что не хотим лететь. Наше дело — нисходить, никнуть, погребаться, зарываться в землю. И надо нам отдать справедливость: мы это дело как нельзя лучше делаем.

Я утешен, но, признаюсь, не совсем.

Конечно, всякому народу лестно сказать: «Я — христоносец». Но, во-первых, совестно: прочие народы-нехристи могут обидеться. А, во-вторых, — нисходить, так нисходить: к чему же тогда слюдяные крылья и дырявый шар генерала Кованько? За эти неудачные и самохвальные попытки не приговорили бы нас «бить батоги, снем рубашку», не только на историческом, но и на вечном Божием Суде.

«Во Христе умираем. Духом Святым воскресаем», — уверяет Вяч. Иванов. Его бы устами мед пить. Что мы вообще умираем, этому поверить легко: стоит лишь взглянуть на все, что происходит сейчас в России. Но во Христе ли умираем, — сомнительно. Во всяком случае, умирали, умерли достаточно, — пора бы и воскресать. А на воскресение что-то непохоже.

«Семя не оживет, если не умрет». Это значит: всякое оживающее семя должно умереть; но не значит, что всякое умершее — должно воскреснуть. Может и просто сгнить.

А ну, как сгнием?

### III

«Ваше Высокопревосходительство, глубокоуважаемый Терций Иванович.

...Вступление Ваше в первый ряд государственных сановников кажется мне несомненным предзнаменованием некоторой общей перемены правительственных взглядов... А перемена взглядов, на которую я намекаю, важна и необходима не для меня одного, а для всей России, и не только для нее, но и для Вселенской Церкви.

Сторожат меня албанцы,  
Я в цепях... но у окна  
Зацветают померанцы —  
Добрый знак: близка весна.

...Меня связывает с Вами не столько единомыслие, сколько единоволие. У нас одна и та же цель: *ignem fovege in gremio sponsae Christi...* Во всяком случае, чаю от Вас движения воды в нашей застоявшейся церковной купели.

Имею честь быть Вашего Высокопревосходительства покорный слуга, Владимир Соловьев» (Письма Вл. Соловьева. Т. 2. С. 328).

Бедный Вл. Соловьев! До какой глубины нисхождения, унижения нужно было дойти, чтобы уверовать в Терция Филиппова<sup>5</sup>, как в зацветающий померанец! Бедный пророк, поющий оффенбаховскую песенку перед этим оффенбаховским «эпитропом Гроба Господня» (церковный чин Терция)! Нужда скачет, нужда пляшет, нужда песенки поет.

Ведь знал же Вл. Соловьев, с кем имеет дело. «Не петербургские же чиновники разбудят православие», — писал он в 1885 году<sup>6</sup>, за четыре года до письма Т. Филиппову. А года за три, во втором издании «Догматического развития Церкви»<sup>7</sup>, цензорская рука зачеркнула слово «Богочеловек». «Эту редкость, — замечает Вл. Соловьев, — я буду бережно хранить для потомства». И в 1886 году: «Обер-прокурор Синода, Победоносцев, сказал одному моему приятелю<sup>8</sup>, что всякая моя деятельность вредна для России и для православия, и, следовательно, не может быть допущена. — Наши государственные, церковные и литературные мошенники так нахальны, а публика так глупа, что всего можно ожидать» (Там же. С. 142).

И вот все-таки — «зацветают померанцы».

Т. Филиппов — цвет, Победоносцев — плод; один — романтик, другой — реалист. Приняв цвет, надо принять и плод.

Принял ли его Вл. Соловьев? Как будто принял.

«Существующие основы государственного строя в России мы п р и н и м а е м, как факт несомненный. Д е л о н е в э т о м... При всяком политическом строе... и п р и с а м о д е р ж а в и и, государство может и должно удовлетворять требованиям... религиозной свободы» (Грехи России<sup>9</sup>. Там же. С. 191).

Это значит: можно соединить самодержавие с православием, как с откровением совершенной истины Христовой.

Или, говоря языком Вяч. Иванова: если в православии — воля к нисхождению, самоотречению, погребению себя во Христе — одна половина русской идеи, то в самодержавии — другая половина этой же идеи — воля к восхождению, самоутверждению, воскресению. В о Х р и с т е л и т о ж е ? Для Достоевского, для славянофилов — да.

А для Вл. Соловьева? И да, и нет. Он спрашивает Россию:

Каким ты хочешь быть Востоком,  
Востоком Ксеркса иль Христа?<sup>10</sup>

И вместе с тем полагает, что «дело не в этом», что «при всяком политическом строе» возможна религиозная свобода, а, следовательно, в последнем счете, Ксеркс не мешает Христу.

Напрасно думает он, будто бы нанес славянофильству последний удар — *coup de grâce*<sup>1</sup>. Православие и самодержавие, как два осуществления единой правды Христовой, — вот живое сердце славянофильства, которого не только не убил он, но и не коснулся.

И посмотрите, как это живое сердце снова забилося у Вяч. Иванова. Именно здесь, между государством и Церковью, Вяч. Иванов находится точно в таком же двусмысленном положении, как Вл. Соловьев. Тоже готов сказать: «д е л о н е в э т о м».

«Наше освободительное движение, — говорит Вяч. Иванов, — было бессильной попыткой что-то окончательно выбрать и решить». Но «мы ничего не решили и не выбрали окончательно, и по-прежнему хаос в нашем душевном теле». России угрожает гибель за то, что она стоит,

... .. немая,  
У перепутного креста, —  
Ни Зверя скиптр нести не смея,  
Ни иго легкое Христа<sup>11</sup>.

Но если мы «ничего не решили, не выбрали окончательно», то, как знать, в чье имя совершается и самое нисхождение России — во имя Христа или Зверя?

<sup>1</sup> Удар милосердия (*фр.*).



«Нам должно говорить не о могуществе, а о грехах России, — напоминает Вл. Соловьев. — Никакие подвиги не могут закрыть наших грехов; напротив, эти подвиги только ярче обличают внутреннее противоречие, в котором мы находимся», — «хаос в нашем душевном теле», колебание между Христом и Зверем.

Восхождение может быть каиновым, люциферианским, сатанинским; но ведь и нисхождение — т о ч н о т а к ж е, т о ч н о в т о й ж е м е р е. Ведь вот знает же Вяч. Иванов, что нисхождение, не закрепившее силы света, — самоубийственно. — Б р о с ь с я о т с ю д а в н и з, и а н г е л ы п о н е с у т Т е б я. — О т о й д и о т м е н я, с а т а н а<sup>12</sup>.

Какое же нисхождение совершается сейчас в России? Христово или сатанинское? — Мы не решили. «Мы ничего не решили и не выбрали окончательно».

Со Христом ли погребаемся, вольно нисходим или низвергаемся насильственно, летим к черту?

В нисхождении Христовом — свобода. А свободна ли Россия нисходящая?

«Рабский народ рабски смиряется и жестокостью власти воздержаться в повиновении любит... бичев и плетей у них частое есть употребление». Эти слова Пуффендорфа<sup>13</sup> русские цензоры вычеркнули, и Петр I восстановил.

Кнут не мука, а впредь наука. Палка нема, а даст ума. Нет того спорее, что кулаком по шее. — Это в народной мудрости, и это же в сознании просвещенных людей. «Я люблю полицеймейстера, который во время пожара и меня самого съездил бы по затылку, чтобы я не стоял, сложа руки. — Без насилья нельзя», — говорит Константин Леонтьев<sup>14</sup>. И по поводу либеральных реформ в царствование Александра II: «Не решимся ли мы просить могучего Отца (государя), чтобы в п р е д ь о н д е р ж а л н а с г р о з н е е?»

Это единственно-русское. Не столько «идея», сколько физиология — ощущение свободы, как чего-то богопротивного, — рабства, как богоугодного.

«Природа их такова, — говорит Аристотель о варварах, — что они не могут и не должны жить иначе, как в рабстве: *quod in servitute boni, in libertate mali sunt*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Рожденные в рабстве, в свободе погибают (*лат.*).

В свободе — грешные, в рабстве — святые.  
Святые рабы. Святая Русь — земля святых рабов.

#### IV

Первые изобретатели аэропланов, американцы, братья Вильбур и Орвиль Райт<sup>15</sup> — сыновья пуританского епископа в городе Дайтон, в штате Огайо, — потомки тех английских пуритан, которые завоевали Новый Свет.

Верные преданию отцов своих, в воскресенье, день Господень, ни за что не полетят братья Райт: в этот день молятся они, чтобы Господь благословил их святой смиренный труд, святое смиренное восхождение.

Предел восхождения, освобождения — полет. Западная культура только потому и могла достигнуть этого предела, что Господь явился ей не в «рабьем зраке», а как Освободитель народов. Царь царей, грядущий на облаках со славой и силою многою. Таким являлся Он благочестивым и вольнолюбивым воинам Кромвеля; таким и доньше является их правнукам.

Вот что для нас, русских, невообразимо. Мы уже не верим свидетельству св. Ипполита о том, что «Антихрист на небеса возлетит»<sup>16</sup>. Но мы всосали это с молоком матери; это у нас в крови, даже у самых неверующих: каинство, окаянство, люциферианство всякой вообще воли к восхождению, к полету. Обескрыление, обесценение ценностей. «Опрощение, совлечение всех риз», — определяет Вяч. Иванов.

Европейский путешественник XVII века рассказывает о русском пьянице<sup>17</sup>, который пропил сначала кафтан, затем рубаху, наконец, порты и, выйдя, голый, из кабака, сорвал горсть одуванчиков и «прикрыл ими свое срамное тело».

Толстовское опрощение, писаревский нигилизм, бакунинский анархизм — все русские «совлечения» — не напоминают ли эту горсть одуванчиков?

Тот же путешественник рассказывает, как пьяный священник хотел благословить стрельцов, но когда, подняв руку, наклонился вперед, голова у него отяжелела и он упал в грязь. Стрельцы подняли его, и он все-таки благословил их грязными перстами.

Когда Достоевский или Константин Леонтьев благословляют Зверя именем Христа, когда Союз архангела

Михаила<sup>18</sup> благословляет еврейские погромы и смертные казни, — кажется, видишь это благословение грязными перстами.

«Мы обречены необоримым чарам своеобразного Диониса», — утверждает Вяч. Иванов.

Да, обречены. И в самом христианстве нашем, по преимуществу аскетическом, «совлекающем», из-за лика Христа выглядывает звероподобный лик варварского Диониса, древнего Хмеля-Ярилы<sup>19</sup>.

## V

Единственный залог русского «воскресения» Вяч. Иванов усматривает в том, что «в одной России Светлое Христово Воскресение — праздник из праздников, торжество из торжеств». Или, по слову Гоголя: «в одной России празднуется этот день так, как ему следует праздноваться».

Вернее было бы сказать, не д е н ь , а н о ч ь , ибо за светлую ночь — темный день, за светым хмелем — грешное похмелье, за мгновенным полетом — стремительное падение в грязь. Сам же Гоголь заметил (Вяч. Иванов не замечает, и это для него показательно) невероятную грусть сквозь пасхальную радость — грусть, от которой хочется «завопить раздирающим сердце воплем: Боже, пусто и страшно становится в Твоем мире!»<sup>20</sup>

И вот опять знакомое видение русского бреда.

«В Новгороде ежегодно бывает день большого богомолья, и в этот день корчмарь, или целовальник, с купленного позволения митрополита, разбивает перед кабаком несколько палаток. Здесь пьянствуют. — Одна напившаяся баба, вышедши из кабака, упала на дороге и заснула. В то же время пьяный мужик, проходя мимо, увидел лежавшую и обнажившуюся бабу, возгорел похотью и прилег к ней, несмотря на ясный день и на то, что место было на большой дороге. Прилегши к бабе, он заснул. Вскоре вокруг этой пары животных образовалась целая толпа молодых парней; они смеялись и глумились, пока, наконец, не подошел один старик, который накинул кафтан на лежавших и прикрыл срамоту их» (Олеарий. «Путешествие в Московию». 1633—1639).

В одной России Светлое Воскресение — праздник из праздников, торжество из торжеств; но и в одной России

возможна такая срамота, как эта пара животных. Ангелы — ночью, свиньи — днем. И это не только в XVII веке.

Я никогда не забуду, как однажды, в первый день Пасхи, встретил на углу Бассейной и Надеждинской кучку пьяных, которые, шагая посередине улицы, горланили: Христос Воскресе! — вместе с чудовищной, тоже, увы, единственной, русскою бранью. И надо всей Россией, над одной Россией стоит в этот день «гул всезвонных колоколов»<sup>21</sup>, смешанный с матерной бранью.

Понятно, почему Лейбниц говорил о русских: «крещенные медведи»; а ученый швед, Иоанн Ботвид, в 1620 году, в Упсальской академии защищал диссертацию: «Христиане ли московиты?»<sup>22</sup>

Тут не только эмпирическая, но и мистическая противоположность европейской воли к восхождению и русской воли к нисхождению. Они и мы не понимаем друг друга именно в этом, самом главном. Если они для нас, то и мы для них — «Каины». Только они вежливее: не говорят нам этого в лицо.

Была когда-то и в Европе воля к нисхождению; но в самой глубине ее, в самой тьме средних веков не утратил Запад воли к свету, к восхождению, к Возрождению. Западный свет во тьме светит, и тьма не объяла его. А наш русский — уже обнимает. Уже «хаос шевелится под нами»<sup>23</sup>. «Хаос в нашем душевном теле», — это и Вяч. Иванов чувствует.

Что, если русская воля к нисхождению — воля к хаосу?

## VI

В маленьком недавнем случае со смертной казнью испанского анархиста Феррера<sup>24</sup> выразился этот мистический рубеж между русским Авелем и европейским Каином. На одном конце Европы кого-то повесили — и вся она, как один человек, содрогнулась от гнева и ужаса. А чего бы, казалось? На другом конце — сколько вешают! Но ей до этого дела нет. Эскимосы едят сырое мясо, а русские вешают.

Однажды Европе почудилось, что и нам сырое мясо опротивело: Каин подошел к Авелю с братским приветом. Но это оказалось недоразумением — и Каин вновь отшатнулся от Авеля: живите по-своему, — во Христе нисходите,

умирайте, убивайте друг друга; мы не судим вас, — только и вы не мешайте нам жить по-нашему, по-окаянному.

И вот они летят, а мы сидим в луже, утешаясь тем, что это вовсе не лужа, а «русская идея».

Св. Христофор<sup>25</sup> не узнал Младенца Христа, которого нес на плечах. Не так же ли Россия, слепой великан, не видит, кого несет, — только изнемогает под страшной тяжестью, вот-вот упадет раздавленная? Не видит Россия, кто сидит у нее на плечах, — Младенец Христос или щенок Антихристов.

## VII

Что, если русская идея — русское безумие?

Опасность этого безумия сознает и Вяч. Иванов, но отвлеченно, бездейственно. «Опасность, — говорит он, — самоубийственная смерть — тогда, когда умирающий (нисходящий) недостоин умереть, чтобы воскреснуть. — Прежде чем нисходить, мы должны укрепить в себе свет; прежде чем обращать в землю силу, мы должны иметь эту силу».

Должны, но имеем ли? — вот вопрос. Если имеем, если укрепили в себе свет, то почему же «хаос в нашем душевном теле, и мы ничего не решили, не выбрали окончательно, —

Ни Зверя скиптр нести не смея,  
Ни иго легкое Христа?

Какой же свет там, где нельзя отличить Христа от Зверя? Какая крепость там, где хаос?

Существует предел, за которым нисхождение становится низвержением во тьму и хаос. Не чувствуется ли именно сейчас в России, что близок этот предел, что нисходить дальше некуда: еще шаг — и Россия — уже не исторический народ, а историческая падаля?

Нисхождение и восхождение, — две чашки весов: если одна поднимается с тяжким скипетром, то другая опускается не под легким игом.

Сказать: нисходим, — значит не сказать ничего, в смысле религиозной воли, религиозного действия. Действие начинается только тогда, когда нисходящий говорит: «Довольно, — пора восходить». Сейчас в России вопрос

о воле есть вопрос о том, как относится нисхождение наше к восхождению, Русская Церковь к русской власти.

Вяч. Иванов не только не ответил, но и не поставил этого вопроса. Он смотрит, как чашки весов колеблются, и пальцем не двинет, чтобы поднять одну и опустить другую.

Нет, спасение наше не в том, чтобы, сознав себя народом-христоносцем, в других народах видеть Каинов; спасение наше в том, чтобы увидеть, наконец, свое собственное «окаянство», почувствовать себя не «христоносцами», а «христопродавцами» именно здесь, в этой страшной воле к нисхождению, к совлечению, к саморазрушению, к хаосу; чтобы понять, что Россия, только в о с х о д я щ а я, в о с с т а ю щ а я на скипетр зверя, может понести на плечах своих легкое иго Христа.

Но не мертвец, восстающий из гроба, а погребенный заживо — Россия нынешняя. Кричит, стучит в крышку гроба — и никто не слышит, только могильную землю, горсть за горстью, набрасывают и ровняют, утаптывают — холм насыпали, крест поставили. Достоевский пишет на кресте: «Смирись, гордый человек!»<sup>26</sup> Л. Толстой: «Непротивление злу»<sup>27</sup>. Вл. Соловьев: «Дело не в этом». Вяч. Иванов: «Духом Святым воскресаем»<sup>28</sup>.

Нет, не Духом Святым воскресая, а духом Звериным удушаюсь, умираю, — мог бы ответить погребенный. — Кричу, стучу — и никто не слышит. Уже земля обсыпалась, задавила меня. Больше не могу кричать, голоса нет. Земля во рту.

.....

## Из газетных отчетов

### В Религиозно-философском обществе

— На 3 ноября в религиозно-философском обществе был назначен доклад члена Г<осударственной> Думы В.А. Караулова: «Вопрос о свободе совести в Госуд<арственной> Думе». Слушать его собралась на редкость многолюдная аудитория: много священников, студенты разных высших школ, в том числе многие из духовной академии, официальные представители епархиальной и синодальной властей и т.д. и т.д. Однако в самом начале была оглашена телеграмма г. Караулова, который сообщил, что вследствие продолжающего нездоровья он принужден вторично отложить свой доклад. Вместо последнего Д.С. Мережковский сделал сообщение на тему «Русская идея» (по поводу статьи под тем же заглавием г. Вячеслава Иванова). Докладчик произвел сильное впечатление на аудиторию резкой критикой основной идеи г. Иванова, что русскому народу, как народу-христоносцу, органически свойственна «воля нисхождения», т.е. религиозное смирение, даже рабство во всех мыслях, поступках и действиях. Г. Мережков-

ский прямо заявил, что такое положение вещей ведет народ к самой страшной неминуемой гибели. При этом им очень подробно обрисовано это символическое нисхождение с точек зрения политической и общественной. В перерыве можно было наблюдать несколько групп, образовавшихся в публике главным образом из священников и оживленно обсуждавших доклад. Первым возражал докладчику сам г. Вячеслав Иванов, отметивший полное единомыслие свое с г. Мережковским во всех пунктах, касающихся существа дела с точки зрения религии, т.е. православия. Затем им была подробно развита его «русская идея» в отношении к «самодержавию» и ко всей общественной жизни России. Какого-либо пессимистического вывода, однако, г. Иванов никоим образом не признает. Епархиальный миссионер г. Боголюбов пытался также сказать несколько слов о какой-то «большой оговорке», которую надо сделать к докладу г. Мережковского, но, в чем заключается оговорка эта, он так-таки и не объяснил.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
24 НОЯБРЯ  
1909 г.

**А.А. Каменская**  
Теософия и богостроительство

I ч.

Необходимость определить, что такое Теософия, и необходимость освободить Теософию от ложных представлений. Вытекающие отсюда тезисы:

1. Теософия не есть необуддизм.
2. Теософия не есть материалистический пантеизм.
3. Теософия не есть искусственно созданная эклектическая религиозно-философская система.
4. Теософия есть вселенский научно-религиозный синтез.
  - а) Учение о Логосе.
  - б) Учение о Пути как базис этого синтеза.
  - в) Мировые основы этики<sup>1</sup>.

II ч.

1. Богостроительство и Теософия.
2. Важность переживаемого момента.
3. Миссия Теософии.

**Часть I**

Прежде чем коснуться позиции, занимаемой теософией по вопросу о Богостроительстве, совершенно

.....

<sup>1</sup> Подпункты а-с объединены лигатурой.



необходимо прежде всего определить, что такое теософия, и освободить ее от тех ложных представлений и несправедливых предубеждений, которые мешают русскому обществу понять все ее значение, как движения, имеющего свое определенное место в истории духовной эволюции человечества. Разумеется, в кратком реферате нельзя очертить во всей полноте такое всеобъемлющее мирозерцание, как теософия, и я заранее извиняюсь, если многих сторон едва коснусь, некоторых не коснусь вовсе. Я здесь попытаюсь лишь указать на ее объединяющую силу и на мировое ее значение, на всю глубину ее научно-религиозного синтеза и на те источники, из которых она черпает свое вдохновение. Но предварительно попытаюсь выяснить суть тех недоразумений, о которых сейчас упоминала. Теософию не знают, и потому ее постоянно смешивают то с необуддизмом, то с пантеизмом. Одни видят в теософии опасную и научно-необоснованную мистику; другие — тонкий рационализм, лишенный всякой мистики; третьи — наивную попытку создать нового рода эклектическую систему, которая представляет ничто иное, как механическое соединение чуждых друг другу, но искусственно подведенных под теософический синтез, самых разнообразных элементов. Все эти предубеждения вытекают из полнейшего недоразумения. Попытаемся их разобрать.

### 1. Теософия не есть необуддизм

Предубеждение против теософии, как системы, порожденной буддизмом, получило отчасти свое начало в известной статье В. Соловьева<sup>29</sup>, написанной 17 лет назад, когда Теософическое движение лишь возникало. Оно поддерживалось и заглавием книги г. Синетта «Эзотерический буддизм»<sup>1 30</sup>, долго считавшейся настольной книгой теософов. В то время не было еще многочисленных теософических трудов Анни Безант<sup>31</sup>, Ч. Ледбитера<sup>32</sup>, д-ра философии Р. Штейнера и д-ра философии Т. Паскаль. Классическое сочинение самой Е. Блаватской, «Secret Doctrine» (Тайное Учение)<sup>33</sup> было написано значительно позже и появилось в печати перед самой ее смертью (в 1891 г.). III том появился даже после ее смерти. Заглавие книги г. Синетта ввело многих в заблуждение,

<sup>1</sup> В оригинале: буддизм. Также в тексте встречается написание: буддхизм, Буддха. Далее исправление не оговаривается.

ввиду того, что для понимания его было необходимо знание санскритских корней. Дело в том, что это заглавие (от корня *budh* — мудрость) надо читать, как «Сокровенная Мудрость», а не как «сокровенный буддизм» (от корня *Buddh'a*) в смысле религиозно-философской системы Гаутамы Будды. Это недоразумение подробно выясняется в «Введении к Тайной Доктрине», которое уже появилось на русском языке в сборнике, посвященном памяти Е.П. Блаватской<sup>34</sup>. В этом же сборнике печатается письмо ее к покойному В. Прибыткову, редактору «Ребуса»<sup>35</sup>, в котором она горячо протестует против обвинения, будто бы она и другие теософы проповедуют буддизм. Она указывает на §§ устава Теософического общества<sup>36</sup>, который вообще воспрещает теософам что-либо проповедывать или провозглашать одно учение выше другого, так как это шло бы вразрез с обещанием терпимости, которое дает каждый теософ, поступая в Теософическое общество.

В настоящее время, когда богатая теософическая литература уже доказала, с какой любовью и серьезностью Теософия изучает эзотеризм всех великих религий, как брахманизма, буддизма и зарострианизма, так и христианства, такой упрек в замаскированной пропаганде буддизма уже невозможен по крайней мере для тех, кто более или менее знаком с движением.

## 2. Теософия не есть материалистический пантеизм

При переходе к вопросу о пантеизме не надо забывать, что пантеизм есть двоякий: 1) материалистический, признающий, что вне мира нет Божества, Бог как бы вылился в свое творение и там пребывает; 2) глубоко-духовный пантеизм, признающей весь мир, как проявление Единого, проявление Той Вечной Жизни, которая скрывается за покровом всех форм. По этому мировоззрению Божественный Источник жизни пребывает над миром, вне его. В Св. Писании Индии Бог говорит: «Отдав частицу Себя на проявление мира, Я остаюсь»<sup>37</sup>.

Первого вида пантеизм по существу тождествен с материалистическим монизмом. С ним теософия ничего общего не имеет.

Второй пантеизм теософия принимает, так как по ее учению вселенная есть частичное и периодическое проявление Всеединого: она утверждает

существование Вечного Начала, познаваемого через Его проявления. Ритмически сменяются периоды деятельности и покоя. В первичной субстанции жизнь раскрывается 2-мя полюсами: дух—материя. Всюду перед нами единая жизнь и единый закон, не хаос в вихре бесцельно несущихся атомов, а закономерно развивающийся космос. Сама смерть есть лишь новая форма проявления жизни, наступающая тогда, когда жизнь, износив один физический покров, разрывает его и облекается в новый.

Таким образом, теософия признает единство Божества и закономерное развитие мира и человечества. Эволюция человека состоит в том, что Эго приобретает опыт и что физический проводник его делается все более и более способным отвечать голосу живущего в нем духа, пока не обретет полную свободу и не сольется с Божеством. Очевидно, что такая задача не может быть выполнена в течение одной жизни. Отсюда учение о перевоплощении, тесно связанном с учением о карме, т.е. о непреложном законе причинности, по которому следствие неизбежно следует за рождающей его причиной и в свою очередь делается причиной новых следствий.

Карму можно с полным правом назвать и законом причинности, и законом сохранения энергии в мире духовном. Неизбежным выводом из учения о Едином Мировом Духе, общем источнике всего существующего, является положение о глубокой солидарности человека с человеком, т.е. о реальности всемирного братства Сынов Божиих без каких бы то ни было перегородок, искусственно воздвигаемых между людьми, перегородок расовых, национальных, религиозных, классовых, половых и т.п. Таков тот светлый, одухотворенный пантеизм, который именуется Теософией и который можно назвать идеалистическим монизмом.

### **3. Теософия не есть искусственно созданная эклектическая религиозно-философская система**

Теософия утверждает, что идеалистически монизм, как целостная доктрина, существовала в древности, что она заключается в сокровенной части всех религий мира, в их эзотеризм, который раскрывался посвященным в мистериях. В рядах этих посвященных мы находим Платона, Пифагора, Евклида, Демокрита, Фалеса,

Солона, Аполония<sup>38</sup>, Ямвлиха<sup>39</sup> и некоторых учителей ранней христианской Церкви. Когда позже, с торжеством церковного начала, древняя мудрость была забыта, от времени до времени не переставали являться в христианском мире посланники, ученики, великие мистики, которые во имя «духа живого» боролись с «мертвящей буквой» и вливали живую струю в грозящую закристаллизоваться веру. Эти мистики владели «гнозисом», т.е. пили у источника Эзотеризма и передавали духовное ведение дальше, своим ученикам. Если такая тайная мудрость во все века существовала, а ее существование безусловно доказывается как традицией мистиков, так и сравнительным изучением религий, то само собой падает и обвинение в том, что теософия есть какая-то искусственная эклектическая система, механическое соединение несоединимых элементов. Теософия есть эта вековая мудрость и миссия теософии в настоящее время дать человечеству ключ к ее сокровенному источнику.

#### **4. Теософия есть вселенский научно-религиозный синтез**

Из всего вышесказанного ясно вытекает, что теософия есть вселенский научно-религиозный синтез, научный потому, что она опирается на законы, признанные наукой (закон сохранения энергии, закон причинности, закон эволюции), — религиозный потому, что, кладя в свою основу изучение религиозного эзотеризма всех времен и всех народов, она тем самым объединяет и все мировые религии. В основе этого религиозного эзотеризма лежат следующие истины:

1. Единое, Вечное, Непознаваемое, Реальное Бытие. Это Первоисточник без предиката, То, что назвать нельзя и перед чем можно лишь молча и благоговейно преклониться.

2. Из Него — проявленный Бог, раскрывающийся из единства в двойственность, из двойственности в Троицу.

3. Человек, как отражение проявленного Бога, в основе своей тоже троичен. Его истинное и реальное «Я» вечно и едино с «Я» вселенной.

4 и 5. Эволюция человека путем постепенного раскрытия его божественных свойств. Познав мировой закон любви и слившись с ним, человек делается божественным в проявлении, как он был всегда божествен в скрытом состоянии.

Наиболее ярко вырисовывается основное единство мировых религий при анализе учения о Логосе, учения о Пути и вдумчивом изучении мировой этики. Рассмотрим, во-первых: а) Мировое учение о Логосе.

В христианской космогонии 2-ое лицо Св. Троицы именуется Логосом. Принято считать, что христианское учение о Логосе заимствовано у философа александрийской школы, Филона, в свою очередь заимствовавшего его у греков. У Гераклита (460 л. до Р.Х.) мы встречаем это учение ясно сформулированное. Греческие философы верили, что Верховный Разум, Логос, осеняет материю и что частица Его находится в душе каждого человека. Логос стал посредником Трансцендентной Первопричины и феноменального мира, как бы мостом между Богом и миром. В руках Филона это учение получило новое развитие. Божественный Разум был им назван «Едиnorodным Сыном Божьим», «Божественной Мыслью», сделавшеюся плотью. В IV Евангелии это выражение употребляется по отношению к Христу, а не к Иисусу из Назарета, Сыну Марии, к Христу, который являл Собою воплощение Божественного Разума в человеке.

«В начале бе Слово и Слово бе Бог».

Но задолго до неоплатоников и задолго до возникновения греческой философии мы находим в Св. Писании Индии, в Ведах, определение Бога, как «Господа Слова, Господа Мысли и Разума», т.е. Логоса. Так, санскритское слово «Brihaspati» образовалось из глагола «Brih» или «Varh», что означает: проявляться; из этого корня произошли латинское слово «Verbum»<sup>I</sup> и английское слово «Word»<sup>II</sup>. «Pati» означает Отец, Господь. Следовательно, «Brihaspati» значит «Господин, или Отец Слова». Его синоним «Vachaspati» имеет совершенно тождественное происхождение. «Vachas» или «Vak» (отсюда латинское Vox) означает слово. «Vachaspati» означает: Господин или Отец Слова. В одной из Упанишад\* мы читаем: «Vak va Brahma», т.е. «Слово было Брахманом»<sup>40</sup> (Слово было Бог — абсолютом). Далее такое определение: «То, из чего все вещи родились и чем живы, когда родились и куда они возвращаются и вступают после смерти или разруше-

<sup>I</sup> Слово (лат.).

<sup>II</sup> Слово (англ.).

\* Brihadaranyaka Upanishad.

ния, есть Брахман». Там же: «Посредством Своего Разума, Он соединился со Своим Словом». Еще интересны следующие места:

«В начале Божественное *Vak*, или Вечное Слово, без начала и конца, состоящее из Мудрости, было произнесено Самосушим Единым, от Которого начались все деятельности».

«Все мыслимые вещи имеют начало в слове, или вечной идее Божественного Разума».

В поэме «Махабхарата»<sup>41</sup> мы читаем: «Тот, Кто Существует Сам Собой, сперва изрек Слово, Божественное Слово без начала и конца, о котором мы читаем в Ведах. От него же зачалось все развитие мира».

Под «Словом» Ведические мудрецы подразумевали не только звук, но и Божественную Мысль Творческого Разума. Разум был Отец; Слово было его Единородным Сыном. В свете этого учения, Божественное Совершенство на земле является воплощением Слова. Рама, Кришна, Будда чтимы в Индии, как Божественные люди, воплощение Слова.

Таким образом, мы видим, что учение о Слове (Логосе) имеет арийское происхождение:

Мы читаем в *Rig-Veda*:

«Единородный, перед началом материальных явлений, был принесен в жертву. Девы, боги и ангелы пришли, чтобы привести Единородного в жертву. Они пригвоздили Его к жертвеннику, осветили Его и, распяв Его в вечном пространстве, они принесли Его в жертву. От этой жертвы возникло все, что существует на земле и на небесах».

Известно, что древний жертвенник имел форму креста.

Ориенталист Джон Лэнди в своем философском труде «Памятники христианства» так комментирует это место Вед: «Это очень похоже на Агнца, закланного до основания мира, которому поклоняются все ангелы Господа».

Эту идею о божественном жертвоприношении мы находим в различной форме: в древнем Египте, в религии Заратустры, в Иудействе, в философии Эллады и в школах пифагорейских, платоников и неоплатоников.

Таким образом, мы имеем право сказать, что учение о Логосе есть учение всемирное, присущее религиозному эзотеризму всех времен и всех народов.

Теперь перейдем к в) основам мировой этики. Переходя от метафизической части мировых религий к мистической, к мировому учению о Пути, мы должны прежде всего указать на основные черты этики эзотеризма по отношению к этике экзотерической.

Все Учители мира имели два учения: одно для толпы, другое для ближайших учеников, посвящавших себя апостолату. Одно было учение для человека, которому надо было до совершенства развить все человеческое; другое — для человека, который сознательно и свободно становился на Путь Богочеловечества. И потому первое является основой для мировой этики; второе — для мировой мистики.

В чем же заключается основа мировой этики? Во всем том, что должно помочь человеку погасить свою дурную Карму, нейтрализуя ее новыми добрыми силами (т.е. благородными мыслями, чувствами и деяниями). Иными словами: во всем том, что должно освободить человека от низшего его полюса, зверя, чтобы тяготение к высшему, Богу, могло получить реальное осуществление. И потому, во всех религиях мира, очищение помыслов и желаний, любовь, чистота и милосердие, составляют азбуку духовной жизни. Следующая ступень заключается в замене зла добром.

«Чистые мысли, чистые слова, чистые дела», — говорит Заратустра, и его слова делаются священной формулой, повторяющейся во всех молитвах парсов.

«Благословляйте проклинающих вас», — говорит Кришна. «Ненависть не побеждается ненавистью, ненависть побеждается только любовью», — говорит Будда.

«Отвечайте добром на ненависть, — говорит Лао-Цзы<sup>1</sup>, — рассматривайте трудность, когда она еще легка. Обращайтесь с большой вещью, когда она еще мала».

«Кто герой? Превращающий в друга врага своего», — говорит Талмуд.

«Сострадание есть закон вечной гармонии, закон вечной любви», — говорит Рамакришна.

«Совершеннейший из людей тот, — говорит Магомет, — кто любит всех ближних своих и делает им добро без разбора, хороши ли они или дурны». Девиз Магомета был: «Совершенство религии состоит в жемчужине добра другим».

<sup>1</sup> В оригинале: Лао-Тсе. В дальнейшем исправление не оговаривается.

«Благословляйте проклинаящих вас и молитесь за оскорбляющих и гонящих вас»<sup>42</sup>, — сказал И<исус> Христос.

Почему такое поразительное сходство в религиозной этике всех наций и времен? Потому что эта этика не красивый и случайный вымысел той или другой яркой индивидуальности или плод углубленной работы нескольких гениальных мечтателей: она есть неизбежное проявление в жизни того духовного ведения, которое ясновидцы духа обрели на высших планах бытия. Точно так, как из элементов данного уравнения непременно должна вылиться та или другая математическая формула, так и из знания космических законов неизбежно вытекает незыблемая основа мировой этики. Там, где этика колеблется и где подрываются ее основы, там, очевидно, утеряно знание тех мировых законов, на которых она зиждется.

Совершенно ясно, что там, где это ведение есть, этика проникнута глубоким единством своих требований. И потому религиозный эзотеризм всех времен и народов учит человека закону любви.

Теперь перейду к мировому с) учению о Пути (к мировой мистике).

По учению эзотерическому личность человека, так же как и физическое тело, умирает, но высшее, сверхличное «я» не умирает: оно собирает ценный опыт, накопленный в течение многих воплощений, и совершенствуется, готовясь к восхождению по пути к сверхчеловеку, по пути Богочеловечества, по выражению Влад. Соловьева. Весь смысл мистики, т.е. учения об этом Пути, заключается в выяснении методов, которые ведут человека к высшему типу. Для всякой эволюционной ступени есть свои определенные законы жизни; по этим законам развивается высший тип, и эти законы лежат в основе мировой мистики.

У обыкновенного человека главным мотивом его жизни является его личное начало. У человека высшего типа таким центральным мотивом деятельности является «духовное», т.е. сверхличное начало. Эволюция в душе человека этого сверхличного начала и есть путь восхождения к «богочеловеку»: она заключается в постепенном перемещении центра сознания в область высших, сверхличных переживаний, в укреплении его



и затем слиянии всех внутренних сил человека с этим образовавшимся духовным центром. Отсюда полное тождество всех учений о Пути, тождество восходящих ступеней: на Востоке они именуется: Очищение, Просветление, Сила единения. Названия их на Западе: Purgativa<sup>I</sup>, Illuminativa<sup>II</sup>, Unitiva<sup>III</sup> (или с гр.: очищение, научение, действие). К ним ведут «Семь Врат». Эти «Семь Врат» или «Семь Ключей» мы находим и в Восточной и в Западной мистике. Для полного выяснения этого важного вопроса я приведу 2 схемы, как они рисуются в эзотерическом буддизме и в Веданте и сопоставлю их с христианскими ступенями, как они намечены у нашего Православного подвижника, о. Феофана\*.

#### Ступени, намечаемые в Веданте:

1. Viveka — различие между вечным и преходящим.
2. Vairagya — отречение от всякой награды в этом мире и будущем.
3. Shama — власть над умом (сюда входят спокойствие, сосредоточенность, терпение).
4. Dama — власть над поступками (сюда входят терпимость, незлобивость, отречение).
5. Полная вера (Shaddha).
6. Полное равновесие (Samadhana).
7. Стремление к освобождению (Moksha) (Mumoksha).

#### Ступени в эзотерическом буддизме:

1. Ключ милосердия и любви бессмертной (Dana).
2. Ключ гармонии между словом и делом (Shila).
3. Кроткое терпение, ничем не возмутимое (Kshanti).
4. Бесстрастие, побеждение иллюзий (Vairagya).
5. Непобедимая энергия (Virya).
6. Непрестанное созерцание (Dhyana).
7. Достижение богоподобия, Слава (Pragya).

<sup>I</sup> Очищающий (лат.).

<sup>II</sup> Озаряющий (лат.).

<sup>III</sup> Объединяющий (лат.).

\* «Письма о христианской жизни» (Очищение сердца).

**Христианские ступени: (es. orth<odox> grec):**

1. Богупреданность (неизменный закон для идущих к Богу).
2. Трезвение, подвиг внимания. (Оно распадается на: а) Стояние умом в сердце в присутствии Божьем, б) углубление, вникание.)
3. Мирное расположение ко всем, даже к врагам.
4. Нерасхищение мыслей.
5. Согласие внешнего человека с внутренним.
6. Неустанный труд.
7. Завершение подвига («Тогда станешь владыкою своих сил»)<sup>1</sup>.

Во всех этих схемах мы видим полную аналогию требований, хотя порядок требуемых свойств несколько изменен.

Так как путем выработки этих свойств нужно не только переменить и установить новый центр сознания, но и укрепить его, то «ученику» (как принято называть подвижника в теософической литературе) предстоит неустанная духовная брань до самого достижения последних врат, после которых человек делается уже более чем человеком. Об этой духовной брани мы встречаем одни и те же описания в мистике Запада и Востока.

Так, у о. Феофана, в главе «Очищение сердца»\*, христианин уподобляется воину, выступающему во всех своих доспехах и вооружении на поле сражения. Тонким и глубоким символизмом проникнуто это описание вооружающегося воина. Затем о. Феофан говорит о результатах сражения. Плоды брани: крепость духовная, духовная мудрость, чистота... Христианин восходит на степень освященных: ничто не препятствует больше благодати раскрыться в нем в полной мере. «Кончится ли когда сия брань здесь?» — спрашивает подвижник и отвечает отрицательно. Поэтому он советует воину никогда не останавливаться, не отдыхать и не засыпать. Снова и снова возобновляется битва: на земле ей нет конца.

<sup>1</sup> В др. месте есть вариант: № 6 и 7: необременение заботами житейскими и непривязанность ни к чему земному.

\* «Письма о христианской жизни».

В параллель к этому описанию возьмем отрывок из книги «Свет на Пути», ярко отразившей настроение Восточной мистики:

«Снова и снова битва должна быть выиграна: природа может затихнуть только на время...» А дальше: «Стой в стороне, когда настанет битва, и хотя ты будешь сражаться, не ты будь Воином. Найди Воина и пусть он сражается в тебе... Воин этот ты сам, но ты — преходящий и подлежишь заблуждениям, а он вечен. Он есть вечная истина. Если он раз проник в тебя и стал твоим Воином, никогда уже не покинет он тебя вполне; а в день великого Мира он сольется с тобой во-Едино»<sup>43</sup>.

Этих цитат достаточно для выяснения того единства, которое лежит в основе мировой мистики, т.е. той части религиозного эзотеризма, который является духовным делом и символизуется в религиозной мистике словом Путь, тот Путь, «врата которого узки и тесны» по выражению Евангелия.

На основании всего сказанного, мы утверждаем, что Теософия есть вселенский, научно-религиозный синтез. Во II части мы остановимся на ее позиции по отношению к русским духовным исканиям и на ее миссии.

## Часть II

Для II части своего доклада я воспользуюсь выдержками из своей статьи: «Миссия Е.П. Блаватской», которая помещена в Сборнике, посвященном ее памяти, так как в этой статье я касаюсь вопроса, которому посвящен этот доклад. Прежде всего для того, чтобы верно очертить позицию теософии по отношению к современным русским духовным исканиям, надо ясно поставить вопрос об объединяющем творчестве теософии. В силу этой своей черты она никогда ничего не противопоставляет, а находит место и примирение всем исканиям света. Так, «Богоискание» и «Богостроительство», которым было посвящено столько бесед в Религиозно-философском обществе в СПб. и которые так резко противопоставлялись некоторыми ораторами, находят свое примирение в теософии, которая учит, что для гармонического раскрытия развивающейся жизни в историческом процессе

рост сознания должен совершаться параллельно с эволюцией формы. Дух должен раскрыться и тянуть за собой форму; форма должна совершенствоваться, повинувшись растущему в ней сознанию. И потому мировая этика одинаково охватывает, как личную мораль, так и общественную. Разъединение и противопоставление их, с точки зрения теософии, не выдерживает критики, так как она лишь проявление здесь духовного ведения, обретенного на высших планах.

Разъединять и противопоставлять друг другу эти части одного целого, как это постоянно делает наша журналистика, так же несообразно, как вынимать камни из строящегося дома и противопоставлять их этому дому. Такое противопоставление указывает на непонимание неразрывной связи законов и мировых явлений и на полную оторванность человека от вселенной, оторванность, из которой вытекает весь трагизм душевных переживаний современного человечества. Тщательно отстраняя все то, что не поддается непосредственному чувственному восприятию, и искусственно разъединяя физический мир от всех соприкасающихся с ним сфер, мы наводим на него, как в фокусе, яркий свет электрического фонаря, а затем ужасаемся и недоумеваем, почему этот ярко освещенный обрывок действительности, который мы так искренно мечтаем превратить в рай, вызывает в нас такое глубокое чувство неудовлетворенности, и невольно напрашивается тоскливый вопрос: «Будет ли когда-нибудь человек счастливее?»

Люди с сильным общественным чувством обыкновенно отвечают: «Будет ли человек счастливее или нет, мы не знаем: это не наше дело; наше дело — строить дом, чтобы было где укрыться от непогоды. Мы не мечтатели, а только строители».

По силе любви и отречению, труд «строителей» несомненно отмечается печатью свыше, печатью духа. Эта печать и дает им право на гордое наименование «богостроителей». Каковы бы ни были утилитарные платформы строителей, творчество их несомненно имеет религиозный источник, так как движущий их категорический императив есть мотив сверхличный, т.е. сила идеальная. Но как бы идеально ни были настроены строители, их работа не

может быть прочной, если они не будут ясно видеть, что кладут в основу своего здания. Для разумного строительства зрение нужно не меньше энтузиазма. А видят ли пламенные строители, на чем они строят, если они так упорно разъединяют явление с его источником, если, не признавая Бога, они хотят осуществить Его правду?

Отделять Бога от Его Правды, Любовь от проявлений любви, это то же, что желать отделить Солнце от его лучей. Бог есть духовное Солнце вселенной, и те силы, которыми мы пытаемся заменить Его (любовь, красота, правда), — ничто иное, как видимые лучи Его. Те, кто ищут Бога и не пытаются внести Его Правду в жизнь, не знают Бога; и те, кто пытаются осуществить Его Правду на земле, отрицая Его Самого, также не знают Его. Богоискание и богостроительство неудержимо сливаются воедино в душе того, кто нашел Бога в себе, кто нашел незримые нити, соединяющие нашего скрытого Бога с Богом вселенной. Ибо богоискание и богостроительство сливаются в богопознании, а познать Бога человек может, только познав самого себя. Познав себя, свое «высшее я», человек свободно и сознательно становится на тот путь истинного богостроительства, который В. Соловьев называет «богочеловеческим процессом», а теософия именуется «путем ученичества».

Для исцеления и обновления жизни нужно нечто большее, чем любовь и сострадание: нужны знание и вдохновение. Не только художники и поэты, но и деятели во всех сферах жизни должны стать жрецами и пророками. Это относится и к нашим строителям. Величайшее из всех искусств, искусство строить жизнь, требует для своей творческой работы боговдохновенных строителей, не простых архитекторов-любителей, а пророков и жрецов, способных видеть и понимать те силы, которые они будут вкладывать в свое творчество; сознательно управляя ими, они будут вполне сознательно и творить новую жизнь.

Лучшие русские люди не способны без отчаяния отделять Бога от воплощения Его правды. Истина без Добра и Красоты для них так же невозможна, как и Добро без Красоты или Красота без Добра. Не в этом ли кроется тайна тоски, так сильно гнетущей душу многих наших общественных деятелей?

Мы переживаем совершенно особое время; время, когда рушатся веками утвержденные авторитеты, когда происходит переоценка всех ценностей, всех идеалов, а над кажущимся хаосом разрушения уже проносится веяние новой, могучей жизни. Утеря путей, страстное искание, колебание между гордым самоутверждением и столь же пламенным самоотрицанием, все это явные признаки того, что в человечестве совершается какой-то кризис, что оно стоит на пороге новых и чрезвычайно важных переживаний. Рассудочная культура, достигшая на Западе своего апогея, не в силах более удовлетворить человека; она должна уступить место новой, высшей культуре. Каждой культуре соответствует известная ступень сознания, а раскрытие нового сознания сопровождается настоящими родовыми муками духа, муками, при которых неминуемо происходит полная утрата гармонии. Возьмем один из многих признаков этого перелома: так называемый «кризис индивидуализма». Этот кризис, отмеченный и в социологии, и в психологии, и в литературе, есть ничто иное, как явно выраженный переход от обособленной жизни к единению всечеловеческому, отражение в общественной психологии великого космического момента. В этом свете и социалистические теории и стремления суть лишь проекция на физическом плане того великого духовного преобразования, которое готовится совершиться в иных сферах бытия. Зарождающиеся формы общественности неизбежно выльются в жизнь вслед за новым сознанием человечества, но социальное преобразование установится на твердых основах только тогда, когда оно выльется, как естественное последствие обновления, одухотворения человечества, а не тогда, когда оно опередит сознание. «Мир не должен быть спасен насильно»<sup>44</sup>, — сказал В. Соловьев. Мы бы сказали: «мир не может быть спасен насильно», — ибо условие духовного творчества есть свобода. Свободно и радостно творить новую жизнь может только религиозное сознание.

В свете теософии раскрытие сознания совершается в том же порядке, как и раскрытие Божества, ибо человек есть храм Бога живого, «град Брахмы». Сперва проявляется Св. Дух деятельности; затем рождается Сын Божий, мудрость (знание и любовь), Св. София; наконец проявляется Воля Отца, Которая совершает

то, что духу раскрылось в знании и любви. Таков венец эволюции.

Св. Дух деятельности уже раскрылся в человечестве. В высшей степени ярко сказался он в западноевропейском творчестве. В настоящий момент мы стоим накануне раскрытия нового начала, того, о котором молится апостол Павел в словах: «Дети мои... я снова в муках рождения, доколе не изобразится в Вас Христос» (посл<ание> к Галатам, IV, 19; ср. также посл<ание> к Ефессянам, IV, 13). Христос, которому суждено родиться в нас, это тот пламенный дух единения, который разбивает все стены между нациями и людьми и который творит новую жизнь, основанную на братстве и любви. Этому духу одинаково чужды и партийные распри, и национальная вражда, и религиозный фанатизм, потому что все стены пали, все — люди братья: одни просветленные, другие еще не прозревшие, но все — дети единого Бога.

Достоевский и В. Соловьев, которым был близок Дух Христов, говорят о «вселенском христианстве» в противоположность «домашнему и храмовому» христианству, т.е. внешнему. «Истинная Церковь, которую проповедывал Достоевский, — говорит В. Соловьев, — есть всечеловеческая прежде всего в том смысле, что в ней должно в конец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения»<sup>45</sup>.

Все религии мира призывали к этому всечеловеческому единению, над всеми витал св. дух единения, дух «Христа», и каждая религия давала, в зависимости от исторического момента и особенностей данной культуры, божественное откровение об этом славном единении, об этом рождении Христа грядущего. Экзотерически все религии разные; в сокровенной своей глубине они дают одно и то же духовное ведение, одну и ту же Теософию. Неисповедимость Первопричины, имманентность проявленного Бога, учение о духовной эволюции и вытекающее отсюда учение о Богочеловечестве, таковы основы религиозного эзотеризма всех времен и всех народов. Центральное место в нем занимает ожидание

Христа, учение о «св. дитяти, которому суждено родиться в сердце человечества», о «скрытой жемчужине в глубинах человеческого сердца», о «белом лотосе», который «дремлет под водами Майи» и которому суждено «подняться над Майей» и распуститься в цветок божественной красоты и славы. Этот цветок, эта жемчужина, это святое дитя, это то высшее начало, которое уже раскрылось в апостолах и пророках и которое готовится к рождению в душе всего человечества.

Истина многогранна и сверкает в каждом духовном движении, в каждом искреннем порыве человеческого сердца. В бесконечности разнообразны проявления этих отдельных лучей, но все они из единого белого Света. Пока человечество развивало св. дух деятельности и работа творческого разума проявлялась в созидании рассудочной культуры, то естественно и неизбежно на первом плане стоял дух анализа, критицизма, самоутверждения и обособления. Эгоцентрическая тенденция ярко сказывалась и в культуре личности, и в национализме, и в религиозной розни. Все это проявление самости во всех сферах бытия, на всех «планах», по теософической терминологии. В свете Теософии все это явления данной ступени, ибо в проявленном мире нет абсолютного зла и добра, а есть лишь Правда осуществляющаяся и Истина, к которой мы движемся. То, что идет с эволюцией, — добро; то, что противится ей, — зло, иного определения нет. Человечеству нужно было пройти через период крайнего обособления и самоутверждения, потому что в нем должно было во всей полноте своей раскрыться личное, интеллектуальное начало. Но теперь, когда человечество подходит к поворотному пункту и вступает в новый фазис развития, оно должно подняться над эгоцентрическим сознанием и вступить в сферу сверхличных переживаний. Вот почему синтез должен был заменить анализ; настало время привести воедино разбросанные сокровища Добра и Красоты, собрать рассеянные лучи божественного многогранника и зажечь ими ту звезду, которая всегда загорается на небе в минуты великих исторических кризисов, в час космического перелома. Таковую минуту мы переживаем, и в ней кроется вся сила и значение Теософического движения.

В современной русской литературе немало было споров о «человекобожестве» и «Богочеловечестве», при-



чем первое ставилось как идеал, выразитель современных брожений; второе — как совершившийся исторический факт. Но для теософа то, что в истории было исключительным подвигом Богочеловека, является лишь прообразом того высшего Пути, на который суждено сознательно и свободно стать всему человечеству. Учителя сострадания уже совершили этот путь; мы стоим на пороге его. И именно потому, что мы стоим на пороге, именно потому явилась в мире Е.П. Блаватская и создала Теософическое движение, которое не отнимает ни у одной религии своего венца и потрясающей силой своего синтеза заставляет всех признать загоревшуюся на небе звезду духовности и всем протянуть руку, как братьям по духу, как детям одного Отца. Вместе с *Vade tecum Pastoral*<sup>\*</sup>, Е. Блаватская могла бы произнести:

«Вместе с язычниками, поклоняющимися восходящему солнцу, и с магометанами, молящимися с вершин своих минаретов, с евреями, обращающими все молитвы к Новому Иерусалиму, и с христианами, которые молятся перед Распятием, я каждое утро повергаюсь ниц перед зарей и громко восклицаю: Восходящее на Востоке Солнце Правды, Свет Мира, я поклоняюсь тебе!»

*Alba*

\* См. В<естник> теософии. 1908. Апрель. Теософия во Франции.

.....

## Прения

Д.В. Философов.

Председательствовать будет Константин Дмитриевич Кудрявцев.

К.Д. Кудрявцев (Председатель).

Я смущен, господа, той неожиданной честью, которая выпала на мою долю, — председательствовать в столь важном, с моей точки зрения, заседании Религиозно-философского общества; смущен я потому, что этой чести я совершенно не ожидал и еще менее заслужил ее. С своей стороны, предварительно выслушиванию того доклада, который поставлен на повестку, я считаю потребностью своего сердца высказать серьезную, глубокую признательность и благодарность Совету Религиозно-философского общества за ту возможность, которую он дал всем нам, — выслушать доклад о теософии и по мере возможности рассеять все те недоумения или недо-разумения, которые витают около этого слова «теософия». Теперь мы попросим Анну Алексеевну Каменскую изложить ее доклад.

*А.А. Каменская читает доклад «Теософия и бого-строительство».*

Председатель. *(По прочтении I-й части доклада.)*

Мы не будем делать перерыва сейчас, дослушаем весь доклад до конца, а потом будет перерыв.

А.А. Каменская.

Для второй части своего доклада я воспользовалась... *(Читает.)*

Председатель.

Желающих участвовать в прениях я попросил бы записаться во время перерыва. Теперь объявляю перерыв на 10 минут.

*Перерыв.*

Господа, прошу занять места; мы сейчас начнем. Час поздний; времени мало у нас. Будьте добры занять места. Заседание продолжается. Слово принадлежит Вячеславу Ивановичу Иванову.

<В.И.> Иванов.

Я не знаю, будут ли мои замечания носить характер возражений или, быть может, скорее, по форме, недоумений и вопросов. Как бы то ни было, мне хотелось бы высказать несколько мыслей, которые мне явились при выслушивании доклада. Мне кажется, что в этом докладе недостаточно ясно была проведена грань, которая разделяет термины «теософия» и «теософическое общество». Быть может, и у некоторых из слушателей могли возникнуть по этому поводу сомнения. Слову «теософия» мы можем придавать или тот, постоянный смысл, в каком это слово употреблялось во все века — смысл мистического «гнозиса» вообще, или же мы можем соединять со словом «теософия» значение того учения, которое мы находим в теософическом обществе. Судя по тому изложению, какое мы выслушали, нужно скорее думать, что нам представлено некоторое синтетическое и обобщающее изображение принципов, господствующих в современном теософическом обществе. Правда, целью доклада было указать, что теософия всегда была единой по существу. И, однако, если даже мы перечислим целый ряд общих черт, все же мы будем логически не вправе сглаживать или игнорировать черты различий между отдельными доктринами издревле существовавшей теософии и, следовательно, остережемся преждевременно отождествлять их, помня, что такое отождествление может оказаться обезличением и искажением. Итак, поскольку мы имеем дело с теософическим учением, — я употребляю слово «теософия» в его старинном исконном смысле, напр<имер>, беру учение Экхарта и Бёме<sup>1</sup>, неоплатоников, герметиков<sup>II</sup>, индийских

<sup>1</sup> В стенограмме: Эккардта и Бёме.

<sup>II</sup> Так в стенограмме.

мудрецов и т.д., — мы имеем перед собой разнообразные типы теософического мышления, теософического мирозерцания, и, конечно, эти типы теософического мирозерцания между собой отнюдь не тождественны. Можно, конечно, сделать попытку объединить все теософические учения и школы и подчеркнуть общие черты, которые существовали во всех теософических учениях и школах. Но в результате такого объединения мы едва ли будем иметь тот синтез единомыслия, который мы только что выслушали; едва ли можно будет, например, охарактеризовать всю теософию в ее мировом смысле, как непременный «идеалистический монизм», или прийти в определении Божества и некоторых истин, связанных с учением о Божестве, именно к той формулировке, какую мы выслушали. Нет, различия здесь, вероятно, будут преобладать над сходствами во всем, что касается чистого философствования. Напротив, сходство будет поразительное, когда вопрос будет идти о «Пути» как учении о задачах и организации внутреннего опыта. В вопросе о Пути можно утверждать, что все эзотерические учения говорят об одном Пути и что стадии этого Пути характеризуются приблизительно одинаково, точно так же, как приносят одинаковые плоды просветления личности и ее возвышения. Но, несомненно, частные доктрины существенно различны в такой степени, что даже в вопросе о Пути, по существу безусловно едином для всех, мы заметили, однако, — я имею в виду сведения, сообщенные в самом реферате, — ошутительную разницу между буддийским учением, с одной стороны, с другой — христианским. Таким образом, мы услышали в этом докладе изложение, отвечающее, быть может, удовлетворительно на вопрос: что такое теософическое общество по своей идейной платформе или догматическому содержанию, — но отнюдь не изложение всей теософии, как совокупной доктрины вместе и Будды, и Магомета, и Заратустры, и Пифагора, и христианских мыслителей в ее основных чертах, общих всем мистическим учениям и т.д. Желание непременно и во что бы то ни стало все соединить, несомненно, сопряжено, как всякий синкретизм, с большой опасностью. Мы можем не оставить неискаженным ни одного из этих учений, если мы так неметодично, так просто субъективно будем смешивать одно учение с дру-

гим. Но, понятно, Путь духовного роста и высветления<sup>1</sup> личности один, и основные этапы его одинаковы.

После этой оговорки я позволю себе обсуждать дальше, каково кредо теософического общества. И здесь начинаются у меня не возражения, а недоумения. Мне бы хотелось, чтобы Анна Алексеевна определенно сказала, прежде всего, что такое теософическое общество по своей природе. Оно являет, при ближайшем рассмотрении, такие черты, которые, по-видимому, обличают притязания теософического общества выступить в роли Церкви. Итак, я бы спросил: Церковь ли теософическое общество, или не церковь. Этот вопрос решающий: не зная этого, я не могу говорить собственно об остальном. Если это Церковь, тогда, следовательно, она либо отдельная от других религиозных общин община, либо Церковь, обнимающая собою, как нечто высшее, все другие частные церкви — низшие, потому что они представляют собою неполноту истины; и это последнее утверждение заставит тех, кто знает иную Церковь, отвернуться от теософического общества, как только они поймут, что последнее приписывает их «церкви» значение относительное и служебное, а не безусловное и окончательное. И это надо выяснить, чтобы дать возможность свободно выбирать между теософическим обществом и Церковью. Вот мне и хотелось бы, чтобы мы были поставлены перед необходимостью этого выбора. Я не боюсь возбудить подозрение, что таким предложением вношу дух разногласия и объявляю себя как будто не сочувствующим тем высоким принципам, которые теософическое общество выставляет на своем знамени, говоря о братстве всех народов, о братстве всех людей. Излишне говорить, в какой мере это для религиозной мысли, для религиозного чувства желательно; но если я христианин, то знаю, ...<sup>II</sup> что полнота истины обретается только в одной Христианской Церкви и моя воля ко вселенскому единению в Боге становится волей к восприятию всеми людьми истины в ее полноте, т.е. ко вселенскому торжеству Церкви Христовой. Так я буду рассуждать, если я христианин. Если я буду видеть, что остальные люди не могут принять истину в ее полноте, то это не мешает мне все же братски

<sup>I</sup> В стенограмме: высветения.

<sup>II</sup> Пропуск в стенограмме.

общаться с ними, стремиться усвоить себе плоды их достижений и в свою очередь делиться с ними результатами моего внутреннего опыта, ибо внутренний опыт один. Одним словом, братское общение с нехристианами нисколько не устраняется верностью Церкви, как высшему и безусловному откровению и осуществлению божественной правды; но особое и таинственное общение членов единого Тела Христова, каковым ощущает себя Христианская Церковь, само собою разумеется, невозможно с нехристианами для христиан. Если бы христианин поступал иначе, то это был бы христианин без Церкви, индивидуально чувствующий и тем самым не вполне христианин, но некто, приемлющий только часть благодати; ибо истинный христианин не может себя чувствовать иначе, как одним из атомов того Тела Христова, которое есть Град Божий. Не может христианин одновременно принадлежать Церкви Христианской и вне-христианскому союзу, утверждающему себя как церковь. Если же теософическое общество представляет собой только общество, полезное для разработки важных предметов, касающихся религиозного сознания, мистического опыта и т.д., то тогда спорить с теософическим обществом нельзя. А между тем чувствуешь себя как-то неспокойно в своем душевном отношении к теософическому обществу. Происходит это оттого, что оно недостаточно ясно себя определяет. Я не знаю, желательно было бы теософам, чтобы христиане рассматривали теософическое общество, как подготовительную ступень для тех, кто родился в кругах, которым недоступно христианство, чтобы мы смотрели на них, как на внешнюю, хотя и усовершенствованную школу — школу катехуменов<sup>46</sup>. Я думаю, нет. «Нет религии выше истины», говорят они. Они говорят, что необходимо уничтожить искусственно воздвигнутые рамки, разграничивающие народы и религии, т.е., напр<имер>, мусульманство и христианство. Но христианство не согласится признать свою ограду искусственным ограждением. Если церковь ограждает себя от вторжения посторонних тел, то это суть темные тела; она не хочет, чтобы они мешали: тогда истинное тело пропадает. Теософическое общество склонно трактовать религии так, что она их абсолютные ценности превращает в относительные и условные. Я полагаю, что

это было бы изменой со стороны христианина, если бы он вступил в теософическое общество под условием такого компромисса и такого примирения, при котором христианство сравнивалось бы с другими религиями, как равная ценность. Это не дух фанатизма, это радость на обретенную жемчужину; так именно, как радостно обречение жемчужины, должно быть и христианство для христианина, и не должно говорить о так радующемся, что он фанатик. Но раз христианин будет заниматься и чужими истинами и от братского общения не уклоняется, то он не фанатик. Таким образом, я утверждаю, что теософическое общество либо есть просто общество, как, напр<имер> географическое, для изучения истин духовной жизни, или теософическое общество есть община, объединяющая все человечество, обладающая знанием истины, имеющая в себе присутствие Духа Святого и располагающая таинствами. Хотя эти таинства и посвящения не открыты всем теософам, но, тем не менее, именно существование этих мистерий подчеркивается членами теософического общества, как некая высшая санкция их духовного делания. На этом зиждется иерархическое подчинение Учителям, — и все эти черты, мне кажется, достаточны для того, чтобы характеризовать теософическое общество, как Церковь. Все предикаты, которыми мы определяем нашу Церковь, находятся и в теософическом обществе. Мне хочется это установить. Я или христианин, или член теософического общества, как общины духовной. Я — христианин, и поэтому я не член теософической общины, поэтому быть мне там не должно и не по душе при всем братском общении.

Председатель.

Вячеслав Иванович поставил ряд вопросов. Так как я думаю, что другие ораторы выдвинут еще несколько вопросов и удобнее на все вопросы ответить сразу, то я предложу выслушать следующих записавшихся ораторов и затем уже, когда накопится несколько вопросов, тогда ответить на них сразу. Слово принадлежит <К.Ф.> Жакову.

К.Ф. Жаков.

Я вполне согласен с главными положениями многоуважаемой докладчицы, но, с другой стороны, предвидя бесчисленные возражения, которые еще не устра-

нены, был бы очень рад и было бы очень интересно узнать, как это устранился. Во-первых, с точки зрения гносеологической еще, говорят, не доказано, что существуют объективные вещи, даже не доказано, что существует чужая душа; мы знаем только свои ощущения, свое я. Если бы оставить так это положение, то как говорить о какой-то Церкви, о каком-то знании. Может быть, кроме моего я, ничего нет. Следовательно, каждый теософ должен опровергнуть это. Я полагаю, что я опроверг только для себя. Сейчас я не буду толковать, как опровергаю, а только думаю, что наши познания должны стремиться к пределу, т.е. к знанию вещей, так как мы знаем только приблизительно. Это мой ответ, а интересно, как другие ответят, те, которые исповедуют теософию, это мы сегодня слушаем.

Затем возражения со стороны науки. Говорят ученые, что планеты упадут на солнце, и солнца<sup>1</sup> друг на друга, и образуется всемирная планета и будет высочайшая жизнь. Но астрономы говорят, что это явление механического происхождения, а не божественного. Как устранить это. Конечно, есть совершенствование мира, но это не Логос, а механическое осложнение строения мира. Науки говорят, что вещества нет и силы нет, а есть энергия и тенденция к развитию. Как доказать, что развитие дело мирового разума. Интересно знать, как думают теософы. Да, это очень важно. Есть возражения такого характера: ведь мы видим в мире несколько категорий — пространство, время веществ, где же единство, где же Бог. Есть энергия, есть пространство, есть дух, а нет Бога. Надо разнообразие свести к единому. Соловьев и другие говорили, что это единое выражается в мире постепенно, и это нужно доказать, потому что атеизм сейчас развивается очень быстро и отвечать чувством всех только нельзя. Таким образом, мы видим, что существуют необыкновенно важные возражения. Да, многие допускают, что это прогресс в том смысле, как теософы говорят, но возможен взгляд социологический, а не мировой, что мы стремимся любить друг друга, но это только на земле. Это есть социология и не доказательно для всего мира. Как мы слышали сейчас в возражении В.И. Иванова, начинается борьба религий.

<sup>1</sup> В стенограмме: солнце.



Где гарантия того, что одну религию можно вознести до высшей религии. Ведь эгоизм так силен, что даже проявляется в защите своей собственной религии; каждый говорит «моя религия верна, а твоя не верна». Как мы преодолеем этот эгоизм, который существует даже в высших формах нашего духа. Со своей стороны, конечно, я думаю, что все это будет устранено теософией. Я полагаю, что это именно есть формула Вселенской Церкви. Я для того говорю, чтобы указать, как лучше победить эти затруднения, потому что о них приходится много думать, и надо думать следующее: что философия в виде теософии есть уже последняя стадия мысли. Как ни странно, наша мысль приходит к концу. Если это будет подтверждено, если это абсолютное знание, то нам некуда идти, нам остается тогда изучать отдельные планеты, отдельных людей и тогда принцип будет ясен. А раз это верно, то совершенно верно сказала докладчица, что тогда начнется миссионерство. Кабинетная мысль сделала свое дело. Соловьев так и думал, начнется проповедническая деятельность, чтобы собрать все Церкви в одну, побеждающую эгоизм. Конечно, если это ясно, то мы преодолеем и вражду религий и вражду сословий, и многоуважаемая докладчица совершенно права: только этим путем мы разрешим все вопросы. Кроме того, насколько я постиг Достоевского, Соловьева и других, они находят, что именно Россия должна дать почин в этом деле. Славянофилы говорили, в чем наша миссия, миссия народов славянских, отличающихся широтой своей природы, они предвидели нашу деятельность — социальную, моральную и религиозную. И, по-видимому, Достоевский и Соловьев, великие люди России, такого именно направления; и можно вполне надеяться, что теософия найдет у нас почву, и, может быть, нам дано завершить это культурное дело; распространить принцип такой сверхличной религии, сверхличного Бога на все народы и объединить их в одно, потому что у всех народов была своя миссия, а мы ничего не совершили; это принадлежит славянской натуре, склонной к поэзии и к религиозному вдохновению. И тогда мы действительно увидим один язык, одно чувство и мысль при разнообразии языков внешних, увидим гармонию индивидуальностей. Одним словом, увидим то, о чем мечтали

великие умы всех веков. Позволю себе сказать, что мы приближаемся к той горе великой, которой вершина лобызается лучами восходящего солнца, но у меня нет ни слов, ни образов, чтобы указать, какой подъем должен быть, если проникнуться принципами теософии. Хотя я не принадлежу к этому обществу, но, к удивлению, слышу то, о чем думал я всю жизнь, поэтому я предоставляю вам самим, милостивые государи, проникнуться величием грядущего, которое завершит историю земли; я чувствую огонь дыхания этого грядущего, которое вознесет нас в горние пределы и даст нам то бесконечное чувство, которое при этом возможно, и несомненно это будет вместе с познанием принципа, что мы бессмертны, что мы странники не одной земли, а всей вселенной.

Председатель.

Д.С. Мережковский хотел поставить несколько вопросов докладчице.

Д.С. Мережковский.

Это заседание наше есть результат отчасти моей оплошности, того, что я в прошлом году сказал несколько совершенно для меня самого неожиданно вырвавшихся жестоко оскорбительных слов по поводу теософии, которую я в сущности не знал и не имел ни малейшего основания говорить этих слов и с тех пор (я буду каяться), с тех пор я совершенно не познакомился с теософией, хотя имел некоторые случаи, читал статьи в присланных журналах, но почему-то это меня не интересует совершенно. Выслушал я сегодня доклад этот, и все-таки у меня осталось, как Бодлер говорит — мрачное нелюбопытство, не тянет меня туда. Мне бы хотелось узнать, почему меня не тянет, но некоторые интонации возбуждают во мне неистовство, желание говорить вещи нетерпимые, фанатические. Для чего. Люди о добре говорят; за что я на них воспаляюсь какой-то непонятной мне самому ненавистью. Но должен признаться, что сегодняшнее наше заседание было не вполне бесплодно и для меня в этом отношении, а именно — прекрасная речь В.И. Иванова мне кое-что выяснила, и тяжесть гнета моей вины, которая, сознаюсь, остается, она с души моей сняла часть этой тяжести. Я начинаю кое-что понимать, мне забрезжило уже понимание, в

чем тут дело, почему действительно добрые на добрых могут вдруг так разъяряться; я начинаю понимать. И вот мне бы хотелось сообщить в виде вопроса, не потому ли это, что мы не понимаем друг друга и нельзя ли столкнуться в том отношении, что хотя теософы беспощадно любезны и всех принимают в свои объятия, и я подвергаюсь участи попасть в их объятия, но они могут понять, почему я не желаю подвергаться этому, и, может быть, если я начну действовать, то я могу возбудить с их стороны некоторое деятельное отталкивание.

*Смех в публице.*

Так вот это выяснение взаимных отношений можно, мне кажется, продолжать. Я вовсе не считаю теософию явлением незначительным; мне кажется, это явление существенное и значительное; движение теософическое, хотя я совершенно извне смотрю, но я ясно вижу, что оно захватывает не только в Западной Европе большие круги, но и у нас, и это недаром. Мне кажется, что нечто совершенно соответственное этому теософическому движению есть другое, параллельно с этим развивающееся у нас в Европе, еще не начавшееся у нас, о котором мы только что начинаем смутные вести получать, это движение в Европе недостаточно и неопределенно, называется прагматизмом. И вот мне кажется, что, сравнивая эти два веяния — движение теософическое и прагматическое, можно, господа, понять значение обоих ясно. Сущность прагматизма слишком долго объяснять, но, мне кажется, она станет понятна, если одно слово дать, как руководящее: это есть по преимуществу философия, но не столько философия, как религия; это явление не философское, а психологическое, это есть по преимуществу религия действий, т.е. такая религия, которая первый момент считает за действие, отнюдь это не исключает сознания, созерцания; нельзя действовать слепо, но тем не менее прагматизм говорит, что в религии первый момент есть не созерцание, не понимание, а воля. Т.е. для того, чтобы понять какую-нибудь самую абстрактную, отвлеченную, догматическую истину, для этого недостаточно услышать учение о ней или умственно воспринять, а для этого надо ее пережить на опыте. В каждой религиозной истине есть волевая сущность и, собственно говоря, сущность иррациональная, которую

свести к полному сознанию нашему, безусловному сознанию нельзя, а есть некоторые иррациональные сущности, которые и составляют главное ядро этой истины, и тут-то вся динамика, и тут заключение в сторону воли, в сторону действий: только на основании того, что я сделаю, я пойму, что это истина. Я могу обманывать себя, я могу думать, что я знаю истину, но пока я не совершил действия, это иллюзорно. Я должен сделать для того, чтобы понять эту истину. Мне кажется, что в этом отношении теософия полярно противоположна этому. Конечно, теософы будут это отвергать; они будут утверждать, что для них действие самое важное, столь же важное, как созерцание. Но здесь неясность. Тут видна для людей, в действии находящихся, ясна позиция созерцательная или действия у других людей, и, мне кажется, в некоторых намеках теософического учения все-таки ясно, что именно эта противоположность сохраняется, что она реальна, что это не есть тенденция. Тут действительно в том докладе, который мы только что выслушали, была такая фраза, что все-таки без сознания действовать нельзя, что нужен первый момент — сознание, а затем — действие, сначала созерцание, а потом действие. Вот, мне кажется, тут и заключается центральный пункт, как можно действовать без сознания. Думаю, что тут мы подходим к самому коренному вопросу о первом действии, об источнике всех остальных действий. Если не было такого действия, которое выходит из порядка причин, причинности, если не было источника всех действий единого действия, то понятно, что нам нельзя действовать без сознания, т.е. я хочу сказать, что если не было действия единого, сверх-естественного, чудесного, то нам причащаться к действиям иначе нельзя, как через созерцание, через понимание, через разум, сознание. Но если было одно действие, которого разум наш вместить в полноте не может, одно действие, которое совершилось, но против разума, но помимо разума, то, понятно, эта точка зрения только находится в этом едином действии. Мы уже потом можем из него переходить и к дальнейшему развитию нашего сознания. Если был совершен один опыт вне всяких других опытов реальных, мы можем уже переходить из этого первичного действия к дальнейшим, к следую-

щим действиям помимо сознания. Это в сущности есть вопрос о том, что такое явление Христа. Тут я и хотел бы предложить вопрос совершенно конкретный и ясный: есть ли для теософов явление Христа действие единственное, или это только одно из действий, т.е. есть ли лицо Христа среди всех лиц человеческих единственное, не только сравнительно с простыми смертными, но и со всеми проявлениями, хотя бы Логоса, т.е. того, что теософы называют Логосом, Магомета, Шакьямуни, различных толкователей различных откровений, есть ли лицо Христа лицо единственное или это одно из звеньев. Может быть, Он выше Орфея, Магомета, Сократа и т.д. Но, может быть, являются новые действия, тоже понимаемые созерцанием, но выше, нежели Христос, т.е. закончен ли главный процесс этого единения действия. Совершилось ли одно действие, абсолютно освобождающее человечество от закона причинности. Явился ли в мире новый феномен, новое Явление. Конечно, Явление это с большой буквы, т.е. Явление всех явлений. Действие всех действий. Лицо всех лиц. Я — единственное Я. Тут я позволю себе сравнение. Что такое, собственно говоря, Богочеловечество вот как действие, не как понимание, а как действие, как реальное откровение. Мне кажется, это можно было бы сравнить или провести аналогию с процессом, который совершается, в сущности говоря, во всей мировой эволюции, даже с процессом евангелическим. Современные психологи будут, конечно, оспаривать точку зрения абсолютного индивидуализма; они будут утверждать, что в человеке много «я», не только 2, 3 или 4, а бесконечное количество «я», и что наше единое «я» — точка «я», «я» — последняя точка пирамиды, что это иллюзорно, что это есть, как свобода, воля, как Бог, как бессмертие души и т.д. И психологи совершенно по-своему правы; но я не хочу утверждать, что никакое религиозное мирозерцание немыслимо без утверждения этого единого «Я» в человеке, т.е. этой единой монады, которая подчиняет все остальные монады в моем теле. Я, может быть, говорю слишком отвлеченно.

Г-жа Писарева.

Да, да, очень.

<Д.С.> Мережковский.

Что же делать.

Постараюсь говорить понятнее. Так вот я продолжаю. Нужна такая религиозная, в сущности научно неменяемая, но религиозно совершенно необходимая единая монада в человеке для того, чтобы человек мог жить; как нужна свобода, воля, как нужно понятие о Боге, потому что тогда только может начаться творчество. Для религии, ясно, нужно понятие «я», нужно не только «я», но нужно, чтобы человек сознал себя, т.е. имел некоторый взор, на себя обращенный; как у Толстого где-то сказано: «Я — я». Вот, собственно, главнейший момент, т.е. чтобы он сознал себя, чтобы его «я» обратилось на себя, потому что недостаточно одного «я», а нужно вторичное «я». Что же, собственно, в этом смысле Действие всех действий. Явление всех явлений — Богочеловек. Мне кажется, по аналогии с отдельными организмами, очень многое выясняется и для всемирной истории. Мне кажется, центральной монадой всего человечества, единственной и есть Христос, это есть Лицо, впервые явившееся в человечество. Он точно так же, как и рождение Адама, это то и есть рождение Адама, Адам есть человек, который себя угадал, который говорит: «Я — я»; то, что совершилось в человечестве, то, что Он есть рождение Адама, есть вместе с тем рождение Христа в человечестве; но это не есть рождение Младенца Христа в виде прообраза. Это я утверждаю, на этом я настаиваю. Разумеется, не прообраз для нас наше личное «я», т.е., что я Дмитрий Мережковский. Если бы это сделалось для меня прообразом, я бы совершенно устремился по другой линии религиозных переживаний, я бы тотчас же начал отрицать свой прообраз и утверждать, так как я не хочу быть прообразом, а хочу быть истиной, то не буду я в себе, а буду в Боге, истинном «Я»; и тогда начнутся, как было сказано, переживания, будет самоотвержение, самопожертвование, слияние с Богом; поскольку я себя отрицаю, постольку я сливаюсь с Богом. Мое самоотречение — это есть шкала<sup>1</sup> буддийских переживаний, имеющих очень много общего с христианскими, но совершенно нехристианских. Как часто самое параллельное опасно для подлинного, так точно нет ничего опаснее для христи-

<sup>1</sup> В стенограмме: скала.

анства, чем буддистские переживания, отрицающие «Я». Ведь Христос есть учение абсолютного «Я», «Я» единственного; мало того, во Христе — никто с этим спорить не будет: это слишком ясно даже при теперешнем понимании христианства, — во Христе дано совершенно абсолютное причащение; во Христе мы все лица и притом лица вечные, неуничтожаемые, неуничтожаемые до такой степени, что утверждается не только наше бытие духовное, но даже наше бытие телесное, наше бытие во плоти, т.е. утверждается абсолютная личность в максимуме, утверждается максимум всякой личности, ее единственность, незаменимость, ее не прообразность, а ее воплощенность, то, что всякая личность есть единственная, вечная, незаменимая грань как бы бесконечного многогранника — вот этого лика Христова. Теперь совершенно ясно, для меня по крайней мере ясно, и, если можно, я объясню, почему мне представляется теософия явлением в совершенной степени параллельным христианству и совершенно ему враждебным. Вячеслав Иванович спрашивает, так или не так. Я думаю, что предлагать вопросы теософам бесполезно: именно потому, что они теософы, они всегда будут отвечать, что это не так, что они на самом деле с христианством согласны, и тут, конечно, начинается безнадежность, тут надо обращаться не к теософам, а к тем, кто приближается к теософам, кто имеет в сторону теософии уклон. Мне кажется, здесь надо предостерегать без жестких слов, но предостерегать: смотрите, вы идете не туда, куда нужно; вам предлагается нечто подобное христианству, но это личина, за этой личиной совершенно другое лицо, лицо, которое сами теософы не видят, и у них мелькает много лиц — то Магомет, то Будда, то Шакьямуни. И вот я думаю, самое поразительное в теософии, и тут конкретное отличие ее от христианства, это то, что составляет нерв христианства, самый жизненный нерв, это — проблема о зле. Проблема зла так поставлена в христианстве, как ни в одной религии не поставлена. Здесь я приведу вам примеры: в истории буддизма вопрос о зле устранен, он весь углублен в созерцании; сущность язычества, как нам представляется, это анархическая свобода. И действительно, понятие о зле нигде так не углублено, как в христианстве, и в христианстве дано понятие,

по-видимому, очень грубое, которое мы теперь иногда считаем как бы варварством; это понятие — вечная погибель, понятие ада, тьмы крошечной. Устраняется ли оно из теософии. Нет, и там есть карма, и там есть страдание бесконечное, почти бесконечная ответственность, но чего-то действительного нет, нет того ужаса особого специфического, который только в христианстве существует, нет того раскрытия лица зла, которое, мне кажется, все-таки существенно нужно для прагматической религии, нет именно этой возможности вечной погибели. Это не значит, что вечная погибель неразрешимый вопрос о вечных муках. У Оригена было предчувствие<sup>47</sup>, что и в христианстве этот вопрос разрешится; у мистиков, кончая Достоевским, можно указать предчувствие, что вопрос о вечной погибели должен быть разрешаем не так, как в Церкви разрешается. Но вот что существенно: христианство об этом всегда молчит, а теософия, собственно говоря, на знамени своем написала: «все спасены, все прощены, не бойтесь». Вот весь тембр голоса у теософов. Христианство по существу трагично и пессимистично; оно говорит: «бойся, очень страшно, неблагоприятно». Выслушав сегодня доклад, у меня было именно такое ощущение: все благополучно, все спасутся; пройдем всякие фазисы, но всем нам будет хорошо. Может быть, и всем, но сейчас я этого знать не могу и не только не могу, но и не должен, и не только не должен, но и не хочу. Почему я этого не хочу. Потому что есть знания... *(Обращаясь к кому-то из публики.)* Вы не согласны. Вы хотите говорить. Пожалуйста. Может быть, Вы возразите что-нибудь очень существенное. Итак, я продолжаю. Здесь, напр<имер>, была сказана такого рода фраза, что вы простираете свои объятия всем. И вот я сейчас спускаюсь с неба на землю и в реальном положении при теперешних наших силах в борьбе со злом я откровенно говорю, что или это добро пустая фраза, а нет ничего опаснее, как пустое добро, или же это такая святость, которая мне совершенно недоступна, т.е. до такой степени <не>доступна, что просто делайте со мной, что хотите, но я абсолютно не понимаю, как я простру мои объятия Иуде Предателю, как я простру объятия Азефу<sup>48</sup>. Я не только не простру им объятий, но у меня возникает желание убить, убить как бешеную



собаку, я считаю, что это желание есть самое святое, и все, что мешает мне это сделать и говорит: «успокойся, не горячись», все, что дает, так сказать, валериановые капли, мне кажется каким-то ядом, ядом паралича, который уничтожает самую сущность, самый нерв религии. И я все-таки не жестоким голосом, а совершенно спокойно, с полнотою добра, с полной откровенностью утверждаю, что за маской теософии скрывается дух небытия совершенно такой же, какой дух небытия скрывается за маской социал-демократической религии, за Богостроительством. Совершенно то же самое происходит и в социал-демократическом Богостроительстве, и в теософии, — происходит уничтожение личности и там, и здесь, ибо самое ненавистное для духа небытия есть лицо, лицо единое, единое «Я», и всеми силами они стараются разрушить это лицо миллионами величин, пролетающих пред нашими глазами. И вот одна из этих бесчисленных величин — есть теософическое общество, ложная церковь.

*Рукоплекскания.*

Председатель.

Слово принадлежит Е.Ф. Писаревой.

Е.Ф. Писарева.

Предо мной такое огромное количество всяких вопросов и особенно яркие последнего оппонента г-на Мережковского; начну с самого начала: с оппонента г. Вячеслава Ивановича Иванова. Г-н Иванов ставит такой вопрос: Церковь ли теософия или общество, и затем, если она Церковь (кажется, так), то в каком отношении она находится к Христианской Церкви. Теософия не есть Церковь, теософия есть синтез всех религий, основанный на эзотерических учениях этих религий, тот синтез, который так раздражает г-на Мережковского; на заявление В.И. Иванова, который чрезвычайно твердо поставил вопрос, что раз он христианин, то он не может быть теософом, я — как раз наоборот заявляю: я христианка, и именно вследствие этого для меня гораздо ближе была теософия, и я перешла к теософии именно через этот мост; если бы я была материалистка, если бы я не чувствовала себя человеком религиозным, и ищущим религии, то я

не могла бы перейти к теософии. И поэтому я считаю этот вопрос чистейшим недоразумением со стороны В.И. Иванова. Кроме себя, я знаю много истинных христиан, которые, не доверяя догматам, приводящим в смущение разум, как, напр<имер>, догмату о вечных мучениях за короткую жизнь, и которые мучились так называемыми проклятыми вопросами жизни, не освещенными Христианскою Церковью, для этих людей, которые не успокоились на существующих догматах Церкви, теософия имеет огромное значение: она им помогла перейти через этот мост, помогла, нисколько не отдаляя от той религии, к которой клонились они и своим воспитанием, и кровью, и нервами, и всем, что делает личность человека национальной, — помогла им вернуться в Церковь, но вернуться уверенными, что есть Бог, и что все догмы, которые отвращали их от Церкви, не более как догмы человеческого ума, несовершенного, а потому и сузившего истину, но который, все более и более эволюционируя, познает под конец божественную правду в такой степени, чтобы дать себе полный отчет в том, во что он верит. Вот что приблизительно мне хотелось ответить на этот вопрос В.И. Иванову. Затем г-н Иванов говорил о радости обретенной жемчужины...

Председатель.

На этот специально вопрос В.И. Иванов хочет внести поправку.

В.И. Иванов.

Я сказал, что я не могу быть членом теософического общества, потому что я христианин. Мое впечатление такое, что теософическое общество присваивает себе черты Церкви, но если бы оно притязало быть только обществом, занимающимся исследованием многих вопросов, которыми занимались мыслители Церкви, тогда, конечно, ничто не помешало бы мне в том, и я полагаю, что теософией следует заниматься для того, чтобы сделаться лучшим христианином, но принадлежать к теософическому обществу я считаю несовместимым с принадлежностью к Христианской Церкви.

<Е.Ф.> Писарева.

Но это недоразумение.

<В.И.> Иванов.

Вы говорили о ваших занятиях теософией.

<Е.Ф.> Писарева.

Я повторяю, что это недоразумение. Но теперь мне поможет следующий диспутант — г. Жаков, который совершенно так же ставит вопрос и совершенно правильно его разрешает в противоположность В.И. Иванову, который смертельно боится стать не единственным сыном Господа Бога и желает отмежевать христианство, как наиболее привилегированную религию, от всех других, менее привилегированных или, может быть, совершенно отдаленных от Господа Бога. Г-н Жаков ставит этот вопрос широко и говорит, что человечество должно идти ко Вселенской Церкви, что это идеал, который поставил сам Христос, идеал, к которому человек будет стремиться тогда, когда он начнет очищаться от разных ограничений: — от семейной исключительности, от честолюбия, от своей расы, своей церкви, своих симпатий, наконец, своих индивидуальных страстей, когда человек начнет становиться выше личности, он придет необходимо к Вселенской Церкви. Что это значит — к Вселенской Церкви? Вселенская Церковь означает ту Церковь, которая приняла бы всех без различия. Об этом идеале, несомненно, мечтали все лучшие русские люди. Нельзя иначе понять ни мечтаний Достоевского, ни мечтаний Вл. Соловьева, как мечты о соединении в одну Великую Церковь всех Церквей. Это вовсе не значит, чтобы буддист, браманист или поклонник талмуда совершенно изменили тем откровениям, через которые каждый из них подошел к Богу; это значит, что все те лучи религиозные, которые существуют в настоящее время во всем мире и проявились в виде откровенных религий, что они сольются в полноту, и в этом смысле теософия дает такой ответ, что Христос есть наибольшее проявление этой полноты уже потому, что Христос появился более зрелому человечеству. Это отчасти объясняет и чрезвычайно интересный вопрос, затронутый г-м Мережковским, который делает такое сопоставление: что теософы на своем знамени написали: «все спасены», а Христос написал: «бойтесь». Да, теософия говорит, что все будут спасены, но чтобы понять весь смысл этого ее утверждения, нужно указать на учение теософии об эво-

люции. Теософия смотрит на всю жизнь, как на единую, и на все этапы ее как на отдельные страницы единой книги, тогда как западное мировоззрение в своем ослеплении уверено, что христианство есть все, а остальные религии — ничтожные приатки; но теософия выделяет христианство из всех остальных потому, что когда Христос явился человечеству, последнее достигло большей зрелости, оно стало более самостоятельно, и в нем, в порядке внутреннего раскрытия, настал момент, когда начала развиваться личность, личное начало, и это развитие было необходимо. В этом резко выразившемся личном начале западных христиан и кроется причина того негодования и отчасти той нелюбви к буддизму и браманизму, с которыми христиане относятся к древним религиям. Но это не есть конец эволюции; конец впереди, он настанет именно тогда, когда яркое индивидуальное начало, не исчезнув, поднимется над личным началом. И г. Мережковский ошибается, когда говорит, что теософией должен уничтожиться один из краеугольных камней христианства. Теософия — как раз ведет к личному самопознанию, к развитию самосознающего духовного центра. Это, может быть, отчасти и думали, когда говорили о монаде в той речи, которую я не совсем могла уловить, потому что она была немножко неясна для меня. Затем мне хотелось бы ответить на один вопрос, который меня чрезвычайно больно кольнул. Это было тогда, когда г. Мережковский говорил, что он не желает идти в наши объятия, и что наша проповедь ведет к тому, что мы готовы обнять Азефа. На это мы можем сказать: да, наши взгляды действительно разнятся, мы сосредотачиваемся не на мыслях ненависти, а на том, что мы сами виноваты в том, что азефы существуют. И вот это сознание единства и ответственности всех, через которое проводит теософия, вероятно, и вызывает в Вас то недоразумение, по которому Вы все время склонны были доказывать, что мы не более как созерцатели. Везде, где теософия распространилась, а она распространилась по всему миру, все требование сводилось к тому, чтобы она была той действенной силой, которая бы освещала и поднимала жизнь; иначе она будет таким же балластом, такой же прибавкой к схоластике, которой люди и без этого достаточно

сыты; к тому же схоластикой никто не мог бы зажечь сердца, а мы знаем, что теософия зажигает сердца и вместе с тем освещает весь смысл самого бытия и всех сторон жизни, которые требуют перестройки и переделки.

Затем Вы говорили о «личине» нашей, — какое лицо у теософии, о проблеме зла, и Вы говорили, что вечная погибель — есть нечто трагическое и даже красивое. Мне кажется, что ответом на это может служить то, что я раньше сказала о различных возрастах человечества, что теософия подошла к человеку тогда, когда человек достиг зрелого состояния, когда она могла раскрыть ему эту тайну, что никто не погибнет, что все люди спасутся. Если есть Бог, то для Бога все должны быть равноценны и для всех должна быть раскрыта возможность спасения. Но человеку незрелому не следует этого говорить. И действительно, в средние века, когда люди были мало развиты, для них считали важным и нужным веру, что за короткую жизнь Господь Бог в состоянии ввергнуть в вечные мучения. Это — идея совершенно невозможная, и я думаю, что именно она отвратила множество благородных сердец от Христ<и>анской Церкви. Нельзя помириться с такой справедливостью Бога, которая ниже человеческой. Ни одна мать не станет наказывать ребенка за его проступок на всю жизнь, а не то что Бог. Так что я полагаю, тем, которые пройдут через огромную внутреннюю работу теософии, через великий труд и напряжение ее духовного пути, скучно в небесах не будет, как боится г. Мережковский. На этом пути есть свои глубины и свои подъемы, свои терзания и свои невыразимые радости.

Д.С. Мережковский.

Я бы хотел возразить, что я, разумеется, никогда не мог сказать, что на знамени Христа написано: «бойтесь». Конечно, я ничего подобного не предполагал сказать, а если сказал, то это не больше не меньше как *lapsus linguae*<sup>1</sup>. Я сказал это о христианстве. В преддверии христианства стоит Иоанн Предтеча, который говорил: «опомнитесь, покайтесь». И это есть начало христианства, ознаменованное пришествием Христа. Я полагаю, что теософы думают, что его видят, но оно далеко. Там стоит: страха никакого, дерзайте, вы сыны Божии. Мы этого не

<sup>1</sup> Погрешность языка, лингвистическая ошибка (лат.).

видим, но у теософов обратное: их Иоанн Предтеча говорит: «не бойтесь, будьте благополучны». Затем я никогда не утверждал, что в вечной гибели есть что-нибудь красивое. Это мне столь чуждо, отвратительно до последних пределов...

Голос из публики.

Почему отвратительно?

Д.С. Мережковский.

Нам очень трудно говорить. Вы говорите, что каждая мать пожалеет своего ребенка и не осудит его на вечную муку. В этом-то и начало всякой вашей религии, что она прежде всего сбивает с здравого смысла, она человека обезумливает, лишает человека здравого сознания. Это ясно, как  $2 \times 2 = 4$ , которое есть ходячая лавочная монета. Что значит, мать не осудит ребенка на вечную муку. Это я знаю, это все знают, это  $2 \times 2 = 4$ . Но ведь сказано в Евангелии: «идите от меня проклятые в муку вечную». Это не так просто брошенные слова. Мать тут совершенно не при чем. Тут такой чудовищный туман, что я не знаю, что с этим делать; тут вопрос метафизики и совершенно ничего не имеющий общего с физиологией, а то, что вы говорите, это физиология, физика, но не метафизика. Есть явления, которые мы вечной ненавистью ненавидим. Вы упомянули, что вам это не совсем понятно, и будто я сомневаюсь, что вы также относитесь отрицательно к таким чудовищным явлениям, как Иуда Предатель и Азеф. Я ни одной секунды не сомневаюсь, что вы добрые, в высшей степени благородные люди. Меня это не интересует; тут вопрос не в вашей доброте, не в том, что теософическое общество состоит из порядочных, добрых людей, а я сомневаюсь в поразительном факте: общество состоит из добрых людей, а делает весьма вредное дело. Это вопрос, вовсе не относящийся к логике...

Председатель.

Вячеслав Иванович Иванов хотел еще предложить вопросы, но Е.Ф. Писарева еще не кончила своей речи, и я прошу ее продолжать.

<Е.Ф.> Писарева.

Я хотела сказать Вячеславу Ивановичу, что мы друг друга не поняли. Мне кажется, тут есть масса недоразумений. Когда Вы говорите о Церкви, о том, чтобы жем-

чужину сохранить, и о том, что, как Вы выразились, есть известная грань, которая дорога для человека, то мы это прекрасно понимаем. Вы говорите о сознании себя частицей живого тела Церкви, но Вы говорите так, как могли бы говорить только христиане первых веков христианства, когда Церковь стояла высоко в духовном отношении; теперь же, когда вы говорите о Церкви Христианской, как не требующей изменения, не требующей эволюции, нам это совершенно непонятно. Ваша речь носила такой характер: так как я христианин и состою в этом теле и чувствую себя органической клеткой этого христианства, то я не могу быть теософом. Я, наоборот, говорю: я тоже состою в этом теле, но нахожу в нем много нездоровых клеточек, и думаю, что оно требует нового вдохновения, новой мысли и расширения.

В.И. Иванов.

Это очень важный пункт, который Вы изволили затронуть. Конечно, я не разумел наличной эмпирической церкви; без сомнения, она находится в состоянии более чем неудовлетворительном. Мы говорим о самой Церкви точно так же, как я говорил о самом теософическом обществе. Я говорил о теософическом обществе в смысле мистического тела, — есть ли у него мистическое тело или нет. Мне кажется, вы скажете: «да, есть». Мне кажется, там есть такие предикаты, которые позволяют утверждать присутствие этого мистического тела. Не думаю, чтобы теософы стали спорить относительно присутствия в теософическом обществе вот этого мистического тела. Если теософическое общество, как внешнее мистическое тело, вмещает в себе Церковь Христианскую, живое Тело Христово, тогда подавай ему Бог помощь; но оно в моих глазах означает тогда все же некоторую низшую ступень, поскольку является только оболочкой, облекающей живого младенца. Кто ищет приобщиться Телу Младенца, тот уже не хочет быть в Его оболочке. Но я вообще нахожу, что теософическое общество грешит нецельностью: оно утверждает известные особенности, которые характеризуют его как церковь, и в то же время не желает определенно утвердить этих особенностей. Оно говорит: «оставайтесь каждый в своей вере», и затем дальше теософы говорят: «мы даем вам высшее в смысле Пути; впрочем, очень хоро-

шо, если вы останетесь религиозными людьми в форме вашей общины; но, конечно, наш путь выше». Таким образом, абсолютной ценности придан характер ценности относительной. Я уважаю личность в религиозном смысле, в особенности тех теософов, которые разрешают вопрос о религиозной жизни выбором определенной формы исповедания, ибо теософическое общество дает внутренние импульсы и познания, но собственно религиозной жизни не дает, таинств для всех там нет, нет там молитвы даже в специальном культовом и практическом, а не созерцательном, теоретическом смысле этого слова. Но они говорят: «вы молитесь, и каждый по-своему. Конечно, это не так важно, как то, что дает теософическое общество, но это ценно, как естественная и начальная форма внутреннего опыта».

Голос.

Значит, теософическое общество важнее, чем таинства.

В.И. Иванов.

Мне кажется, что таинство в глазах теософического общества есть вид или<sup>I</sup> мистерий. И я против этого в принципе ничего не имею, но я утверждаю, что таинства<sup>II</sup> в теософическом обществе есть; мне кажется, напротив, что соборной организации религиозной жизни в прямом и собственном смысле этого слова, не жизни мистической, а чисто религиозной, той, которая не исчерпывается элементами познавательным и созерцательным, у теософов нет. Поэтому в моих глазах заслуживает уважения то, что теми теософами, которые определенно вотируют за буддизм или браманизм, это замечено. Ревность христианина едва ли когда-нибудь будет ревностью теософа; или же он будет христианин и возьмет из сокровищницы теософического общества некоторые нужные ему элементы только. Мне скажут, что д-р Штейнер христианин. Тогда он недостаточно и только в силу внешних связей член теософического общества. Безант, которая отличается цельным характером, решительно присоединилась к браманизму. Основательница общества Блавацкая, сочинения которой окрашены антихристианской тенденцией, открыто обратилась в

<sup>I</sup> Пропуск в стенограмме.

<sup>II</sup> Пропуск в стенограмме.



буддизм. Буддистом стал и Олькотт<sup>49</sup>. Почему теософическое общество не делается просто индуистской церковью? К этому я провоцирую, и тогда мы разделимся. Тяготение членов теософического общества явно устремляется в эту сторону к религиям Индии. В Германии, где президент секции общества — Рудольф Штейнер, господствует, в некоторой оппозиции с другими национальными секциями, независимое штейнерианское направление, которое ищет определить себя, как христианское...

Е.<Ф.> Писарева.

Простите, пожалуйста, я состою лично ученицей Штейнера и г-жи А. Безант и нахожусь в обществе теософическом и могу засвидетельствовать, что никакого антагонизма по существу там нет.

<В.И.> Иванов.

Известный антагонизм существует в самой Германии между ложами чисто безантистскими и ложами Штейнера.

<Е.Ф.> Писарева.

Это не по существу.

<В.И.> Иванов.

Я говорил о фактах, а не по существу.

<Е.Ф.> Писарева.

Вы говорите о религии; тогда надо брать религиозные ценности.

<В.И.> Иванов.

Мы видим, что доктрина теософического общества теория индусская; точно так же мы видим из его первых членов-основателей двух буддистов и одну браманистку.

Председатель.

Мне хочется спросить собрание: хотя у нас сейчас стрелка подходит к 12 час. ночи, но записаны следующие ораторы: (*Читает.*), затем должно последовать возражение докладчицы и мое резюме, — как нам быть.

Голоса.

Окончить в следующем заседании.

Д.В. Философов.

Мы, к сожалению, не можем отложить до следующего заседания, потому что на все ближайшие заседания у нас рефераты расписаны.

Голоса.

Ограничить речи 3-мя минутами.

Председатель.

Слово принадлежит г-ну Протейкинскому.

Г-н Протейкинский. (К Д.С. Мережковскому.)

В прошлом году Вы как бы совершенно новорожденный, так сказать, оказались в отношении теософии. Вы очень много говорили, все Вас слушали, Вы говорили чрезвычайно интересно, сопоставления Вы делали в высшей степени интересные относительно христианства и теософии; все это верно; но в то же самое время Вы начали тем, что почему-то Вас все это не интересует, и что сегодняшнее заседание является результатом нескольких нечаянно вырвавшихся у Вас резких выражений в прошлом году по отношению к теософии, что Вы будете каяться и т.п. Но никакого этого покаяния здесь не было. Разумеется, это тоже были только сказанные слова. Но, с другой стороны, скажу Вам, что мне показалось во всем этом. Если Вас все это пока почему-то не интересует, то мне чутется, что это Вас заинтересует больше: Вы такой человек, Вы такой души человек. Вот Вы прекрасно пояснили здесь впервые в этой конъюнктуре о новом проявлении прагматизма и именно указали, что в прагматизме и прагматической религии или мирозерцании по преимуществу стоит на первом месте не элемент сознания, а элемент действия. Но сплошь и рядом бывает, что слова, сказанные людьми, может быть, неосторожно, бессознательно, иррационально, есть своего рода действие. И вот то, что Вы когда-то сказали иррациональное, бессознательное, как Вы говорите, слово, оно было действительно сильным словом: оно привело к сегодняшнему заседанию; и то, что Вы сегодня говорили иррационально, тоже есть дело, и приведет Вас, может быть, еще к некоторому покаянию по отношению к теософии. На этом и кончаю.

*Рукоплескания.*

*Председатель просит не аплодировать.*

К.Ф. Жаков.

Я скажу несколько слов. Мне кажется, что опыт и логика суть методы познания и нужно, чтобы опыт и логика были не против мистицизма. Сейчас здесь идет спор двух школ. Одна говорит: все дело в мистицизме, а разум ни к чему. Другая это отвергает. Религии подлежат эволюции, и вообще только та религия универсаль-

на и глубока в высшем отношении, где опыт, логика и мистицизм совпадают. Разве жизнь природы не показывает, что все развивается? Почему христианство было не в начале и не в конце человечества? Это было явление юному человечеству, и оно имеет логические основания. Мистики совершенно игнорируют разум человеческий. У теософии есть мистицизм, но есть и разум. Слушая беспристрастно эти школы, я прихожу к выводу, что в христианстве есть противоречия, и если принимать за истину теософию, то нет сомнения, что теософия есть будущая религия, а все прочие, неявно выраженные стадии одной универсальной и вселенской религии, к формулам которой стремится теософия. Близок, близок час объединения народов и изъяснения правды Божией.

Н.А. Рейтлингер.

Господа, я буду краток: я хотел бы сказать только несколько слов, которые, надеюсь, могли бы быть словами примирения. Тут выяснилось два направления, враждебные между собою и довольно резко противоположные: одно — за теософию, другое — против; по всей вероятности, и в аудитории, присутствующие здесь разделяются на те же две группы. Может быть, то, что я намерен высказать, способно будет примирить, согласовать эти два направления. Я позволяю себе надеяться на это потому, что сам я — не теософ, т.е. не состою членом теософического общества, я — считаю себя христианином, и тем не менее я во враждебное отношение к теософии стать не могу, и вот почему. Христианство можно понимать очень различно, и едва ли все мы понимаем Евангелие так, как его надлежит понимать. Несомненно, что Христос говорил неодинаково, не то самое, своим ученикам, оставаясь наедине с ними, и толпе, состоящей из менее развитых слушателей и менее подготовленных (на это имеются прямые указания в Евангелии); ибо есть вещи, которые могут быть объяснены человечеству лишь в известном, более зрелом периоде его развития, а в те периоды, когда оно не доросло духовно, — они от него скрываются. Это все равно, как преподавание истории, которое идет концентрическими кругами: в младших классах гимназии проходят ее по какому-нибудь сокращенному курсу Иловайского, потом по более подробному учебнику, наконец — в университете еще пол-

нее и глубже; и то, и другое, и третье — та же история, однако какая разница в ее понимании. Вот то же и с Евангелием. Помните, что там сказано: «то, что было тайно, то делается явным». И вот мне кажется, что та эпоха, которую мы теперь переживаем, эпоха замечательная, особенная, знаменательная тем, что многие вещи, которые долго держались в тайне, делаются явными, разъясняются. Было время, когда человечеству было довольно иметь христианство, так сказать «по Иловайскому»; теперь ему дается более углубленное понимание христианства. В этом состоит одна из заслуг и сила, между прочим, и теософического движения. Конечно, теософия не есть единственный путь, единственный проводник, через который происходит раскрытие тайн, долго скрывавшихся от более широких кругов; есть разные течения и организации, выполняющие эту задачу в тех пределах, в каких это признано необходимым и своевременным: имеются центры восточного оккультизма, западного, и другие, помимо теософического общества; но все они приводят к одной цели, а именно к более глубокому пониманию истин религиозных вообще и евангельских в частности. Вот в этом смысле я и хотел возразить Д.С. Мережковскому в прошлом году, когда он на одном из заседаний Религиозно-философского общества обмолвился несколькими резкими словами по адресу теософии. Смысл его речи сводился к тому, что он как бы говорил так: «вот дверь, над которой стоит надпись: Теософия. Туда — не ходите — Вы там ничего не найдете». Тогда мне не была дана возможность ему ответить. Но я могу это сделать теперь, ибо вижу, что Дм<итрий> Сергеевич за этот год, по-видимому, «ничего не забыл и ничему не научился» (по отношению к теософии) и повторяет то же, что высказал тогда. И если я позволяю себе сказать здесь слово в пользу теософии, — несмотря на то, что тут налицо представители теософического общества, — то делаю это именно потому, что они будут говорить, защищая, так сказать, «...»<sup>1</sup>, между тем как я могу выступить как человек беспартийный, и вот, в качестве такого беспартийного лица, беспристрастной третьей стороны, я говорю: не отворачивайтесь от

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

той двери, на которой написано «Теософия»; возможно, что, войдя в нее, вы не все там найдете, не всю истину, но, быть может, то, что вы там встретите, натолкнет вас на тот путь, посредством которого вы придете к более истинному и расширенному пониманию Евангелия, Христианства, Религии вообще. Многие шли этим путем и обрели неопенимые сокровища...

М.В. Ладыженский.

Тут важен вопрос: может ли истинный христианин быть истинным теософом, возможно ли такое совмещение. Мне кажется, что возможно. Я буду говорить о христианстве с точки зрения практического применения. Что такое христианство? В нашем детстве это молитва нашей матери, молитва наша, это счастье быть в этой религии, жить в нашей религии, которая выражена на нашем славянском языке. Мы начинаем жить сердцем, и тут-то и вселяется в него это чувство, это желание, стремление к тому единому, о котором говорят теософы, инстинктивно вселяется. Итак, мы растем, мы умнеем, мы входим в понятие догматов, и видим массу противоречий. С одной стороны, мы сроднились духовно со всем этим, это наша инстинктивная мистика, которая в нас есть с детства, с другой стороны, все это является другим, когда развивается наш ум, когда мы видим эти противоречия, напр<имер>, о вечных муках за не бесконечные действия, а действия, происшедшие во времени, когда мы видим такое невозможное противоречие, мы начинаем страдать, а расстаться нам с нашим дорогим, с тем, что мы получили, — я с этим расстаться не могу. Это сделало мою жизнь цельной и, может быть, это единственно то, что делает мне дорогой жизнь. Хотя здесь говорили о теле Церкви, но я бы спросил: где оно, это тело Церкви. В теории многоуважаемая г-жа Писарева хотела поправить и говорила о теле христианства. Я могу представить первое христианство, но теперь мы видим остов его, мы видим догматы, но многие отратились от него. Если я привык молиться по Иоанну Златоусту, по Марку Евангелисту, это есть вторая моя натура. И вот я иду в этот храм, в храм теософии, и меня этот храм удовлетворяет. Я начал прежде всего с религии чувства: она сделала все мое существо, и я иду за примирением, и что же я вижу. Что так, как я, молится

индус. Я ездил кругом света и видел, они лучше нас молятся. Я видел брамина на молитве; у нас слабее религия; и они переживают те же стремления. Желательно, чтобы мы так понимали Единого, как они понимают. Почему же мне думать непременно, если я сын Государства, где 150 миллионов, почему же мне иначе думать? Я думаю, всякая молитва, раз она стремится к Богу, всякая молитва высока и велика. И кто мне об этом сказал? Теософия. И в этом можно найти примирение целой жизни, а не во внешних догмах. Вот тут говорили, что школы разные ссорятся; и в первые времена христианства это было, и апостол Павел ссорился, но то было время не такое, как теперь, а после Нерона. Если мы все не будем ссориться и будем стоять на этой общей почве, то здесь мы найдем примирение.

Д.С. Мережковский.

Я, разумеется, не каюсь в своих мыслях; я каюсь, что сказал резко, но в мыслях своих не мог покаяться, потому что мысли мои остались до сих пор неизблемыми. Я сказал, что я не чувствую интереса, это были слова вежливые, я могу сказать откровеннее: я чувствую именно отвращение и ненависть. Я не думаю, что тут дверь, на которой написано: «не ходите туда, там ничего не найдете». Я говорю: не ходите, потому что там яма, там ужас. И вот одно из поразительных явлений этого ужаса то, что действительно странно в теософии. Когда я читаю теософические книги, меня всегда это поражает: люди говорят вдохновенно, я совершенно ясно вижу, что они горят, но когда я начинаю думать об этом, то я вижу, что это общие места. Эта теософия, как она преподается, — это вдохновение общих мест. Все необыкновенно верно, но все необыкновенно старо. И действительно думается: люди так оголодали, до такой степени они лишены всего питательного, что бросаются на кору. Да, и корой можно заглушить голод, но ведь есть хлеб, и для того, кто понюхал, чем пахнет хлеб, ясно, что это есть кора. Я, действительно, мало читал теософических книг, но по тому, что говорил Вячеслав Иванович, я убеждаюсь, что мой инстинкт был совершенно верен, что я понял инстинктом, где тут здоровое и нездоровое. Я вспоминаю мое личное впечатление от одного из учителей теософии г. Штейнера, я видел его в Париже и

говорил довольно долго по вопросам весьма кардинальным для меня и для него. Он говорил, что в России ему предстоит деятельность; он много надежд возлагал на Россию; и это свидание было не случайное. То впечатление, которое вынес Вячеслав Иванович, из более глубокого изучения его сочинений, совершенно совпадает с этим моим впечатлением от Штейнера. Я почувствовал в Штейнере, что это не только теософ, но и оккультист, т.е. что есть в теософии еще, может быть, очень важная сторона, о которой мы не говорили, именно сторона оккультная, и, может быть, следовало бы продолжить заседание для того, чтобы поговорить об оккультной стороне теософии. Тогда бы выяснилось поразительное явление, что люди утверждают: я добрый христианин, как же вы не видите, что я добрый христианин.

Да, может быть, они и добрые христиане, но тайны куда их ведут, они не знают; а это впечатление, что тут тайна, у меня очень определенное. Я думаю, что Вячеслав Иванович был совершенно прав, когда говорил об уклоне от Христианской Церкви. Эти церкви, что у Блавацкой и других, определенной тенденции и очень значительной; и это еще более значительно потому, что мы видим равнодушие истинных христиан, которые попадают в эту страшную ловушку.

<В.П.> Протейкинский.

То, что Вы сказали<sup>1</sup>, то относится и к христианству. Нам надо думать о том впечатлении, которое имеют о христианстве китайцы, японцы и т.д. Когда наши миссионеры являются туда проповедывать христианство, то китайцы и японцы говорят, что если христианство таково, как вы его нам представляете, так нам этого христианства не надо. А для нас это самое спасительное. Так что люди и истину понимают различно. Вы все-таки, Вячеслав Иванович, знаете, как я добро отношусь и как я рад придраться к делу.

Вы изволили сказать в конце первого Вашего слова: «но я христианин и потому противник вам». После того, что Вы высказали, после того, что Е.Ф. Писарева засвидетельствовала, что теософия не есть Церковь, можете ли Вы сказать, что Вы противник?

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

В.И. Иванов.

Я повторяю, что я противник теософического общества, поскольку оно является синкретической церковью.  
<В.П.> Протейкинский.

Следовательно, Вы признаете, что это не только общество, а Вы думаете, что это есть церковно-религиозное общество, и тогда Вы противник.

В.И. Иванов.

Да.

Председатель.

Ораторов больше нет. Теперь слово принадлежит докладчице А.А. Каменской.

А.А. Каменская.

Здесь было затронуто так много вопросов, что я затрудняюсь ответить на все вопросы и думаю ответить на самые главные, так как на некоторые уже были даны ответы. Я ставлю Вячеслава Ивановича последним в своем ответе, а сейчас я начну с ответа г. Мережковскому. Я хочу ему только ответить на его обвинение в том, что почему люди, которые, по-видимому, так добры, делают какое-то вредное дело. Я ему напомню, что в данном случае совершенно не доказано, что дело вредное. Если судить о делах, то, может быть, будет наиболее верно, если мы признаем слова Спасителя: «по плодам судите о дереве»<sup>50</sup>. Теософическое общество очень молодо, и говорить, какие плоды оно дало бы в России, слишком рано. Но мировое теософическое движение, несомненно, эти плоды уже дало, и в тех странах, где работало теософическое движение, мы видим возрождение идеализма, возбуждение религиозного чувства и активное служение жизни; потому что каждый теософ, который проникается идеями теософии, считает необходимым в силу своего единства с миром, вносить в мир частицу своего творчества. Можно допустить, что человек пассивный подходит к теософии, но нельзя сделаться теософом и продолжать быть пассивным. Теософия вызывает настроение в высшей степени активное и всегда прогрессивное. Ибо, с точки зрения теософии, все, что идет с эволюцией, — добро, все, что идет против нее, зло. Так что теософия должна непременно помогать тому, что прогрессирует, помогать эволюции. Относительно недоразумения, что мы в своем



избытке добрых чувств готовы без всякого различия относиться ко всем явлениям мира и ко всем людям, — в таком случае, где будет зло и борьба со злом, а то здесь кроется недоразумение, с которым приходится постоянно встречаться теософии, когда подходят неофиты. Проповедь любви и мира, учение, которое заставляет видеть брата в каждом человеке, в разбойнике, в убийце, в преступнике, в человеке падшем, совершенно не требует, чтобы мы относились пассивно к этим явлениям. В этом отношении самой правильной формулой была бы такая: борьба, но не вражда. И вот научиться бороться, укладывать всю свою энергию в эту борьбу, но не тратя ее на враждебные и злые эмоции, считая их за дело, тогда как они несколько не двигают вперед дела, вот этому действительно учит теософия. Так что отношение к человеку, через которого происходит отрицательное явление, должно быть милосердное, но самое явление отрицательное должно вызывать определенное активное отношение. Я на это хотела ответить. Затем я бы хотела сказать относительно двух-трех замечаний Вячеслава Ивановича, которые в сущности были не по существу, но нужно рассеять недоразумения, которые с ними связаны. Вячеслав Иванович говорил, что, по-видимому, у нас — теософов даже нет молитвы и что в теософическом обществе нет настоящего религиозного настроения, а есть искусственно притянутая религиозная жизнь. Я на это отвечаю. На изучении молитвы останавливались мистики всех времен; обращаясь к христианству, мы видим, что подвижники, которые посвятили себя изучению молитвы, разбивают молитву на многие категории. Есть молитва внешняя, есть внутренняя молитва, умная, тут много строений, и мистики признавали, что самая высокая молитва не та, когда человек определенно просит у Бога чего-нибудь; такая молитва не есть акт веры, ибо такой человек просит, как ребенок, который не доверяет отцу, что отец лучше знает, что надо, а та молитва внутренняя, которая старается подняться к Богу; эта высшая молитва, несомненно, существеннейшей первой; о ней есть определенное учение в теософии, как мы находим его в мистике всех времен. Что же касается внешней молитвы, то она не отрицается теософами, но считается степенью элементарной молитвы.

Теперь относительно того замечания, что будто бы наши главные лидеры оставили христианство. Здесь недоразумение, которое вытекает из незнания Востока. Совершенно верно, что Е.П. Блаватская вступила в буддизм и Генри Олькотт также; но это не значит, что они отреклись от христианства. Мы, европейцы, настолько фанатики, что требуем отречения от своей религии от вступающих в нашу религию, но буддизм не требует отречения от другой религии. Мне пришлось за границей встретиться с несколькими буддистами, увлеченными христианством и желавшими вступить в христианство; но когда христианский священник потребовал отречения от их религии, то они возмутились, отказались вступить в христианство. Они говорят: «почему же мы вас принимаем без такого отречения, а вы нас не можете принять?». И Е.П. Блаватская, и Генри Олькотт только потому и могли принять буддизм, что там не требуется отречения от своей религии. Они остались христианами, приобщившись к буддийской общине. Относительно миссис Анни Безант, тот, кто знает браманизм, знает, что это положение невозможное, потому что браманизм не имеет права этого делать, и если бы европеец желал вступить в браманизм, то его бы не могли принять, ибо это было бы против закона страны.

То, о чем говорит Вячеслав Иванович, касается других сторон затронутого вопроса, т.е. тех внутренних линий, по которым душа идет, но с точки зрения теософии — это дело личное каждого человека и никого не касается. Теософия признает в этом отношении безграничную свободу; хочу — иду по линии браминской, по линии буддийской, по линии Суфи или христианской. Это дело моей совести, того Бога, который сокрыт в моей душе, до которого никому нет дела, но до которого у нас в Европе так страшно много дела, потому что мы страшно нетерпимы. И так в этом вопросе неправильное понимание, а с официальной стороны этого факта (т.е. перехода в браманизм) не может быть. Но я прибавлю: насколько совместимо глубокое понимание христианства при увлечении индуизмом доказывает знаменательный факт, что, может быть, самая глубокая книга, которая в настоящее время написана по христианству, это книга миссис Анни Безант «Эзотерическое

христианство»<sup>51</sup>. Я могу только желать, чтобы интересующиеся все прочли эту удивительную книгу. Чтение вас убедило бы, к каким глубинам приводит теософия, которая умеет понимать сокровенный смысл религий, и как она расширяет понятия. А затем самое главное возражение, мне кажется, в самом ответе В. Иванова. В вопросе, который он обратил ко мне, в сущности есть коренное недоразумение, я бы сказала — противоречие, потому что Вячеслав Иванович как будто недоумевает, каким образом можно соединять такие разные по своей физиономии, по своим верованиям религии, как буддизм и христианство; он опасается, что такое соединение ведет к умалению христианства, которое теряет свою абсолютную ценность. Вместе с тем, подчеркивая очень-очень в своей речи, что есть различия, он их совершенно не доказал. Он говорит, что, несмотря на выставленное тождество, различны формы понимания в разных верах. Для меня это совершенно не доказано, но я допускаю, одну секунду, что это так. Вячеслав Иванович говорит, что эти религии настолько чужды друг другу, что совершенно не соединимы. «Разумеется, что касается вопроса о Пути (т.е. мировой мистике), то здесь будет полное тождество». А я Вас спрашиваю: что такое Путь. Что такое мировая мистика, как не Путь к высшей эволюции, путь, на котором создается высший тип человека, к которому звал Вл. Соловьев, к которому звали все великие учителя, к которому звал Иисус Христос. Это путь Богочеловечества, путь, на который мы должны перейти из переживаний личных к переживаниям сверхличным. Своими словами В. Иванов указал то, что является главным, центральным местом в теософии, на тот путь, то поле мировой мистики, на котором могут объединиться все религии, т.е. что здесь и кроется корень того вселенского синтеза, о котором была речь в моем докладе. И мне кажется, если мы признали, что действительно в русском народе, в славянах есть особая склонность к мистике, то мы допустим, что действительно через нас пойдет и новое слово, новое откровение, в силу того, что мы, как мистики, чувствуем потребность в единстве и возможность синтеза. Вот об этой-то возможности, о необходимости безотлагательного синтеза говорили не только лучшие люди в прошлом, но и совре-

менные корифеи литературы говорят, что жажда этого безотлагательного синтеза и чувствуется всеми. Мне кажется, что она именно вытекает по существу из состояния мистика, который ощущает это единство. У нас уже синтез осуществлен в одной очень тонкой и своеобразной форме, — я беру идею национальную. Мне кажется, что нигде идея национальная не была возведена на такую высоту, как у нас, где она людьми мыслящими, передовыми была так поставлена, — я имею в виду Достоевского, Соловьева и передовую интеллигенцию, идея о всечеловеке. Эта идея систе<ма>тическая вытекает из жажды Вселенской Правды, ниже которой, говорят Достоевский и Соловьев, помириться русскому человеку нельзя; должна быть вселенская правда. Эта вселенская правда может осуществиться только через высший путь, о котором говорят религиозные учителя всех народов и всех времен. Нам думается, что в России, где так сильна эта жажда, этот синтез в области религиозной будет осуществлен. На это есть много указаний. Мы переживаем совсем особое время разлада и исканий именно потому, что мы чувствуем, что мы отошли от старого и не подошли к новому, именно потому мы так близко подошли к теософии. Я бы очень многое могла сказать по этому поводу, но я боюсь в данном случае быть слишком многословной. Было сказано в одной речи, что теософы как будто «горят». Да, мы, теософы, действительно горим; мы горим потому, что мы убеждены в том, что теософия имеет великую миссию у нас в России: где такая необыкновенная почва; перед теософией стоит великая задача, и эту задачу она исполнит.

Председатель.

Господа, прежде чем перейти к резюме речей в сегодняшнем заседании, позвольте мне сказать несколько слов от себя и объяснить, почему я примкнул <к> теософическому движению. С 1902 года я посещаю собрания Религиозно-философского общества. Чтобы не останавливаться на всех деталях, напомним несколько первых собраний. Вспомните доклад В.В. Розанова о благодати священства<sup>52</sup>. Два-три вечера велась жаркая беседа, жаркий спор, и в конце концов вопрос остался не выясненным. Вспомните доклад о свободе совести<sup>53</sup>: после двух вечеров, посвященных обсуждению этого

вопроса, представители духовенства признали, что где Христос, там и свобода, но что Церковь сама не свободна. На этом вопрос остановился. Вспомните доклад о браке<sup>54</sup> и спор о том, что выше — брак или безбрачие? Спор кончился тем, что председательствовавший<sup>55</sup> — лицо духовного сана — сказал, что аргументы интеллигенции настолько убедительно доказывают, что брак выше безбрачия, что он ничего не имеет возразить, но так как в Священном Писании содержится прямое указание, что безбрачие выше, то он на этой точке зрения и остается; и тогда не безызвестный вам В.М. Скворцов<sup>56</sup> сделал небезынтересное и грустное для меня признание. Он сказал, что все эти вопросы, которые волнуют нас сейчас и которые мы не можем разрешить, в первые века христианства даже не возникали; никакого недоразумения, никакого спора они не возбуждали; теперь же эти споры происходят потому, что ключ к пониманию этих истин нами утерян. Это горькое признание. Когда я шел на собеседование, я ожидал все, что угодно, я ожидал, что нам скажут: вы еще не можете понять: вы еще не доросли. Но когда вам говорят: «ключ утерян», тогда остается пойти и поискать, где же находится этот ключ. И я вступил на путь поисков; я искал ответа у старчества, думая, что там найду ключ. Поиски остались безрезультатны. Был я на Валааме; тишины я там не нашел; и вот на пути моем встретилась теософия, которая внесла мир во все те «проклятые» вопросы, которые на протяжении нескольких лет оставались неразрешенными. Мне открылась возможность более ясного, более глубокого понимания христианства. Дмитрий Сергеевич говорит, что он индифферентен к теософии, что его не интересует теософия, что он удовлетворяется догмами церковными. Да будет ему благо. Ни одной секунды я не посягаю на его внутренний мир, потому что будить человека, пока его внутренние запросы не пробудились, не следует; но в тот момент, когда человек не удовлетворяется более этими догмами только потому, что он их не понимает, и из-за этого непонимания хочет порвать со своей верой, тогда я скажу: «обожди: за этими мертвыми словами есть внутренний смысл; символ может ожить». И поэтому я и многие другие углубляли свое понимание христиан-

ства в Духе и Истине и остались христианами. Именно сегодня был поставлен вопрос о том, совместима ли теософия с христианством; и было выяснено, что совместима вполне. Но этот тезис был достаточно выяснен, и инициатор этого вопроса В.И. Иванов признал, что против теософии, как исследования вопросов религиозного свойства, он лично ничего не имеет, и против этого, вообще, он не возражает. Затем второй тезис, который был здесь сегодня затронут, это вопрос относительно молитвы, причем Д.С. Мережковский сегодня сказал, что теософия не знает молитвы. Но этим он коренным образом разошелся с тем, что он сказал год тому назад. Год тому назад им было в этом помещении сказано: «теософия учит только молиться и ничего не делать». Из этого и вытекал сегодняшней его тезис, что теософия есть созерцание, а не делание. Относительно этой фразы, что теософия учит только молиться и ничего не делать, можно сказать, что здесь глубокое заблуждение, но если бы, действительно, в теософии не было бы ничего, кроме молитвы, то тогда следует сказать, что молитва, сама по себе, есть величайшее делание. Если бы мы умели молиться, то не было бы тех многочисленных эпидемий, от которых страдает современное человечество. Какое важное дело молитва, видно из того, что первые христиане, при встрече, не спрашивали друг друга, «как здоровье», а спрашивали: «как делается молитва». И вот к этому молитвенному делу и призывает теософия. Но, кроме того, теософия еще говорит: зачем ты говоришь о богоискании и ищешь Бога в народе, в красоте и т.д., в чем-то внешнем, когда Бога можно найти только в собственной душе. В этом отношении Вячеслав Иванович очень близко подошел к теософии. Бога можно найти только в собственной душе и правильно построить свою жизнь можно только тогда, когда познаешь Бога в сердце своем. Вот к этому и призывает теософия. В 1903 году была издана прекрасная брошюра Новоселова «Забытый путь опытного богопознания»<sup>57</sup>. Г-н Жаков сегодня говорил, что теософы должны доказать бытие Бога, доказать бытие души. Доказать этого нельзя. Всякая религия, как и всякая наука, зиждется на опыте; нужно вспомнить этот забытый путь опытного богопознания, и тогда вам не придется гово-

речь о богоискании, потому что вы всем своим существом опытно узнаете, что Христос был, есть и будет; и когда это будет достигнуто, то вера будет построена на твердом камне, и вы неизбежно вступите на путь активного служения в жизни, вступите на путь того делания, об отсутствии которого в теософии упрекали сегодня теософов. Другого пути быть не может: сначала внутреннее: созерцание, богомудрие, — затем внешнее — работа на благо других. Третий вопрос, затронутый здесь, — о проблеме зла. Несомненно, на этой платформе никогда теософы с Д.С. Мережковским не столкнутся; никогда для них не будет радости и не будет величайшего священного действия в том, чтобы убить Азефа. Теософия учит, что зло победится не звоном мечей, а дивною силой Господних речей и тайной святой, неизменной. Вот к этой тайне В.И. Иванов подошел 30 декабря прошлого года. В прениях по его докладу «О русской идее» он говорил, что все хранится в мистериях, но что мистерии были надстройкой, — теософией, и не проникли в душу народа. Насколько это верно, что мистерии не проникли в душу народа? Я с этим согласиться не могу. Нужно вспомнить христианские легенды, сказки, мифологию, чтобы всюду найти мистический элемент. Несомненно, что давать народу теософию, пока не пробудился его пытливый дух, не следует; в жизнь широкой волной ее влить нельзя; но теософия, как богомудрие, как опытное богопознание, является не надстройкой; она является тем существом, которое объединяет и дает ключ к пониманию всех религий и все приводит к единству. Вот к этому самому единству, к признанию его и призывает теософия; при наличности этого единства нельзя взять Азефа за шиворот и уничтожить его, когда чувствуешь, что его грех — наш грех; тут чувствуется вина всех, как правильно сказал Достоевский «воистину, всякий пред всеми за всех и за все виноват». Вот эта нить единства очень ярко и выпукло проходит и звучит через все учение теософии, понимаемой не в смысле Церкви, а в смысле восстановления забытого христианского гнозиса, того гнозиса, который претворяет мертвую букву в дух и жизнь.

В.И. Иванов.

Церковь теософическое общество или нет?

Председатель.

Нет. На этот вопрос дан был прямой и категориче-ский ответ несколькими ораторами. Затем позвольте только два слова сказать в заключение о «благополучии» теософии. Дмитрий Сергеевич ужасно волнуется, и как тогда по поводу реферата В.И. Иванова он ужасался, что у Вячеслава Ивановича все благополучно, так и теперь он видит какое-то бесстрашие со стороны теософов, какое-то, так сказать, благополучие, уверенность, что все спасутся. Несомненно, страх Божий должен быть, но страх Божий не в смысле боязни, а в смысле благоговения. Но все ли спасутся? Да, несомненно, спасутся все, потому что в Евангелии сказано: «нет воли Отца, чтобы погиб единый из малых сих»<sup>58</sup>. Воля Отца есть вместе с тем и Ее осуществление, и если нет воли Отца, то, несомненно, никто не погибнет; тут весь вопрос только в том, как быстро кто исполнит свой урок. Ввиду позднего времени я боюсь вас утруждать детальным развитием этого вопроса, скажу только, что муки вечной для индивидуальной души нет, и это так же верно, как и то, что нет такого догмата, который был бы вам известен с детских лет и который не был бы верен как для детского возраста, так и для зрелого понимания. Нужно уметь найти ключ, нужно уметь читать, что скрывается за каждым из этих величайших и глубочайших символов христианского учения. Здесь говорилось еще о других церквах и о том, которую из этих церквей теософы ставят выше, и не ставят ли они теософическое общество выше Христианской Церкви. Из прений выяснилось, что самый первый и главный тезис теософического общества — никого и никакую религию не ставить выше, уважать верования каждого человека; но параллельно с этим, именно в силу этого понимания, в силу этого желания видеть ту точку, до которой дошел человек в своем духовном развитии, и возможно слияние всех человеческих церквей, как мы о том молимся в наших храмах «о мире всего мира, о благосостоянии Св. Божиих Церквей и соединении всех». Мне кажется, этот лозунг, этот девиз одинаково проходит и через нашу ежедневную молитву, и через теософию.

В заключение я не могу не поблагодарить еще раз организаторов этого собрания — Совет Религиозно-фило-



24.XI.1909

А.А. Каменская. Теософия и богостроительство

софского общества — за то, что он дал нам возможность сегодня выслушать доклад и обменяться мнениями и возражениями. Я думаю, что чем чаще мы будем собираться, чем больше будем говорить, чем ближе будем узнавать друг друга, тем больше будем любить друг друга, а в этом есть альфа и омега всего.

*Рукоплекания.*

Объявляю заседание закрытым.

1909 г.

Декабря 7 дня.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
2 ФЕВРАЛЯ  
1910 г.

**С.Л. Франк**  
Религиозная философия Джеймса

Бывают научные произведения, значение которых определяется не только и даже не столько их объективной теоретической ценностью, сколько тем, что они высказывают какое-то освобождающее и спасительное слово, провозглашают идею, отвечающую какой-либо назревшей духовной потребности эпохи. К таким книгам преимущественно относится немецкое выражение, что они «делают эпоху». Такова в свое время была книга Дарвина о происхождении видов<sup>59</sup>, которая, совершенно независимо от своего научного значения, соответствовала настроению умов, искавшему механического объяснения органических явлений; таковы в 60-х годах были материалистические манифесты Бюхнера и Молешотта<sup>60</sup>; такова, во второй половине 60-х годов, была книга Альберта Ланге «История материализма»<sup>61</sup>, которая среди философского похмелья, последовавшего за торжеством и упадком гегельянской метафизики, впервые выразила культурную потребность в возрождении строгой научной философии.

К таким же «делающим эпоху» произведениям должна быть причислена и недавно переведенная на русский язык книга Джеймса «Многообразие религиозного опыта»<sup>62</sup>, которая, идя вразрез со всеми сложившимися научными мнениями, сразу имела шумный успех, выдержала несколько изданий и, вероятно, скоро станет одной из популярнейших научных книг нашего времени. Как бы ни оценивать с чисто научной точки зрения эту, во вся-

ком случае, замечательную книгу, необходимо признать, что она столь же характерна для умонастроения начала XX века, как только что упомянутые произведения — для недавнего прошлого. В ней ярко сказалась всюду замечающаяся глубокая потребность в возрождении религиозной жизни, в ней выдающийся ученый с мировым именем открыто и категорически дал научную санкцию этой потребности; и в этом — тайна ее значения.

За последние десятилетия в умонастроении европейского общества произошел довольно глубокий сдвиг и поворот, выражающийся в переоценке сравнительного значения положительной науки и религии. Эта духовная эволюция есть объективный факт современной истории культуры, который нельзя отрицать, как бы к нему ни относиться. Стоит теперь перечитать не то что Конта или Фейербаха, но хотя бы рассуждения Ницше об окончательном крушении религии, метафизики и даже искусства, о наступлении новой эры строго-научного отношения к жизни, чтобы непосредственно почувствовать, как далеки мы уже от этого, столь еще недавнего увлечения наукой. То, что тогда казалось духовно-радикальным и свободомысленным, представляется теперь наивностью, ограниченностью или сухим педантизмом. Свободомыслие в своем истинном значении есть понятие формальное; оно означает непредвзятость, бесстрашие и честность мысли, способность видеть и высказывать истину, противоречащую предрассудкам и вкусам общественного мнения. Свободомыслие есть выражение того драгоценного и редкого фактора духовного прогресса, который Ницше прославлял под названием интеллектуальной совести. И вот, наступила пора, когда интеллектуальная совесть не может успокоиться на банальном уже ныне пренебрежении к религии, когда свободомыслием должно считаться не отрицание, а отрицание ее огульного отрицания. Это непосредственно ощутил Джеймс; в нем впервые громко заговорил голос интеллектуальной совести *нашего времени*, и в этом отношении его книгу можно назвать подлинно «передовой» и свободомысленной.

Сама по себе такая духовная смелость и чуткость к запросам времени, конечно, гарантирует только субъективную правдивость, но, отнюдь, не объективную правильность своих результатов. Не нужно, однако, быть

«прагматистом», чтобы признать, что всякая крупная истина, всякий коренной переворот в человеческих мнениях вытекает из некоторой новой духовной потребности, и что, наоборот, почти всякое действительно сильное и глубокое изменение в умонастроении индивидуального или коллективного духа не проходит бесследно для познания, а помогает подойти к вещам с иной стороны, осветить новый уголок истины. Далее, духовная свобода, во всяком случае, содействует познанию тем, что она разрушает традиционные мнения, преграждающие человеческой мысли доступ к самой действительности; и именно такова духовная свобода, отличающая Джеймса. Джеймс принадлежит к тем довольно редким мыслителям, у которых ученая эрудиция не мешает самобытному творчеству и которые всегда думают о самих вещах, а не о чужих мнениях и книгах. Это умственное качество создало Джеймсу славу одного из первых современных психологов. В своих «Основах психологии»<sup>63</sup> он сумел подойти к самой душевной жизни сквозь накопившуюся вокруг нее груду ходячих психологических понятий; преодолев самые священные, вековые традиции английской «эмпирической» психологии, складывавшей сознание, как из кубиков, из изолированных ощущений, он увидел в последних не «первичные данные опыта», а продукты позднейшей логической абстракции, и впервые, действительно, эмпирически охарактеризовал сознание, как неразложимый единый поток многообразного содержания. Помимо научной непредвзятости, здесь сказалось еще особое психологическое дарование, редкое, именно, у психологов-теоретиков: умение отделять подлинное самонаблюдение, верное эмпирическое воспроизведение психической жизни в ее реальной конкретности от ее позднейшего анализа и конструкции в отвлеченных научных понятиях. Таким образом, сила Джеймса определяется сочетанием свободы мысли с той правдивостью непосредственного наблюдения, которой обыкновенно препятствует не только связанность мысли, но и вообще, привычка всякого мыслителя подменять восприятие продуктом его логической обработки, т.е. рационализировать его. Именно эти качества были необходимы для правдивой оценки явлений религиозной жизни. Попытка с научной точки зрения осветить ту чуждую и враждебную всякому интеллектуализму сферу пережива-

ний, которую мы зовем религией, встречается, вообще, с огромными трудностями, и Джеймсу принадлежит большая заслуга их относительно весьма удачного преодоления.

Новые идеи Джеймса направлены полемически против двух духовных лагерей и как бы борются на два фронта: против сектантов науки, отрицающих религию во имя точного положительного знания, и против ученых богословов и метафизиков, умаляющих конкретную религиозную жизнь и сводящих религию к системе церковных догматов или метафизических теорий. Оба направления, при всем своем несходстве, отражают р а ц и о н а л и з м в двух его видах: натуралистическом и супранатуралистическом. В противоположность этому Джеймс — и в этом одна из крупнейших его заслуг и самая бесспорная часть его выводов — уясняет о п ы т н у ю, конкретную, интуитивную основу всякой религиозности.

Религия по существу есть далекое от всяких рассуждений и умствований непосредственное п е р е ж и в а н и е, особый, захватывающий эмоционально-волевою сферу мистический опыт, который, подобно всякому опытному познанию, несет очевидность в самом себе и с точки зрения самого переживающего его сознания не нуждается ни в каком отвлеченном обосновании своего содержания. Вне такого мистического восприятия невозможна религия, ибо все теоретические доказательства бытия Бога и иных религиозных истин, по мнению Джеймса, весьма мало убедительны и никогда не могут заменить самостоятельного религиозного опыта, дающего подлинное общение с объектом религиозной веры. Основными признаками мистических состояний сознания Джеймс считает их «неизреченность» и «интуитивность». С одной стороны, «мистические состояния» скорее принадлежат к эмоциональной сфере, чем к «интеллектуальной»; поэтому нельзя найти подходящие слова для их описания: «чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте», подобно тому, как «нужно музыкальное ухо, чтобы оценить симфонию» и «нужно быть когда-нибудь самому влюбленным, чтобы понять состояние влюбленного». Но, относясь к сфере чувств, мистические состояния, с другой стороны, «являются особой формой познания»: «при

помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка». Таким образом, мистический или религиозный опыт всегда индивидуален и иррационален, не может быть ни адекватно выражен, ни сообщен другому; и «религий», или «религиозных истин», имеется, в сущности, столько же, сколько есть «р а з н о в и д н о с т е й р е л и г и о з н о г о о п ы т а»\*.

Значительная часть книги Джеймса посвящена описанию многообразных форм религиозных переживаний и типов религиозных натур; и эта психологическая часть его исследования интересна и ценна сама по себе, так как она независима от какой-либо религиозно-философской точки зрения. Но главный и общий интерес работы Джеймса лежит все же в ином — именно в его попытке обосновать объективную ценность описываемых им религиозных переживаний. Джеймс высказывает целый ряд оригинальных и глубокомысленных соображений в пользу объективности религиозного познания; и именно здесь лучше всего обнаруживается та духовная свобода, с которой он подходит к проблеме религии.

Наиболее убедительной и яркой представляется нам отрицательная часть его аргументации. Воспроизводя (неведомо для себя) мысль, высказанную устами одного из героев Достоевского<sup>64</sup>, Джеймс весьма основательно критикует распространенное рассуждение, которое отвергает объективность религиозных представлений на основании болезненности душевных состояний, образующих их психологический источник. П р о и с х о ж д е н и е какого-либо знания ничего не говорит относительно его о б ъ е к т и в н о й ценности; нельзя ни опровергнуть, ни подтвердить никакого знания указанием его источника. Это, теперь уже довольно популярное, постоянно повторяемое всеми кантианцами соображение Джеймс оригинально применяет к теории религиозного опыта. «Медицинский материализм», отвергающий всякую религию, как продукт патологического состояния, есть бессмыслица: никто ведь не осмелится отвергнуть какое-либо научное открытие только на том основании, что автор его не был вполне здоровым человеком. Допуская даже, что мистический опыт доступен т о л ь к о больным, какое мы имеем осно-

\* Так, при буквальной передаче, нужно было перевести на русский язык заглавие книги Джеймса.

вание в силу одного этого без рассмотрения игнорировать его? Ведь в с е наши знания, истинные и ложные, извне обусловлены известными органическими процессами; а что, если именно болезненное состояние организма расширяет и углубляет наше знание, обостряет наши чувства и открывает новые источники опыта. Гении в большинстве случаев — больные люди, и это не умаляет ценности их творчества; почему же мы рассуждаем иначе о гениях религиозного творчества? «Медицинский материализм» есть дешевое средство отделаться от нежелательных или неприятных вопросов; он ничего не может доказать, а скорее сам опирается на предвзятое и необоснованное отрицание религии.

Как ни просто и элементарно, с теоретической точки зрения, это соображение, — оно есть крупное деяние в области философии религии, навсегда отмечающее позитивистические предрассудки и открывающее простор для свободного обсуждения п о с у щ е с т в у религиозных представлений.

Более сложна и менее прозрачна положительная аргументация Джеймса. Вдумываясь в нее и перечитывая соответствующие страницы «Многообразия религиозного опыта», приходишь к убеждению, что, несмотря на всю яркость рассуждений, Джеймс еще колеблется в своих доказательствах истинности мистического знания. У него, в сущности, имеется не одна, а целых три теории по этому вопросу, притом не вполне согласованные одна с другой.

Одна из этих теорий есть метафизико-психологическая «гипотеза» о «подсознательном я»; гипотеза эта складывается из двух утверждений: 1) наше ясное, разумное, обыденное сознание окружено подсознательной сферой, элементы которой лишь изредка вступают в область нашего сознания, и 2) подобно тому, как первая ясная часть сознания дает нам знание об эмпирическом мире, так запредельная (сублиминальная) часть нашего «я» вступает в соприкосновение с иным миром и дает нам знание о нем. Случаи внезапного «прозрения», религиозного «обращения», откровений, видений и т.п. суть не что иное, как переходы содержаний «подсознательного я» в область сознания; и так как это подсознательное «я» действительно знает то, что недоступно

обыденному сознанию, то такой прорыв наружу подземных сил нашего духа несет с собою подлинное обогащение нашего знания, открывает нам проблески иного мира, обычно скрытого от нас.

Эта гипотеза может оказаться правдоподобной и меткой догадкой; на нее, может быть, наводит ряд психологических фактов, не поддающихся иному объяснению; сам Джеймс сообщает, что он был наведен на нее своими переживаниями в состоянии опьянения окисью азота. Но нетрудно видеть, что она не содержит и не может содержать убедительного доказательства истинности религиозного опыта. В этом отношении она страдает тем же недостатком, в котором Джеймс упрекает «медицинский материализм»: проблему объективного значения религии она хочет решить уяснением ее психологического источника. Истинная трудность вопроса не разрешается, а только отодвигается: ибо убеждение в том, что «подсознательному я» открывается подлинная, высшая реальность, есть совершенно недоказуемая личная вера самого Джеймса, в чем он, впрочем, вполне откровенно признается. Строго говоря, эта гипотеза относится не к обоснованию религии, а к психологическому объяснению мистических состояний; и так можно было бы толковать ее значение у самого Джеймса, если бы его «личная вера» не придавала ей оттенка научного «оправдания» религии. Именно ученая внешность этой гипотезы легко может ввести в соблазн и заставить предполагать, что религия здесь «научно» доказана, тогда как в действительности в ней изложено лишь мистическое верование самого автора, верование, авторитетность которого всецело зависит от решения общего вопроса о ценности веры.

Другая теория, которою Джеймс пытается обосновать объективное значение религии, есть так называемый «прагматизм»<sup>65</sup>. Прагматизм есть та новая, защищаемая самим Джеймсом и другими английскими и французскими мыслителями философская доктрина, которая усматривает смысл и ценность всякого знания не в его абсолютной теоретической истинности, а в его жизненной надобности, в практической пригодности его для нужд человеческого существования. Здесь не место давать изложение и оценку этого философского направления. Достаточно отметить,



что, исходя из общего «прагматического» убеждения, Джеймс требует, чтобы ценность религиозной веры доказывалась по ее «плодам»; выяснив ту огромную моральную и культурную функцию, которую выполняет вера в человеческой жизни, Джеймс считает тем самым доказанным объективное значение религиозной веры. Несмотря на все остроумие аргументации автора и ценность тех примеров, которыми он иллюстрирует свою мысль (сравним, например, интересное и беспристрастное описание американского мистического движения «духовного врачевания»), — эта точка зрения производит странное впечатление каким-то своеобразным сочетанием искренней симпатии к религии с почти незаметным для самого автора циническим нигилизмом. В самом деле, о правды в а т ь религию ее пользой для жизни — хотя бы речь шла не о политической пользе религиозности народных масс, а об общей полезности религии для человеческой жизни, — значит о т р и ц а т ь религию и из высшего, самодовлеющего достоинства превращать ее в служебное средство. В этом смысле «прагматизм» есть лишь выражение скептического неверия, которое, признав объективно ничтожным в с я к о е знание, выводит относительную практическую правомерность религии. Для верующего, во всяком случае, не ценность религии определяется ее практическими результатами, а, напротив, все практические ценности жизни подчиняются религиозному миропониманию и определяются религиозными мотивами. В этом рассуждении сказывается чисто англо-саксонская «практичность», для которой высшим и всеобщим мерилom являются некоторые реальные и как бы бесспорные жизненные нужды; но ведь именно религия изменяет и пересоздает все наши представления о нуждах и, следовательно, не может сама ими измеряться\*.

\* От прагматического критерия ц е н н о с т и знания (в том числе религиозного) следует отличать прагматическое толкование с о д е р ж а н и я (смысла) религиозных идей. Последнее развивается преимущественно французским прагматизмом (например, в теории догмата Ле Руа) и сводится к ценному указанию, что религиозный догмат есть не отвлеченное понятие, имеющее теоретическое назначение, а особое эмоционально-символическое знание, смысл которого состоит в уяснении практического отношения человека в Богу. Наоборот, объективную и с т и н н о с т ь религии французский (католический) прагматизм открыто основывает на откровении.

Однако и эта «прагматическая» теория религии не затрагивает собственного ядра аргументации Джеймса, и это очень важно отметить, ибо в общественном мнении «прагматизм» и «теория религиозного опыта» Джеймса совершенно неправомерно сливаются в представление о каком-то едином учении. Необходимо, напротив, подчеркнуть, что учение Джеймса о религиозном опыте гораздо более основательно и глубоко, чем сомнительная и уже модная философская доктрина прагматизма. Наряду с изложенными двумя спорными обоснованиями религии, у Джеймса имеется еще третье и самое важное обоснование, которое по существу освобождает от необходимости подкреплять религиозную веру какими-либо теориями. Это — та точка зрения, которую сам Джеймс называет «методом радикального эмпиризма».

«Метод» или, вернее, гносеологический принцип «радикального эмпиризма» (весьма приближающийся к точке зрения, которая в философии зовется «наивным реализмом») есть убеждение, что непосредственное опытное переживание само по себе содержит достоверное и неопровержимое свидетельство реальности своего объекта. Устраняя обычный дуализм между «только субъективным» представлением и его объективным предметом и отвергая распространенную логическую теорию, согласно которой достоверность есть результат особого акта суждения, присоединяющегося к представлению, Джеймс еще в своих «Основах психологии» утверждал (вслед за Спинозой<sup>66</sup>), что иметь представление и сознать реальность его объекта есть по существу одно и то же. Не признание реальности объекта представления, а, наоборот, ее отрицание есть особый акт, который в отдельных, исключительных случаях приступает к представлению и вытесняет его непосредственную убедительность. Это имеет место, когда новый опыт не может быть примирен с привычным и устойчивым содержанием всего прежнего опыта; тогда мы называем представление «субъективным», т. е. выключаем его содержание из системы «действительности», в которую спаялись наши прежние представления; это, однако, несколько не исключает реальности объекта представления, которая тождественна с его «данностью», а может только, так сказать, отнести ее к иной действительности

(наприм<ер>, психической). Таким образом, абстрактная, безличная действительность не есть что-либо единое, абсолютное и самодостовверное, а есть лишь своеобразная, выделившаяся область в пределах первичной, живой, личной реальности всего содержания сознания. Применяя это рассуждение к объекту мистического или религиозного опыта, следует прежде всего признать, что нет никаких оснований безусловно отвергать его реальность. Мистический опыт обыкновенно не противоречит всему остальному опыту, ибо относится к «иному миру» и не изменяет совокупности других представлений. Но если бы даже такое противоречие имело место, то ведь прежний опыт принципиально не более авторитетен, чем новый, и потому не может дать убедительного опровержения последнего. «Мистический опыт», конечно, не убедителен для того, кто его не пережил сам, но, с другой стороны, в полной мере авторитетен для того, кто пережил его; и притязание людей, лишенных мистического чувства, на непререкаемость и общеобязательность их картины мира столь же неправомерно, как, наприм<ер>, возможное мнение слепого об «измышленности» зрительных ощущений. В этой связи Джеймс посвящает особую, в высшей степени поучительную в психологическом и гносеологическом отношении главу «чувству присутствия невидимого». Мистические состояния не всегда имеют характер «видений» или «голосов», т.е. ясных зрительных или слуховых образов; весьма часто они сводятся к сознанию присутствия невидимой и вообще чувствительно не воспринимаемой реальности. Это «сознание» или «чувство» реальности, однако, с о в е р ш е н н о т а к ж е у б е д и т е л ь н о для переживающего его, как и всякий другой опыт, и было бы близоруко и неосновательно априорно отрицать его достоверность.

Общий вывод из этих соображений тот, что мистический опыт несет свою достоверность в самом себе и вообще не нуждается ни в каких доказательствах. Нельзя сказать, чтобы эта точка зрения была проведена у Джеймса вполне последовательно и отчетливо. Он, в сущности, и здесь колеблется между двумя позициями, коренное различие которых он не отмечает достаточно ясно. С одной стороны, он как бы отвергает само понятие объективной и общеобязательной действительности,

признавая его только научной абстракцией, имеющей служебное назначение (вполне открыто он это делает в книге о «прагматизме»), и становится на своеобразную точку зрения, для которой различие между восприятием и фантазией, реальностью и галлюцинацией вообще исчезает. Интерес к действительности и весь вопрос о ней здесь устраняется, и внимание сосредоточивается на самом переживании, как факте и содержании непосредственной личной жизни, самоочевидность которой, разумеется, стоит выше всяких сомнений. С другой стороны, он пытается доказать подлинную объективную реальность предмета религиозного опыта и заходит в этом отношении так далеко, что даже мечтает об особой науке, которая, очистив и примилив многообразный и противоречивый религиозный опыт, даст нам общеобязательную (хотя и гипотетическую) картину высшего, духовного мира, доступного через мистические озарения. Первая точка зрения, основанная на устранении самой проблемы, философски совершенно бесплодна и лишь весьма характерна для отмеченного уже стремления возродить веру на почве универсального скептицизма и субъективизма. Напротив, вторая точка зрения, при всей своей парадоксальности, содержит глубоко ценные намеки на обоснование религиозного мировоззрения. Как ни проблематична ожидаемая Джеймсом «наука о религиях» — ибо нельзя усмотреть, откуда она возьмет критерии для общеобязательной обработки многообразной религиозной интуиции, — все же самая мысль о принципиальном равноправии «мистического» опыта со всяким иным опытом в высшей степени плодотворна. В философской теории опыта в настоящее время происходит глубокий поворот, освобождающий ее от наивно-догматического сенсуализма: укажем на теорию восприятия Шварца, на «интуитивизм» Н.О. Лосского<sup>67</sup>, на уяснение интуитивного восприятия «чужого я», на учение об «Einfühlung» у Липпса, Генриха Гомперца<sup>68</sup> и др., на разработку «эмоционального познания» и т.п. В этом же направлении идут глубокие и блестящие соображения Джеймса. Это движение ведет к признанию и н-т у и ц и и основой всякого опытного знания и тем самым вскрывает общий корень «знания» и «веры». Отсюда действительно открывается перспектива «оправдания»

религии не путем дополнительного отвлеченного доказательства ее истин, — что явно немислимо, — а путем уяснения первичности и философской законности ее источника знания.

Таким образом, в обосновании религии у Джеймса много шаткого, непродуманного и неуверенного. Само мирозерцание Джеймса находится в состоянии неустойчивого равновесия, колеблясь на острой грани, отделяющей глубочайший скептицизм от оптимистической уверенности в объективной правде религиозных идей. Эта теоретическая незаконченность в известном смысле есть не недостаток, а скорее даже достоинство его труда. В общем теперешнем виде он лучше всего отражает переходный, мятущийся, ищущий характер современного религиозно-философского сознания. При всех своих несовершенствах, эта книга дает больше духовного утешения и интеллектуальной радости, чем самые законченные и последовательные философские системы. Книга Джеймса — живой рассказ о религиозной жизни, о человеческих исканиях, надеждах и сомнениях; не столько своими аргументами, сколько яркостью своих изображений и всем своим стилем она достигает своей цели — изобличить духовную скудость рационалистического упрощения жизни и показать непреодолимые, вечные права религиозного чувства.

.....

## Из газетных отчетов

### В Религиозно-философском обществе

2 февраля в Религиозно-философском обществе с большим интересом был выслушан многолюдным собранием доклад С.А. Франка «Религиозная философия Джеймса». Докладчик разбирал недавно вышедшую (есть уже в русском переводе) книгу Джеймса «Многообразии религиозного опыта». Г. Франк горячо приветствует появление в свет этой книги. Есть книги, которые создают эпохи. Вначале они идут вразрез со всеми сложившимися в науке и обществе воззрениями, но потом оказывается, что они как раз отвечают назревшей потребности переоценки устаревших ценностей. Такова, по мнению г. Франка, книга Джеймса.

В настоящее время в европейском обществе именно назрела потребность коренной переоценки сравнительного значения науки и религии и, после утомления «банкротством науки», в обществе замечается поворот к религии. Но что разумеется под словом «религия»? Каждый век по-своему понимал религию. Наше время вносит в это понятие более утонченное, более эластичное содержание. Религия

уже не понимается, как застывшая система догматов и учреждений. Теперь все более и более получает господствующее положение взгляд на религию, как на опытное эмоционально-мистическое переживание. Элементы религиозного — «неизреченность» и «интуитивность» (моменты религиозного переживания) — вот две характерных черты религиозной жизни в новейшем понимании религии. Книга Джеймса, трактующая религию именно как эмоционально-интуитивное личное переживание, дает научную санкцию новому пониманию религии. Г. Франка не удовлетворяет положительная часть аргументации Джеймса, но отрицательная часть представляется ему совершенно бесспорной. Здесь Джеймс исходит из той же мысли, из которой исходил раньше него Достоевский, — «могут ли привидения являться только больным людям».

На положительном ответе базируются представители называемого Джеймсом «медицинского материализма». Отрицатели религии этой категории ссылаются обыч-

но на болезненность основателей и наиболее ярких носителей религии. Джеймс доказывает всю неосновательность «медицинского материализма». Гении нередко бывают больные люди, но это нисколько не дискредитирует гениальность сделанных ими открытий.

Переходя к положительной части аргументации Джеймса, г. Франк признает за некоторыми сторонами ценность и плодотворность.

Но в общем видит неустойчивость, даже противоречия, словом, невыработанность взглядов Джеймса в данной постановке. Так, гипотеза «запредельного я» по доказательности аналогична с «медицинским материализмом». Но особенно обнаруживает двойственность Джеймса его «прагматическая» аргументация. Прагматизм для религии, по словам докладчика, это «самый необузданный скептицизм». И видеть в его лицевой стороне обоснование религии (в ее полезности для жизни) значит унижать религию.

Но от прагматического «обоснования» надо отличать интер-

претационное значение прагматизма, его «истолкование» содержания религиозных идей. Эта роль прагматизма, по мнению г. Франка, весьма ценна и может повести к весьма важным и плодотворным последствиям понимания религиозного.

Так, сам Джеймс, между прочим, серьезно останавливается на движении в Америке, оправдывающем целителей человеческих болезней молитвою, — что в недавнее время считалось шарлатанством.

Наиболее ценной, по мнению г. Франка, является у Джеймса точка зрения «радикального эмпиризма». Глава о «чувстве присутствия незримого» представляет в книге Джеймса наибольший интерес, как фактическое обоснование новой теории опыта (у нас проф. Лосский и Введенский). И отсюда вывод: мистический опыт несет достоверность в самом себе.

Книга Джеймса, включает докладчик, есть живой и полный огня рассказ о духовной жизни. После доклада происходили прения, в которых приняли участие г. Алексеев, С.И. Гессен, Базаров.

Н. О.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
28 ФЕВРАЛЯ  
1910 г.

**В.В. Бородаевский**  
О религиозной правде Константина Леонтьева

Константину Леонтьеву суждена посмертная известность. Возрастает интерес к его идеям и личности, имя его, лет 5 тому назад знакомое редким единицам, близкое лишь нескольким чудакам, которых можно было пересчитать по пальцам, слышится все чаще и чаще. Уже легенда слагается вокруг этого имени зараз раздражающего и влекущего, а более всего пугающего. Его называют страшным и соблазнительным, пишут о гремучей змее эстетизма, погубившей неистового оптинского монаха. Образ его как бы растет в наших глазах — растет и окутывает грозными тенями, черты мрачного сатанизма открываем мы в этом «нищсеанце до Ницше», который с коварством инквизитора творит какое-то кощунственное дело над душой человеческой. Иные вслед за Аксаковой<sup>69</sup> называют его врагом Христа, и, возводя его на пьедестал, громогласно и торжественно предают анафеме. И вместе с тем какая-то правда слышится нам в этой страстной убежденной речи, не ведавшей масок и прикрытий. Я думаю, что изучение Леонтьева должно внести нечто новое в круг наших религиозно-философских представлений. Синтетическая, всеобъемлющая мысль Владимира Соловьева усвоилась нами односторонним образом. Если в самом Соловьеве гармонически сочетались подчинение Церковному авторитету с началами рационализма и созерцательно-мистическим, то влияние его распространялось главным образом на систему мыслей, обращенных к



началу рационалистическому, может быть потому, что в самом стиле его, в самой ткани его мыслей рассудочное начало всегда преобладало над эмоциональным, окрашенным сердечными переживаниями, и ближе ему было доказывать, нежели убеждать. Совсем иным как личность и писатель был Леонтьев. Уступая Соловьеву в широте и многообразии даров, он превосходил его остротой восприятий, страстью, которая толкала его на крайние незащищенные позиции, влекла его к парадоксу, создала страницы, где каждая строчка живет и дышит. Темы Леонтьева волнуют нас, ответы его нам ненавистны, мы стоим перед этим образом как перед непонятым, темным феноменом, провидя в нем какую-то странную поучительность; указываем на него и предостерегаем... И никак не подберем ключа, который раскрыл бы нам тайну этой сильной уединившейся души.

Одна за другой предстают нам разрозненные черты его как бы раздробленной «нестерпимо сложной» природы, как говорил сам Леонтьев, и перед нами проходит то политик-реакционер, непримиримый противник либерального прогресса, фанатик общественного неравенства, не отступающий перед защитой самых жестоких форм насилия; то эстет-язычник, возлюбивший силу и красоту, борьбу во всех ее видах, если только она выявляет сокрытую духовную мощь борющихся; эстета сменяет византийский монах, покорно вручающий старцу свою жестокую, слишком земную волю; вместе с тем выступает пророк, предрекающий гибель человечества «по писанию» и по разным позитивным соображениям, какой-то новозаветный Иона, жаждущий разрушения Ниневию. Богатство этой души, действительно неисчерпаемое, ставит в тупик. Как примирялись в нем эти враждебные начала, да и примирялись ли? Мы слышали только отрицательный ответ: нет, не примирялись. Леонтьев, раздираемый противоречиями, — читаем мы — так и не смог до конца объединить религиозные чаяния с эстетическими запросами и страстями политика. О неслиянности его идеалов говорил еще Вл. Соловьев<sup>70</sup>, и это суждение было принято и вошло, как общее место о Леонтьеве, во все, что о нем позже писалось. Задача моего доклада — осветить религиозное воззрение Леонтьева, отметить ту правду, которую он утверждал, однако мимоходом мне

придется коснуться и всех сторон его духа. Здесь прежде всего я должен сказать, что мировоззрение Леонтьева считается загадочным, пока мы не установим основного начала, образующего стихию его духа, некоторой общей психической предпосылки, которая определила сложный узор его духовного облика. Многоликость его может быть понятна лишь при общем начале, иначе Леонтьев погиб бы не только метафизически, — как о нем думают иные, — но и здесь, в земном круге, обратился бы в какое-то мятущееся перекаати-поле, чего, однако, не случилось.

Объединяющий центр в этой душе был, был фунда-мент, на котором строил он свое мировоззрение, а позже — после пережитого религиозного кризиса — утвердил себя в религиозной народной стихии русской души. Этим первичным в Леонтьеве был Иерархизм, инстинкт Иерархизма, с которым он родился, и жил, и сошел в могилу. Инстинкт этот охватывал и сблизжал обособленные сферы — эстетизма, реальной политики, мистики. Он был вдохновителем и целителем Леонтьева в его скорбях и страданиях, им был он водим и в своем тяготении к прекрасному, поскольку видел в нем воплощение идеального Иерархизма, и в сфере социальных отношений, где искал он и требовал стройной системы соподчиненных сил и, наконец, в сфере религиозной, которую он всецело передавал водительству церкви, ее догматам и учению, утверждающему извечный Иерархизм духовного мира. Такова стихия леонтьевского духа. Над ней воздвигалось нечто иное, высшее. Если иерархист-Леонтьев призван был определенным образом чувствовать и мыслить, мистик Леонтьев еще более определенным образом, с абсолютной для себя достоверностью нечто ведал. Здесь мы подходим к сокровенному Леонтьева, здесь мы можем познать его не только в общепризнанном качестве эстета, радеющего о каком-то крайнем сверх-православии, и по упорству ли, капризу ли, выворачивающего наизнанку привычные представления и вкусы культурных его современников, а пойдем в нем мистика, который знал, куда он идет, и чья рука ведет его. Я говорю о религиозном опыте Леонтьева. Я говорю о его обращении летом 1871 года, после которого, — как утверждал Леонтьев, он от веры и страха Господня отказаться уже не мог, если бы даже и хотел<sup>71</sup>.

Книга Аггеева стр. 80–81.

Мимо этого документа высочайшей религиозной важности нельзя пройти. Он говорит о высшем Леонтьева, о том мистическом опыте, который был для него убедительнее всех диалектических доводов вместе взятых. Страх смерти явился одним из слагаемых этого опыта. Блаженный Августин говорил в своей «Исповеди» (Кн. VI. Гл. 16) о годах, предшествующих обращению: «Ничто не останавливало меня на широком пути, ведущем в глубину зол... Только страх смерти и будущего суда, только один этот страх служил для меня некоторым обузданием». После этого как-то даже скучно обосновывать примат страха Божия, вырастающего из темного, животного страха, слушать возражения о том, что первичнее, что выше: страх или любовь. Важно понять целостное религиозное переживание, определившее все дальнейшее, то откровение, которое понято было как чудо, как чудесное предстательство Божьей Матери, вырвавшей погибающего человека из челюстей смерти, человека, ужаснувшегося этой безвременной смерти, которая разверзла перед его духовным взором врата вечной гибели. Богоматерь — ощутил он — осенила смятенный дух своим покровом; духовный страх перешел в упование на божественную любовь; Вседержитель явил отчий лик, но забыть это начало Божьего страха он уже не мог. Отвага и дерзновение его позднейшей мысли зиждились на той уверенности, что он не может быть оставлен водительством Божьим, если пребудет верен данному обету: «Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, постригусь в монахи»<sup>72</sup>. Вся это поразительно цельно, как бы даже — для наших дней — наивно... Странные слова, которые были бы так обычны для человека прежних времен...

Свято исполнил этот свой обет Леонтьев, и религиозное чувство его неразрывно слилось с богоощущением русского народа; не потребовалось опрощения, потому что не выводить народ из Церкви призван был Леонтьев, а войти в нее самому и поклониться общей народной святине. Отмежевать себя от иррелигиозных начал стремился Леонтьев вплоть до отречения от современной Европы и европейского с тем, чтобы постичь единство Кафо-

лической Церкви и признать (Вост<ок>, Россия и Славянство<sup>73</sup>. Т. 2. С. 306), что «Римская Церковь, все-таки Великая и Апостольская, несмотря на все глубокие, догматические оттенки, отделяющие ее от нас».

Как религиозный тип исторически и психологически Леонтьев стоял на почве второго момента гегелевой триады — антитезы. Дух антитезы вообще был мощным двигателем его мысли. «Эстетику приличествует, — говорил он, — во времена неподвижности быть за движение, во времена распушенности за строгость; художнику прилично быть либералом при господстве рабства; ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии, немножко *libre penseur*<sup>1</sup> при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии». Здесь неожиданное совпадение с Байроном. «Первый момент общей республики обратил бы меня в защитника деспотизма», — писал Байрон в одном из писем к Томасу Муру. — Этот общий дух протеста против ходячих ценностей в области религиозной мысли вдохновлял его к защите чуждых современному религиозному сознанию основ христианства: страха, послушания, подвига. Основы эти, являясь в историческом процессе вторичными — генетически, должны быть признаны начальными, исходными, потому, что в душе человеческой любовь не предшествует страху, а следует за ним, свобода вырастает из послушания и благодать из подвига, а не наоборот. Именно потому утверждение этих начал Леонтьевым имеет не только субъективную, относительную, но и пребывающую ценность.

Это в области религиозной правды. В области философии о вере утверждал Леонтьев откровение, упраздняя права рационализма, проповедовал антропологический пессимизм, долженствующий прийти на смену антропологического оптимизма. Отсюда его борьба с аморфным морализмом, с тем, что он называл «розовым христианством»<sup>74</sup>. Отсюда же аскетизм, культ мученичества, ненависть к внецерковной культуре, к республике всеобщей сытости.

Последуем за Леонтьевым в его догматических утверждениях. Любовь и страх... «Любовь моральная, т.е. искреннее желание блага, — пишет Леонтьев, — сострадание или радость на чужое счастье и т.д. может быть религиозного происхождения и происхождения естественного,

<sup>1</sup> Свободомыслящим (*фр.*).

т.е. производимая (без всякого влияния религии) большой природной добротой или воспитанная какими-нибудь гуманными убеждениями. Религиозного происхождения нравственная любовь потому уже лучше естественной, что естественная доступна не всякой натуре, а только счастливо в этом отношении одаренной; а до религиозной любви или милосердия может дойти и самая черствая душа долгими усилиями аскетической борьбы против эгоизма своего и страстей»<sup>75</sup>. «Начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть страх, а любовь только плод. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом»<sup>76</sup>. «И поэзия земной жизни и условия загробного спасения — одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы, ...<sup>1</sup> а, говоря объективно, некой как бы гармонической, ввиду высших целей борьбы вражды с любовью. Чтобы самарянина было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники. Разумеется, тут естественен вопрос: “кому же взять на себя роль разбойника, если это не похвально?” Церковь отвечает на это не моральным советом, обращенным к личности, а одним обще-историческим пророчеством: “Будут разбойники”»<sup>77</sup>. «Смирение, шаг за шагом, ведет к вере и страху под именем Божиим, к послушанию учению Церкви, этого Бога нам поясняющей. А любовь — уже после. Любовь кроткая себе самому приятная, другим отрадная всепрощающая, — это плод, венец, это или награда за веру и страх, или особый дар благодати, натуре сообщенный, или случайными и счастливыми условиями воспитания укрепленный»<sup>78</sup>. «Гуманность есть идея простая: Христианство есть представление сложное. В христианстве между многими другими сторонами есть и гуманность или любовь к человечеству “о Христе”, т.е. не из нас прямо истекающая, а Христом даруемая и Христа за ближним провидящая. От Христа и для Христа. Гуманность же простая “автономическая”, шаг за шагом, мысль за мыслью, может вести нас к тому сухому и самоуверенному утилитаризму, к тому эпидемическому умопомешательству нашего времени, которое можно психиатрически назвать: *mania democratica progressiva*»<sup>79</sup>.

От Христа — и для Христа. Этими словами христианская любовь возведена Леонтьевым на ту религиозную

<sup>1</sup> Так в оригинале.

<sup>11</sup> Прогрессирующая мания демократии (*лат.*).

высоту, на которой утверждают ее глубочайшие мистики христианского мира. В «Разговоре о сверхчувственной жизни учителя с учеником» Якова Бёме<sup>80</sup> на вопрос ученика: каким образом то, что делается человеку, приемлется за сделанное самому Христу, учитель отвечает: Христос существенно живет в совершенно предающихся Ему, в вере их, и дает им в пищу плоть свою и в питье кровь свою, обладая таким образом в вере их внутренним человеком... Творящий что христианину творит то также Христу и членам собственно тела, и даже самому себе, если он Христианин, ибо во Христе мы все едино, как дерево со своими ветвями есть одно дерево.

Все эти выписки, которые могли бы быть дополнены многими другими, ведут к общему утверждению: любовь как естественное личное расположение души есть дар, а не предмет религиозной обязанности, и потому не может быть задачей религиозного делания. Плодотворной любовь становится лишь на почве верующей и возрожденной души.

Возрождение это начинается прежде всего страхом Божиим. «Страх доступен всякому — утверждает Леонтьев: и сильному и слабому; страх греха, страх наказания и здесь и там, за могилой... Кто боится, тот смиряется; кто смиряется, тот ищет власти над собой, власти видимой, осязательной, он начинает любить эту власть духовную, мистически, так сказать, оправданную перед умом его. Страх Божий, страх греха, страх наказания и т.п. уже потому не может унижать нас даже и в житейских наших отношениях, что он ведет к вере, а крепко утвержденная вера — делает нас смелее и мужественнее против всякой телесной и земной опасности: против врагов личных и политических, против болезней, против зверей и всякого насилия»<sup>81</sup>. «Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах. Священный ужас перед известными идеальными пределами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное только для политики; благоговение, при виде даже одном, иных вещественных предметов»<sup>82</sup>. Начало страха есть одно из начал наиболее чуждых современному религиозному сознанию. Поразительно, что большинство писавших о Леонтьеве даже и не заметили, с какой легко-

стью перескочили они через эту идею мистического страха. Они говорили только о безблагодатном Леонтьеве, не знавшем любви... И от мистических корней религии переходили к соображениям исключительно психологического характера: Леонтьев жесток, Леонтьев не просветлен... Да, жесток и непросветлен, но разве это сколько-нибудь умаляет значение того, что он говорил? Или только Леонтьеву было чуждо то, что он называл «ежечасным незлобием, ежеминутной елейностью»?<sup>83</sup> Но он не мог забыть религиозного опыта своего; «Дурной страх, — мог бы он повторить вслед за Паскалем, — происходит не оттого, что люди верят в Бога, а оттого, что они сомневаются, есть Он или нет Его. Добрый страх соединен с надеждою, потому что он рождается из веры, и потому что люди надеются на Бога, в которого веруют; ложный страх соединен с отчаянием, потому что человек боится Бога, в которого он не имеет веры. Одни боятся потерять Его, другие боятся найти Его».

Свобода и послушание... Леонтьев, душа которого жаждала Иерархизма, не мог иначе как с ненавистью говорить о свободе самочинной, Иерархии не признающей. Сам он принял обязывающий обет послушания, здесь пафос его утверждений и отрицаний достигает высочайшей силы и напряжения. Принципы 89-го года<sup>84</sup> не имели большего ненавистника, чем Леонтьев; здесь он не знал пощады, и в его ярых нападениях мы, разумеется, без труда отметим забвение меры и границ — огульное отрицание Запада, разрушенного либерально-эгалитарным прогрессом. «Как мне хочется теперь, — писал он в ответ на восклицание Достоевского "О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!" — воскликнуть не от лица всей России, но гораздо скромнее, прямо от моего лица и от лица немногих, мне сочувствующих: — "О, как мы ненавидим тебя, современная Европа, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного своим заразительным дыханием!.." Если такого рода ненависть "трех...", то я согласен остаться весь век при таком грехе, рождаемом любовью к Церкви... Я говорю к Церкви, даже и Католической, ибо, если б я не был православным, то желал бы, конечно, лучше быть верующим католиком, чем эвдемонистом и либерал-демократом!!! Уж это слыш-

ком мерзко!»<sup>85</sup> «Либерализм, — утверждает Леонтьев, — есть отрицание всякой крайности, даже и самой высокой, всякого стеснения, всякого стиля. Он везде один, везде одинаково отрицателен; везде одинаково разлагает нацию, медленно и легально, но верно»<sup>86</sup> (<2 сл. нрзб.> Варш<авский> днев<ник>. 1880 г.). «Пора положить конец развитию мещански либерального прогресса! Кто в силах это сделать, тот будет прав и перед судом истории!»<sup>87</sup> «Стоит только юноше сказать себе: (В<осток>, Р<оссия> и Сл<авянство>. Т. 2. С. 41) "я не знаю, что такое вещество и никогда не узнаю здесь на земле", чтобы шаг за шагом, от сомнения в твердости и точности всех названных основ он бы скоро дошел до веры в дух, от веры в дух до веры в личного Бога, от веры в личного Бога до искания форм сношения с Ним, до положительной религии; от положительной религии до живого патриотизма, до "страха Божия", до любви к предрержащим властям; ибо истинное христианство учит, что какова бы ни была по личным немощам своим земная иерархия, она есть отражение небесной». Здесь мысль Леонтьева доведена до последней остроты и обнаженности. Леонтьев, защитник власти, не был консерватором в обычном смысле слова. «Быть просто консерватором в наше время было бы трудом напрасным. Можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение»<sup>88</sup>. Он взывает к творчеству — творчеству, которому гордо дает имя реакционного, отмечая лишь, что эта реакционность не совпадает с понятием регресса. В статье «Национальная политика как орудие всемирной революции»<sup>89</sup> он говорит, что «охранение от неразвитости, от отсталости ненадежно; надежно созидание нового высшим, более развитым классом, за которым рано ли поздно следует народ». На этом пути мысль Леонтьева идет очень далеко. Ему рисуются широкие перспективы, иного, обновленного строя, какого-то своеобразного мистического социализма. «По нашему мнению, — говорит он ("А.И. Кошелев и община"<sup>90</sup>), — одним из главных призваний славянства должно быть именно постепенное уничтожение в среде своей того свободного индивидуализма, который губит все современные общества. Чтобы выразиться яснее, вообразим себе, рядом с крестьянскими мирами, сравнительно бедными, безграмотными или мало образованными, — дру-



гие общины, богатые, просвещенные и вместе с тем религиозные; свободно, положим, в начале собравшиеся; но вследствие гнетущей, однако, силы обстоятельств постепенно потом сложившиеся не в простые обыкновенные ассоциации, подвижные и неосновательные, как и все собственно нынешнее, а в корпорации обязательные и строгие, напр<имер> как бы вроде монастырей, но с семейным характером. Такие корпорации, богатые и сильные умственно, к тому же либерализму личному вовсе чуждые, могли бы успешно бороться и отстаивать как себя, так и все остальное, носящее на себе печать общности, против всякого внешнего излишнего давления».

Отрицая весь церковный индивидуализм, призывая к своеобразному мистическому коллективизму, проникнутому до конца началом Иерархии, — Леонтьев вдруг как бы неожиданно взывал к умственной дерзости (в статье «Храм и Церковь»<sup>91</sup>), свойственной всем истинно культурным творческим народам, и утверждает силу созидания, которая есть прежде всего прочная дисциплина интересов и страсти.

Рассказ Леонтьева о преступлении раскольника Куригина и казака Кувайцева не раз приводился в печати. Куригин зарезал родного сына, семилетнего мальчика, веруя, что исполняет волю Бога; Кувайцев отрыл труп любимой женщины, отсек руку и палец и хранил у себя под тюфяком. «Обыкновенный суд, — замечает Леонтьев, — так же как и справедливая полицейская расправа (не исчерпывают бесконечных прав личного духа) суть проявления "правды внешней", и ни государственный суд, ни суд так называемого общественного мнения, ни полицейская расправа не исчерпывают бесконечных прав личного духа, до глубины которого не всегда могут достигнуть общие правила законов и общеповальные мнения людей. Судья обязан карать поступки, нарушающие общественный строй, но там только сильна и плодоносна жизнь, где почва своеобразна и глубока даже в незаконных своих произведениях. Куригин и Кувайцев могут быть героями поэмы более, чем самый честный и почтенный судья, осудивший их». В этом рассказе весь Леонтьев, вся игра светотеней его безгранично отважного духа. Здесь и эстетизм его, и до конца не преодоленная жестокость, этот темный огонь мятущейся страсти, и утверждение какой-то иной

неземной свободы духа человеческого. Эту свободу горячо приветствует Леонтьев, так как здесь она развивается перед ликом Божиим, и самые грехи и падения ее проникнуты духом Боговластия. Начало власти красной нитью проходит через все его речи, так или иначе касающиеся политики. «Государственная сила, — пишет он, — есть скрытый железный остов, на котором великий художник — история лепит изящные и могучие формы культурной человеческой жизни»<sup>92</sup>. Я не буду останавливаться на политических идеях Леонтьева, на культе грозной и жестокой государственности, которую — мечтал он — призвана и может еще явить Россия, не до конца разъединенная западными началами. В громоздкой колеснице русской реакции Леонтьев был, в сущности, пятым колесом. Слова его не были действительными, хотя многое делалось так, как хотел Леонтьев. Неудача его личной проповеди, недостаток понимания к тому, что он говорил, были так разительны, что Леонтьев иногда прибегал к некоторому мистическому толкованию этого необъяснимого для него и его друзей явления. Так, например, он говорит («Национ<альная> полит<ика> как оруд<ие> всемир<ной> революц<ии>»): «Провидению не угодно, чтобы предвидения уединенного (одинокого) мыслителя расстраивали бы ход истории посредством преждевременного действия на слишком многие умы». Ему не суждено было охранить железный остов Государственности (к концу дней вера Леонтьева в крепость этого остова ослабевала), и не на него возложено было дело наколачивания железных обручей, которые сковали бы разлагающееся изнутри государственное тело. Если Леонтьев в своих политических утверждениях мог заблуждаться, то, утверждая Церковь как реально-мистическое тело Христово, как строго иерархический строй, который имеет совершенно особую, независимую от земных случайностей, навеки прибывающую ценность, — он утверждал себя право и неизбежно. Здесь лежала граница его свободному самоопределению, и, стоя на этом камне, он, конечно, не мог творить «дела антихристовы».

О подвиге Леонтьев писал много и красноречиво. Книга о Клименте Зедергольме<sup>93</sup> почти вся посвящена уяснению с разных сторон этого начала. «Христианство в основании своем безустанное понуждение о Христе;

и все наши добрые качества, облегчающие нам от времени до времени эту борьбу духа и плоти, суть ничто иное, как дары Божии. Заслуга только в вере, покаянии и смирении, если не можешь понудить себя; все невольно хорошее в нас, все естественно доброе есть дар благодати для облегчения борьбы. Когда, вопреки сухости сердца и равнодушия ума, идет Христианин в Церковь или дома становится на принудительную молитву, это выше с точки зрения личной заслуги, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая». — Когда говорят, что эстетизм Леонтьева стоял в разительном противоречии с его христианскими представлениями — в том числе с началом подвига — что тут было самосожигание Леонтьева, — я думаю, это большое недоразумение! Эстетику считал он лучшим мерилom для истории и жизни потому, что мерило это может быть приложено ко всем векам и странам, исповедующим любое вероучение и охватывает лица и события, которые не могли бы быть оправданы чисто моральным критерием. «Даже некоторые святые, признанные христианскими, не вынесут чисто этической критики», — отмечает Леонтьев, а это для него довод решающий и не против суровых, жестоковыйных святых, воздавших Церковь, а против самого отвлеченного критерия. Эстетике оставлено, таким образом, широкое поле применения в той области, где христианское начало либо отсутствует, либо слабо проявлено. Здесь иными словами утверждается мысль, которую не раз высказывали, что всякое событие, всякий поступок, способные стать предметом художественного произведения, одним этим получают свое оправдание. <<>В случае же столкновения эстетических норм с требованиями христианства в христианской душе, — говорил Леонтьев, — победу должно одержать христианство. Борьба этих начал в душе не может быть осуждена как нечто недостойное; это борьба — основа всякого подвига, который есть постоянное “понуждение о Боге” или “предание” себя Богу, т.е. в подвиге должно различать начало активное и пассивное»<sup>1</sup>.

Оба эти начала, обычно в слиянном виде, изучены Леонтьевым. Начало активного подвига Леонтьев вносит в самое сердце религиозных убеждений, и здесь он

<sup>1</sup> Предложение подчеркнуто карандашом и выделено знаком на полях рукописи.

<sup>11</sup> Выделенная часть предложения подчеркнута карандашом.

особенно характерен: «Я верую, — говорит он Зедеггольму, — потому, что по немощи человеческой вообще и моего разума в особенности, что по старым, дурным и неизгладимым привычкам европейского, либерального воспитания кажется мне абсурдом. Оно не абсурд, положим, само по себе, но для меня как будто абсурд... Однако я верую и слушаюсь. Позволю себе похвастаться и впасть на минуту даже в духовную гордость и скажу Вам, что это лучший, может быть, род веры... Совет, который нам кажется разумным, мы можем принять от всякого умного мужика, например. Чужая мысль поразила наш ум своей истиной. Что же за диво принять ее? Ей подчиняешься невольно и только удивляешься, как она самому не пришла на ум раньше. Но, веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, мне кажется, это настоящая вера. Конечно, — добавляет он, — то, что я говорю, не слишком смиренно. Это гордость смирения».

Слова эти, столь раздражающие наши обычные представления о вере<sup>1</sup>, могут быть дополнены и освещены тем же Паскалем, который посветил вопросу об отношении веры к подвигу много проникновенных страниц. Так, утверждает он совершенно по-леонтьевски (с. 124 и 125): «Поймите, по крайней мере, свое бессилие верить, если уж разум заставляет, а вы все-таки не можете верить, старайтесь же убедить себя не умножением доказательств в пользу Бога, а уменьшением ваших страстей. Вам хочется дойти до веры, и вы не знаете дороги; вы желаете излечить себя от неверия и просите лекарств, учитесь у тех, которые были прежде связаны, как и вы... Эти люди знают дорогу, по которой вы хотите идти, исцелились от болезни, от которой вы хотите исцелиться. Начните с того, с чего они начали, т.е. поступите совершенно так, как если бы вы верили; берите святую воду, заказывайте службы и т.д.». Чтобы кончить с вопросом о подвиге, я приведу еще страницу из «Ренс<e>es»<sup>94</sup> Паскаля, уясняющую страдательную, пассивную сторону религиозного подвига: «Правда, что трудно вступать на путь благочестия. Но эта трудность происходит не от благочестия, которое зарождается в нас, но от нечестия, которое остается еще в нас.

<sup>1</sup> Выделенная часть предложения подчеркнута карандашом.

Если бы наши чувства не противились раскаянию, если бы наша испорченность не противостояла чистоте Бога, то в этом не было бы ничего трудного для нас. Мы терпим лишь постольку, поскольку врожденный нам порок противодействует благодати, которая выше нашей природы. Наше сердце чувствует себя растерзанным этими противоположными усилиями. Но было бы несправедливо<sup>1</sup> приписывать это насилие Богу, который привлекает нас, а не миру, который нас удерживает. Это все равно что дитя, которого мать вырывает из рук воров: оно должно, хотя и терпит боль, любить законное и полное любви насилие той, которая дает ему свободу, а отвращение питать только к буйному и тиранистическому насилию людей, незаконно его задерживающих». Страх, послушание и подвиг вводят верующую душу в Церковь и здесь, в меру даров каждого, преобразуются в высшие начала; из религии закона вырастает религия благодати. Неколебимой пребывает эта Церковь, воздвигнутая на Петровом камне<sup>95</sup>, его же врата адовы не одолеют. Исторический Петр не может допустить маловерного сомнения в своей незыблемости; даже видя вокруг себя бушующее море, как Петр-апостол, по волнам идущий ко Христу<sup>96</sup>. Утверждающий эту Церковь утверждает и себя в своем совершенстве, укрепляет духовную связь между собой и мистическим телом Богочеловеческого всеединства.

.....  
<sup>1</sup> В оригинале: Не было бы несправедливо.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
23 МАРТА  
1910 г.

**Н.О. Лосский**  
Идея бессмертия души  
как проблема теории знания

Вопрос о бессмертии души рассмотрен в настоящей статье в очень узких рамках. Мы будем иметь в виду не практическую ценность этой идеи, а также не всевозможные источники ее зарождения, вроде воли к самосохранению, страха перед небытием, сновидений, явлений умерших в виде призраков и т.п. Рассмотрению будет подвергнута только теоретическая ценность этой идеи, т.е. вопрос, может ли она иметь объективное значение. При этом цель статьи заключается вовсе не в том, чтобы доказать бессмертие души, а только в том, чтобы на основании строения процессов знания определить, существует ли возможность знания о таком предмете, как бессмертие души, есть ли это предмет по самому своему понятию входящий в сферу познаваемого или нет.

Для громадного большинства, особенно современных теорий знания, идея бессмертия души не имеет объективного значения. Различные варианты эмпиризма и позитивизма отрицают познавательную ценность ее. То же самое мы встречаем и в большинстве разновидностей кантианского критицизма. Для критицизма знание, т.е. мышление не пустое, а имеющее отношение к предмету, возможно лишь в том случае, когда мы оперируем посредством понятий, сочетающихся с наглядными представлениями; но человеку, по мнению Канта,

доступны только чувственные наглядные представления, имеющие пространственно-временной<sup>1</sup> опыт; все же, что трансцендентно чувственному опыту, относится к области непознаваемого. Теперь ясно, какой приговор ожидает идею бессмертия души: рассуждать о бессмертии — это значит рассуждать о вечности души, т.е. о предмете, не имеющем временной формы, следовательно, непредставимом чувственно и потому находящемся вне сферы опыта, вне сферы того, что доступно знанию. Автор статьи вполне согласен с мыслью кантианцев, что знанию доступно только то, что не выходит за пределы опыта, но он принимает эту мысль лишь в более общей форме, именно не отрицая возможности нечувственного опыта наряду с чувственным\*.

Так как все данное в опыте имманентно сознанию, то высказанную выше мысль можно выразить также в следующей отрицательной форме: ничто трансцендентное сознанию не может быть познано. Доводов в пользу этого тезиса приводить здесь не стоит: они общеизвестны, напр<имер>, в той форме, в какой они развиты у представителей имманентной философии (Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Ремке)<sup>97</sup>.

Всякий, кто примыкает к этому основному положению имманентных теорий знания, вместе с тем отрицательно относится к той разновидности рационализма, которую можно назвать индивидуалистическим р а ц и о н а л и з м о м, и к доводам в пользу бессмертия души, характерным для этого направления. Термином индивидуалистический рационализм мы обозначаем теории всех тех мыслителей, которые полагают, что адекватное знание о предмете может быть получено не путем опыта, а путем деятельности разума, причем эта деятельность рассматривается, как п с и х и ч е с к и й процесс, разыгрывающийся исключительно в сфере познающего индивидуума, но имеющий т р а н с ц е н д е н т н о е значение, т.е. дающий знание о предмете, находящемся

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

\* Критика теории Канта и доводы в пользу возможности нечувственного опыта приведены в моей книге «Обоснование интуитивизма» 2 изд. 1908. Настоящее исследование опирается на теорию знания интуитивизма и в дальнейшем содержит в себе только краткое изложение основных положений ее, имеющих ближайшее отношение к рассматриваемой здесь проблеме.

вне сферы сознания. Для этого направления характерны попытки доказывать бессмертие души путем умозаключений, опирающихся на будто бы прирожденные идеи разума: таково, напр<имер>, умозаключение — «всякая субстанция — вечна, душа есть субстанция, следовательно, душа вечна»; «простое неуничтожимо; душа проста, следовательно, душа неуничтожима»; «все обладающее высшею степенью ценности вечно, душа обладает высшею степенью ценности, следовательно, душа вечна» и т.п. Из таких доказательств, поскольку они ведутся в духе индивидуалистического рационализма, т.е. путем ссылки на содержание понятия субстанции, как прирожденную идею, мы узнаем разве только то, что в силу свойств своего разума мы принуждены представлять себе душу, как нечто вечное; вследствие прирожденности идеи мы не можем отделаться от нее и от субъективного чувства уверенности в том, что душа вечна; но разве в этом субъективном чувстве уверенности есть какое-либо ручательство в пользу того, что душа действительно вечна? Прирожденная идея, на которой основывается это субъективное чувство уверенности, может быть ложною, и тогда основанное на ней чувство уверенности тоже окажется ложным.

Итак, доказательство, придающее идее бессмертия души теоретическую ценность, может быть дано только в том случае, если оно осуществляется в духе имманентных теорий знания, т.е. только в том случае, если вечность души может быть предметом наблюдения или может быть установлена путем умозаключения, опирающегося вообще на наблюдение чего-либо вечного.

Стоит только предъявить такое требование, и почти все признают, что оно равносильно отрицанию возможности доказать вечность души, так как кажется несомненным, что вечность выходит за границы всякого опыта. В самом деле, скажут многие, нелепо утверждать, будто можно наблюдать вечность: для этого нужно было бы вечно наблюдать, что немислимо. Довод этот на первый взгляд кажется безошибочным, а вместе с тем представляется несомненным и то, что всякая попытка доказать бессмертие души, опираясь на опыт, немислима. Однако в основе этого рассуждения кроется смешение понятий. Устраним его, и проблема доказательства бессмертия души путем ссылки на опыт перестанет казаться неразрешимой.



Начнем с того, что не только вечное бытие души, но даже и непрерывное существование какого-нибудь предмета, напр<имер>, стола или дерева, между двумя последовательными восприятиями наблюдателя, для многих имманентных теорий знания есть нечто недоказуемое или даже неприемлемое. Эти теории принуждены рассматривать мир так, как если бы вещи в момент начала восприятия впервые возникали и в момент прекращения восприятия исчезали. Таково, напр<имер>, положение Юма в теории знания. Юм говорит, что ссылка на непосредственное свидетельство опыта в доказательство существования вещи вне момента восприятия невозможна: она была бы равносильна утверждению, что «чувства продолжают действовать даже после того, как всякое их действие прекратилось»\*, глаз продолжает видеть вещь тогда, когда он перестал ее видеть. Вследствие прерывистого характера восприятий из опыта нельзя узнать о каком бы то ни было непрерывном существовании. Поэтому и разум не имеет материала для умозаключений о таком существовании. Между тем идея непрерывного существования вещей имеется в человеческом уме. Откуда же она возникла? Она есть продукт деятельности воображения, представляющего вещь существующею даже и тогда, когда мы ее не воспринимаем. Как продукт воображения, эта идея не имеет теоретической ценности, и потому у нас нет достаточных оснований признавать непрерывное существование вещей, мы имеем право утверждать только закономерную возможность восприятия вещей.

Так называемый здравый рассудок, встречаясь с такими заявлениями философов, чувствует себя сбитым с толку и одураченным. Убеждение в том, что, напр<имер>, пока я спал прошлою ночью, земля существовала, и это существование не сводилось только к возможности моего восприятия земли, а было существованием самой земли, каждому человеку представляется несомненным знанием, а вовсе не продуктом воображения. Отказ философа считать такие утверждения знанием производит впечатление скандала в философии, подобно тому как для здравого рассудка представляется скандалом в философии столь часто встречающееся в имманентных

\* Юм <Давид>. Трактат о человеческой природе. Кн. I. Перев. С. Цеттели. С. 177.

теориях знания утверждение, что существование внешнего мира недоказуемо, а также еще чаще встречающееся положение, что существование материи, как чего-то непсихического, не может быть установлено.

В данном случае мы стоим на стороне обыденного рассудка и полагаем, что перечисленные утверждения философов являются результатом последовательного развития основного ошибочного допущения; последовательность выводов из основных предположений весьма почтенна, но печально то, что основная посылка содержит в себе ошибку. — Устранение ошибочной предпосылки, которую мы имеем в виду, и к рассмотрению которой вскоре перейдем, сопутствуется также и устранением выводов из нее, будто невозможно доказать существование внешнего мира, материи, а также вещей и событий за пределами момента восприятия. Здравому рассудку, без сомнения, понравятся эти обещания; заметим, однако, что устранение той же предпосылки послужит для нас средством доказать, что вечное бытие может быть предметом наблюдения. Таким образом, мы связываем судьбу доказательств существования внешнего мира, материи и вещей, независимых от восприятия, с судьбою доказательства возможности знания о таких предметах, как бессмертная душа, что вряд ли понравится здравому рассудку.

Основная ложная предпосылка, затрудняющая решение проблем теории знания, может быть вскрыта путем анализа процесса развития теорий знания в новой философии. В сжатом виде результаты этого анализа изложены нами в статье «Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии»\*. Здесь мы ограничимся тем, что формулируем эту предпосылку. Она заключается в предположении, будто имманентный сознанию состав знания целиком складывается из п с и х и ч е с к и х состояний познающего и н д и в и д у у м а. Отсюда вытекает, что индивидуум может иметь достоверное знание только о с в о и х состояниях (недоказуемость существования внешнего мира), только о п с и х и ч е с к и х явлениях (недоказуемость существования материи) и только о воз-

\* *Вопр<осы> фил<ософии> и психол<огии>*. 1907. Кн. 88. Напечатано также в виде приложения к моей книге «Обоснование интуитивизма» 2 изд.

можных восприятиях, но не о существовании вещей за пределами момента восприятия. Эти положения так глубоко укоренились в новой философии, что в развитии теорий знания XIX и XX вв. замечается следующее своеобразное явление: теории знания XIX в. постепенно освобождаются от ложной, указанной нами предпосылки, но в то же время продолжают сохранять в своем составе некоторые выводы, вытекающие из нее, хотя без нее они утрачивают всякое основание.

На деле имманентный состав знания (совокупность содержаний сознания, образующих знание) вовсе не так прост и однороден. В нем следует различать акт знания, предмет знания и содержание знания. В подробном виде этот анализ произведен нами в книге «Обоснование интуитивизма»\*. Результаты этого анализа мы изложим здесь вкратце. При этом цель, к которой мы стремимся, заключается в том, чтобы показать, что перечисленные выше затруднения в теории знания обусловлены неразличением акта знания, с одной стороны, и предмета и содержания знания, с другой стороны, вследствие чего возникает ошибочное перенесение свойств акта знания на предмет и содержание знания.

Если, воспринимая колебание маятника, я высказываю суждение «маятник колеблется», то предметом знания служит этот наблюдаемый маятник, а личным в восприятии; содержанием знания служит колебание маятника, также наличное в восприятии\*\*, а акт знания складывается из моего внимания к этому предмету и его движению и из моей деятельности сопоставления, т.е. сравнения, благодаря которой я различаю, что это движение, а не покой. Знание возможно лишь в том случае, когда есть налицо все три указанные составные части его — акт знания, с одной стороны, предмет и содержание знания, с другой стороны, — но это не мешает им так резко отлучать друг от друга, что акт знания может быть совершенно несомненным предметом знания. Так, например, акт знания (внимание и сравнение) есть всегда состояние познающего и индивидуума. Наоборот, предмет и содержание зна-

\* В «Вопросах философии и психологии» было напечатано в 1904–1905 гг. под заглавием «Обоснование мистического эмпиризма».

\*\* Обоснование интуитивизма. 2 изд. Стр. 61, 201.

ния могут принадлежать к т р а н с с у б ъ е к т и в н о м у миру, и нет никаких логических оснований утверждать, будто предмет, на который направлено мое внимание, непременно должен быть моим состоянием (напр<имер>, моим чувством или моею страстью). Далее, акт знания (внимания и сравнение) есть всегда п с и х и ч е с к о е состояние, а предмет и содержание могут быть чем-либо н е п с и х и ч е с к и м, напр<имер>, предметом знания может быть материальный процесс (колебание маятника) или идея (напр<имер>, идея гармонии), и нет никаких логических оснований утверждать, будто внимание может быть направлено только на психические явления. Высказанные нами положения, несмотря на отсутствие в них противоречий, кажутся странными и неприемлемыми только вследствие того, что всякое знание содержит в себе вместе и акт, и предмет, и содержание; поэтому нам трудно мысленно отделить эти части; отсюда возникает иллюзия, будто они составляют неразрывное целое, и будто свойства акта знания должны принадлежать также предмету и содержанию знания, напр<имер>, будто предмет знания должен так же, как и акт (внимание и сравнение), входить в состав познающего индивидуума и быть его психическим состоянием. Стоит только произвести в имманентном составе знания ясное различие акта знания, с одной стороны, предмета и содержания знания, с другой, и тогда становится совершенно очевидным, что указанные выше утверждения принадлежат к числу пред-рассудков; мало того, тогда становится очевидным, что даже и временные определения, принадлежащие акту знания, могут вовсе не принадлежать предмету и содержанию знания, и тем не менее это вовсе не мешает предмету и содержанию знания быть имманентными знанию, т.е. быть непосредственно наблюдаемыми. Так, напр<имер>, акт знания совершается в н а с т о я щ и й м о м е н т, а предметом знания может быть событие, совершающееся в д р у г о й м о м е н т времени, напр<имер>, в прошлом или будущем; акт знания может длиться секунду, а предметом его может быть процесс, длящийся минуту, час, год, века. Способностью обозревать в один миг процессы, занимающие продолжительное время, человек пользуется на каждом шагу, и потому не стоит приводить примеры проявления ее. Обратим только внимание на то, что

без помощи этой способности невозможно было бы восприятие д в и ж е н и я.

Освободиться от склонности переносить временные свойства акта знания на предмет знания очень трудно. Чтобы облегчить мысленное обособление акта знания от предмета, нужно иллюстрировать неправомерность таких перенесений с помощью самых разнообразных примеров. С этой целью рассмотрим различие между актом знания и предметом со стороны пространственных свойств их. Акт восприятия, т.е. деятельность внимания и сравнения, без сомнения, непространственен, но это несколько не мешает тому, чтобы предмет, на который направлено внимание, был протяженным. Насколько нелепо было бы утверждение, что при восприятии Казбека акт внимания должен быть величиною с Казбек, настолько же неправильно и обратное утверждение, будто Казбек, как содержание представления, непротяжен. Мысль, будто представления о протяженных вещах непротяженны, заставившая философов XIX в. много ломать голову над неразрешимым вопросом, каким образом из непротяженных психических состояний познающего субъекта получается знание о протяженных вещах, есть плод недоразумения, именно результат п е р е н е с е н и я свойств акта знания (внимания и сравнения) на предмет и содержание знания.

Из того, что временные свойства акта знания вовсе не обязательны для предмета знания, вытекает множество чрезвычайно важных следствий, из которых мы приведем здесь только два. Во-первых, акт восприятия может дать знание о существовании вещей в н е момента восприятия, и потому прерывистость восприятия вовсе не есть основание для утверждения прерывистости существования вещей или для утверждения, будто существование вещей за пределами момента восприятия непознаваемо. Во-вторых, разнородность между предметом и актом знания может достигать еще большей степени: предмет знания может с о в с е м н е о б л а д а т ь в р е м е н н ы м и свойствами, он может принадлежать к сфере б ы т и я, а не б ы в а н и я, т.е. стоять вне потока изменений, как нечто безвременное, и тем не менее на нем может быть сосредоточено внимание познающего субъекта; иными словами, нет препятствий для того, чтобы предметом

наблюдения было вечное (безвременное) бытие: акт созерцания может длиться одну секунду, но созерцаемое может быть вечным.

Нетрудно теперь применить сказанное к вопросу о познании бессмертия души. Без сомнения, бессмертие не есть какое-нибудь весьма длительное существование, вроде существования египетских пирамид или альпийских гор; говорить о бессмертии это значит иметь в виду *б е з в р е м е н н о с т ь*, вечность. Следовательно, о бессмертии души знает тот, кто наблюдает в своей душевной жизни начало, стоящее вне течения событий душевной жизни, но в то же время сопринадлежащее с ними так, что без него эти события не могут существовать. Нетрудно найти тот пункт, где следует искать этого начала: все события, совершающиеся в душевной жизни, радость, печаль, хотения, напряжения внимания и т.п., испытываются, как принадлежащие *о д н о м у и т о м у ж е я*. Решение вопроса о вечности или тленности человеческого духа должно быть достигнуто путем усовершенствования наблюдения над я. В самом деле, допустим, что какой-либо человек наблюдает свое я, как несомненно стоящее вне потока событий, как бытие, абсолютно несравнимое с событиями радости, печали, хотения и т.п., как бытие, в применении к которому вопрос «сколько времени оно будет длиться» так же нелеп, как нелеп вопрос «какого цвета справедливость — зеленая она или голубая». Для человека, так наблюдающего свое я, вечность я несомненна и притом не как умозаключение или догадка, а как *н а б л ю д а е м ы й ф а к т*, т.е. как нечто, установленное путем такого же непосредственного различения данных опыта, путем какого устанавливается суждение «этот лист желтый, а тот зеленый».

Без сомнения, многие подумают, что если бы ответ на вопрос о бессмертии души мог быть получен таким простым путем, то все люди давно уже определенно решили бы эту проблему в положительную или отрицательную сторону.

В ответ на это покажем, что путь, намеченный нами, не так прост, как кажется на первый взгляд. Нужно чрезвычайное напряжение способности отвлечения и особое направление внимания, чтобы наблюдать я с тою отчетли-

востью, какая требуется для непосредственного решения вопроса о вечности души. Цитата из Юма пояснит, в чем дело. Исследуя вопрос о тождестве личности, Юм говорит: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции»\*.

Действительно, наблюдая сферу сознания, в ней легче всего заметить сменяющиеся свет, тень, любовь, ненависть и т.п. Кто сосредоточит свое внимание только на этой стороне сознания, тот лишь ее и опишет. Но обратим теперь внимание на следующее обстоятельство: свет, тень, любовь, ненависть возникают в сознании не сами по себе, а в такой форме, которая выражается словами «я вижу свет», «я люблю», «я страдаю»; сосредоточим внимание только на той стороне сознания, которая обозначается словом я, и перед нами встанет объект, которого не заметил Юм. Что же из того, что этот объект существует всегда вместе с единичными перцепциями? Это не мешает ему быть, во-первых, реальным и, во-вторых, резко отличаться от событий.

Здесь, как и во множестве других случаев, оправдывается правило, что для точного исследования предмета необходимо брать его в чистом виде. Очень часто окончательное решение вопроса достигается сравнительно просто, путем прямого наблюдения, но для того, чтобы произвести его, необходимо получить сначала предмет в чистом виде, и главный труд заключается в отделении от него посторонних примесей; так, физик никогда не определит удельного веса вещества, если не устранил из него посторонних примесей, и эта операция требует иногда большого искусства. Точно так же при познании я затруднения и неточности возникают вследствие того, что наблюдатель сосредотачивает свое внимание на конгломерате из я и событий, связанных с ним, и потому переносит на я временный характер событий; при этом даже и те, кто догадывается о вечности души, мыслят самое понятие

\* Юм <Давид>. Трактат о человеческой природе. Кн. I. Перев. С. Цеттели. С. 232.

вечности неточно, именно смешивают вечность с чрезвычайной длительностью\*.

Насколько велика трудность очищения я от посторонних примесей, видно из следующего соображения. Имманентный состав сознания, согласно теории интуитивизма, чрезвычайно сложен; в него входят: 1) я, 2) психические состояния, составляющие жизнь я, и 3) наблюдаемый трансубъективный мир, напр<имер>, материальные явления. Есть лица, обращающие внимание в этом сложном целом только на материальные процессы и потому признающие существование только материального мира. Есть лица, усматривающие, что кроме материальных процессов существуют также психические явления, хотения, чувства и т.п., резко отличающиеся, напр<имер>, от процессов движения; для этих лиц наличность двух *toto genere*<sup>1</sup> различных категорий явлений есть настолько несомненный и очевидный факт, что они с недоумением прислушиваются к рассуждениям тех материалистов, которые не замечают этой разнородности событий. Однако зачастую эти же самые лица, подобно Юму, не усматривают существования я, как начала, отличного от психических процессов, и пытаются построить всю душевную жизнь исключительно из психических событий. Их уверенность в своей правоте значительно поколебалась бы, если бы они обратили внимание на то, что есть лица, для которых существование я, как начала, отличного от событий, есть несомненный, грубо осязательный факт, и которые поэтому, беседуя с лицами, пытающимися сложить я из психических событий, относятся к ним с таким же недоумением, с каким они сами относятся к материалистам, отрицающим существование психической жизни.

Автор статьи смиренно сознается в том, что он не обладает в достаточной мере таким искусством наблюдения над я. В настоящей статье он задается только целью показать, что строение процессов знания не исключает возможности наблюдения таких объектов, и что должны существовать люди с особенно развитою способностью такого наблюдения. — Какие это люди? Это те, о которых говорит Платон в VII кн. своего «Государства», это — люди, вышедшие из пещеры, где они наблюдали только

\* Неправильность такого понимания вечности отмечена Спинозою. Этика V, положение XXXIV.

<sup>1</sup> Здесь: единого происхождения (лат.).



тени вещей, и увидевшие при солнечном освещении подлинные вещи и даже решившиеся взглянуть на само солнце. Такие люди не непременно должны быть философами; проблема бессмертия души волнует не столько философов, сколько религиозных людей, и мы не сомневаемся, что в мировой литературе, поскольку в ней выразился религиозный опыт человечества, должны найтись красноречивые описания наблюдений над душевной жизнью в духе теории интуитивизма, утверждающей возможность наблюдать вечное.

Нам могут возразить, что вечность я, как идеальное вневременное бытие, еще не есть бессмертие. Многие люди, напр<имер>, допускающие перевоплощение, понимают под бессмертием бесконечное а к т у а л ь н о е существование души, т.е. обнаружение ее в виде бесконечного ряда с о б ы т и й. Без сомнения, сторонники такого понимания бессмертия станут утверждать, что только актуальное существование души содержит в себе к о н к р е т н у ю полноту бытия и только допущение такого бессмертия удовлетворяет чаяниям человеческого духа, между тем как вечное я, обособленное от событий, развертывающихся во времени, имеет ужасающе мертвенный характер застывшей, бедной по содержанию а б с т р а к ц и и.

Однако такие замечания основываются на недоразумении, возникающем вследствие перенесения представлений, заимствованных из сферы временной жизни, на безвременный мир. В самом деле, рассуждать так — это значит представлять себе идеальное бытие я наподобие вечно пребывающей синевы неба или в виде существования пустой, лишенной содержания простой т о ч к и, которую мы имеем в виду, когда, отвлекаясь от пестроты событий, указываем на о д н о и т о ж е я, которому они принадлежат. Такие представления о вневременном я, конечно, неправильны. Надобно помнить, что временной ряд событий и безвременное бытие суть два глубоко разнородных мира, и человек, хотя он стоит одною ногою в одном из этих миров, а другую — в другом, все же развивает в себе умение отчетливо наблюдать только один из этих миров, именно временный; поэтому, когда речь идет о вечном я, мы умеем только у к а з а т ь его н а л и ч н о с т ь, но не рассказать о его безвременном содержании; между тем

это содержание должно существовать и быть гораздо более богатым, чем временная жизнь; в самом деле, представлять себе вечное я, как простую точку, и в то же время утверждать, что события составляют принадлежность такого я, это значило бы развивать совершенно непонятное учение: события могут быть сопринадлежными с одним и тем же вечным я только в том случае, если оно есть, по крайней мере отчасти, условие возникновения их и, следовательно, обладает чрезвычайно многосторонним содержанием. Вечность этого бытия указывает на его гармоническое отношение к остальному содержанию мира и на его многообъемлющий характер в противоположность временному ряду событий, который состоит из явлений, взаимно и с к л ю ч а ю щ и х друг друга и имеющих малообъемлющий характер. Весьма вероятно поэтому, что если бы мы обладали совершенным знанием о вечном бытии, мы впервые в нем нашли бы конкретную полноту, а то существование, которое теперь считается конкретным, оказалось бы бесконечно малою дробью, о т в л е ч е н и е м от этой конкретной полноты. Поэтому понятно, что даже и те, кто склонны допустить актуальное существование души после смерти, напр<имер>, в виде ряда перевоплощений, обыкновенно представляют себе продолжительность этого ряда соответствующую степени несовершенства души, и жизнь души, освобожденной от этого ряда, изображают, как абсолютно иное бытие (напр<имер>, как созерцание идей или как жизнь в Боге), вряд ли требующее временных форм.

Если же кто-либо стал бы утверждать, что все же только актуальное существование души соответствует его понятию бессмертия, то в ответ на это заметим, что вечность я, т.е. идеальное бытие его, есть важнейшее из п о л о ж и т е л ь н ы х условий, необходимых для допущения бессмертия, как актуального существования, и поэтому также и с этой точки зрения на бессмертие главная часть задачи выполнена, если доказана вечность я.

В заключение необходимо указать на один чрезвычайно важный вопрос, остающийся неразрешенным, хотя бы указанным выше путем и была установлена вечность я. Пока индивидуум ограничивается наблюдением только над с в о е ю душевною жизнью, он лишен возможности

решить вопрос, какое я было предметом его наблюдения, — индивидуальное, родовое (я человечества) или даже, может быть, мировое, и, следовательно, не знает, какое бессмертие установлено им — индивидуальное или родовое. В самом деле, можно допустить, что вечное я, наблюдаемое интуитивно, есть родовое я человечества. В таком случае жизнь индивидуума могла бы оказаться только ограниченным во времени рядом событий и после своего завершения имела бы в жизни человечества лишь такое же значение, какое в жизни индивидуума имеет, напр<имер>, поездка на Кавказ, именно она сохранялась бы в памяти родового я и имела бы влияние лишь постольку, поскольку родовое я возвращалось бы к ней в акте воспоминания. В таком случае бессмертия, как вечной реальности индивидуума, не было бы, а можно было бы допускать только родовое бессмертие, как вечную реальность высшего я, объемлющего все человеческие жизни. Без сомнения, такое бессмертие не может соответствовать чаяниям индивидуума, и потому тем более необходимо установить, какие нужно сделать дополнительные исследования, чтобы путем непосредственного наблюдения над я установить, есть ли вечное я — я индивидуума или я родовое. Самых этих исследований мы не будем производить в настоящей статье, а ограничимся лишь тем, что укажем, в чем они заключаются. Очевидно, для решения вопроса необходимо наблюдать не только свое, но и другие я, и на этом основании установить или отвергнуть множественность вечных я. Ограничиться только указанием на этот путь без рассмотрения осуществимости его приходится потому, что для этой цели необходимы были бы особые предварительные исследования. В самом деле, проблема познания чужого одушевления и чужого я принадлежит к числу труднейших в философии, и потому необходимо сделать ее предметом специального исследования раньше, чем ответить в духе интуитивизма на поставленный выше вопрос.

.....

## Из газетных отчетов

### В Религиозно-философском обществе

23 марта состоялся доклад Н.О. Лосского на тему — «Идея бессмертия души как проблема теории знания».

Цель доклада, по словам автора, — не доказательство бессмертия души, а далеко скромнее. Существует ли возможность знания о душе? И может ли сам вопрос о душе иметь объективное значение в построении человеческого знания? Доселе господствующее течение в философии, в вопросе о познаваемом, держалось точки зрения Канта. Но с этой точки зрения объективное знание о душе недоступно; человек знает лишь свои переживания в перспективе пространственных и временных форм. Анализ имманентного содержания опыта, единственного достоверного знания, показывал, что знания о бытии, субстанции, ниоткуда нельзя было вывести. Откуда мысль о непреложном существовании? — спрашивал, например, Юм. Он отвечал на этот вопрос: от воображения. Очевидно, в старой теории познания заключается ошибка. По ней можно заключать лишь

с достоверностью, что вещи для мыслящего субъекта существуют лишь, пока они сознаются мыслящим субъектом. Но когда я спал, существовала ли земля?.. Основную ошибку «индивидуалистического рационализма», как называет эту теорию докладчик, надо видеть в том, что здесь сливается в одно целое весь состав суждения и весь состав восприятия. На самом деле имманентный состав знания не так слит в одно целое.

Докладчик предлагает свой анализ. Он различает а) акт знания, б) предмет знания и в) содержание знания. Акт знания всегда имеет чисто психический состав (деятельность внимания и различения). От него резко отличаются предмет и содержание знания. Напр<имер>, по моменту времени: акт может занимать одну секунду. Между тем как предмет и содержание, напр<имер>, какое-нибудь историческое событие, требуют для себя годы. Или наблюдение горы «Казбек». Акт безпространствен, между тем гора «Казбек»... Или взять такой предмет зна-

ния, как вечность. Таким же предположением может быть для познающего субъекта и его «я». И так, если чисто психический состав имеет только самый акт знания, то предмет и содержание говорят о транс-субъективном, иначе дают знание об объективном.

Переходя, в частности, к идее бессмертия души, докладчик говорит, что его теория имеет основание для установления вечности души, вечности «я». Но другой вопрос, какое это «я». Индивидуальное, рядовое или даже мировое. Вопрос об индивидуальном (даже не о личном) бессмертии предполагает уже знание о чужом «я». И один этот последний вопрос (о чужом «я») есть труднейшая проблема в философии.

В прениях приняли участие С.И. Гессен, С.А. Алексеев, С.Л. Франк, Б.Г. Столпнер и Н.Х. Херсонский. Между прочим, С.И. Гессен указал, что Н.О. Лосский в первой гносеологической части своего доклада делает выводы большие, чем следует. Так, из содержания сознания он, очевидно, заключает к «бытию» (транс-субъективное). Тогда как, становясь даже на его точку зрения, в анализе можно заключить лишь к «нечто», напр<имер>, к «смыслу», «ценности» и т.п. А если так, то 2-я часть доклада

о доказательстве бессмертия души остается висеть в воздухе.

С.А. Алексеев не согласен с делением имманентного содержания знания на 3 части, как у докладчика. И в содержании знания есть чисто психические элементы, напр<имер>, восприятие; так, в содержании моего опытного знания о качающемся маятнике имеется несомненно и восприятие качающегося маятника. С.А. Алексеев рекомендует поэтому 2 части, вместо 3-х: акт знания и предмет знания.

Докладчик дал подробные объяснения по существу всех возражений оппонентов. Теория познания, — сказал Н.О. Лосский в заключение, — строится медленно, подобно геологическим преобразованиям и наслоениям. Старые предрассудки ошибочных теорий падают понемногу. А предрассудки эти упорны и претендуют на нечто незыблемое. Конечно, теория познания не дает новых и лучших форм знания. В этом смысле все остается по-старому, как сказал Столпнер. И если бы об этом шел спор, то оппонент был бы прав: спор шел бы о словах. Но теория объясняет нам познание... А это значит многое.

Зал был переполнен слушателями. Особенно много было учащихся обоого пола. Собрание затянулось за полночь.

Н. О.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
29 МАРТА  
1910 г.

**Н.А. Бердяев**  
Утонченная Фиваида  
(Религиозная драма Гюисманса)

**I**

Самое благородное явление, рожденное на почве декадентства французского, — утонченного упадочничества, слишком мало вызывает к себе внимания и на родине, и у нас, и ждет еще справедливой оценки. Я говорю о Гюисмансе<sup>98</sup>, так мало еще оцененном, так мало популярном даже в то время, когда «декадентская» литература стала слишком популярной. Гюисманс стоит в стороне от большого литературного потока. Слишком многим он покажется скучным писателем, в нем мало занимательного, мало того, что могло бы стать модным. Нужен особый вкус, чтобы полюбить Гюисманса, чтобы плениться его романами-исследованиями, чтобы почувствовать упоительность в самой их скучности. Романы Гёте<sup>99</sup> тоже скучны, и в них есть особая прелесть. Даже крупные, очень талантливые модернистские писатели получили налет пошлости от популяризации, от модных увлечений ими. К Гюисмансу не пристала никакая пошлость моды и популярности. Он остался серьезным, утонченным до муки, настоящим мучеником упадочности. В нем нет и следов вульгарной пошлости, легкомысленной поверхностности и буржуазности модернистского духа, модного модернистского искусства и стиля (бесстильного). Его благородная душа, душа средневековая и католическая, в глубине своей неизменно благочестивая, но слабая и безвольная, слишком исключительно

чувственная, была изъязвлена оскорбительностью современной культуры, пошлостью современной Франции, уродством жизни, буржуазным духом эпохи. Все, что любила эта душа, все то умирало в современности, она не находила уже ни великого искусства, ни великой мистики былого. Гюисмансу близки только такие люди, как Барбе Д'Оревилю, Бодлер, Верлен, Маларме, Вилье де Лиль-Адан. Все кажется ему в окружающей жизни чужим, далеким, уродливым до боли. Он прежде всего человек глубоко оскорбленный, изъязвленный, раненный тем «миром», в котором призван жить и которого не принимает. В. Иванов верно сказал про Гюисманса, что с него «содрана кожа», что «воспринимающий внешние раздражения всей поверхностью своих обнаженных нервов, затравленный укусами впечатлений, пронзенный стрелами внешних чувств, он естественно бросился, спасаясь от погони, в открывшийся ему мистический мир, но и в прикосновениях к нему обречен был найти еще более утонченную муку и сладость чувственного»\*. Утонченная чувственность, оторванная от воли, довела Гюисманса до крайней упадочности. Благодородство же его природы, серьезность его и католические истоки духа не допустили его превратиться в декадента пошлого, в самодовольного скептика, охранили в нем богочувствие и возвратили его к вере. Гюисманс стал мучеником декадентства, как бы новым пустынножителем. Я видел фотографию Гюисманса. Он стоит в своей комнате, прислоненный к стене, над ним Распятие. И сам он оставляет такое впечатление, точно он сораспаялся Христу, пригвожден. Лицо такое тонкое, благородное, серьезное и страдальческое. Я слышал рассказ человека, который часто видел Гюисманса в церкви молящимся: он необыкновенно молился, этот декадент, автор ультра-упадочнического романа «A rebours» и сатанистского романа «La bas». Последние годы своей жизни он был *oblat*, т.е. почти монахом. Мне передалось личное впечатление от Гюисманса, тронул меня его образ, и я сильнее еще почувствовал его душу. Нелегко ему далась жизнь. Этот человек утонченной чувственности не мог жить мимолетными ощущениями и не мог прийти к самодовольству. Декадентство было для него мученическим опытом. Решительно нужно при-

\* См.: В. Иванов «По звездам». С. 295.

знать, что Гюисманс — самый большой и серьезный писатель Франции последней эпохи\*. По сравнению с ним как не тонок, самодоволен в своем скептицизме, поверхностен популярный Анатоль Франс<sup>100</sup>, этот излюбленный писатель современной Франции, или Реми де Гурмон<sup>101</sup>, излюбленный более изысканными кругами.

Гюисманс вышел из натуралистической школы Золя, и эта печать натурализма осталась на нем всю жизнь. Слишком истонченный, рафинированный натурализм в дальнейшем своем развитии переходит в декадентство. Натуралистическая чувственность истончается до чувственности декадентской. Чувственность сексуальную, чувственность красок, звуков и запахов, все чувственное восприятие вселенной сначала Гюисманс берет натуралистически, потом декадентски, наконец, мистически. Гюисманс показывает, что углубленная и утонченная чувственность ведет от натурализма к мистицизму. Человек, отдавшийся чувственному миру, если он тонок и глубок, приходит к кризису чувственности, очень знаменательному, переводящему уже за грани чувственного мира. Натурализм есть чувственность недостаточно глубокая и тонкая, воспринимающая лишь поверхность. В глубине мира чувственного Гюисманс открывает мистическое. Все его писания — важные документы о глубочайшей и тончайшей мистике чувственного, документы, опровергающие натурализм. Но в известном смысле реалистом Гюисманс остался навсегда, реалистическая манера осталась и в его католических книгах. Реализм не мешал ведь Бальзаку написать чудесный мистический роман «Seraphita», реализм Бальзака не мешал ему быть мистиком и по-своему религиозным\*\*.

В предисловии к своему известному декадентскому роману, «A rebours», написанному через двадцать лет после его появления, Гюисманс многое объясняет в своем развитии. Книга эта, на которой и основана его декадентская репутация, была встречена шумным негодованием и непониманием. Золя обвинил Гюисманса в измене натурализму и не понял, куда он идет, но верно почуял, что происходит что-то неладное. Понял истинный смысл

\* Рядом с Гюисмансом может быть поставлен столь непохожий на него Вилье де Лиль-Адан, а из предшествующих Барбе д'Оревилю.

\*\* К Бальзаку, величайшему писателю Франции XIX в., еще вернутся и оценят его глубже.



книги Гюисманса только замечательный писатель католического духа Barbey D'Aureville, который писал в 1884 году: «после такой книги автору ничего не остается, кроме выбора между пистолетом и подножьем Креста». Вся последующая литературная деятельность Гюисманса говорит о том, что он выбрал подножье Креста, и что диагноз и прогноз был верно поставлен. В «A rebours» Гюисманс дошел до предела, до безысходности. Дальше уже начинается чудесное, натуральный процесс заканчивается. Книги Гюисманса — не романы, ни в старом, ни в новом смысле этого слова. В них нет старой романической фабулы, нет и нового импрессионизма. Все, что писал Гюисманс, — лишь история его одинокой души, его мучений и обращений, и только. Все герои Гюисманса — он сам в разные периоды его жизни, и, кроме этого единственного героя, никаких действующих лиц нет. Так никто еще не писал, как Гюисманс, никто так не углублял истории души, не утончал ее интимной чувственности. Свою автобиографию, почти исповедь, рассказал Гюисманс так искренне, без всякой рисовки, так просто, как никто. Иным покажется скучной манера Гюисманса. Пусть читают более занимательных писателей. Но хвала тому, кто своей историей одинокой души обострил дилемму — «пистолет или подножье Креста» и пришел к подножью Креста через муки декадентства. В следующем своем замечательном романе «La bas» Гюисманс исследует современный сатанизм в связи с сатанизмом средневековым, описывает черную мессу; но там уже чувствуется под сатанистскими разговорами и экспериментами его благочестивая католическая душа, чуждая активно-волевого демонизма. В «En route», — самой интересной книге Гюисманса, он описывает переход одинокой души к католичеству. А последние его книги «La Cathedrale», «L'Oblat», «Sainte Lydwine de Schiedam» — уже настоящие католические книги. Отрывки из Гюисманса собраны в книгу «Pages catholiques», которая рекомендуется католическим духовенством. Гюисманс замечателен как исследователь католического культа и католической мистики, книги его наполнены глубокими мыслями о готике, о литургике, о примитивах, о мистических книгах и ценными замечаниями по истории искусства и литературы. Гюисманс — настоящий ученый. Его не интересует вопрос о том, «повинен ли в адюльтере господин такой-то

с госпожой такой-то», к чему, по его мнению, свелась вся почти французская литература. Он так серьезен, так тонок, так много мучился. Он слишком пессимист, слишком внимательно читал книгу Иова, Экклезиаст, «Подражание Христу», Шопенгауэра, и почуял суету и боль мира.

«A rebours» имеет дурную декадентскую репутацию. Но это замечательная, единственная в своем роде книга. Des Esseintes, герой «A rebours», его психология и странная жизнь есть единственный во всей новой литературе опыт изобразить мученика декадентства, настоящего героя упадочности. Des Esseintes — п у с т ы н н о ж и т е л ь д е к а д е н т с т в а, ушедший от мира, которого не может принять, с которым не хочет идти ни на какие компромиссы. Этот новый пустынножитель создает себе иной мир, ни в чем не похожий на низкую современную действительность, отдается ему с готовностью пожертвовать своей жизнью. У христианских пустынножителей был реальный мир, во имя которого они отрицали этот мир. У пустынножителя декадентского есть лишь мир искусственный, выдуманный, не обладающий реальностью. Но в отрицании действительности и в преданности своей фантазии сказываются черты почти героические. Он — фанатик. Изображение мученичества и пустынножительства современного упадочного человека — главная заслуга Гюисманса, кроме него никто на это не дерзал. Оскар Уайльд был мучеником декадентства в жизни (не в литературном творчестве), но мученичество его было порождено преследованиями извне. У Гюисманса все шло изнутри. Des Esseintes (псевдоним самого Гюисманса) постепенно потерял вкус ко всем мирским благам, к современным людям, к современной литературе, к современному быту, ко всей жизни современного великого города. Все его оскорбляло и ранило. Восприимчивость его притупилась, он истощен, обессилен. В нем видны черты упадочной утонченности, родственные латинскому декадансу. В нем есть что-то бескровное, призрачное, чувственность его почти уже бесплотна. Его тянет в «утонченную Фиваиду», в пустыню для эстетов и декадентов. Постепенно уходит он от мира, уединяется, окружает себя иным миром любимых книг, произведений искусства, запахов, звуков, создает себе искусственную чувственную обстановку, иллюзию иного

мира, мира родного и близкого. Des Esseintes грозит гибель, доктор требует, чтоб он вернулся к обыкновенной здоровой жизни, но он не хочет идти ни на какие компромиссы с ненавистной действительностью. Ему не к кому и не к чему возвращаться. Литературные круги давно ему опротивели, в этом мире все стало ему чуждо. Буржуазия ему ненавистна, аристократия выродилась. Только в среде католического духовенства может Des Esseintes еще надеяться найти общение, подходящее к его вкусам. Действительность современного Парижа так ужасает и отвращает его, что слаще ему задыхаться и рисковать жизнью в экзотически чувственной атмосфере созданных им искусственных запахов, чем жить с современными людьми и отдаваться их интересам.

«A rebours» — настоящее ученое исследование, книга эта полна тончайшими замечаниями по истории литературы, по истории искусства и мистики. Когда Des Esseintes уходит от мира действительного в мир любимых изысканных книг, подобранных с такой любовью и знанием, Гюисманс дает целое исследование о латинском декадансе. Когда этот пустынножитель уходит в мир запахов или цветов, Гюисманс дает настоящее исследование по мистике запахов и цветов. Des Esseintes доходит до отчаяния, он замечает, что «рассуждения пессимизма бессильны помочь ему, что лишь невозможная вера в будущую жизнь одна только могла бы успокоить его». Книга заканчивается словами: «Господь, будь милостив к христианину, который сомневается, к маловеру, который хочет верить, к каторжнику жизни, который пустился в путь один, в ночи, под небом, которое не освещается уже утешительными маяками древней надежды».

Роман «La bas» создал Гюисмансу репутацию сатаниста. К его переходу в католичество отнеслись подозрительно, потому что в «La bas» он слишком перемешал сатанизм и католичество, слишком кощунственно описал черную мессу. Но только отсутствие психологического чутья могло привести к подозрению, что у Гюисманса есть сатанинский уклон воли. Гюисманс никогда не мог быть сатанистом, не мог отдаться сатанизму даже тогда, когда был так занят этим явлением в «La bas», книге очень

интересной и поучительной. Его благочестивая католическая душа чувствуется в «La bas» так же, как и в последующих католических романах.

Дюрталь, главный псевдоним Гюисманса, очень интересуется сатанизмом, он предпринял исследование о средневековом сатанизме, поражен образом средневекового сатаниста Gilles de Rais и ищет следов сатанизма в современной Франции. К тайнам современного сатанизма он приобщается через одну женщину, с которой у него был кратковременный, но мучительный роман. Женщина эта оставляет впечатление жуткое, это — одержимая сатанинским сладострастием, она практикует католическую религию и, вместе с тем, через одного католического священника-сатаниста, участвует в черной мессе. У Дюрталя женщина эта очень скоро вызывает чувство отвращения и ужаса, и он бежит от нее. Он раз всего присутствует при совершении черной мессы, но внутренне не участвует в ней, с ужасом и негодованием уходит. В «La bas» Гюисманс изобличает ничтожество и жалкость современного сатанизма, отсутствие в нем силы и фантазии. Все эти черные мессы — отвратительная и скучная мерзость. Искание возвышенного, сильного влекущего сатанизма — жалкий самообман. Сатанизмом пленяются легче всего истерические женщины, это они бьются в конвульсиях во время совершения черной мессы. Пусть читают «La bas» имеющие вкус к сатанизму, этот вкус убивает Гюисманс. У Гюисманса, утонченного упадочника, с притупленной восприимчивостью и большой чувственностью, был интерес к сатанизму, он пожелал экспериментально проверить природу сатанизма, игравшего такую роль в родные ему средние века, но не было у него никогда сатанистского уклона воли. Воля у него была слабая, но благочестивая, чувственность же была упадочная и слишком истонченная. «La bas» не есть ни проповедь сатанизма, ни объективное его изображение, а изобличительный документ против сатанизма. Парижский сатанизм модерн, который был одно время в моде и которого коснулся Гюисманс в период своего декадентства, даже не страшен, слишком жалок и ничтожен. Но в качестве исследователя сатанизма Гюисманс тонко подмечает, что явление это, подобно тени, тянется за католичеством. Настоящую черную мессу может совершать только католический священник, без като-

лического аббата не будет настоящего кощунства и надругательства. В католичестве есть обратная сторона, есть связь с темными силами. Недаром на католических храмах изображены отвратительные чудовища.

Вопрос о черной магии имеет большое значение для раскрытия сущности христианства. Есть основание предполагать, что то, что в язычестве было натуральным таинством, совсем не демоническим, то после Христа и Его таинств становится черной магией и сатанизмом. Христианство изгнало из природы духов, освободило природу от демонологии, но изгнанные духи вернулись в облики демоническом и породили сатанизм. Тут скрыта какая-то тайна. В черной магии есть своекорыстная жажда власти над естеством и веществом и вечная постыдная зависимость от естества и вещества.

В «La bas» есть очень тонкая сексуальная психология. Психологии любви вообще у Гюисманса нет, в его романах нет никаких романов. Но есть психология пола, и особенно она интересна в отношении Дюртала к женщине, одержимой сатанизмом. Тут ставится очень глубокая проблема: сближает ли, соединяет ли мужчину и женщину сексуальная жизнь? Психология пола у Гюисманса дает отрицательный ответ: не соединяет, не сближает, а разъединяет и отчуждает, убивает влечение, делает противным предмет влечения. В основе сексуальной жизни есть что-то демоническое, нет радости, нет соединения. Во всяком случае, тут ставится очень большой и больной вопрос. Женское сатанистское сладострастие предстает в «La bas» в самом непривлекательном, отвратительном виде, ничем не прикрытое. Гюисманс дает важные материалы для психологии пола, в материалах этих чувствуется глубоко пережитое. Во всех книгах Гюисманса разлита атмосфера сексуальной чувственности, но нет пафоса любви, нет эротики. Упадочная чувственность убила не только возможность любви, но и мечту о любви. Это очень характерно для Гюисманса. Женщина является для него исключительно соблазном, злым видением. В «La bas» сатанизм предстает перед ним в образе одержимой женщины. В «En route» женский образ постоянно мучит и соблазняет его в церкви, во время молитвы, отвращает его от религиозной жизни. В этом для Гюисманса есть что-то невыразимо мучительное. Иные моралисты пробовали уже признать

Гюисманса порнографическим писателем. Какая нечуткость! Гюисманс рассказывает об испытанных мучениях, дает тончайшую психологию упадочной сексуальности, но он дорогой ценой купил себе право писать обо всем этом. Гюисманса можно противопоставить всей современной французской литературе.

«La bas» заканчивается криком отчаяния, болезненным протестом против современной жизни, против современной Франции и Парижа. Гюисманс говорит, что народ его очень болен и что человеческими средствами нельзя его излечить. Можно рассчитывать только на сверхчеловеческую помощь. Но взгляд Гюисманса обращен назад, к средним векам. Он бежит в средние века от современности, все его последующие книги рассказывают об этом бегстве. Много глубоких мыслей брошено в последних главах «La bas». «Этот век позитивистов и атеистов все уничтожил, кроме сатанизма, которого он не мог сдвинуть ни на один шаг». «Самая большая сила дьявола в том, что он заставил себя отрицать». Это очень тонко. В конце романа «La bas» разговоры ведутся в разгар буланжизма, и пошлые крики «да здравствует Буланже» терзают слух утонченных героев Гюисманса, поглощенных мистикой. «Нынешний народ не приветствовал бы так ученого или артиста, или даже сверхъестественное существо, какого-нибудь святого». «Но он делал это в средние века». «Здесь внизу все разложилось, все умерло, но там, наверху! я верю, там готовится изливание Св. Духа, сошествие Божественного Параклета<sup>102</sup>». Здесь только выразил Гюисманс свои новые чаяния, и на этом следует остановиться.

Среди буржуазного Парижа, плененного буланжизмом, странный разговор происходит на колокольне St. Sulpice между Дюрталем и звонарем, проповедником идеи иоаннитов о Третьем Завете Св. Духа<sup>103</sup>. Говорят о вещах далеких и чуждых и современному Парижу, и всему современному миру. Звонарь Gevingey — религиозный энтузиаст, он последователь Иоахима из Флоры<sup>104</sup>, средневекового пророка Вечного Евангелия и Третьего Закона Духа\*. «Если Третье Царство — иллюзия, какое утешение может остаться христианам перед лицом

\* Потрясающий образ Иоахима из Флоры хорошо нарисован в книге Жебара «Мистическая Италия».

всеобщего расстройства мира, который мы не ненавидим лишь из милосердия?» «Есть три царства: царство Ветхого Завета, Отца, царство страха; царство Нового Завета, Сына, царство искупления; царство Евангелия от Иоанна, Св. Духа, которое будет царством избавления и любви. Это — прошлое, настоящее и будущее; это — зима, весна и лето; одно, — говорит Иоахим из Флоры, — дало всходы, другое — колос, третье даст хлеб. Два лица Св. Троицы открылись. Третье должно открыться». «Третье царство, — замечает Дюрталь, — провозглашается словами: да придет Царствие Твое». Звонарь говорит, что действие Параклета должно очистить не только дух, но и тело. «Но в таком случае это будет земной рай!» «Да, это — царство свободы, добра, любви!» «Нужно делать различие между явлением Параклета и победоносным возвращением Христа. Одно предшествует другому. Нужно, чтобы общество сначала возродилось, охваченное Третьей Ипостасью — Любовью, чтоб Иисус сошел, как Он обещал, с облаков, и царствовал над народами, уподобившимися Его образу». Что же будет с папой? «Времена с первого явления Мессии делятся на два периода: период Спасителя, страдающего и искупающего, в который мы живем, и другой, которого мы ждем, период Христа, очищенного от унижений, прославленного великолепием Своего Лица. И есть разные папы для каждой эры; священное писание возвещает двух первосвященников». «Дух Петра живет в своих заместителях. Он будет жить до наступления эпохи Св. Духа. Тогда Иоанн, который оставался в стороне, начнет свое священство Любви, будет жить в душах новых пап». «Но зачем папа, когда Сам Иисус будет виден?» «В день, когда появится Иисус, первосвященство Рима прекратится». «Если позор нашего времени преходящий, то уничтожить его может лишь вмешательство Божье, потому что ни социализм и ни другие нелепые мечты рабочих, невежественных и озлобленных, не могут изменить природы людей и реформировать народы. Это выше сил человеческих». Но Дюрталь не заражается религиозным энтузиазмом Иоаннитов. «На что же вы надеетесь, если не верите в пришествие Христа?» — «Я, я ни на что не надеюсь». — «Я вас жалею, вы, значит, не верите ни в какое улучшение в будущем?» — «Я верю, увы, что старое небо грезит над опустошенной и изолгавшейся землей». Дюрталю предстоял еще долгий путь, о котором рассказано в «En route»,

«Cathedrale» и других романах Гюисманса. А когда он пристал к христианскому берегу, он так устал, так был обессилен, что не до новых идей ему было, не до Третьего Завета. Религиозного энтузиазма нельзя ждать от Гюисманса, с трудом несет он муку жизни.

«En route» — самая интересная книга Гюисманса, в ней описывается его обращение в католичество. Тут чрезвычайно тонкая психология двойственности, вечное колебание веры и сомнения, утонченная смесь декадентства с католичеством. Дюрталь ходит в церковь, плененный красотой католического культа. У Дюрталя-Гюисманса преобладает литургический интерес к католической религии. Никто еще не проникал так в литургические красоты католичества, не истолковывал так готики. Одно это делает Гюисманса большим писателем. Шатобриан пытался дать эстетическую апологию католичества<sup>105</sup>. Но Гюисманс выше его, как исследователь католической эстетики. Он вошел в церковь через искусство и красоту. Для него в жизни остались только красота и искусство, все остальное опустылело ему. Но та культура, которая убивает католичество, убивает также красоту и искусство. Католическая культура создала великие храмы, великий культ, великую эстетику и мистику, великие книги. Обращение в католичество не может быть отречением от красоты, католичество есть оправдание красоты. Гюисманс не был еще католиком, когда уже зачитывался христианскими мистиками, любил храмы и культ, он давно уже любил католическую культуру. Что же он терял от перехода в католичество? Терял женщин, но женщины дают ему лишь муку. Правда, от муки этой не так легко отказаться. Дюрталь не в силах сам справиться с религиозными противоречиями своей большой души, он ищет духовного водительства. Он решается идти к католическому аббату и ему поверить свои мучения. Он хочет жить под духовным руководством. Дюрталь-Гюисманс жаждет снять с себя бремя свободы, отречься от своей воли, отдаться водительству. Католичество идет навстречу таким душам, помогает им, притягивает их к себе. Для Дюрталя-Гюисманса христианская религиозная жизнь не есть повышение волевой активности, обострение ответственности, а прекращение волевой активности,



снятие ответственности. Католичество сильно и властно, оно давит слабых и безвольных. Гюисманс женственно отдается католичеству. Он делает последнее усилие воли отказаться от своего прошлого и поверить, а после этого изнемогает, волевая активность в нем замирает. Для Гюисманса христианство не столько религия свободы, сколько религия освобождающая от свободы. Свобода измучила его в декадентстве, в католичестве он от нее отказывается. Подлинной свободы по безволию своему он не знает. В психологии Гюисманса открывается тайная связь декадентства и католичества, общий им упадок воли. Но в католичестве есть и другая сторона, сторона могучей воли и власти, руководящая безволием и бессилием. Католическая мистика и католический культ — чувственны, чувственны прежде всего, в них есть сладость и истома, что-то влекущее и обезволивающее. Гюисманс чувственно принял католичество, соблазнился и пленился им, волевая же религиозная активность осталась в нем слабой. Православие труднее было бы так принять. Религиозная мистика и эстетика неизбежно имеют чувственную сторону, но в здоровой религиозной жизни она сочетается со стороной волевой и мужественной, со свободной ответственностью. Избыток принуждающей воли и власти в католической иерархии имеет обратной своей стороной избыток чувственности и пассивности в католическом культе и в мистике подчиненных и пасомых. Это особенно чувствуется в судьбе Гюисманса.

Дюрталь еще не верил и не обратился, когда говорил уже: «меня захватило католичество, я опьянен его атмосферой ладана и воска, я блуждаю вокруг него, тронутый до слез его молитвами, плененный до глубины души его псалмами и пением. Я чувствую отвлечение к своей жизни, к самому себе, но отсюда далеко еще до рождения к новой жизни». Дюрталь любит старое, средневековое католичество и боится, что в католичестве современном не найдет он уже чарующей мистики и красоты. Его мучит то, что «католицизм современный далек от мистики, потому что религия католическая настолько же низменна, насколько мистика высока». Беспокоит его, что католическое духовенство не поймет его: «они ответят мне, что мистика была интересна в средние века, что она находится в противоречии с современностью. Они поду-

мают, что я сумасшедший, будут убеждать меня делать как все, мыслить как все».

Дюртала тянет в монастырь, настоящий монастырь, который перенес бы его в атмосферу средневековья. Его духовный руководитель советует ему поехать в монастырь траппистов, в котором сохранилась еще атмосфера католической святости. Описание этого монастыря в «En route» — чарующе прекрасно, это классические страницы, которые читаются с трепетом. Дни, проведенные Дюрталем в монастыре траппистов, пережитая им борьба, из которой он выходит настоящим католиком, — все это так важно и ценно для религиозной психологии. Многие религиозные искатели нашей эпохи почувствуют в монастырских днях Дюртала родное себе и близкое. Дюрталь думал найти в монастыре полный покой, а оказалось, что «именно монастыри обуреваемы темными силами; там ускользают от них души, и они во что бы то ни стало хотят их покорить себе. Нет на земле места, которое так охотно посещалось бы темными силами, как келия; никто не мучится так, как монах». И все же, когда Дюрталь возвращается в опостылевший и далекий Париж, он вспоминает о днях, проведенных в монастыре траппистов, как о пережитой радости; все парижское вызывает в нем отвращение. Там, у траппистов, была такая сгущенная мистическая атмосфера, чистая и прекрасная. «En route» заканчивается словами: «если бы, — говорит Гюисманс, думая о писателях, которых ему трудно будет не увидеть, — если бы они знали, насколько они ниже последнего из послушников, если бы они могли вообразить себе, насколько божественное опьянение свинопасов траппистов мне интереснее и ближе всех их разговоров и книг! О, Господи! Жить, жить под тенью молитв смиренного Симеона!» Симеон — это траппист, который потряс душу Дюртала своей святостью. Обращение Гюисманса было настоящим подвигом. Он проделал страшную, трогающую нас до глубины души работу.

В «La Cathedrale» отражается психология католического периода, но с вечными колебаниями и сомнениями. Дюртала все более и более тянет в монастырь. Но его удерживает неспособность к подвигу, страх перед усилиями и перед суровой жизнью. Его чувственно притягивает созерцательная мистика монастыря, но у него нет сил для волевой религиозной активности. Он все договаривается

о том, чтобы взять на себя поменьше тяжестей. Разговоры Дюртала с аббатом имеют двойной интерес: в них дана религиозная психология декадента-католика и в них же дано научное исследование католичества. Ведь «La Cathedrale» — замечательное ученое исследование готики, католической литургики и мистики. Гюисманс углубляется до исследования тончайшей мистики цветов, животных, красок, вообще религиозной символики. «La Cathedrale» — это книга о католических храмах, культе и символике, она неопенима для тех, кто хочет изучить католичество в тончайших его изгибах\*. В книге этой можно научиться таким тонкостям мистики католичества, над которыми лишь очень немногие задумывались. Гюисманс делает огромное усилие перенести современного человека в мистическую атмосферу средневековой символики.

В «L'Oblat» описывается дальнейший католический путь Дюртала. Но книга эта уже менее интересна, многое в ней повторяется, утомляют мелочи католической жизни. «Sainte Lydwine de Schiedam» — жизнеописание католической святой печалит своим творческим бессилием, подрезанностью крыльев. Гюисманс хочет реставрировать средневековое католичество с мелочным педантизмом, с духовной робостью. Он упивается болезнями и страданиями святой Лидвины, и образ святой выходит у него почти отталкивающим, принижающим, а не вдохновляющим. Характерен католический срыв св. Лидвины<sup>106</sup>: она смотрит на свои страдания, как на искупительную жертву, подобную жертве Христовой. В этой совсем уж католической, католической без муки сомнений, книге Гюисманса нет подъема и вдохновения. Под конец жизни Гюисманс покорно и смиренно нес непосильную тяжесть своих болезней, и его пленило в святой Лидвине это смирение перед болезнями, это мистическое упоение болезнями. В тяготении Гюисманса к средневековому католичеству была мечтательность и подъем, его окрыляло восхищение перед литургическими красотами и мистическими богатствами еще далекого католичества. Но когда он вошел в католическую жизнь, сказалось роковое отсутствие творчества, активности и воли в его религиозности. Прошла тревога, и творчество угасло. Все его творчество было лишь пове-

\* В «La Cathedrale» вставлено ценное исследование о картине Фра Беато Анжелико «Le couronnement de la Vierge».

ствованием о пережитых муках. Дерзновения воли нет у него, нет религиозного почина. Так же принял католичество и Верлен: в католических стихах Верлена те же переживания, что и у Гюисманса. Через Гюисманса мы подходим к тайне католичества.

## II

У Гюисманса есть индивидуальное религиозное чувство, но нет вселенского религиозного чувства. Его судьба, его мука, его гибель, его трагические противоречия — вот исключительный предмет его интереса. В христианстве Гюисманса нет отношения к другим людям и к человечеству, нет даже этой проблемы. Есть у него религиозное отношение к предметам, но нет религиозного отношения к людям. Его не мучит вопрос о судьбе человечества, о связи своей индивидуальной судьбы с судьбой вселенской. Он никогда не задумывается о социальной стороне той католической религии, которую принимает, никогда не думает о связи католичества с мировой историей. Гюисманс не выходит из себя, переходит за грани своей индивидуальности лишь в восприятии красоты. Он так до конца и не воспринял христианства внутренне, как вселенскую правду. Гюисманс — очень типичный католик, католик даже в декадентский свой период. Но целая половина католичества его почти не интересует, ему остается чуждым католичество как власть, действующая в мировой истории, полная человеческой активности, в высшей степени волюнтаристическая. Чувственно-пассивная сторона лишь одна сторона католичества, но она непонятна без другой стороны, властной и активно-волевой. В католичестве индивидуальные души отдаются водительству с сладостной пассивностью, но в католичестве же есть и водительство душами, устройство вселенского царства. Читая Гюисманса, можно подумать, что католичество есть исключительно религия литургических и мистических красот, религия женственная. Но для католичества св. Тереза и Григорий VII одинаково характерны<sup>107</sup>. Мистика католическая — преимущественно чувственная, в ней много сладострастной истомы. Но власть католичества над историей волевая и мужественная. Мистическая чувственность и религиозная эстетика есть одно из орудий власти католического цар-

ства над миром и душами людей. Католическая церковь идет навстречу слабым и изнеможенным, тем, которые жаждут отречься от своей воли и сложить с себя ответственность. Но сама учащая церковь властна, волюнтаристична, она берет на себя ответственность за души пасомых и сознает свою свободу. Тут сказывается основное для католичества деление церковного общества на клир и мирян, на пасущих и пасомых, на учащих и учащихся, на активно-водящих и пассивно-ведомых.

Даже в богослужении католическом и таинствах сказывается это деление, отражается эта пропасть. Под двумя видами приобщается лишь клир, мир же приобщается под одним видом, мир отделен от совершения таинства и допускается к крови Христовой лишь через иерархию учащую и пасущую. В православной церкви каждый молящийся участвует в совершении таинства Евхаристии, потому что церковь есть свободное общение в любви всех верующих. В православии иерархический принцип не играет такой роли и не руководит так душами. Православие и есть по преимуществу религия литургическая, в нем меньше занимает место элемент дидактический. Католический разрыв церковного общества на две части сказался еще в том, что мир был лишен Священного Писания как непосредственного источника религиозной жизни, и духовенство стало между Евангелием и душами человеческими. Активный и волевой характер католической иерархии связан с пассивным и чувственным характером религиозности мирян. Пассивный и безвластный характер православной иерархии связан внутренне с более активной и волевой религиозностью мирян\*. Сравните св. Серафима Саровского, величайшее явление мистической святости в православии, со св. Терезой, мистической святостью католичества. Православная мистика более мужественная и волевая, католическая мистика более женственная и чувственная\*\*. В восточно-православной мистике Христос принимается

\* Имею в виду исключительно внутреннюю активность, а не внешне-историческую.

\*\* В западной литературе в последнее время очень повысился интерес к католической мистике. Укажу на книгу Delacroix «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme», написанную с научной точки зрения, и на книгу Racheu «Psychologie des mystiques chretiens», написанную с католической точки зрения. Прославленная книга Джеймса «О религиозном опыте» тоже свидетельствует о повышении интереса к мистике.

внутри человека, становится основой жизни, в западно-католической мистике Христос остается предметом подражания, объектом влюбленности, остается вне человека. Подражание страданиям Христовым, вплоть до принятия стигматов<sup>108</sup>, есть последнее слово католической мистической чувственности. Сладость Страстей Господних, упоение ранами Христовыми — вот пафос католической мистики. На Востоке Христос — субъект, дан внутри человека, на Западе Христос — объект, дан вне человека. Восточная мистика, восточное богословие, восточная метафизика выработала идею  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma \ 'a$  — обожения человеческой природы (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Нисский<sup>109</sup> и др.). На Западе человеческая природа остается внебожественной, далекой, лишь устремленной и жаждущей. Идея обожествления человека у Мейстера Экхарта<sup>110</sup> и германских мистиков получена с Востока, от Дионисия Ареопагита, развивалась в протесте против католического разобщения человека и Божества и ведет к пантеизму. В католичестве непосредственное чувство Христа слабее, чем в православии. На Востоке — мистическая насыщенность, на Западе — мистический голод. Эта разница сказалась и в архитектурном стиле храмов. В храме готическом чувствуется вытягивание человека к Божеству, в храме восточно-православном — распластание человека и схождение Божества. Чувственная мистика св. Терезы и мистика квиетизма<sup>111</sup> \* — обратная сторона властного деспотизма и юридического формализма католической иерархии. Тут есть таинственная связь. Таинственный промысел Божий в истории установил для таинственных целей разделение христианского мира на тип восточно-православный и западно-католический. Но в разделении этом есть и человеческий грех, и потому воля человеческая должна быть направлена к воссоединению и восполнению. Два типа и два пути одинаково нужны для вселенской полноты религиозной жизни. Без православной насыщенности, обожествляющей изнутри человеческую природу, и без католической устремленности, творящей религиозную культуру, одинаково неосуществимы вселенские цели Церкви.

Судьба Гюисманса трагична и поучительна. Он пережил новую муку и пришел к тому, что стал жить прошлым,

\* Ложь квиетизма изобличает поистине удивительный мистик Рюсброк. См.: Rusbrock l'Admirable, traduit par E. Hello. С. 20—26.

отдался целиком реставрации прошлого. Он слишком католик и недостаточно христианин. В католичестве Гюисманса, как и Верлена, чувствуется дух рафинированной упадочности. Современность знает целый ряд мучеников нового духа. Мучениками были Бодлер и Оскар Уайльд, Ницше и Вейнинггер<sup>112</sup>. В мученичестве их что-то приоткрылось. Но Гюисманс вернулся в церковь и исцелил в ней свои раны. Он особенное имеет для нас значение. Именно на судьбе Гюисманса ясно видно, что религиозное возрождение ныне возможно лишь путем усиления волевой активности и творческого подъема. Господь ждет от вернувшихся к Нему активности и творчества, свободы и дерзновения. В этом скажется высшая покорность Богу, праведное богоборчество, а не злое противление. Утонченная упадочность предваряет возрождение, но само возрождение идет от сдвига воли, от активного почина.

Из судьбы Гюисманса всего менее можно извлечь утверждение об упадке и гибели католичества. Католичество — страшная мировая сила, оно и не думает разлагаться, оно крепко и вечно возрождается. Католическое движение теперь очень сильно, никакие гонения, духовные и материальные, не могут ослабить его, скорее укрепляют. Католичество гонят во Франции, но там оно — огромная сила. Католичество приспособляется к современности то в форме модернизма, то в форме социального католицизма, то в форме католического декадентства, то в форме оккультизма, и выживает. Скоро, быть может, мы увидим возрождение католической литературы, подобное тому, которое видело начало XIX века. Это чувствуется уже у Гюисманса, у Верлена, которых интересно сопоставить с христианиствующими романтиками начала прошлого века\*. Символизм есть уже путь к иному, к католическому возрождению. Католичество не одолеют и впредь, потому что в истории его жили не только грехи человеческие, жила в ней и вселенская церковь Христова. Католичество остается осью западной истории. Все проходит, все минует, все тлеет, одно католичество остается. Оно вынесло все испытания: и Возрождение, и Реформацию, и все еретические и сектантские движения, и все революции. Чувство вселенскости, которое дает католичество, поражает своей мощью и приводит в тре-

\* Все, что было значительного и глубокого во французской литературе второй половины XIX в., связано с католичеством.

пет даже неверующих. Даже неверующие должны признать, что в этой исключительной силе католичества скрывается какая-то тайна, рационально необъяснимая. Католичество должно было бы уже погибнуть, если верить в неотвратимую историческую необходимость и социальную закономерность, в вечное приспособление жизни к новым условиям. Сила католичества есть иррациональный остаток для всякого рационального объяснения истории. XVIII век, полный рационалистического пыла, не раздавил ненавистного ему чудовища, а в XIX веке оно вновь поднялось и возродилось к новой жизни. Папа Лев XIII<sup>113</sup> многими головами выше пап предшествующих эпох. То, что представляется рационалистам и позитивистам остатком средневековья, могущественно и славно и в веке XX. В лоно католичества возвращается ряд людей нового духа. Католичество по-прежнему притягивает своей красотой и мощью. Оно кровно связано с культурой, с мировыми историческими традициями. Католический модернизм говорит лишь о внутреннем кризисе, но не о крахе.

Великая европейская культура — католическая культура. Говорю о культуре, а не об американской цивилизации. Величайшие культурные памятники связаны с католичеством. Принято думать, что католичество всегда было против культурного прогресса, и есть основание это думать. Ведь католичество, говорят, сожгло Джордано Бруно, замучило Галилея и совершило много других преступлений. Но то же католичество было очагом культуры и творчества, с ним связана такая красота культуры, что не сравнится с ней ничто, рожденное в недрах антирелигиозного движения, имевшее менее благородное происхождение. Ведь всякая культура связана с культом, в культе даны уже богатства и ценности культурного творчества\*. Вот почему обычные разговоры об исключительной аскетичности католичества и вообще христианства имеют относительное значение и применимость. Католичество в истории было культурным богатством, а не аскетической бедностью.

\* Античная культура — происхождения культового, религиозно-языческого, сакраментального. Эта язычески-религиозная плоть культуры вошла в католичество. Символика католической культуры связана глубоко с символикой культуры языческой. Но символика культуры всегда имеет истоки или религиозно-языческие, или религиозно-христианские. Рационалистическое просвещение антисимволично и антикультурно.



В истоках, корнях своих, европейская культура — религиозная и христианская, или языко-христианская. И искусство, и философия, и общественность зародились в лоне католической церкви. Языческая культура вошла в католичество. Католическое средневековье было эпохой культурной и творческой, эпохой богатой, полной высшего томления. Оскопление, культурное обеднение, ослабление творчества и убиение красоты связаны с рационалистической, рассудочной, антирелигиозной культурой. Революционный социализм и анархизм гораздо враждебнее культуре, творчеству и красоте, гораздо аскетичнее, беднее, чем католичество. Католичество вдохновляла объективная, сверхчеловеческая цель и ценность; прекрасные храмы, статуи и картины, богатый культ и культуру ставило оно выше счастья человеческого, пользы людской. Вот чего не понимает и не принимает современный гуманизм. Гуманистический социализм — потребитель и распределитель и потому принижает культуру объективных ценностей. В основе обедненной, оскопленной, аскетической культуры лежит мотив рационалистического иконоборства, вражда к мистической символике культа, переходящая и на всю культуру. Вся природа Гюисманса противилась рационалистическому иконоборству, была за мистическую символику, и то была католическая и культурная природа. Рационалистический дух, убивающий мистику и символику христианства, создает культуру обедненную, оскопленную, иссушенную, аскетическую в дурном смысле этого слова. Богатая культура, культура красивая и творческая связана кровно с христианской мистикой и символикой, с культом, с тем духом, который создал икону, зажег перед ней лампаду и воскурил ладан. Борьба рационалистического духа с иконой, лампадой и ладаном роковым образом превращается в борьбу с культурой, с культурной символикой, с мистическими истоками культуры. Рационализм подрезывает корни культуры и творчества\*. И с иконоборческим духом должно бороться не только во имя веры, но и во имя культуры, не только во имя религиозной мистики, но и во имя культурной символики. Вне вселенской церкви нет культуры, нет таинственной ее преемственности. Литургические красоты

\* Великая германская культура — детище протестантской мистики, а не протестантского рационализма. А такие явления германской культуры, как Гёте и Новалис, Фр. Баадер и Шеллинг, Шопенгауэр и Вагнер, вообще с протестантизмом имеют мало общего.

церкви, католической и православной, должны были бы убедить в той истине, что между христианской религией и культурой существует не антагонизм и противоречие, как теперь любят говорить, а глубокая связь и причинно-творческое соотношение. Св. Франциск Ассизский — христианская религия, аскетическая святость, но св. Франциск Ассизский и культура, мировая культура и красота, от него пошло раннее итальянское Возрождение. Никто ведь не осмелится утверждать, что современный вокзал — культура, а старый храм — не культура. Культура в своем цветении всегда символична, полна знаками иного, потустороннего, она зарождается в храме и из храма идет в мир. Это ведь самая подлинная историческая правда, просто факт, которого нельзя отрицать. Вот почему исследования Гюисманса о литургике, о готике, о религиозной символике связаны с самым существом культуры, в них чувствуется дух великой, не измельчавшей и не оскотиненной культуры. Мечта о великой культуре, о всенародной органической культуре, есть неизбежно мечта о культуре сакраментальной, символической, по истокам своим мистической. С этим связана и мечта о синтетическом всенародном искусстве, мечта Вагнера, Малларме, Рескина, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова<sup>14</sup>. Великая всенародная культура есть прежде всего великий всенародный культ, всенародный храм, в котором и из которого все творится. Сам Гюисманс был так замкнут в своей пассивной индивидуальной чувственности, так был обессилен, что не лелеял этой мечты. Он ничего не говорит о всенародном возрождении, требующем воли, активности и творчества.

В писаниях Гюисманса ясно видно и величие католичества, вся его красота и притягательность, и слабость католичества, все его недостатки и уродства. Предоставленное себе католичество так же мало способно преодолеть злое в себе, как и предоставленное себе православие. Лучшие люди стремились к восстановлению единства вселенской церкви и несли в себе чувство вселенскости. Есть великая религиозная тайна и святыня, которые хранятся в чистоте православным Востоком, но есть не менее великая религиозная сила, которая действует на католическом Западе. Взаимное восполнение восточных и западных начал, любовное слияние в единой правде должно привести к более высокому, вселенскому типу религиозной жизни.

Я говорю не только о том, что официально находится в пределах церковной ограды западной и восточной, но и о том, что по видимости находится вне этой ограды. Воссоединение восточной и западной религиозности должно начаться не с соглашения официальных церковных правительств, а с взаимного устремления религиозных типов и духовных культур.

Западные декаденты вроде Гюисманса, да и все западные романтики, родились на почве католичества, проникнуты католическим духом. Кризис французского декадентства был бегством к католичеству (Бодлер, Верлен, Гюисманс). Также и романтики начала XIX века становились католиками. Это явление знаменательно. Есть тоска и томление, рожденные на почве католичества и католичеством не утоленные. Католическое возрождение проходит через романтику и декадентство. Православие не порождает из себя романтики и с трудом соприкасается с декадентством или сатанизмом. На православном Востоке есть, конечно, и романтики, и декаденты, но они вне православного происхождения, на Западе же — происхождения католического. Православно-восточная мистика пронизывает человеческую природу природой божественной, как бы обожествляет ее изнутри, насыщает. Читайте св. Макария Египетского<sup>115</sup>, этого нежного, полного любви восточного мистика, в самой глубине его существа вы найдете божественное. Это один тип. Католическая мистика полна томлениями по божественному, оставляет божественное вне человека, как предмет подражания и страстного влечения. Отсюда — подражание страстям Господним, стигматы и проч. Этот тип мистического опыта дан уже у блаж. Августина, который разговаривает с Богом, как страстный любовник, и для которого божественное — объект, а не основа. В католичестве было томление по чаше св. Грааля с каплей крови Христовой: мир католический ведь был лишен приобщения крови Христовой. Отсюда романтическое томление. В восточной мистике — насыщенность. На Западе, в католичестве сильнее творчество, в этом великая правда Запада. Тень сатанизма вечно тянется за католичеством потому, что католичество обожествляет человеческую природу не внутренним насыщением, а страстным, воспаленным устремлением вверх. В православии нет этой тени

сатанизма, в нем дан путь обожествления человеческой природы изнутри. Но обожествление это совершается в жизни святых, в святыне церкви, в старчестве, оно не переносится на путь истории, в общественность, не связано с волей и властью. В католичестве нет подлинного, изнутри идущего обожествления человеческой природы, но есть обожествление человека извне в папизме. Этим исторически объясняется самообожествление человека в гуманизме. Преодоление католического обожествления папы<sup>116</sup> и гуманистического обожествления человека на Западе, раскрытие творческой религиозной активности, потенциально заложенной в восточном православии, должно повести к подлинному  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  в исторической жизни человечества. Абсолютная святыня православной церкви, святыня св. Максима Исповедника, св. Макария Египетского и св. Серафима Саровского, став динамической силой всемирной истории и всемирной культуры, приведет к сакраментальному завершению истории, к богочеловеческому исходу из трагических противоречий нашего бытия. Западная католическая культура с ее томлением и устремлением вверх имеет свою творческую миссию, но на почве восточно-православной мистики легче рождается сознание апокалиптическое, так как Церковь православная не претендовала быть, подобно католической, уже осуществленным Градом Божиим на земле. Тогда начнется великое и всемирное религиозное возрождение, по которому томятся многие в наши дни. Томился и Гюисманс, — мученик декадентства, пустынножитель утонченной Фиваиды.

.....

## Из газетных отчетов

### В Религиозно-философском обществе

— 29 марта Н. Бердяев сделал доклад под заглавием: «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Гюисманса)». Декадент Гюисманс, автор порнографических романов, неожиданно отдается религиозным исканиям, сближается с духовенством, поселяется в монастыре и становится строгим католиком. Ряд его романов — «Là-bas», «En route», «La cathedrale» — рассказывают историю этого обращения, начиная описанием современного парижского сатанизма, черных месс с утонченным истерическим сладострастием и кончая классически прекрасными картинами монастырской жизни. Анализируя психологию обращения, докладчик находит ключ к пониманию католичества вообще, его притягательной силы и продолжающегося господства над западным обществом. Это — чувственно-пассивный характер католической мистики, сладостное упоение страданием, женственная влюбленность в Христа, особенно яркая у таких лиц, как св. Тереза. Красота форм и звуков — весьма существенный элемент католичества и до сих пор продолжает привлекать к себе и поработать волю верующих. Правда, католиче-

ство в целом всегда было церковью, воинственной и властолюбивой, но вся эта активность сосредоточилась в клире, который, отняв от мирян всякую инициативу, отгородился от них самым решительным образом, что отразилось в различии таинства причащения для мирян и для клира, в различии молитв и многих обрядов. Здесь сказывается противоположность между католичеством и православием. В последнем нет резкой границы между духовенством и мирянами, православие характеризуется соборным характером, активностью своей мистики и аскетизмом, сравнительно с католичеством. Однако докладчик не склонен отдавать предпочтение тому или другому вероисповеданию, он считает весьма желательным слияние этих двух церквей и думает, что это приведет к более высокой и интенсивной религиозной жизни. При этом слияние ничуть не должно начинаться с официального соединения церквей, оно может совершиться лишь путем взаимного ознакомления и позаимствования религиозного опыта верующих. В прениях приняли участие В. Иванов, С. Каблуков, г. Столпнер и др.

---

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(Петрограде)  
**История в материалах и документах**

СЕЗОН  
1910/11

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
16 НОЯБРЯ  
1910 г.

**Д.С. Мережковский**  
Зеленая палочка

Он завещал похоронить себя на яснополянском кургане, где играл в детстве. Там основал он с братьями «орден для спасения мира»; в кургане зарыл какую-то зеленую палочку, веря, что, когда ее отроют, «наступит на земле Царство Божие».

Если это — легенда, то глубочайшая сущность его выражается в ней: детство, как Царство Божие. «Если не обратитесь и не станете как дети, не можете войти в Царство Небесное»<sup>117</sup>.

Он исполнил этот завет: стал как дитя, чтобы войти в Царство Божие. Этим начал и этим кончил жизнь.

Гёте сказал: «Счастлив, кто сумел соединить конец своей жизни с началом». Толстовское о п р о щ е н и е, которого мы до сих пор не понимали, хотя он столько говорил о нем, но все как-то не умел сказать, — есть конец жизни, соединенный с началом, возвращение к детству, вхождение в Царство Небесное. Мы это поняли, когда он не только сказал, но и сделал. Поняли, почему всегда ненавидел он сложное, взрослое, искусное, мудреное, только человеческое и любил простое, детское, мудрое, Божье.

Золотой век, детство мира — в прошлом? Нет, в будущем, утверждает Благая Весть. Когда снова станем детьми, поверим в чудо, то отроем зеленую палочку и наступит на земле Царство Божие.

За что мы все так вдруг полюбили его или, вернее, узнали, что любим? За то, что он — дитя Божье. Мы все хотим быть детьми, тоскуем о детстве, как будто о прошлом, а на самом деле о будущем, золотом веке. И как же нам не любить того, кто показал, что есть еще детство в мире, а значит, и Царство Божие на земле б у д е т?

Да, всю жизнь был дитя. Потому-то и был так счастлив. Чем дети счастливее взрослых? Мы трудимся; дети играют. Мы спорим о Боге; дети молятся. Мы знаем; дети любят.

Он всю жизнь, как дитя, играл, молился и любил. Сначала играл в божественную игру искусства; потом оставил игру, чтобы молиться; наконец оставил молитву, оставил все, чтобы любить. И умер за любовь. «На свете миллионы страдающих людей. Зачем же вы все — около меня одного?»<sup>118</sup>

Помянуть его нельзя никакими словами. Чтобы помянуть это Божье дитя, надо самим стать как дети. Мы себя не обманываем: знаем, как трудно это, почти невозможно для нас; знаем, какие все мы взрослые, сложные, скорбные, грешные... А все же попробуем. Если нам и не удастся, то самое усилие зачтется.

Все люди похожи на детей, которые не умеют ходить; когда падают, то чьи-то руки протягиваются к ним и поддерживают. Если и мы не сумеем, то, может быть, почувствуем эти помогающие руки.

Ведь как бы мы ни были взрослые, стары, дряхлы — все-таки каждый, хоть раз в жизни, любил, молился, играл в божественную игру искусства. И в игре, в молитве, в любви чувствовал свое детское сердце, не только прошлое, но и будущее. У каждого из нас была, а может быть, и есть еще зарытая зеленая палочка, своя детская вера в чудо. Не будем же стыдиться этой веры.

Верящее, детское разлито сейчас в самом воздухе России. Вот откуда придет к нам помощь, если мы попробуем высказать то, что все безмолвно чувствуем.

Что такое происходит? «Гражданские похороны» великого человека? О, насколько больше! Вот, может быть, единственные похороны, о которых Живой Вовеки не сказал бы: оставьте мертвым погребать своих мертвых. Тут не мертвые хоронят мертвого, а живые живого несут в вечную жизнь — на тот веселый, весенний, детский яснополянский холм, где зарыта зеленая палочка.



Когда ночные темные толпы, блуждающие, как овцы без пастыря, несли этот гроб и, не умея молиться, только плакали, это было начало какой-то новой молитвы. У людей еще нет имени Божьего, но они уже тоскуют, воздыхают о нем, и это воздыхание, почти безмолвное, может быть, сильнейшая из всех молитв.

Это — великое знаменье. Страшно то, что Церковь ушла от мира, а мир ушел от Христа. Но мы теперь видим, что Христос от мира не ушел. Ведь мы все, весь мир — с Толстым, а что он — со Христом, мы знаем; если же он, то через него и мы все, весь мир — со Христом. Вот почему такая радость в нашей скорби; в смерти его — наше воскресение. Сейчас этого почти никто не знает; но придет время — узнают.

И когда наши дети — недаром пока только дети (толстовское — детское) — ходят по улицам наших городов и повторяют последний вопль умершего за любовь: «Не могу молчать! Да не будет смертной казни!» это тоже начало какой-то новой молитвы. «Кошунство; старая, безбожная политика», — говорят взрослые. Но те, кто так говорят, сами кошунствуют. Надо иметь слепое сердце, чтобы не видеть, что тут есть что-то, кроме старой, безбожной политики. Ведь в нем самом, в Толстом, было мятежно-любящее, бунтующее и — да простят мне это не толстовское, не детское слово — р е в о л ю ц и о н н о е, — революционное и религиозное вместе, во имя Божье освобождающее.

.....

## З.Н. Гиппиус

### Слова Толстого\*

В прошлом 1909 году, в те времена, когда Лев Толстой уже сказал свое «Не могу молчать», когда все мы, средние и маленькие, одинаково поверили, что нельзя молчать, — в те времена случилось мне напомнить читателям «Речи» о статье Жуковского «Смертная казнь»<sup>119</sup>. Старая статья, — и такая жутко-новая, такая сегодняшняя.

Убежденный православный церковник, Жуковский открыто воздвигает защиту смертной казни на двух камнях — православии и самодержавии. Он идет до конца: он хочет привлечь историческую церковь к самому явному участию в смертной казни, чтобы окончательно «освятить», превратить ее, — «акт любви христианской», — в церковное, христианское «Таинство».

И хотелось мне услышать, что́ думает об этом великий христианин — Лев Толстой. Моя статья была послана ему вместе с письмом, содержание которого мною теперь почти забыто, но о котором нужно упомянуть для того, чтобы яснее был ответ Толстого.

Если он, думалось мне, один из всех нас знает самые сильные слова, умеет их говорить, — то пусть же и говорит, не уставая, не переставая, не за одного себя, а и за нас, маленьких, полунемых. Мне казалось, что и от одних слов, — сильных слов сильного человека, — может измениться жизнь. Что слова-звуки, падая на камень, могут источить его, пошатнуть это верное основание виселиц,

.....

\* Читано 16 ноября в посвященном памяти Толстого заседании Петербургского Религиозно-философского общества.

рядом с которыми ни сам Лев Толстой, ни мы все не можем больше жить и дышать.

Так нам казалось, что мы не можем. И все мое письмо было просьбой о неустанной, непрестанной помощи — словами.

Думаю теперь, что он дал больше, чем мы умели просить. Думаю, что для него слова были не то, что для нас. Он, кажется, ведал особую тайну; невнятную, непонятную нам тайну слов во плоти. И было оно у него не звук, не мысль выраженная, не движение души даже, — нет, каждое его слово рождалось, как живое существо, тяжело, трудно, кроваво. Он один был с этой тайной. Мы едва могли, едва можем, в редкие минуты, угадывать, что она есть. Но и смутное прикосновение уже заставляет вздрагивать сердца живых: вздрогнули же мы все, люди, наполняющие землю, в эти наши последние дни.

Вот что ответил мне на мою просьбу о словах Лев Толстой.

Белый конверт со штемпелем Ясенки<sup>120</sup>. Несколько строк секретаря Гусева<sup>121</sup> о том, что Лев Николаевич знает статью Жуковского, всегда возмущался ею, писал о ней («Царство Божие», стр. 128), находит, что хорошо было напомнить об этом «ужасном кощунстве», и т.д. Наконец, страница высокого, связного, знакомого почерка, — такого знакомого всем<sup>1</sup>:

«Я последние дни чувствую себя очень слабым от возобновившегося нездоровья, в сущности от старости, но хочется самому написать вам хоть несколько слов в благодарность за вашу статью и в особенности хорошее письмо.

Стараюсь сколько умею и могу бороться с тем злом подставленной церковниками лжи на место истины христианства, на которое вы указываете, но думаю, что освобождение от лжи достигается не указанием на ложь лжи, а на полное усвоение истины, такое, при котором истина становится единственным или хотя <бы> главным руководителем жизни, как линия у животных. Дружески жму вам руку. Рад общению с вами.

*Лев Толстой»*

Кто из нас, привыкших к легкости самых «сильных» слов, мог бы в то время понять, какая тяжесть заключена

.....  
<sup>1</sup> Текст письма Л.Н. Толстого выделен З.Н. Гиппиус разрядкой. В настоящем издании выделение снято.

для самого Толстого в каждой из этих простых, коротких строчек?

Помню, и тогда, при свидании нашем в 1904 году<sup>122</sup> в Ясной Поляне, странно — и только жутко — прозвучали для нас слова Толстого о его т е п е р е ш н е й жизни.

Он рассказывал, что пишет дневник. «Но трудно писать! Столько неверного, ужасного, тяжелого, гадкого в жизни, — как говорить об этом? Да вот, если б описать только один день моей т е п е р е ш н е й жизни...»

Мы изумились: т е п е р е ш н е й? мы не поняли этих слов тогда, — ведь это были для нас слова-звуки; мы не знали, что он может дать и дает нам больше, чем мы умеем просить.

И только раз, в то свидание, почудилась мне близость тайны в этом человеке, страшной, святой и живой. Говорили о воскресении. Он произнес:

«Ничего не знаю, но знаю, что в последнюю минуту скажу: вот, в руки Твои предаю дух мой! И пусть Он делает со мною, что хочет. Сохранит, уничтожит или восстановит меня опять — это Он знает, а не я...»

Теперь, когда любящие руки уже протянулись к нему, — наша радость в том, что мы видим всю помощь, которую подал он нам. Теперь стало ясно, и просто, и легко многое, что прежде вязало и туманило нас. Родная земля ожила и вздохнула единой грудью. Отлучившие себя от первого ее сына — отлучены и ныне от нее. Пусть стоят на своих «камнях»... пока могут. Не будем указывать на них; ведь «не указанием на ложь лжи достигается освобождение». Жизнью своей и смертью великий христианин земли русской открыл нам глаза на Того, Кто истина и путь. «Истина сделает вас свободными...»<sup>123</sup>

Вздохнула родная земля единой грудью. «Я ухожу, — сказал Толстой, — но в жизни остаются люди, которые будут делать то, что я делал, и может быть, им удастся достигнуть того, к чему я всегда стремился».

Эти люди — все мы, вся Россия, кроме отверженных, отлученных от нее. И не надо слов больше, после слов Толстого.

Не будем говорить.

Будем делать.

.....

## С.А. Франк

### Памяти Льва Толстого\*

Перед свежей могилой Толстого нельзя пускаться в рассуждения, нельзя давать отвлеченную критику и объективную оценку его учения и веры. Здесь можно лишь одно: постараться осмыслить свою скорбь и любовь к Толстому, понять, что она означает и к чему обязывает. Это ограничение совсем не тождественно с банальным и фальшивым условным правилом: *de mortuis nil nisi bene*<sup>1</sup>, которое так часто вырождается в обычай говорить о мертвых благонамеренную ложь. Это правило само мертвее смерти, я же имею в виду ту живую любовь, которая открывает нам душу отшедшего и наше подлинное отношение к ней.

При мысли о Толстом и его смерти мы все переживаем неподдельную и совершенно личную скорбь; все мы испытываем чувство, как при потере родного и близкого человека — странное и страшное чувство одиночества и опустения; кажется непонятным, что е г о уже нет, а жизнь идет своим порядком, как если бы ничего не изменилось, и сознаешь неизбежность примирения с горькой мыслью о жизни без н е г о. Только в том разница, что э т о т человек близок всем людям, и потому можно со всеми делиться

.....

\* Речь, произнесенная в заседании Петербургского религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г. Речь эта ставит себе целью не оценку учения Толстого, а лишь уяснение впечатления от личности Толстого и его смерти. Оценка учения Толстого и определение того, что в нем, по моему мнению, истинно и жизнеспособно, я пыгался представить в статье «Нравственное учение Толстого», помещенной в газете «Слово» в день 80-летия Толстого и перепечатанной в сборнике моих статей «Философия и жизнь» (СПб., 1910)

<sup>1</sup> О мертвых ничего кроме хорошего (*лат.*).

своим горем, не боясь быть назойливым; и так как все испытывают эту потерю, то она ощущается не как субъективное чувство, а как объективный, для всех очевидный факт: мир действителен опустел со смертью Толстого.

Эта общность и солидарность всех в горе по Толстом — о немногих злобствующих изуверах или обездушенных глупцах, конечно, не стоит говорить — совершенно естественна; истинное величие Толстого в том и выражается, что он невольно заставил всех нас полюбить себя. Но в этом объединении вокруг могилы Толстого людей самых различных верований и убеждений, самой различной ж и з н и содержится что-то, с чем трудно и невозможно примириться, именно когда душа полна образом Толстого. О Толстом скорбят все, перед его прахом с любовью преклоняются и те, чью жизнь он считал заблудшей и порочной. Память его чтят и судебные деятели, и представители власти, и члены парламента, и революционеры, его любят и убежденные православные, и убежденные атеисты, люди чистой науки и поборники технического прогресса, хотя все, чем полна их жизнь — суд и власть, парламентская деятельность и революция, православие и атеизм, чистая наука и техника, — отрицалось и отвергалось Толстым. И ведь в этом положении находимся все мы: все мы, при всем разнообразии наших вер и убеждений, как будто чужды всему, чем жил Толстой, и все же мы его любим и поклоняемся ему.

Можно ли это признать совершенно нормальным? Конечно, различие мнений не исключает любви и почитания. Было бы глупо и недостойно из почтения к Толстому искусственно вымучивать в себе согласие с его верой, и было бы постыдно из-за разногласия мнений не замечать величия и красоты его духовного облика. Но все же — неужели это расхождение между личным чувством к человеку и объективным отношением к его вере может быть безграничным? Это, пожалуй, возможно в отношении людей, которые близки нам л и ч н о в узком смысле этого слова, там, где действует правило: «не по хорошу мил, а по милу хорош», но совершенно невозможно в отношении человека, личное чувство к которому определяется все же какими-то внеличными, объективными основаниями. За что же, в конце концов, мы любим Толстого, если его вера и его жизнь, руководимая этой верой,

ничего не говорит нам или даже прямо нам враждебна? «Великий талант», «великая душа» — эти обозначения выражают только наш невольный трепет перед духовной мощью, но не объясняют интимности нашего отношения к Толстому. Правда, человек, как личность, и его мысли и мнения суть разные вещи; но между ними все же имеется связь, и эта связь есть то, что зовется живой душой человека и в чем уже неразрывно слиты теория и практика, мысль и жизнь, ум и чувство. Нам дорог Толстой — это значит: нам дорога его жизнь, озаренная ему одному свойственным светом, нам дорога его вера, по крайней мере, поскольку она непосредственно коренится в его душе и определила его жизнь. Может ли любить Толстого тот, кто считает его безумным и вредным мечтателем, который проповедывал только ложь и не понял истинной сущности человека и жизни? Вернее, пожалуй, обратить этот вопрос: может ли тот, кто истинно любит душу Толстого, не чувствовать внутренней правды в том, чем жил Толстой? Было бы неправильно ставить границы для любви, и если враги духа Толстого все же любят его личность, то это — тем лучше. Но можно поставить вопрос, не должны ли наши мысли и оценки гармонировать с нашими чувствами и не отставать от них. И нет надобности сомневаться в искренности тех, кто совмещают любовь к Толстому с враждой к его духу; человеческая душа полна противоречий и может на самом деле одновременно испытывать то, что по существу несовместимо. Но нельзя сомневаться, что такая неуясненная двойственность отношения полагает в душе разлад, требующий устранения; это должны непосредственно ощутить все, кто ищет прочности, глубины и цельности в своих чувствах. И когда в душе сталкиваются оценки, основанные на отвлеченных рассуждениях, и оценки, вытекающие из живого чувства любви, победа всегда в конечном счете окажется на стороне последних.

С нашим отношением к Толстому должно теперь произойти то же, что вообще случается с нашим отношением к близким и дорогим людям после их утраты: любовь, которая сильнее всего разгорается в нас и овладевает нами под влиянием острого сознания этой утраты, запоздалая любовь просветляет нас, и мы впервые начинаем понимать, кого мы собственно лишились, как велика невозвратимая потеря и как мало мы ценили, как поверх-

ностно мы относились к предмету нашей любви, пока он еще был с нами; мы вдумываемся в душу и мысли покинувшего нас, и любовь открывает нам ту правду в них, которую мы ранее не замечали. Нельзя поверить, что именно на этот раз любовь не откроет нам глаз, что дни общенародной скорби пройдут бесследно для нашего сознания; ведь здесь дело идет не об одном только бесплодном раскаянии и сожалении, а о приобщении себя к тем духовным богатствам и силам, которые определили величие и красоту Толстого.

Я повторяю свой вопрос: за что, собственно, мы любим Толстого? И тут вряд ли могут быть сомнения и разногласия; мы любим его не за его художественный гений и не за его отвлеченное учение; то и другое сияет для нас лишь отраженным светом — светом его души. А то, чем ослепительно сияет для нас его душа, есть прежде всего два основных ее свойства: безграничное правдолюбие и острота нравственной совести. Толстой — пророк, который не знает иных мерил, иных точек зрения и оценок, кроме правды и праведности. Мы можем видеть правду не там, где видел ее он, и мы можем быть убеждены в исконной силе зла, которой он не допускал. Но сама правда и совесть действует неотразимо, привлекают и покоряют помимо воли. И если Толстой умеет почти гипнотически действовать на нас, если душа наша почти неудержимо рвется навстречу ему, как бы мы ни относились к нему сознательно, то это есть действие на нас всепокоряющих сил правды и совести. Бесстрашие пророка, который спокойно и без колебаний шел во имя правды против всего мира и всех земных сил, — конечно, этот образ покорил весь мир. Беспощадное отрицание и разоблачение всего ложного и фальшивого, всего поверхностного и шаткого, всего, что под сложной и утонченной внешностью таит убогое и внутренне несостоятельное содержание, и наряду с ним, то чутье правды, которое в художественном творчестве Толстого сказывается в его беспримерном психологическом анализе и граничит с сверхчеловеческим ясновидением, — эта острота и пронизывающая сила правды бросает нас в тот «мороз и жар восторга», о котором говорил Тургенев<sup>124</sup>. Но эта правда не есть холодная и отвлеченная истина теоретика, и в этом отрицании и разоблачении нет черт бездушного презрения и мефисто-



фельского сарказма; Толстой ищет правду лишь во имя совести и видит ее только в праведности и любви. Правда, тот же Тургенев справедливо отметил, что непосредственно и по своей душевной природе Толстой чужд любви<sup>125</sup>, и мы не должны, из ложного пиетета, замалчивать это верное суждение. Это не случайный дефект, не отдельное досадное пятно, которое искажало бы чистый облик великого проповедника, а органическая черта, которая коренится в основном свойстве его природы, создавшем из него пророка и подвижника. Толстой, по тонкому определению психолога Джеймса, принадлежит к типу «дважды рожденных» натур<sup>126</sup>. Натуры «однажды рожденные» находят религиозное блаженство и успокоение сразу и непосредственно, в силу прирожденной и исконной гармонии своей личности. Напротив, натуры «дважды рожденные» приходят к религиозному идеалу лишь через борьбу со своим стихийным существом, через отречение от старого и духовный переворот. Таков Толстой. Глубоко страстное, земное, грешное и мятежное существо, он достигает религиозного света через отрицание всего и борьбу против всего, к чему его влекут стихийные порывы, и если чувство и идеал вселенской любви проникает его именно как противовес естественному стремлению его страстной и могучей природы к безграничному расширению и удовлетворению его личного «я», как противовес его титанической воле к бытию и власти, — то это есть лишь частный случай общего характера внутренней борьбы и самопреодоления, который носит его религиозное сознание. При этом не нужно забывать, что все, достигнутое подвигом и борьбой, ощущается всегда тем острее, глубже и сильнее, а также и того, что новое духовное состояние, осуществленное через самопреодоление, совсем не есть что-то надуманное и отвлеченно признанное, а есть столь же исконный и органический продукт личного духа, как и состояние, уже преодоленное. Несмотря на все перевороты, пережитые Толстым, или, скорее, именно в силу их, Толстой всегда оставался целостной и непосредственной натурой: всегда продолжала сказываться его страстная и земная душа, и всегда он столь же непроизвольно ощущал те высшие чувства, в которых она преодолевалась и погашалась; Толстой-дитя уже мечтал о том всемирном братстве, с мыслью о котором умер Толстой-старец.

И праведность всю жизнь была единственной мечтой Толстого, и всегда была подлинной, внутренней силой его существа, хотя и достигаемой через самопреодоление. И если уже юноша-Толстой органически «всем существом своим» понял греховность и ужас смертной казни, если Толстой-художник задолго до своего осознанного переворота изобразил искания праведности и любви, невысказанные без соответствующих чувств в душе самого художника, — то мы понимаем, что и «вторая» его натура была столь же непосредственна и органична в нем, как и первая. В его душе было как будто отверстие, через которое он прямо видел и осязал добро и любовь, как бы непроницаемы ни были в остальных направлениях стены, которые ограждали его душу от живого огня любви.

И если нас потрясал великий правдолюбец, то столь же неотразимо действует на нас голос любви в нем, неустанный призыв к любви и всепокоряющая вера в ее могущество. Повторяю, то, что побеждает нас в Толстом, есть лучи или, скорее, молнии правды и любви, которые он с такой пророческой силой бросал в нас.

Но этим сказано еще очень мало — сказано лишь то, что, в сущности, сознательно или бессознательно испытывают все. Вопрос состоит в том, нет ли в этом непосредственном впечатлении от Толстого или в чувстве к нему какого-либо начала признания самой его веры, внутренних мотивов его мирозерцания. И тут прежде всего и сразу ощущаешь одно: эти два основных свойства души Толстого теснейшим образом связаны с его органической религиозностью. Вера в правду и любовь есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни. Так ощущать силу правды и любви может лишь тот, кто знает и чувствует, что эта сила имеет значение и происхождение не человеческое, а вселенское и абсолютное. Что такое, с земной, эмпирической точки зрения, правда и любовь? Человеческие силы, действующие в мире наряду с другими и обратными силами, — силы, успех которых ничем особенно не гарантирован. Поэтому с точки зрения здравого смысла или опыта вера во всемогущество правды и добра есть всегда слепая вера или глупость; житейская рассудительность должна всегда видеть в вере Толстого только наивную и неосновательную мечту или вредную ложь: «иудеям соблазн и эллинам безумие».

Но для религиозного сознания оказывается естественным и самоочевидным то, что бессмысленно и невозможно с эмпирической точки зрения, и наоборот: естественное и неизбежное в жизни представляется невероятным и прямо невозможным с религиозной точки зрения. Толстой сказал однажды изумительные слова о смертной казни, которые выражают его общее отношение к эмпирическому злу и неправде: «Смертная казнь как была, так и осталась для меня одним из тех человеческих поступков, сведения о совершении которых в действительности не нарушают во мне сознания невозможности их совершения». Отсюда понятно, как бессмысленно было бы опровергать Толстого фактами и опытом. Когда фокусник производит на наших глазах действия и показывает факты, как будто опровергающие законы природы, в истинности которых мы глубочайшим образом убеждены, мы не верим тому, что видим, а продолжаем верить в эти законы природы. Так и Толстой не верит фактам жизни, когда они расходятся с его верой в безусловные законы нравственной и религиозной природы. Что правда и любовь всюду нужны, уместны и пригодны, что в известной глубочайшей сфере человеческого сознания они суть единственные подлинно реальные и потому всемогущие силы, — и что все остальное есть не реальность, а призрачное наваждение, — это для Толстого было столь же достоверно, как для нас — логическая аксиома «А есть А». Конечно, и с религиозной точки зрения можно не удовлетворяться тем дуализмом Толстого — присущим, впрочем, и Платону, и в значительной мере всему христианству, — который достигает высшего мира лишь через отказ от мира эмпирического; можно искать такой религии, в которой и земная жизнь вмещалась бы, как реальность и благо, а не отрицалась, как сон и ложь. Но все же лишь с религиозной точки зрения становится вообще п о н я т н о й позиция Толстого, и его отношение к эмпирическим фактам перестает быть просто глупым и становится возвышенным. Отнимите от Толстого эту веру в высший, религиозный миропорядок, это платоновское непосредственное ощущение, что факты и законы земной жизни суть только сон и обман по сравнению с фактами и законами подлинно сущего бытия, — и Толстой превратится для нас в смешного глупца или в скучного, упрямого доктринера, в Ма-

нилова или в генерала Пфуля, и станет действительно непонятным, как можно так сильно любить человека, который так мало нас духовно удовлетворяет. Напротив, если мысль его, признающая только правду и любовь, заставляет нас трепетать и любить его, то это значит, что, несмотря на все наше сознательное неверие, мы все же невольно откликаемся на голос, напоминающий нам об ином и высшем мире. И если теперь мы не можем примириться с мыслью, как может мир остаться без Толстого, то это значит, что мы не допускаем жизни без пророческого голоса о высшем мире и высшей правде.

Еще с иной точки зрения можно показать, что вне религиозности нет самой души Толстого, которую мы любим. Было справедливо отмечено, — да, впрочем, сам Толстой признал это в своей «Исповеди»<sup>127</sup>, — что исходным пунктом и мотивом всего мировоззрения Толстого был страх смерти. Это есть тоже одно из тех психологических сплетений в душе Толстого, в которых именно его земная натура определила в нем искание и достижение религиозной правды. Человек, никогда не задумывающийся над фактом смерти, будет всегда чужд религии, и, наоборот, человек, всецело одержимый мыслью о смерти, всегда испытывает религиозные чувства, каково бы ни было его сознательное мировоззрение. Что такое был страх смерти у Толстого? Это был во всяком случае не просто животный инстинкт, иначе его ведь нельзя было бы преодолеть никакой верой и никакими размышлениями. И мы знаем по «Исповеди», что страх смерти значил у Толстого мистический ужас перед временным, преходящим характером жизни, ужас перед бессмысленностью всей жизни, если она проходит и исчезает бесследно и не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному. Жажда вечного и абсолютного, потребность понять жизнь, каждый шаг и момент жизни «под неким знаком вечности», ибо вне вечности все становится бессмысленным и бессмысленным, — ведь надо же признать, что именно это ощущение, а не какие-либо отдельные нравственные чувства или общественные идеи, есть само существо души Толстого. Жажда вечности и непосредственное чувство вечности есть начало одинаково и философии, и религии, и без них нет ни истинного мудреца, ни истинного пророка и подвижника. Кто исходит из них, для того все вопро-

сы жизни приобретают новый смысл и новую форму. Все они требуют тогда абсолютного разрешения, — разрешения, которое могло бы немедленно и всецело примирить нас с жизнью. Здесь становится невозможным общественный утилитаризм, рассматривающий личную жизнь, лишь как средство для блага будущих поколений, общественные проблемы связываются с личными и подчиняются им, и вся жизнь сосредоточивается в одном чувстве и в одной мысли. Кто не испытывает и не понимает этого мироощущения, тому Толстой по существу должен быть чужд; что Толстой говорил разные хорошие и благородные вещи, или что он был вообще великим человеком, не может же заставить тех, кому он чужд, чувствовать его родным и близким себе. И если, напротив, мы все это чувствуем, то это значит, что веяние вечного покоряет нас и что вопрос о смысле жизни заставляет нас трепетать всей душой, — даже тех из нас, которые сами считают себя закоренелыми позитивистами и атеистами.

Вера в смысл жизни и потребность устроить и переживать жизнь так, чтобы она имела этот абсолютный смысл, чтобы в каждом ее мгновении сияли лучи вечности, эта вера и потребность проникает все учение Толстого, и как бы мало нас ни удовлетворяли те отвлеченные теории, в которых он выражает свое учение, самый дух последнего мы должны принять и любить, если мы любим Толстого. Я укажу лишь на два пункта, в которых отражается религиозный дух Толстого: один касается области практики, другой — области теории, один относится к формам действия, другой — к формам познания. Центром нравственного мировоззрения Толстого является учение о непротивлении злу злом. Что означает это учение не по своей букве, а по своему внутреннему духу? Я по крайней мере непосредственно ощущаю его правду, как чисто религиозную истину: добро коренится в сердцах человеческих и может осуществляться только через сердца. Как ни банальна и мало содержательна, на первый взгляд, эта формула, она отделяет непроходимой пропастью религиозное понимание добра от позитивного и утилитарного, и по своему духу учение Толстого есть не что иное, как призыв к признанию личной и вместе божественной природы добра. Нельзя приемами зла творить добро, нельзя, в расчете на отдаленную выгоду потомства,

общества, человечества, терпеть нравственный ущерб, нельзя нравственный капитал личности отчуждать и пускать в оборот, отрывать его от глубочайшего средоточия личности, как это делает утилитарное и механическое понимание добра с его принципом: «цель оправдывает средства». Добро есть не ставка в жизненной игре, не личное имущество, которое мы вольны растрчивать и пускать в оборот, а унаследованное от Божества и потому неприкосновенное достояние, которого мы ни на мгновение не можем лишиться, не потеряв связи с вечностью, а вместе с ней и смысла жизни. Можно спорить о том, вытекают ли из этой мысли те практические выводы в области нормирования поведения и отношений между людьми, которые делал из них сам Толстой, и я лично убежден, что они не вытекают, и что вообще никакая одинаковая и ко всем людям и случаям жизни равно применимая нормировка внешнего поведения не может быть логически выведена из нравственного идеала, который непосредственно определяет лишь настроение и склад души; суровый, мелочный и для всех одинаковый устав поведения, — то, что обычно разумеется под «толстовством», — есть лишь обрядовая, внешняя сторона учения Толстого, не связанная с самим его духом и даже противоречащая интимной свободе его внутреннего содержания; но нельзя не видеть, что это учение — при всей рационалистической прямолинейности и потому односторонности своих выводов — по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного непонимания. С религиозной точки зрения нравственное творчество есть божественный процесс, осуществляемый душой, и потому оно может совершаться лишь органически и проступать изнутри наружу, а не делаться и сообщаться внешним, механическим способом; нравственная деятельность есть духовное произрастание и воздействие, процесс органического с а м о в о с п и т а н и я, как и воспитания других через органическое же з а р а ж е н и е добром.

В области созерцания и теории, в области Богопознания и миропознания Толстой представляется большинству из нас еще менее приемлемым, чем в области нравственной. Верующие находят, что его вера скудна и односторонняя, и что он слишком много прав предоставил

отвлеченному разуму. Люди неверующие, люди чистой науки и прикладного знания, напротив, полагают, что он слишком узко провел границы человеческого разума, отвергнув науку, технику, планомерное общественное строительство. Несомненно, правы те и другие, и мы не можем не искать мировоззрения, в котором одинаково и вера, и разум понимались бы более широко, чем у Толстого. И все же есть нечто, чем Толстой нас потрясает и заставляет внимать себе и в этой области: это есть та непосредственная цельность и устойчивость, с которой в нем самом примирены вера и разум. Все мы живем, раздираемые противоречием и борьбой между этими двумя началами; все мы не в силах охватить и замкнуть сферу знаний и верований, необходимость которых мы сознаем, найти ее связь и средоточие. Наиболее религиозные и преданные вере люди признают теперь, что, кроме веры, возможно и рациональное, научное знание; оно только не интересует их, и они требуют, чтобы оно не переступало своих законных границ и не вторгалось в дела веры. С другой стороны, самые фанатичные поклонники науки и рациональной практики мирятся с верой, как с «частным делом» личности и, по крайней мере, допускают ее психологическую необходимость. Времена, когда разум признавался дьяволом, и времена, когда он объявлялся божеством, одинаково прошли. Самые рассудительные, но не самые горячие из нас одинаково почитают и разум, и веру, но требуют, чтобы они были распределены по разным местам нашего мозга и не соприкасались друг с другом. Последнее решение есть, конечно, весьма полезное педагогическое и пропедевтическое правило, поскольку мы уверены, что фактически в головах огромного большинства людей смешение веры с разумом не может привести ни к чему, кроме сумбура. И вообще наше нынешнее отношение к вере и разуму делает честь нашей широте, терпимости и культурности; но оно все же свидетельствует, что мы — эпигоны, жертвы безвременья, что лучше всего мы чувствуем себя во втором и предпоследнем, а не в первом и последнем. И в мгновения великого трагизма, когда в лицо нам веет дыхание абсолютно-го, мы шатаемся и чувствуем себя беспомощными, сознаем недостаточность своей веры или своего разума и тоскуем по утраченному духовному единству. И вот рядом с нами,

в конце XIX и в начале XX в., посреди сложной, раздробленной и бесконечно спутанной культурной жизни, появляется человек, у которого есть единая душа и единая религия в глубочайшем смысле слова и для которого разум и вера есть одно и то же, — мудрец и пророк, как его знала древность и почти не знает новая культура. Подобно тому, как, например, Гераклит, Платон или из новых Спиноза не могут ведать и допускать религии за пределами своего знания, ибо их философия и есть для них религия, или подобно тому, как апостол Павел, Иоанн Богослов или блаж. Августин не знают какой-либо науки за пределами своей веры, которая и означает для них единственное и совершенное разумное познание жизни, — так и для Толстого вера и разум по существу есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость<sup>128</sup>, и современное поклонение безрелигиозному разуму. Конечно, то, во что Толстой верил и что он видел, было, во всяком случае, неполно и односторонне. Но то, как он верил и видел, потрясает нас и делает Толстого в наши дни легендарным существом, как если бы среди нас жил ветхозаветный пророк или античный мудрец. Мы видим свет правды в раздробленных отражениях и отблесках, и не находим его источника или боимся взглянуть на него; он же своими орлиными глазами глядел прямо на солнце, и если этот блеск слепил и его, и во всем остальном мире, где для нас есть свет, он видел только тьму, то это не может уже нас удивлять. Поэтому наше отношение к Толстому всецело зависит от того, предчувствуем ли мы, хотя и не можем узреть, тот свет, который он видел, тоскуем ли мы по нему или нет; в последнем случае он был бы только жалким слепцом, который спотыкается и там, где уверенно ступают дети, — в первом же случае он есть высшее существо, ослепленное слишком ярким светом.

В этом понимании Толстого, как существа, ослепленного светом, содержится, мне кажется, разгадка неизбежно двойственного отношения к нему. Он приводит нас в трепет и внушает нам благоговение, ибо мы видим, как сам он весь озарен лучами того света, который он прямо созерцает; но его отношение к нашей, земной, сумеречной жизни, как к абсолютной тьме, его неспособность различать многосложные очертания предметов и разнооб-



разные переходы между светом и тенью, на которых основаны все наши расценки жизни, — все это неизбежно возбуждает в нас протест. Это положение ослепленного светом человека, который с дневного простора возвращается в пещеру, где видны лишь смутные тени, — это трагическое положение описал и пережил духовный брат Толстого — Платон. Мы же, благоговейно почитая человека, спустившегося с недоступных нам высот в нашу сумрачную пещеру, все же не можем отказаться от мечты увидеть солнце так, чтобы оно не затемнило, а осветило нам мир. Или, выражаясь иначе, Толстой видит свет лишь там, где кончается жизнь, где, на недоступных живому существу горных вершинах блестит бесконечная и однообразная ослепительная белая и ровная поверхность девственного снега; мы же, глядя на эти вершины, хотим, чтобы сияние их доходило до нас, освещало и оживляло все многообразие красок и очертаний нашей жизни. В этом — задача завершения и дальнейшего развития религиозного сознания; мы ищем святости без отречения от мира, мы ищем религиозной органичности жизни, не искупаемой ее обеднением и упрощением, мы хотим поверх неизбежного для религиозного чувства дуализма между абсолютным и относительным, тем и этим миром, укрепить и уяснить их высшее единство.

Но все же это преодоление Толстого возможно только через ту же тоску по свету, что жила в нем, и благоговейная любовь к Толстому предполагает единомыслие и единомушье с ним в самом основном: в общем религиозном отношении к жизни. Тогда разномыслие в р е ш е н и и религиозной проблемы не исключает действия на нас его общего религиозного духа, и, расходясь с ним во мнениях, мы можем преклоняться перед ним, как перед пророком Божиим, и тосковать теперь над жизнью без пророка, — который ведь не так скоро вновь народится. Любовь и благоговение к Толстому о б я з ы в а ю т; они обязывают нас не к «толстовству», не к отказу от курения или городской жизни, а к отказу от обыденщины, от бессмысленного потопления жизни во временном и внешнем, от безрелигиозного отношения к жизни. И мне кажется, что эти чувства не только обязывают, но уже начинают осуществлять в нашей душе то, чего они требуют от нас. Мне кажется, что смерть Толстого пробуждает в большин-

стве из нас глубоко дремавшие религиозные чувства, что наше отношение к памяти Толстого есть отношение по существу религиозное и что эта смерть может явиться началом коренного духовного переворота в сознании общества. Голос мертвых звучит и действует сильнее голоса живых. Эти дни национальной скорби по самом национальном нашем гении не должны и не могут пройти бесследно для национального самосознания; если объединение интеллигенции с народом, если единство национального сознания, о котором мы все мечтаем, может вообще осуществиться, то легче и вернее всего — вокруг могилы Толстого и с помощью того религиозного чувства, которое вызывает теперь и в неверующем интеллигенте, и в православном крестьянине эта священная могила. Я далек от кощунственной мысли об утилитарном использовании для общественных целей смерти Толстого. Я ощущаю в себе и вокруг себя нарастание того благоговейного отношения к Толстому, для которого оскорбительна утилитарная его оценка; и повторяю, мне хочется верить, что именно это новое чувство явится источником нашего духовного обновления. Если это случится — я не решаюсь этого утверждать, а высказываю лишь надежду и робкую веру, — то это духовное обновление послужит в свою очередь, само собой и без преднамеренной мысли о том, делу общественного обновления. Если же этого не будет, если смерть Толстого окажется не событием национальной жизни и началом новой ее эпохи, а лишь эпизодом, оживившим столбцы газет и залы собраний, то история скажет о нас, что мы не заслужили быть современниками Толстого и свидетелями его прекрасной смерти. Будем же верить этому, пока жизнь нас не опровергнет, будем призывать дух Толстого благословить и просветить нашу жизнь, личную и общенациональную!

.....

## П.Б. Струве

### Жизнь и смерть Льва Толстого\*

#### І. Смысл жизни Толстого\*\*

Что такое Толстой?

Толстой в самом себе, в своей личности и жизни воплотил противоборство Красоты и Добра в здешнем мире. Нет другого примера в истории мировой культуры, чтобы художник, которому, в его творчестве, дано было соединить величайшую лирическую тонкость и сложность в выражении душевных движений с эпической, чисто гомеровской изобразительностью всего «внешнего» в мире, чтобы такой художник-властелин отрекся от искусства и стал борцом против красоты. Не будем затушевывать и скрывать от себя этого противоборства Красоты и Добра в личности и жизни отошедшего гения. Ибо в нем, в этом противоборстве, значение Толстого, как громадного и единственного факта мировой культуры и религиозной истории. Толстой сам сказал: «чем больше мы отдаемся красоте, тем больше удаляемся от добра».

Он не на словах и даже не в мыслях, а в самой своей жизни воплотил величайшую метафизическую и религиозную загадку: что такое Красота в отношении к Добру? Есть ли Красота, так как мы ее чувствуем и воспринимаем, — «красота человеческого тела» и «приятные на

.....

\* Произнесено 16 ноября в посвященном памяти Толстого заседании Петербургского Религиозно-философского общества.

\*\* Для первой части своего слова я воспользовался целиком некоторыми мыслями и выражениями статьи о Толстом, написанной по поводу его восьмидесятилетия (Русская мысль. Август 1908 г.). В этой статье я высказал некоторые наиболее мне дорогие мысли о Толстом. П.С.

вид здания», красота «панихиды»<sup>\* 129</sup>, красота звука и слова, красок и линий, есть ли телесная, чувственная красота выражение начала божественного, принадлежит ли она к «живому одеянию Божества», имеет ли она религиозное значение и оправдание? Или красота есть начало низменное и злое, есть просто «то, что нам нравится», есть лишь красивое слово для грубого факта наших пристрастий и похотей.

Это есть вековая загадка «Плоти» и «Духа», перенесенная как бы на какую-то высшую ступень, духовно утонченная до противоборства «Красоты» и «Добра». Мировое значение Толстого не в том, что он задал эту загадку, а в том, что задал ее он, творец-художник, который сам когда-то написал пантеистическую поэму, гимн божественной красоте природы («Казаки»). И еще в том, что он задал ее в «здравом уме и твердой памяти», в состоянии полнейшего физического и душевного здоровья. Восстание Толстого против красоты, неразрывно связанное с его религиозным обращением, не может быть объяснено никакой «физиологией» или «патологией». Это дело чистого духа, факт моральный или «спиритуальный» в самом подлинном и самом позитивном смысле слова. Именно этот характер обращения Толстого к Богу придает ему особое и глубокое философское значение.

Еще другой великий религиозный вопрос, другую страшную метафизическую загадку поставил своей жизнью пред нами Толстой.

Толстой не только восстал на красоту. Все мы знаем, что он не только бесчувствен к Культуре, но и прямо ей враждебен. Именно — культуре, а не только «цивилизации», Шекспиру и Гёте и всей современной науке и технике, а не только кинематографу и авиации. Почему «культура» побеждает и подчиняет все ему дорогое «простое», «мужицкое»? Толстой понимал, что дело тут не в простом внешнем насилии, что корень зла лежит глубже. Он понимал, что культура есть сила. Но у Толстого, как религиозного мыслителя, нет ни малейшего тяготения и почтения к человеческой Силе. В ней он не видит ничего божественного. Для него Сила, так же как и Красота, есть начало злое, дьявольское. Добро и Бог для него всецело исчерпываются и поглощаются началом Любви, и началу Силы, как началу положительному, в его религии, так же нет места, как и началу Красоты. Сила для него в нравствен-

\* Ср. в этой книжке статью И.Ф. Наживина о его недавних беседах с Толстым.

ном смысле всецело сливается с насилием, т.е. с грубым открытым принуждением одного человека по отношению к другому. Сила если не тождественна, то равноценна с насилием.

Так ли это? Другими словами: как Добро связано с Силой? Отрицательно или положительно? Есть ли Сила или, точнее, превосходство в Силе просто факт, или оно указывает на нечто основное, метафизическое, а потому имеющее и огромный моральный смысл? Совершенно ясно, какое значение имеет этот вопрос для моральной оценки всей современной культуры и культуры вообще и как из различного отношения к Силе вытекает различная оценка культуры. Моральная проблема Силы еще более, чем моральная проблема красоты, есть как бы та загадочная метафизическая бездна, в которую пред пытливым философским взором расширяются все предельные проблемы современности: социализм (равенство неравных по силе!), вечный мир (отказ от войны!), национальный вопрос (есть ли национальное самоутверждение нравственная правда или, наоборот, неправда?) и целый ряд других жгучих вопросов, волнующих современного человека. В конечном счете все эти вопросы таят в себе проблему Силы.

Великое религиозное значение Толстого состоит именно в том, что своей личностью и своей жизнью он с гениальной мощью поставил пред современным человечеством эти основные проблемы мирового и человеческого бытия.

И как бы мы ни решали, как бы человечество в своей коллективной жизни, которая, по слову самого Толстого, есть «столкновение бесчисленных произволов», ни решало эти проблемы, — Толстой в своей суровости и прямолинейности дал нам великие уроки такой последовательности и честности мысли, от которой человечество почти отвыкло.

Он подверг своему суду не частности и выводы, а основы и посылки всей современной культуры и культуры вообще. В этом отношении — да и не только в этом — Толстой подлинный восстановитель христианства. И подобно христианству он моральному и религиозному сознанию человечества принес «не мир, но меч». И оскорбление памяти Толстого, думается мне, будет заключаться не в том, что мы мужественно и сознательно отвергнем его «меч», а в том, что мы из поклонения перед его личностью, по нравственной дряблости и умственной трусости, станем притуплять толстовский «меч» и обратим это страш-

ное орудие морального рассечения и духовного прояснения в безобидную игрушку, служащую для жалкого примирения непримиримого и, хуже того, для лицемерного затемнения подлинной остроты загадок нашего нравственного и общественного бытия.

## II. Смысл смерти Толстого

«Мне очень хочется увидеть Толстого, хотя и боязно. Это какое-то существо громадное и страшное, прожившее не одну, а несколько человеческих жизней и притом таких, которые странно и страшно прожить одному человеку». Так писал я А.А. Стаховичу, когда мы условились с ним относительно совместной поездки летом 1909 г. в Ясную Поляну. До 1909 г. я никогда не видел Льва Толстого, и я почувствовал, что должен его видеть. Я понимал, что скоро это будет невозможно.

Самое сильное, я скажу, единственное сильное впечатление, полученное мною от этого посещения, можно выразить так: Толстой живет только мыслью о Боге, о своем приближении к нему. Он уходит отсюда — туда. Он уже ушел. Телесно он одной ногой в могиле, потому что ему 81 год, но он может еще прожить немало дней, месяцев и лет, ибо тело его еще не разрушилось, способен же он чуть не каждый день ездить верхом, что для многих из нас, вдвое его моложе, не только трудно, но и прямо непосильно. Но душевно и духом он там, куда огромное большинство людей приходит только через могилу, незримо и неведомо для всех других. А он ушел, и я это видел, чувствовал о нем и с ним. И в то же время я видел его. В этой очевидности ухода из жизни живого человека было нечто громадное и для меня единственное.

В беседе со мной Толстой между прочим сказал: «неудивительно, что мы с вами несогласны, ведь я более чем вдвое старше вас». Помнится, я ничего не ответил на это замечание, помнится, только взглядом я выразил, что понимаю его, ибо я чувствовал, что в эти слова сам Толстой вкладывает не простое указание на свою старость, а то самое ощущение нескольких прожитых им жизней, с которым я, думая о нем, направлялся в Ясную Поляну.

Прожить так много, разве это не значило выйти из жизни? Но в то же время означал ли этот выход из жизни, что Толстой уже являл собой мертвеца, что от него веяло смертью и тленом?

Нет, ибо с ним произошло нечто редкое и великое. Прожив несколько огромных жизней, он из жизни вышел живым. Я ощутил это тогда, в первый и последний раз увидав лицом к лицу Толстого. Я окончательно понял, осознал это, когда пришла весть об уходе его из Ясной Поляны, когда мы все с тревогой узнали, что его стережет телесная смерть. Выйдя живым из жизни, духовно преодолев телесную жизнь, он мог пойти и радостно пошел навстречу телесной смерти. Будучи вне «жизни» в здешнем, ограниченном смысле, он стал неподвластен «смерти», он ее «попрал».

Когда в зимнюю ночь Толстой «бежал» из Ясной Поляны<sup>130</sup>, он уходил не от семьи и обстановки, не от собственности, барства и жизненного комфорта к простоте и скудости «мужицкой», «трудовой» жизни. Он думал, конечно, и об этом, но это не была его главная мысль. Не толстовство в смысле учения о земной «жизни» осуществлял он в своем «уходе». Земных целей этот уход не преследовал и не мог преследовать. Не «Царства Божия на земле» искал 82-летний старец. Он уже тогда поднялся над «жизнью» и «смертью», ибо пошел к Богу.

Его смерть, поэтому, так исключительна и значительна. В ней, кроме физиологического состава умирания, не было смерти. Для меня это не «фраза», не «построение», для меня это очевидный психологический и религиозный факт.

Очевидный, ибо я его видел. Я видел не физическое умирание Толстого, не естественный физиологический факт, а таинственное религиозное преображение. Я видел воочию и с трепетом ощущал, как живой Толстой стоял вне «жизни». И так же, как я считал своим долгом при жизни Толстого молчать об этом, так теперь, перед всеми здесь собравшимися, объединенными одной мыслью и одним чувством — религиозно почтить отошедшего Толстого, я считаю своим долгом свидетельствовать об этом великом факте его религиозной жизни. Великом, ибо тут была одержана труднейшая победа, тут совершилось величайшее торжество — человека над смертью.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
22 НОЯБРЯ  
1910 г.

**В.Ф. Эрн**

Основной характер русской философской мысли  
и метод ее изучения

Тому, кто захотел бы написать историю русской философской мысли, придется побеждать немало трудностей.

Трудности эти двоякого рода: общественно-психологические и философи-методологические.

Тип скитальца, чуждого родной стране, до сих пор жив в нашей крови. В огромной массе русской интеллигенции, поставляющей рядовых работников журналистики, науки и культуры вообще (а рядовое всегда количественно преобладает), живет постоянная, неискоренимая подозрительность ко всему своему. Двухвековое ученичество у Запада создало особую, глубоко залегшую складку в нашей общественной психологии. Мы заранее, так сказать априорно, до всякого фактического исследования, склонны отдавать предпочтение всему, что не наше, преклоняться восхищаться и увлекаться всем пришедшим издалека. У нас не хватает внимания к нежным, оригинальным и обильным всходам нашей собственной культуры, и можно смело сказать, нет другой культурной нации в мире, которая бы так мало сознавала свои духовные богатства, так мало ценила возможности, ей предстоящие, как Россия.

Русская философская мысль имеет не только гениальных и глубоко талантливых представителей, она в корне, в основной тенденции своей существенно оригинальна. В целом мировой философии русская мысль занимает особое место, свойственное ей, как явле-



нию *sui generis*, как созданию творческого духа. Но мы до сих пор не имеем ни одной книги по истории русской философии и очень мало исследований и даже статей, посвященных отдельным русским мыслителям. Для многих самое соединение слов «русская философия» кажется странным, потому что они никогда не слышали, что в России более столетия существует оригинальная философская мысль. Из всех русских мыслителей почастливилось больше всего Соловьеву. О нем кое-что знают в широкой публике; о нем написано немало хороших статей; но и ему не посвящено ни одной монографии, в которой его многогранный гений получил бы целостное освещение, не искаженное случайностью точки зрения. Нужно ли говорить, что положение такое ненормально? Нужно ли говорить, что пренебрежение к своему прошлому и настоящему, основанное на незнании и невежестве, есть одна из самых печальных черт нашей общественной психологии?

Кто хочет восстать против традиции малодушного само-пренебрежения и систематического само-забвения, тот встретит неизбежное равнодушие и неизбежное невнимание. В этом невнимании, заранее чувствуемом, заранее предусматриваемом, и состоит общественно-психологическая трудность быть историком русской философской мысли. Но трудность эта более или менее легко победима. Предрассудки не должны приниматься в расчет. Стесняя лишь внешним образом, они не могут воздействовать на внутреннюю свободу исследования, которое идет своими путями в полной независимости как от общественной атмосферы, так и возможного равнодушия и невнимания.

Гораздо серьезнее трудность вторая: философски-методологическая.

Каким методом пользоваться? Какую общую точку зрения положить в основу исследования?

История общая не имеет своей методологии. Ее только хотят или хотели бы иметь, и нет до сих пор ни одной философии, которая бы осмыслила и сделала возможной ту теорию исторического познания, которой бессознательно пользуются все историки и осознать которую не могут до сих пор ни историки, ни философы. Теория познания Канта, несмотря на всю противоречи-

вость свою царящая в современной философии, является грандиозной попыткой философского обоснования естественно-научного познания. Проблему же исторического познания она игнорирует и не может не игнорировать, ибо с точки зрения кантовской философии историческое познание по существу невозможно. Познание естественно-научное есть для Канта продукт приложения общих категорий и правил рассудка к сырому материалу о щ у щ е н и я . Что соответствует этому в историческом познании? Какой сырой материал о щ у щ е н и й может быть констатирован нами в наших представлениях о Цезаре или Рамзесе Великом? Применением каких общих категорий мы можем прийти к познанию неповторимой и единственной, не данной нам ни в каком теперешнем нашем опыте, личности Петра Великого или Сократа и Франциска Ассизского? Или познание это невозможно (но оно ведь есть, в таком же смысле, как есть естественно-научное познание), или же возможность его обоснования должна быть связана с философией, принципиально отличной от философии Канта. Виндельбанд и за ним Риккерт<sup>131</sup> подходят к этой проблеме, оставаясь в узких пределах теории познания Канта. Вот отчего весь результат их рассуждений сводится к ф о р м у л и р о в к е различия между науками номотетическими и науками идеографическими, но они не дают и по общему смыслу своих воззрений не в силах дать п о л о ж и т е л ь н о г о обоснования философской возможности идеографического, т.е. исторического познания.

В мою задачу сейчас не входит развивать свои взгляды на теорию исторического познания. Сказанным я лишь отмечаю, что до сих пор нет сколько-нибудь разработанной теории исторического познания. А так как сознательная методология, строго соответствующая духу и своеобразию исторической науки, может вырасти лишь на почве уже созданной теории исторического познания, то в исследовании характера и значения русской философской мысли нельзя руководиться какой-нибудь готовой методологией. Химик или физик, приступая к какому-нибудь частному анализу, должны подчиняться строго определенным методам. Таких методов у нас нет — это мы должны сказать, если хотим быть философски-искренними. Мы сами должны создать

руководящую точку зрения, т.е. тот общий метод, которым будем разрабатывать все относящиеся к нам материалы.

Эта руководящая точка зрения есть у каждого историка. Отсюда неизбежный субъективизм всякого исторического исследования. Одни сознательно или бессознательно скрывают свои общие точки зрения. Но от этого субъективизм только увеличивается. Ибо вместо общего субъективного освещения мы тогда получаем искаженное восприятие и в искаженном восприятии уже субъективно истолкованными элементами, те сырые и мелкие факты, из которых создаются более общие картины исторического воспроизведения. Отсутствие общей точки зрения всегда мнимо и потому гораздо более опасно, чем наличность самых субъективных, но сознательно высказанных общих принципов исследования.

Материалы становятся материалами только при какой-нибудь точке зрения. И при абсолютном отсутствии точки зрения материала не может быть в таком же строгом и абсолютном смысле, в каком не может быть цвета при абсолютном отсутствии глаза. Эта точка зрения, разная у разных историков, предваряя всякое изучение и будучи неизбежным условием данности исторического материала, не может быть ни доказана самим этим материалом, ни отвергнута. Ее доказательность во внутренней ее силе, в философской ее правде и объективности; в этом смысле нет и не может быть такого исторического исследования, которое было бы внешне обязательно для всех в своих результатах. И слепы, философски неотчетливы те историки, которые так называемым документальным исследованием хотят установить или отвергнуть какие-нибудь метафизические или религиозные факты. Кому эти факты внутренне даны, тот видит их и в лежащем пред ним сыром материале. Кому они не даны, тот их не видит. Нужно бросить раз навсегда наивные препирательства в плане так называемого документального исследования и понять, что глаза разноустроенные неизбежно будут и разно видеть и то, что для одного — самый настоящий факт, для другого — самый настоящий не факт. Как для глаза, не вооруженного микроскопом, не факт то, что является самым позитивным и

самым объективно-данным фактом для глаза, вооруженного микроскопом, так точно историк, лишенный, напр<имер>, эстетической проницательности, при нахождении какой-нибудь вазы или обломка древнего бога совершенно не в состоянии увидеть те факты эстетической одаренности или бездарности, примитивности, или высокой развитости о которых безусловно прямо говорят эти остатки историку эстетически проницательному. У кого же субъективизма больше? Конечно, у историка, эстетически непроницательного, ибо действительность является ему в более обедненном виде, чем историку, эстетически проницательному, ибо он лишён органов восприятия того, что фактически дано не менее реально, чем микроскопические подробности, видимые вооруженным и невидимые невооруженным глазом.

Итак, метафизические или религиозные факты даны внутренне, а не внешне. Не они извлекаются из материала истории, а материал принимает ту или другую форму в зависимости от той или иной данности этих фактов. Неданности этих фактов быть не может. Они всегда даны, даны всем только в различной форме. Точка зрения сознательная или бессознательная, необходимо присущая каждому историку, непременно заключает в себе скрытую или явную, откровенную или лицемерную метафизику и ту или иную систему верований. Моммзен верит в цезаризм<sup>132</sup> — это одновременно и политическая доктрина и верование, Белох верит в примат экономики<sup>133</sup>, — Бокль или Гизо в прогресс<sup>134</sup>. Если мы возьмем такого глубоко талантливого и всесторонне одаренного историка, как В.О. Ключевский, местами производящего впечатление гениальности, мы найдем у него целую систему связных социологических и философско-исторических утверждений<sup>135</sup>, положенных в основу изложения и неприемлемых для историков другого социологического направления или других философско-исторических взглядов.

Говоря о коренной субъективности метода, я принципиально отличаю от него технику исторического исследования, которая, включая в себя субъективные моменты (напр<имер>, суждения о достоверности тех или иных сообщений), носит в общем характер сравнительной

объективности. Такие правила, как: в исследовании должен быть использован весь доступный материал, или: каждое утверждение историка должно находиться в с о г л а с и с удостоверенными материалами, или: излагая чье-нибудь воззрение, историк все время должен опираться на подлинный т е к с т , — эти элементарные правила относятся к технике исследования, обязательной для всех, и при самом строжайшем выполнении всех технических правил исследования, вопрос о методе остается совершенно открытым.

Общая точка зрения, таким образом, во всяком историческом исследовании — вне-исторична, т.е. вне-научна.

Отождествляя метод с общей точки зрения, я следую смыслу греческого слова: μέθοδος<sup>1</sup>. Это слово значит в со п у т с т в и и к а к и х и д е й нужно рассматривать материал, какая о б щ а я м ы с л ь должна освещать тьму и хаос сырых данных. От освещения и от точки зрения зависит тот вид, в котором предстанет пред историком сырье документов, а этот вид определит способ дальнейшей обработки. Метод поэтому есть д е т а л и з а ц и я общей точки зрения и конкретное осуществление на материалах тех способов в и д е н и я , которые уже потенциально вложены в самую точку зрения. Так, самые строгие методы естествознания суть детализация общей механической точки зрения, и как, с одной стороны, лишаются смысла вне этой точки зрения, так, с другой стороны, будучи лишь развитием этой точки зрения, неизбежно дают результаты, во всех частях ею predeterminedенные.

Итак, обрисовать метод — это все равно, что обрисовать общую точку зрения.

Какова же эта общая точка зрения?

Если, минуя детали, мы сосредоточимся на главных и основных тенденциях новой европейской философии, три характерных черты остановят наше внимание.

Э т о р а ц и о н а л и з м , м е о н и з м , и м п е р с о н а л и з м .

Философский разум новой европейской мысли в самом начале сделал попытку отождествить себя с ratio<sup>II</sup>. Это самоопределение разума в смысле отождествления себя с ratio имело необычайно важные последствия; оно было

<sup>I</sup> Исследование, метод (греч.).

<sup>II</sup> Рассудок (лат.).

коренным, фатальным, предопределило собой все дальнейшее развитие новой философии\*.

Что такое ratio? Это среднее арифметическое между разумами всех людей. Здесь разум берется в том виде, в каком он действителен у большинства. Потенциальные глубины разума намеренно оставляются в стороне. Качество разума берется не во всем объеме, а лишь в том, какой свойствен и реально дан большинству. Принцип количественный, одолевая и первенствуя, урезывает в этой концепции качество разума с двух сторон: и снизу, и сверху. Ratio отрекается как от темных природных корней разума, питающихся древним родимым и зиждательным хаосом космической жизни, так и от светлых, но скрытых от большинства, вершин разума, объемлемых благодатной и умирной лазурью неба. Это двойное отречение от Земли и от Неба накладывает на рационализм печать необычайной сухости в отвлеченности. Отречение от Земли обусловило огромной важности разрыв между мыслью философов и мыслью поэтов. Разум поэтический стал в небывалое противоречие с разумом философским. Если для Платона  $\mu\alpha\upsilon\alpha$  поэтов, т.е. безумие поэтического вдохновения было началом священным и умудряющим, если собственное философствование Платона еще дышало живой гармонией между началом индивидуального  $\Lambda\omicron\upsilon\sigma\acute{\alpha}$  и началом народного  $\mu\theta\omicron\sigma\acute{\alpha}$ ; если для Данте святыня его поэтических постижений легко и безболезненно сочеталась с философским разумом эпохи, то уже разум Декарта не может признать прав поэтического постижения действительности ни в какой степени. Для ratio Декарта поэзия только вымысел, и потому только забава и развлечение. «Природа не развлекается поэзией», говорит Галилей. *La natura non si diletta di poesie*. Но если поэзия вымысел, то вымысел и все то в человеческих переживаниях и в человеческом отношении к действительности, что воспе-

\* Оговорюсь: я беру новую философию в ее главном русле. Для меня важна магистраль новой философии, т.е. та ее линия, по которой она двигалась и развивалась. В этом смысле Декарт или Кант бесконечно характернее для новой философии, чем Бёме или Баадер, ибо последние, во-первых, отрицают магистраль новой философии, во-вторых, по существу являются продолжением средневекового умозрения и античного и ничего нового в себе не заключают. Они новы, как ново все гениальное, но содержание их старое и давно известное.

вается поэтами, в чем человек, лишенный поэтического дара, становится поэтом в самом акте переживания.

Wahrheit, т.е. правду, вещает нам только ratio, и потому все вымысел, кроме рационального.

Отречение от Неба обусловило другую черту рационализма: его существенную иррелигиозность. Традиция во внешнем смысле, соединенная с немалою долей лицемерия и трусости мышления, некоторое время питала иллюзию. Рациональная религия или религиозный рационализм казались возможными; рациональные и всякие доказательства бытия Божия, не удовлетворяющие теперь семинаристов, удовлетворяли такие огромные умы, как Декарт или Лейбниц. Иллюзии «рациональной теологии» были блестяще раскрыты «Критикой чистого разума», и после третьего отдела трансцендентальной диалектики нам кажется излишним доказывать принципиальную иррелигиозность ratio.

Таким образом — сверху и снизу наметились заветные границы. Все, что за ними, то иррационально, т.е. враждебно ratio и потому должно быть отвергнуто. Вольтеровское *écrasez l'infame*<sup>1</sup>, могущее быть отнесенным как к тайнам религии, так и к тайнам природы, патетически вытекает из самой сущности рационализма.

Исторической причиной такого фатального самоопределения философского разума нового времени — была борьба с мистическим началом Средневековья. Вспыхнувший с огромною силой индивидуализм, чтобы выбраться из могучих и властных рук католической Церкви, должен был искать себе соответствующего оружия, и оружие это было найдено в рационализме. Человек захотел быть только человеком, и для того, чтоб разум не мешал осуществиться этому желанию, новый европейский человек героическим самоопределением превращает его в ratio, из возможного врага и противника делает его своей базой, верной опорой, послушным орудием своего властного самоутверждения.

Так как самоутверждение это было массовым, коллективным, историческим, рационализм очень быстро стал господствующим типом мышления и последовательно распространился на все области мысли. Некоторые историки философии резко противопоставляют француз-

<sup>1</sup> Раздавить гадину (фр.).

скому рационализму английский эмпиризм. Противоположение это мнимо, ибо данные опыта в английском эмпиризме обрабатываются тем же *ratio*, который в картезианстве обращен на свои врожденные свойства. И там и тут органом познания является *ratio*, только в первом случае он рассматривает данные внешнего опыта, во втором свою внутреннюю организацию. Вот и вся разница. Локк или Юм — рационалисты такого же чистого типа, как Декарт или Спиноза, и «панлогизм» Гегеля или многочисленные формы позитивизма конца XIX века не менее рационалистичны, чем философия Лейбница или Вольфа.

Вторая основная черта философии нового времени, — *меонизм* ( $\mu\acute{\iota} \acute{o}\nu$  — не сущее); и эта черта с диалектической необходимостью вытекает из самой сущности рационализма. Мальбранш дает прекрасную формулировку основоположению картезианства: «рассудок не судит, судит лишь воля»<sup>136</sup>. Т. е. рассудок в себе пассивен, инертен. Он только мертвая схема суждения, приводимая в действие силами посторонними, и потому схема эта мертва. Схематически *ratio*, лишенный начала движения, живого контакта с *rerum natura*<sup>1</sup>, не может быть признан истинным самоопределением живой и автономной человеческой мысли. Он в себе не живет, а живет лишь в ложной рефлексии новой философии. Существо его призрачно, меонично. Он как марево восстает из недр исторического самоутверждения, породившего и порождающего рационализм, и как марево околдовывает мнимой очевидностью мысль. Чары этой очевидности велики для индивидуального сознания, ибо корни рационалистического марева социальные и даже космичны, но от этого существенная призрачность рационализма нисколько не уменьшается.

В рационализме самый орган познания — меоничен. Вот отчего последовательный рост рационализма и все увеличивавшееся сознание единодержавия и исключительного значения *ratio* сопровождалось замечательным и единственным в истории мысли процессом универсальной систематической дереализации познаваемой действительности. Рационализация познания сопровождается, как тень неотступной и неизбежной, меониза-

<sup>1</sup> Мироздание (*лат.*).



цией. Ratio, тая в своей призрачной сущности все растущий мираж, последовательно захватывая в свою власть одну область мысли за другой, делал все более зримыми и различимыми все детали исторического марева, восставшего над человечеством, но в то же время все глубже порабощал мысль неотступной данностью этого марева, превращая его в единственную, философски и научно признанную действительность и объявляя всю подлинную действительность, не вмещающуюся в рамки рационализма, не существующей, недействительной, относящейся к области субъективного вымысла.

Кому диалектика моя покажется неубедительной, тот пусть заглянет в истории новой философии. Бэкон и Декарт, первый — провозглашением утилитарного господства человека над Природой, второй — превращением Природы в бездушный механизм были главными провозвестниками того принципиального отречения от Природы, как Сущего, которое является основным фактом, отделяющим глубочайшим образом новое время от Средних веков и античности. Бэкон и Декарт, производя исторический сдвиг новой европейской мысли, и не предчувствовали, что закладывают фундамент колоссального мейонического мифа\* о познаваемой действительности, который в течение нескольких веков почти безраздельно царил над умами Европы, и господство которого только теперь начинает вызывать пока робкие протесты. Бэкон и Декарт были уверены, что их отречение от Природы, как Сущего, не изменяет дела, и видимая действительность остается непоколебимой реальностью навсегда. Эта наивная уверенность была великолепно осмеяна последующим развитием европейской мысли. Так, Беркли, одновременно с Норрисом и Колльером<sup>137</sup>, принужден был из Декартовских посылок сделать необходимый и парадоксальнейший вывод: картезианской материи, столь возлюбленной английским эмпиризмом в лице Локка, не существует. Материя — призрак, мейон, и весь материальный мир существует ровно настолько, насколько воспринимается.

Для Беркли действительность внешнего мира была вторичной и производной. Подлинно и первично существуют субстанциональные конечные духи, восприни-

\* Об этом см. «Беркли и имманентная философия» в моем сборнике «Борьба за Логос».

мающие внешний мир и Дух Бесконечный, т.е. Бог, в определенном порядке вызывающий восприятие этого мира в конечных духах. Но Юм, подвергнув неизбежному и такому же точно анализу душевную субстанцию, какому Беркли подверг материальную, пришел к аналогичному выводу. Душевной субстанции нет. «Я», т.е. личность, такой же призрак, такой же меон, как материя. А так как Юм не с меньшей силой, чем Кант, в своих «Диалогах о религии» показал, что и Бог для чистого *ratio* совершенно проблематичен, то вторичную производную реальность не из чего было выводить. Внешний мир дан душе человека, представляющей из себя пучок перцепций, связанных законами ассоциации, которые в свою очередь базируются лишь на Привычке. Этот меонический миф о действительности, столь пышно расцветший в английском эмпиризме, был, можно сказать, принципиально завершен трансцендентализмом Канта, и, если мы всмотримся в современную европейскую философию, почти всецело находящуюся в фарватере кантианства, мы увидим, что вся она дышит отравленной атмосферой универсального меонизма.

Третья черта новой философии и м пер с о н а л и з м. Эта черта с диалектической необходимостью вытекает из сущности рационализма. Понятие *ratio* конструировалось в принципиальной отвлеченности от всех индивидуальных богатств и особенностей живой человеческой личности. Личное начало для чистого *ratio* по существу иррационально, и потому все рациональное должно быть мыслимо вне категории личности. Имперсонализм, означающий склонность и навык мыслить всю совокупность действительности в принципиальном отвлечении от категории личности, должен был все познаваемое подчинить исключительному господству категории вещи. Все содержание мысли должно было рассматриваться *sub specie*<sup>1</sup> «вещности». Но «вещь», как результат отвлечения от всего живого, индивидуального и внутреннего, может быть признана рациональной лишь в узких пределах ее механических свойств. Отсюда неизбежный союз рационализма с механистической точкой зрения; Декарт подчиняет этой точке зрения *rem extensam*, т.е. внешний, материальный мир. *Res cogi-*

<sup>1</sup> Под видом (*лат.*).

tans с такой же последовательностью постепенно механизмуется последующей европейской мыслью, и уже в теориях Гертли и Пристли<sup>138</sup> вполне и исключительно укладывается в схему механизма. Но как быть с *личностью* человека, непосредственно данной и всем известной? Раз она не может быть объяснена рационально, тем хуже для нее. Значит, она не существует, значит, она только призрак, только мистический «пучок перцепций». Она должна эмигрировать в область искусства, мистики и положительной религии, а в пределах порядочной и честной рационалистической философии места ей нет. Формальное отлучение, так сказать, философскую анафему личности, произнес Юм и, произнеся, окончательно успокоился, ибо отныне вся совокупность мыслимого стала насквозь рациональной, и рационалистическая мысль по всему уравниному и подчищенному полю «действительности» могла беспрепятственно кататься и перекатываться, как кегельный шар на ровной площадке.

Имперсонализм, как исключительное господство категории вещи, неизбежно приводит к строго и всесторонне детерминистической точке зрения. Понятие свободы окончательно поглощается понятием универсальной необходимости, подчиняющей безусловно все процессы действительности. Если Мальбранш, например, был горячим сторонником свободы, то — в полном противоречии с основоположениями своей собственной философии. Декартовская философия существенно детерминистична. И только Кант с титанической силой заговорил о свободе. Значение метафизической философии Канта, как философии свободы, столь гениально продолженной Шеллингом, безмерно. К сожалению, в целом новой и современной философии метафизическое учение Канта о свободе, равно как и философию Шеллинга, мы должны считать всего лишь э п и з о д о м , говорящим многое о гениальности Канта и Шеллинга, но оставшимся «гласом вопиющего в пустыне». Рационалистический трансцендентализм Канта, исполненный противоречий и недомолвок, нашел в современной философии целую толпу последователей. Голос же Шеллинга, восторженно встретившего и продолжавшего учение о свободе Канта, окончательно заглушен и забыт философской Европой. Выход из категории вещи в категорию личности, наме-

ченный гением Канта, совершенно не использован, и имперсонализм господствует в современной философии не меньше, <чем> в до-кантовской философии.

Итак: рационализм, меонизм, имперсонализм — вот три черты, характеризующие новую европейскую философскую мысль.

Задать вопрос: эта мысль является ли основным и единственным типом возможного философствования? — все равно что спросить: является ли ratio единственным органом философского познания?

Уже из предыдущего изложения видно, что для нас рационализм не может быть признан единственным типом правого философствования. Если ratio новой европейской мысли мы противопоставим Λόγος'у античности, давшему богатые плоды на почве восточно-христианского умозрения, мы сразу почувствуем всю условность и, так сказать, волевою предвзятость ново-европейского рационализма.

Λόγος, впервые осознанный великими греческими мыслителями, с необычайной любовью был усыновлен и «натурализован» христианским умозрением, столь пышно расцветшим на эллинизированном Востоке. Имея в виду «логизм» гениальных отцов церкви, органически выросший из античного зерна Λόγος'а, я попробую охарактеризовать основные черты философии Λόγος'а.

Что такое Λόγος?

Λόγος есть такая же попытка принципиального самоопределения мысли, как и ratio; и как существенные черты рационализма с диалектической необходимостью вытекают из основного самоопределения разума в качестве ratio, так существенные черты «логизма» с такой же диалектической неизбежностью вытекают из основного самоопределения разума в качестве Λόγος'а.

Если рационализм берет разум в среднем разрезе, отсекая низы и верхи, то логизм берет разум в целом, бережно относясь как к темным корням разума, уходящим в хаос природной жизни, так и к священным вершинам разумного сознания, охваченным экстазом созерцания, горящим пламенем коренного прозрения. Беря разум как целое, логизм неизбежно базирует себя на принципе качественном, сознательно устранившись от всякого подчинения принципу количественному. Целое

разума реально далеко не у всех, скорее ни у кого, и людскому сознанию не столько дано, сколько задано. Оно присуще всем лишь потенциально, но для того, чтобы  $\deltaυνάμει$   $\delta\upsilon\nu$  разума перешло в  $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$   $\delta\upsilon\nu$ , недостаточно простого факта принадлежности к виду homo. Если человек, в силу того что он человек, не может, так сказать, «из себя» осознать Principia Ньютона<sup>139</sup>, и потребна огромная работа для того, чтобы картина ньютоновского понимания мира стала понятна мозгам, ничего ранее о ней не знавшим, то для того, чтобы из косного и грубого фактически данного человеческого разума сделать тончайший орган чуткого постижения безмерного содержания космоса, нужна работа и нужен пламень, подобные тем, которые необходимы для превращения темного и упорного железа в самосветящийся, огненный и мягкий материал, послушный ударам кующего молота.

Характер работы вытекает из самой сущности Λόγος'a.

Сущность Λόγος'a метафизична. Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Έν αρχῇ ἦν ὁ Λόγος<sup>1</sup>. В Нем сотворено все существующее и потому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. Λόγος есть принцип имманентный вещам, и всякая res<sup>11</sup> таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Λόγος извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущую тайну Божества. Отсюда онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для логизма. Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как думает рационализм, превращающий при этом и субъект и объект познания в двух м е о н о в. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практически, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвояющей Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые. Теория познания рационализма статична, — отсюда роковые пределы и непреходимые грани. Тот, кто стоит, всегда огра-

<sup>1</sup> В начале было Слово (греч.).

<sup>11</sup> Вещь (лат.).

ничен какими-нибудь горизонтами. Теория познания «логизма» д и н а м и ч н а. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов. Но тот, кто хочет беспредельности ведения, кто стремится к неограниченности а к т у а л ь н о г о созерцания, тот должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига. Таким образом, «логизм» высшее свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, явленной миру бесчисленными святыми и мучениками христианской идеи.

Динамичность «логизма» предполагает глубочайшее раскрытие личности. Логизм тоничен;  $\tau \acute{o} \nu \omicron \varsigma$ <sup>1</sup>, т.е. тембр внутренней напряженности, есть сфера обнаружения и расцвета внутреннего своеобразия и богатств личного начала. Постигая в себе и предчувствуя негибнущее, вечное зерно, извечную мысль Божества, личность в атмосфере логизма естественно занимает центральное место, и если рационализм с его универсальной категорией вещи в лице Юма объявляет личность меоном, бессмысленным пучком перцепций, то логизм все существующее воспринимает в категории личности и чистую вещьность мира считает лишь призраком, застилающим глаза падшего человека от истинно Сущего, от тайного Лица мира, не имеющего ничего общего с мертвой, меонической концепцией вещи. В логизме Бог—Личность, Вселенная—Личность, Церковь—Личность, человек—Личность. И хотя модусы личного существования Бога, Мира и Церкви бесконечно превосходят модус личного существования человека и от него безмерно отличны, но все же человек в глубочайшей тайне своего личного бытия, в непосредимом зерне своей индивидуальности гораздо ближе и существеннее постигает модус существования Бога и Мира, чем применяя периферическое, совершенно бессмысленное и отвлеченное понятие мертвенной вещьности.

Из сказанного с достаточной ясностью видно, что трем основным чертам новой европейской философии: рационализму, меонизму, имперсонализму, восточнохристианское умозрение противопоставляет: логизм, онтологизм и существенный, всесторонний персонализм.

Русская философия (к общей характеристике которой я теперь перехожу) всей значительностью своею

<sup>1</sup> Напряжение, тон (*греч.*).

и всем своеобразием обязана умопостигаемому месту, занимаемому Россией в чреде времен и пространств. Живая наследница Восточного православия, Россия в таинственной глубине своего народного существа носит нетленными и вечно живыми религиозные и умозрительные достижения великих отцов и подвижников Церкви\*. Россия существенно православна, и логизм восточнохристианского умозрения, внешним образом не только в России, но и на Западе не изученный, есть для России внутренне данное. И в то же время Россия приобщена к новой культуре Запада. Оставляя в стороне противоборствующие стихии в самой культуре Запада, мы можем сказать, что эта культура в основе своей «критична». Культура же христианская «органична». «Критичность» новоевропейской культуры философским коррелятом имеет рационализм. «Органичность» христианской культуры находит свое оправдание и философское завершение в логизме. Но рационализм существенно враждебен логизму. Он так же противоположен ему, как всестороннее Нет противоположно всестороннему Да. Эти начала могут находиться только в борьбе. Рационализм (в идее) съедает логизм и наоборот. Всемирно историческая тяжба в области философского сознания может быть формулирована так: ratio против Λόγος'а — Λόγος против ratio; и вселенская задача философии сводится к всестороннему и свободному торжеству одного из этих начал над другим. Но, чтобы торжество всесторонней победы могло совершиться, для этого должна реализоваться свободная встреча двух исконных врагов. На Западе эта встреча невозможна, ибо нельзя побеждать логизм неосознанностью и бесчувствием. Историческим изучением логизм не усвоишь, а глубоко въевшийся в западную философскую мысль рационализм не позволяет мыслителям новой Европы даже увидеть врага, осознать его как внутренне-данное; с другой стороны, восточнохристианское умозрение процветало за много веков до начала западноевропейского рационализма и потому, естественно, помериться с ним не могло.

Русская философская мысль, занимая среднее место, ознаменована началом этой свободной встречи, столь

\* Ср. «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и «Культурное непонимание» в «Борьбе за Логос».

необходимой для торжества философской истины. Внутренно унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, Россия философски осознает его под непрерывным реактивом западноевропейского рационализма. Вот основной факт русской философской мысли. Историческая встреча и завершительная битва между началом божественного, человеческого и космического Λόγος'а и началом человеческого, только человеческого ratio есть достояние и удел России. В будущее русской философии, призванной содействовать полноте завершительной битвы, можно лишь верить, и идти к нему, сознательно направляя все силы своего философствования, можно лишь под водительством философской Надежды. Но нужно быть совершенно слепым, чтобы не видеть, что русская философия, начиная с великого «старца» Сковороды, есть непрерывное и все растущее осознание стихии Λόγος'а, осознание, совершающееся, как результат воздействия на русскую мысль все растущего и все более внимательного изучения западноевропейского рационализма. И нужно быть совершенно глухим, чтобы не слышать, что весь длинный ряд оригинальных русских мыслителей, начиная с XVIII столетия и до наших дней, переполняется все более явственными призывами непримиримой борьбы, борьбы во имя животворящего Λόγος'а, с бездушными схемами рационализма; и только тот, кто почувствует эту борьбу, как священную тяжбу между коренными и глубочайшими основами человеческого сознания, сможет оценить все своеобразие русской философской мысли и понять ее необычайное внутреннее единство.

Для меня вся русская философская мысль, начиная со Сковороды и кончая кн. С.Н. Трубецким и Вяч. Ивановым, представляется цельным и единым по замыслу философским делом. Каждый мыслитель своими писаниями или своею жизнью как бы вписывает главу какого-то огромного и, может быть, всего лишь начатого философского произведения, предназначенного, очевидно, уже не для кабинетного чтения, а для существенного руководства жизнью. Несмотря на «пафос расстояния», отделяющий Вл. Соловьева от славянофилов, или Лопатина от Вяч. Иванова, между всеми (повторяю, оригинальными) русскими мыслителями есть какой-то «тайно обменен-



ный взгляд». Что-то единое видится и предчувствуется всеми представителями русского философского самосознания, и диалектика, искание жизнью, европейская образованность, варварская стихийность, чудачество и трагизм личных переживаний — все различными путями ведет к одному, и все различными тонами вливается в одно симфоническое целое. Я не говорю, чтобы не было разногласий. Разногласия есть и немалые, но разногласия эти диалектического характера, и снимаются более глубоким синтетическим устремлением.

Неоригинальные направления русской мысли (материализм, позитивизм, теперь неокантианство), будучи страстными отголосками западноевропейских философских настроений, каким-то роком обречены на фатальное бесплодие и невозможность что-нибудь творчески породить. Русская мысль бессильна творить в меонической атмосфере западноевропейского рационализма — вот любопытный факт, достойный быть отмеченным. И русские мыслители, с жаром увлекавшиеся западноевропейским рационализмом, или переживали это увлечение, как переходный момент (Соловьев, Козлов), или же, оставаясь в нем навсегда и не творя в нем сами, служили против воли своей реактивом, возбуждавшим оригинальную русскую мысль к творческим обнаружениям. Они — только эхо, гулко воспроизводящее сильные и творческие движения западной мысли. В целом русской философии они играли роль возбудителей-хоров, которые своим прекословием вызывали энергическую и полную творчества палинодию главных героев русской философской мысли. Гигантскому молоту европейского рационализма, кующему русское самознание на исторической наковальне, воздвигнутой гением великого Петра, они расчищают почву, и тем, неведомо себе, служат цели, ими сознательно отвергаемой. В этом их своеобразное, хотя и небольшое, значение, долженствующее быть оцененным в полной мере историком, желающим набросать картину роста в России философского самосознания.

Умопостигаемо занимая среднее место между ново-европейским рационализмом и восточно-христианским логизмом, русская философская мысль, естественно, не могла и не может идти торными путями западноевропейского мышления. Кто подходит к ней с

стереотипными шаблонными критериями, тот забывает завет Тютчева, — могущий быть отнесенным к каждой великой стране:

...Россию...

Аршином о б щ и м не измерить!

И подходить к русской мысли, например, с трансцендентальной точкой зрения это все равно, что к значительной и величайшей скульптуре средних веков подходить с канонем античных ваятелей эпохи Перикла. Это значит не уметь различать глубоко ценные особенности и надевать на глаза матовые очки. Отсутствие систем, столь дорогих рационалистам, обыкновенно считается признаком отсутствия самостоятельной русской философии. Но я бы сказал, что отсутствие систем есть глубокозначительный признак устремленности русской мысли к логизму. Система всегда искусственна, а систематичность есть не что иное, как насильственное укладывание многообразий действительности в Прокрустово ложе данной точки зрения.

Систематичности рационализма логизм противопоставляет внутреннюю объединенность созерцания, и если в России мало или почти нет систем, то почти все русские мыслители обладают редким и исключительным единством внутренним. Монолитная цельность Сковороды, осуществившего гармонию исключительного соответствия характера и жизни мыслителя с *тóνος* и деталями его миропостижения, пронизанность жизни Печерина<sup>140</sup> одною идеею, гранитная крепость убеждений Хомякова, музыкальное единство поэтических и философских прозрений Вл. Соловьева, делающее поэзию его лучшим компендиумом его философии, единый и светлый образ кн. С.Н. Трубецкого, одухотворенно учившего, одухотворенно жившего и умершего смертью немногих избранников, наконец, драгоценная цельность эстетико-философского мирозерцания Вяч. Иванова, органически выросшего из его «умозрительной» лирики, эти черты дробятся и переливаются с меньшей яркостью и на других представителях русской мысли, — Киреевском, Бухарева, Юркевиче, Машкине, Федорове, стоящих как бы в тени смирения<sup>141</sup>.

Я не говорю, что русская мысль достигла своего апогея и уже прошла весь цикл своего развития; напротив, с моей точки зрения, все свершенное русской мыслью есть только н а ч а л о, и как бы ни было значительно это начало, τόνος русской мысли устремлен в б у д у щ е е, и потому русская мысль, уже немало давая, обещает большее, и свой окончательный смысл может выявить лишь при исполнении тех ч а я н и й, которыми она проникнута со своей колыбели и до наших дней.

Поэтому менее всего простительно и то пренебрежительное отношение к прошлому и настоящему русской философской мысли, которое распространено не только в нашем обществе, но и в нашей философской литературе.

Русскую философскую мысль нужно прежде всего изучить и, несмотря на равнодушие общества, несмотря на пренебрежительные заявления\* некоторых наших философов, сделать прошлое русской мысли предметом тщ а т е л ь н о г о и б е с п р и с т р а с т н о г о и с т о р и ч е с к о г о и с с л е д о в а н и я.

\* Напр<имер>, А.И. Введенский. «Судьбы философии в России» // Вопр<осы> ф<илософии> и псих<ологии>. Кн. 42. Или «Логос». Вып. I. Введение.

.....

## Из газетных отчетов

### В Религиозно-философском обществе

22 ноября состоялся доклад В.Ф. Эрна «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения».

Референт объяснил, что настоящий его доклад представляет введение к целому ряду его историко-философских работ, под скромным заглавием «Очерков по истории русской философской мысли». — Для многих самое сочетание слов «русская философия» кажется странным, — говорит референт, — так, двухвековое ученичество у Запада приучило нас искать и находить ценности лишь в источниках западноевропейской мысли. Между тем в России более столетия существует оригинальная философская мысль. В этой привычке «пренебрежения к своему» референт видит главную трудность для успеха своих работ среди русской интеллигенции.

Обращаясь к новой европейской философии, мы замечаем в ней, говорит докладчик, 3 характерные черты. Это — рационализм, меонизм и имперсонализм. Что такое ratio? Это — «среднее арифметическое между разумами всех людей». Качество разума в этой кон-

цепции урезано и снизу и сверху. Двойное отречение — и от земли и от неба. Это, с одной стороны, обусловило разрыв между мыслью философов и мыслью поэтов, с другой, создало иррелигиозность. Для Декарта поэзия — уже только вымысел, только забава. А после трансцендентальной диалектики Канта говорить об иллюзиях рациональной теологии уже не приходится. Исторической причиной ratio была борьба индивидуализма с католическою церковью в средние века.

Меонизм («me-on», не сущее) — дальнейшее следствие рационализма. — «Рассудок не судит, судит лишь воля» (Мальбранш), т.е. рассудок сам по себе пассивен, инертен, им двигают силы посторонние. Отсюда и создания его творчества есть не более как марево, мираж. Для Беркли уже нет физической субстанции, а для Юма — и душевной. Человеческая душа, по Юму, есть лишь «пучок перцепции». Современная философия вся дышит отравленной атмосферой универсального меонизма.

Имперсонализм — такое же следствие рационализма. Это —

принципиальное отвлечение от категории личности. Все содержание мысли, по нему, должно рассматриваться *sub specie* «вещности». Протест Канта, а за ним Шеллинга, в пользу «свободы» остался на сей раз гласом вопиющего в пустыне.

Но неужели путь рационализма есть единственный путь философской мысли?

Нет, есть иной путь. Это — путь Логоса античности, давшего грандиозные плоды, на почве восточно-христианского умозрения. «Логос» есть такая же попытка принципиального самоопределения мысли, как и *ratio*. Но логизм берет разум в его целом и базирует на принципе качественного. Целое разума присуще всем потенциально. Все существующее логизм воспринимает за категории личности. В противоположность рационализму, меонизму и имперсонализму Запада, мы видим на Востоке логизм, онтологизм и универсальный персонализм.

Россия с православием унаследовала и восточный логизм, хотя и в зародыше, в потенции. В то же время она приобщена и к культуре Запада. И этим определяется положение и задача русской философской мысли.

Между началом *ratio* и Логоса неизбежна и необходима борьба. Для эффекта борьбы нужна встреча обоих противников. На Западе это невозможно.

В этом сведении противников для завершительной борьбы и состоит задача нашей русской философии. И эта задача от дней великого старца Сковороды и до наших дней сознается представителями оригинальной философской мысли. Неокантианство, позитивизм и пр. отголоски Запада на русской почве референт признает бесплодными.

В прениях принимали участие В.И. Иванов, С.И. Гессен и С.А. Алексеев. В. Иванов не желает видеть в докладе отрицания западной философии, но скорее противопоставление западной философии другой — восточно-мистической. Спорить о том, какая из этих двух философий заслуживает наименования философии, — бесплодно. В. Иванов приветствует в докладчике философа, призванного открыть нам сокровища восточной философии.

Противопоставление Логоса и *ratio*, по мнению С.И. Гессена, не представляет собою чего-то специфически русского, а известно и на западе. Но разница между пониманием отношения между началами на Западе (напр<имер>, у Гегеля) и у докладчика действительно имеется. Для Гегеля *ratio* есть необходимая ступень для достижения абсолютной ступени Логоса, точно так же, как в этике право есть необходимая и потому достойная ступень для достижения абсолютной ступени — любви (или конкретной нравственности). Докладчик же не признает ступеней, он хочет начать сразу с абсолюта, поэтому *ratio* для него враждебное начало, совсем как у Августина, объявлявшего <враждебным> все то, что не есть Царство Божие, т.е. культуру. В этом смысле и позиция Эрна антикультурна, его философия вне культуры, необходимо односторонняя, лишена полноты культуры и тем самым не достигает цели. Ибо, просто отвергнув рационализм, невозможно его и преодолеть: преодолеть рационализм можно, только вобрав его в себя и указав ему его границы. Наконец, докладчик исходил из фантастического представления о западной философии, как до-кантианской, так и современной. Он просмотрел самую существенную черту современного неокантианства: введение

иррационального момента в философский рационализм и тем самым предание рационализму динамического бесконечного характера. По существу доклад Эрн повторяет буквально мысли Киреевского о необходимости преодоления западной философии чрез обращение к восточной мудрости. Но всякое повторение есть ослабление мысли. А уже Соловьев указывал на то, что вместо благих пожеланий и ссылок на неизвестную еще мудрость следовало бы обратиться к изучению этой мудрости. Но отряхнуть пыль с древних фолиантов труднее, нежели говорить

о превосходстве восточной философии над западной.

С.А. Алексеев согласен с основным тоном доклада. Докладчик только напрасно отрицает рациональный момент в философии. Без *ratio* невозможна никакая философия. Грех западной философии в ограничении рационализма, в односторонне-механическом понимании его, а не в признании рационального элемента. Вместе с докладчиком против В. Иванова Алексеев полагает, что восточно-русская философия противоположна западной, и что надо не мир нести, а меч.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
19 ЯНВАРЯ  
1911 г.

**А.А. Блок**  
Рыцарь-монах

Одно воспоминание для меня неизгладимо. Лет двенадцать назад<sup>142</sup>, в бесцветный петербургский день, я провожал гроб умершей. Передо мной шел большого роста худой человек в старенькой шубе, с непокрытой головой. Перепархивал редкий снег, но все было одноцветно и белесовато, как бывает только в Петербурге, а снег можно было видеть только на фоне идущей впереди фигуры; на буром воротнике шубы лежали длинные серо-стальные пряди волос. Фигура казалась силуэтом, до того она была жутко непохожа на окружающее. Рядом со мной генерал<sup>143</sup> сказал соседке: «Знаете, кто эта дубина? — Владимир Соловьев». Действительно, шествие этого человека казалось диким среди кучки обыкновенных людей, трусивших за колесницей. Через несколько минут я поднял глаза: человека уже не было; он исчез как-то незаметно — и шествие превратилось в обыкновенную похоронную процессию.

Ни до, ни после этого дня я не видал Вл. Соловьева; но через все, что я о нем читал и слышал впоследствии, и над всем, что испытал в связи с ним, проходило это странное видение. Во взгляде Соловьева, который он случайно остановил на мне в тот день, была бездонная синева: полная отрешенность и готовность совершить последний шаг; то был уже чистый дух: точно не живой человек, а изображение: очерк, символ, чертеж. Одинокий странник шествовал по улице города призраков в час петер-

бургского дня, похожий на все остальные петербургские часы и дни. Он медленно ступал за неизвестным гробом в неизвестную даль, не ведая пространств и времен.

В то время около Соловьева шумела уже настоящая слава, не только русская, но и европейская. Слава долетела до Петербурга, как всегда, в виде волны грязных лакейских сплетен и какой-то особой ненависти. В то время в некоторых кругах имени Соловьева не могли слышать равнодушно; то был синоним опасного и вредного чудака. Когда спустя некоторое время он пророчествовал о панмонголизме в зале Городской думы<sup>144</sup>, один известный мистик счел остроумным упасть со стула. Впрочем, и это было еще безобидным глумлением рядом с той ненавистью, с которой среднее петербургское общество как бы выпирало его из жизни, окончательно возмущившись неприличием его поведения. Он же проходил тогда уже в очевидном для зрячих и н о м образе, врезаюсь в сердца своим острым, четким, нечеловеческим силуэтом. В это последнее трехлетие своей земной жизни он, кажется, определенно знал про себя положенные ему сроки; к внешнему обаянию и блеску прибавилось нечто, что его озаряло и стерегло. Исполнялся древний закон, по которому мудрая, хотя бы и обессиленная падениями и изменами жизнь, — старости возвращает юность. Издали светящаяся точка этой юности, как ἀνάμνησις<sup>1</sup>, как воспоминание о стране, из которой прибыл, которую забывал в пустыне жизни, — знаменует близость смыкания круга, близость конца, но не гибели, успения, но не смерти. Зрелые, деловые люди уважают смерть и готовы выразить свое сожаление о гибели; но успение и конец ненавистны им, потому что они освещают всю жизнь иным светом, в котором земные дела становятся подозрительны. Многие готовы сто раз твердить одно и то же о гениальности «Войны и мира», только бы замолчать успение и конец самого Толстого.

Ничего нового в этом, конечно, нет. Возражают на это обыкновенно, что нельзя заподозривать какие бы то ни было дела, когда дел вообще слишком мало. Это — возражение от слабости, но не от силы. Вл. Соловьев поистине делал великие дела в то время, когда казался деловым людям бездельником. Это и вызывало ненависть.

<sup>1</sup> Воспоминание (греч.).



Ненависть, как всегда, вызывала поклонение. За шумом ненависти и поклонения не слышны были другие голоса, той и другому одинаково чуждые. Тогда шумно низвергали живого Соловьева и шумно идолопоклонствовали перед живым. Прошло десять лет, и обозначился новый век. Неужели и сегодня мы будем идолопоклонствовать перед усопшим, шумно забывая то, что стояло за ним?

Есть жуткое в юбилейных днях. Здесь легко торжествовать пошлости, имя которой — только з а б в е н и е. Слишком соблазнительно сияние юбилейного савана, под которым спит многими любимый, многим современный человек; и слишком приятны те картины его жизни и деятельности, которые сменяются перед нами поочередно, как бы на экране волшебного фонаря. Это — как бы флаги, маленькие знамена, на которые всякому нравится поглядеть в обычный воскресный день, в день забвения, размена великого на малое. На флагах написано: «Мы счастливы тем, что у нас был великий человек. Нам жаль, что его унесло беспощадное время». А вверху, над временем, праздно веет и шелестит незримое знамя с непонятной надписью. Все скажут: это — ночное небо, и на нем — «обыкновенные звезды».

Особенно блестящ и разносторонен образ покойного Вл.С. Соловьева. Оттого особенно ярки картины на экране волшебного фонаря. Но некоторые из нас сегодня устают и прячутся от юбилейного света. Они ревниво скрывают, даже друг от друга, что-то свое. Слова наши звучат в разреженном воздухе, они похожи на стук молотка по крышке пустого гроба; почему так? отверните край савана, поднимите крышку; в гробу никого нет — могила пуста.

Мы не найдем в этом гробу останков деятеля и человека, одинаково блестящего и дорогого для всех. Теперь, как десять лет назад, все признают большой талант, но многие остановятся в недоумении перед какой-нибудь стороной его деятельности. — Известная философская школа<sup>145</sup> подвергнет сомнению систему мистической философии Вл. Соловьева по отсутствию в ней законченной теории познания. — Ни один стан публицистов не примет Соловьева без оговорок, уже по тому одному, что Соловьев утверждал «священную войну» во имя «священной любви»<sup>146</sup>; одни из нас, хотя и признают войну, но отнюдь не священную, а государственную — во имя политической розни; другие хотя и исповедуют

любовь, но также не священную, а гуманную, отрицающую всякую войну в принципе. — Вл. Соловьев — критик? Он не заметил Ницше, он односторонне оценил Пушкина и Лермонтова<sup>147</sup>. — Вл. Соловьев — поэт? И здесь приходится уделить ему небольшое место, если смотреть на него как на «чистого» художника. — Остается Вл. Соловьев — человек. Тут — непомерное разнообразие картин; воспоминания и анекдоты до сих пор не сходят со страниц журналов. Какой же вывод можно сделать из этих противоречивых анекдотов о «странных» поступках и словах, особенно — о «странном», а для некоторых — страшном, хохоте<sup>148</sup>, который все вспоминают особенно охотно? Один вывод: Вл. Соловьев был очень симпатичный и оригинальный человек, однако с большими странностями, не совсем приятными, а иногда и неприличными; но так как все друзья его были тоже очень милые люди, — то они прощали этому романтическому чудаку его дикие выходки.

Я сделал выбор из худшего, что говорят и думают о Вл. Соловьеве. Образ крупного мыслителя и блестящего человека от этого не померкнет. Я хочу только показать, что у Соловьева — философа, публициста, критика, поэта и человека, всегда были и будут и враги и поклонники, то есть единодушного признания за ним этих качеств в полной мере — не было и не будет. Значит, празднование его земной памяти всегда легко может обратиться в обыкновенный юбилей, то есть в день забвения. Когда же пройдут еще десятилетия и над горизонтом философии и науки взойдут новые звезды, — «Вл. Соловьев» утратит свою жизненную ценность и станет архивным материалом для диссертаций историков философии. Так, по всей вероятности, думают многие; но если мы разорвем юбилейный саван и потушим юбилейный свет, — мы увидим иное.

Вл. Соловьев все еще двойится перед нами. Он сам был раздвоен в свое время — этого требовало его служение. С первого шага он жестоко скомпрометировал себя перед своим веком; век прощает все грехи вплоть до греха против Духа Святого, — он никому не прощает одного: измены духу времени. Вл. Соловьев слишком хорошо знал это ласковое чудовище — льстивое и страшное время. Он воспитал в себе две силы, два качества,

необходимые для того, чтобы нападать на врага разом, с двух сторон. Один Соловьев — здешний — разил врага его же оружием: он научился з а б ы в а т ь время; он только умирал его, набрасывая на косматую шерсть чудовища легкую серебристую фату смеха; вот почему этот смех был иногда и странен и страшен. Если бы существовал только этот Вл. Соловьев, — мы отдали бы холодную дань уважения метафизическому маккиавелизму — и только; но мы хотим помнить, что этот был лишь умным слугою другого. Другой — нездешний — не презирал и не умирал. Это был «честный воин Христов». Он занес над врагом золотой меч. Все мы видели сияние, но забыли или приняли его за другое. Мы имели «слишком человеческое» право недоумевать перед двоящимся Вл. Соловьевым, не ведая, что тот добрый человек, который писал умные книги и хохотал, был в тайном союзе с другим, занесшим золотой меч над временем.

Забудем на минуту глубокого философа, замечательного критика и публициста, благодарного ученика фетовской поэзии и странного человека. Мы должны вспомнить сегодня того, к кому не идут ни юбилеи, ни ученые заслуги, ни анекдоты. Для этого необходимо устранить двойственность, забыть здешнего Соловьева, погасить огни, которыми ярко блистал его ум, и оборвать цветы, которыми нежно цвела его душа. Все живое — пусть разместится по-новому — под лучами иного, неземного света. Ведь волшебный фонарь жизни действительно потушен смертью и временем.

Смерть и время царят на земле,  
Ты владыками их не зови.  
Все, кружась, исчезает во мгле,  
Н е п о д в и ж н о лишь солнце любви<sup>149</sup>.

Пока на юбилейном экране не пестреет больше богатая жизнь, — мы можем видеть встающий из тьмы новый, ничем не заслоненный образ. Здесь бледным светом мерцает панцирь, круг щита и лезвие меча под складками черной рясы. Тот же взгляд, углубленный мыслью, твердо устремленный вперед. Те же стальные волосы и худоба, которой не может скрыть одежда. Новый образ смутно напоминает тот, живой и блестящий, с которым мы расстались недавно.

Здесь те же атрибуты, но все расположилось иначе; все преобразилось, стало иным, н е п о д в и ж н ы м; перед нами уже не здешний Соловьев. Это — р ы ц а р ь - м о н а х.

Что такое огромный книжный труд Соловьева на этой картине? Только щит и меч — в руках рыцаря, добрые дела — в жизни монаха. Что щит и меч, добрые дела и земная диалектика для того, кто «сгорел душою»? Только с р е д с т в о: для рыцаря — бороться с драконом, для монаха — с хаосом, для философа — с безумием и изменчивостью жизни. Это — одно земное дело: дело освобождения пленной Царевны, Мировой Души, страстно тоскующей в объятиях Хаоса и пребывающей в тайном союзе с «космическим умом». Весь земной романтизм, странное чудачество — только благоуханный цветок на этой картине. «Бедный рыцарь» от избытка земной влюбленности кладет его к ногам плененной Царевны.

Этот новый образ и есть невнятно шелестящее знамя, чью надпись нам не прочесть в воскресный, пестрящий флагами, день. Простая надпись свидетельствует нам, что образ — не мечта, а действительность. Рыцарь-монах имел действительные видения.

Если мы прочтем внимательно поэму Вл. Соловьева «Три свидания», откинув шуточный тон и намеренную небрежность формы, вызванные условиями века и окружающей среды, откинув их так же, как откинули всю земную «прелесть» Вл. Соловьева, — мы встанем лицом к лицу с непреложным свидетельством. Здесь описано с хронологической и географической точностью «самое значительное из того, что случилось с Соловьевым в жизни». Поэма, напечатанная в томике стихов, изданном со всем демократизмом современности, ничем не отличается, по существу, от надписей прошедших столетий; сначала по-латыни, потом — на национальных языках, они свидетельствуют торжественно и кратко обо всем, что было истинно ценного в жизни мира. Их можно встретить на алтарях, на храмах, на знаменах, на мавзолеях, даже — на камнях в поле.

Я вспоминаю сейчас одну надпись — на гробнице среди базилики св. Аполлинария в окрестностях Равенны; эта надпись гласит: «Sanctus Romualdus Ravennus ad altare hoc noctu orans beato martyre Apollinare bis viso ad sacru<m> ordine<m> monasticum vocatus est anno DCCCCXXXVII» — «Святой Ромуальд, уроженец

Равенны, молившийся ночью у этого алтаря и дважды видевший блаженного мученика Аполлинария<sup>150</sup>, был призван в святой монашеский орден в 927 году».

Поэма Вл. Соловьева, обращенная от его лица непосредственно к Той, Которую он здесь называет Вечной Подругой, гласит: «Я, Владимир Соловьев, уроженец Москвы, призывал Тебя и видел Тебя трижды: в Москве в 1862 году, за воскресной обедней, будучи девятилетним мальчиком; в Лондоне, в Британском музее, осенью 1875 года, будучи магистром философии и доцентом Московского университета; в пустыне близ Каира, в начале 1876 года:

Еще невольник суетному миру,  
Под грубою корою вещества  
Так я прозрел нетленную порфиру  
И ощутил сиянье божества»<sup>151</sup>.

Вот какую надпись читаем мы над изображением рыцаря-монаха. Подобно средневековым надписям, она служит не истолкованием, но утверждением всей картины: мало одного чертежа — нужно еще закрепляющее слово; и слово произнесено. Поэма, написанная в конце жизни, указывает, где начинается жизнь; отныне, приступая к изучению творений Соловьева, мы должны не подниматься к ней, а обратно: исходить из нее; только в свете этого образа, ставшего ясным после того, как второй, производный, погашен смертью, — можно понять сущность учения и личности Вл. Соловьева. Этот образ дан самой жизнью, он — не аллегория ни в каком смысле; пусть будет он предметом научного исследования, самое существо его неразложимо; он излучает невещественный золотой свет. Золотом и киноварью писались слова, исходящие из уст Гавриила: «Ave, gratiae plena»<sup>1</sup>. В периодической системе элементов — этот основной, простейший элемент должен быть отмечен золотом и киноварью.

Современники Вл. Соловьева утратили секрет понимания простейшего. Деятнадцатый век отличался необыкновенной скрытностью: подвергая своих сынов уравнению, загромождала их умы производным и застав-

<sup>1</sup> «Радуйся, благодатная» (лат.).

ляя их забыть о сущем, этот хитрый век выкинул на улицу лозунги позитивизма и натурализма, а сам, в тишине философских и ученых келий, готовил то, свидетелями и участниками чего суждено быть нам. Глаза многих уже раскрываются. Как Соловьев открыл истинное лицо «отца позитивизма»<sup>152</sup>, определив идею человечества, как св. Софии Премудрости Божией — у О. Конта, так мы уже не можем не видеть истинного лица «отца натурализма» — Э. Золя. У нас за плечами — великие тени Толстого и Ницше, Вагнера и Достоевского. Все изменяется; мы стоим перед лицом нового и всемирного. Недаром в промежутке от смерти Вл. Соловьева до сегодняшнего дня мы пережили то, что другим удастся пережить в сто лет; недаром мы видели, как в громах и молниях стихий земных и подземных новый век бросал в землю свои семена; в этом грозном свете нам промечтались и умудрили нас поздней мудростью — все века. Те из нас, кого не смыла и не искалечила страшная волна истекшего десятилетия, — с полным правом и с ясной надеждой ждут нового света от нового века.

Лучшее, что мы можем сделать в честь и память Вл. Соловьева, — это радостно вспомнить, что сущность мира — от века вневременна и внепространственна; что можно родиться второй раз и сбросить с себя цепи и пыль. Пожелаем друг другу, чтобы каждый из нас был верен древнему мифу о Персее и Андромеде; все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны — Мировой и своей души. Наши души — причастны Мировой. Сегодня многие из нас пребывают в усталости и самоубийственном отчаянии; новый мир уже стоит при дверях; завтра мы вспомним золотой свет, сверкнувший на границе двух, столь несхожих, веков. Деятнадцатый заставил нас забыть самые имена святых; двадцатый, быть может, увидит их воочию. Это знамение явил нам, русским, еще не разгаданный и двоящийся перед нами — Владимир Соловьев.

И в этот миг незримого свиданья  
Нездешний свет вновь озарит тебя,  
И тяжкий сон житейского сознанья  
Ты отряхнешь, тоскуя и любя<sup>153</sup>.

13 декабря 1910

.....

## Из газетных отчетов

### Памяти Влад. Соловьева

— Собрание Религиозно-философского общества 19 января было посвящено памяти Владимира Соловьева. Поэт А. Блок произнес красивую по форме речь, похожую на стихи, но весьма тощую по содержанию. Во время одних похорон, 12 лет назад он впервые встретил философа Влад. Соловьева. «Пал молоток снег и таял, касаясь земли. Белым налетом сохранялся лишь на спинах идущих. Высокий согбенный силуэт обернулся ко мне, и во взгляде его была бездонная синева. Человек-призрак ступал за гробом вне времени и пространства. Много сплетен, много злобы сплеталось тогда вокруг этого широко известного человека — он уже замыкал круг своей жизни...» Еще несколько меланхолично-вычурных фраз. Собрание, приняв их за предисловие, приготовилось слушать блестящее изложение философии Соловьева. Оказалось, однако, что Блок кончил свой номер. Не лучше оказался и второй номер — речь Б. Кутыловского. Начав с личных воспоми-

наний о Соловьеве, по которым «божественность философа ощущалась всеми окружающими даже физически», оратор остановился на национальном вопросе, как его понимал Соловьев. Нация должна жить вселенскою жизнью; если этого нет, ей грозит неминуемый конец. Развитие национализма в России во имя национального эгоизма, породит другой эгоистический национализм, гибельный для России, — желтую опасность. В заключение Вячеслав Иванов, доказывая, что Соловьев первый положил твердые основания для нашего религиозного развития, говорил по обыкновению о «внутреннем опыте соборности», долго останавливался на Достоевском и Толстом и ровно ничего не сказал о самом Соловьеве. Публика вялая и недоумелая расходилась по домам. Почему богоискатели, постоянно кричащие об единственном самобытном русском философе, не в состоянии хотя легкими штрихами очертить эту фигуру?

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
18 АПРЕЛЯ  
1911 г.

**Вяч. Иванов**  
Достоевский и роман-трагедия\*

Достоевский кажется мне наиболее живым из всех от нас ушедших вождей и богатырей духа. Сходят со сцены люди, которые были властителями наших дум, или только отходят вглубь с переднего плана сцены, — и мы уже знаем, как определилось их историческое место, какое десятилетие нашей быстро текущей жизни, какое устремление нашей беспокойно ищущей, нашей мятущейся мысли они выразили и воплотили. Так, Чехов кажется нам поэтом сумерек дореволюционной поры. Немногие как бы изъяты в нашем сознании из этой ближайшей исторической обусловленности: так возвышается над потоком времени Лев Толстой. Но часто это значит только, что некий живой порыв завершился и откристаллизовался в непреложную ценность, — а между нами и этим новым, зажегшимся на краю неба, маяком легло еще большее отдаление, чем про- меж нами и тем, кто накануне шел впереди и предводил нас до последнего поворота дороги. Те, что исполнили работу вчерашнего дня истории, в некотором смысле ближе переживаемой жизни, чем незыблемые светочи, намечающие путь к верховным целям. Толстой, художник, уже только радуется нас с высот надвременного Парнаса, прозрачной и далекой обители нестареющих Муз. Еще недавно мы были потрясены уходом Толстого из его дома и из нашего общего дома, этою торжественною и заветною разлукою на

.....

\* Публичная лекция и реферат, читанный в петербургском Литературном обществе. — «Русская мысль», 1911, май–июнь».



пороге сего мира и неведомого иного, безусловного и безжизненного, в нашем смысле, мира, которому давно уже принадлежал он. В нашей памяти остался лик совершившейся личности и, вместе с последним живым заветом: «не могу молчать», некое единственное слово, слово уже не от сего мира, о неведомом Боге и, быть может, также неведомом добре, и о цели и ценности безусловной.

Тридцать лет тому назад умер Достоевский, а образы его искусства, эти живые призраки, которыми он населил нашу среду, ни на пядь не отстают от нас, не хотят удалиться в светлые обители муз и стать предметом нашего отчужденного и безвольного созерцания. Беспокойными скитальцами они стучатся в наши дома в темные и в белые ночи, узнаются на улицах в сомнительных пятнах петербургского тумана и располагаются беседовать с нами в часы бессонницы в нашем собственном подполье. Достоевский зажег на краю горизонта самые отдаленные маяки, почти невероятные по силе неземного блеска, кажущиеся уже не маяками земли, а звездами неба, — а сам не отошел от нас, остается неотступно с нами и, направляя их лучи в наше сердце, жжет нас прикосновениями раскаленного железа. Каждой судороге нашего сердца он отвечает: «знаю, и дальше, и больше знаю»; каждому взгляду поманившего нас водоворота, позвавшей нас бездны он отзывается пением головокружительных флейт глубины. И вечно стоит перед нами, с испытующим и неразгаданным взором, неразгаданный сам, а нас разгадавший, сумрачный и зоркий вожатый в душевном лабиринте нашем, вожатый и соглядатай.

Он жив среди нас, потому что от него или через него все, чем мы живем, — и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство, создал, — как «Тернер создал лондонские туманы»<sup>154</sup>, — т.е. открыл, выявил, облек в форму осуществления — начинавшуюся и еще не осознанную сложность нашу; поставил будущему вопросы, которых до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще не понятые вопросы. Он как бы переместил планетную систему: он принес нам, еще не пережившим того откровения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, — одно из последних и окончательных откровений о ней, дотоле неведомое

миру. До него личность у нас чувствовала себя в укладе жизни и в ее быте или в противоречии с этим укладом и бытом, будь то единичный спор и поединок, как у Алеко и Печоринных, или бунт скопом и выступление целой фаланги, как у наших поборников общественной правды и гражданской свободы. Но мы не знали ни человека из подполья, ни сверхчеловеков, вроде Раскольникова и Кириллова, представителей идеалистического индивидуализма, центральных солнц вселенной на чердаках и задних дворах Петербурга, личностей-полюсов, вокруг которых движется не только весь отрицающий их строй жизни, но и весь отрицаемый ими мир — и в беседах с которыми по их уединенным логовищам столь многому научился новоявленный Заратустра. Мы не знали, что в этих сердцах-берлогах довольно места, чтобы служить полем битвы между Богом и дьяволом, или что слияние с народом и оторванность от него суть определения нашей воли веры, а не общественного сознания и исторической участи. Мы не знали, что проблема страдания может быть поставлена сама по себе, независимо от внешних условий, вызывающих страдание, ни даже от различения между добром и злом, что красота имеет Содомскую бездну, что вера и неверие не два различных объяснения мира, или два различных руководства в жизни, но два разноприродных бытия. Достоевский был змий, открывший познание путей отъединенной, самодовлеющей личности и путей личности, полагающей свое и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных выбирать то или другое, на распустье.

Чтобы так углубить и обогатить наш внутренний мир, чтобы так осложнить жизнь, этому величайшему из Дедалов, строителей лабиринта, нужно было быть сложнейшим и в своем роде грандиознейшим из художников. Он был зодчим подземного лабиринта в основаниях строящегося поколениями храма; и оттого он такой тяжелый, подземный художник, и так редко видимо бывает в его творениях светлое лицо земли, ясное солнце над широкими полями, и только вечные звезды глянут порой через отверстия сводов, как те звезды, что видит Дант на ночлеге в одной из областей Чистилища, из глубины пещеры с узким входом, о котором говорит: «Немногое извне доступно было взору, но чрез то звезды я видел и ясными, и крупными необычно»<sup>155</sup>.

## I. Принцип формы

### 1

Бросим же взгляд на работу этого Дедала. Его лабиринтом был роман или, скорее, цикл романов, внешне не связанных прагматической связью и не объединенных общим заглавием, подобно составным частям эпопеи Бальзака<sup>156</sup>, но все же сросшихся между собой корнями столь неразрывно, что самые ветви их казались сплетшимися такому, например, тонкому и прозорливому критику, каким был покойный Инн<окентий> Ф. Анненский; недаром последний пытался наметить как бы схематический чертеж<sup>157</sup>, определяющий психологическую и чуть ли не биографическую связь между отдельными лицами единого многочастного действия, изображенного Достоевским, — лицами-символами, в которых, как в фокусах, вспыхивали идеи-силы, чье взаимодействие и борьбу являл нам этот поэт вечной эпопеи о войне Бога и дьявола в человеческих сердцах. Ибо в новую эпоху всемирной литературы, как это было уже высказано философами, роман сделался основной, всеобъемлющей и всепоглощающей формой в искусстве слова, формой, особенно свойственной переживаемой нами поре и наиболее приближающей наше творчество одиноких и своеобразных художников к типу всенародного искусства.

Правда, современный роман, даже у его величайших представителей, не может быть признан делом искусства всенародного, хотя бы он стал достоянием и всего народа, потому что он есть творение единоличного творца, принесшего миру свою весть, а не пересказавшего только сладкоречивыми устами, на которые, как это было по легенде с отроком Пиндаром<sup>158</sup>, положили свой мед божественные пчелы, — то, что уже просилось на уста у всех и, по существу, давно было ведомо и желанно всем. Наш роман большого стиля, обнимающий всю народную жизнь и подобный оку народа, загоревшемуся в единоличной душе, но наведенному на весь народ, чтобы последний мог обозреть себя самого и себя осознать, — такой роман я назвал бы, — применяя термин, предложенный рано умершим и даровитей-

шим французским критиком Геннекеном<sup>159</sup>, — романом демотическим (от слова демос — народ). И тем не менее, этот демотический, а не всенародный роман, этот роман не большого, гомеровского или дантовского, искусства, а того среднего, которое сам Достоевский, говоря о товарищеской плеяде писателей-прозаиков, как он сам, Толстой, Тургенев, Гончаров, Писемский, Григорович, в отличие от «поэтов», как Пушкин и Гоголь, означал скромным и неблагозвучным именем «беллетристики», — тем не менее, говорю я, этот роман среднего, демотического искусства возвышается в созданиях, прежде всего, самого Достоевского до высот мирового, вселенского эпоса и пророчественного самоопределения народной души.

Как могло это случиться с милетскою сказкой, которая, в конце развития античной словесности, дала, правда, не только идиллию о Дафнисе и Хлое, но уже и «Золотого Осла»<sup>160</sup>, чтобы в течение средних веков, оторвавшись от низменной действительности, предаться изображению исключительно легендарного и символического мира, отделив от себя в узкий, рядом текущий ручеек все мелочно бытовое и анекдотически или сатирически забавное? Случилось это потому, что со времени Боккачио и его «Фиаметты»<sup>161</sup> росток романа принял прививку могущественной идейной и волевой энергии — глубокореволюционный яд индивидуализма. Личность в средние века не ощущала себя иначе, как в иерархии соборного соподчинения общему укладу, должествовавшему отражать иерархическую гармонию мира божественного; в эпоху Возрождения она оторвалась от этого небесно-земного согласия, почувствовала себя одинокою и в этом надменном одиночестве своеначальною и самоцельною. Соборный состав как бы расплылся, сначала в сознании передовых людей, наиболее смелых и мятежных, хотя еще и не измеривших до конца всех последствий и всей глубины самочинного утверждения автономной личности; впоследствии же расплылся он и в исторических судьбах народов, что было ознаменовано в 1789 г. провозглашением прав человека.

Напрасно «рыцарь печального образа» делает героическую попытку восстановить старую рыцарскую цель-

ность мирозерцания и жизнеустроения: сам мир восстает, с одобрения Сервантеса, против личности, выступившей под знаменем вселенской идеи, и поборник ветхой соборности оказывается на самом деле только индивидуалистом, одиноким провозгласителем «неразделенного порыва», — тот, кто посвятил свою жизнь служению не во имя свое, обличается, как самозванный и непрощенный спаситель мира во имя свое; трагическое обращается в комическое, и пафос разрешается в юмор. Роман делается с тех пор знаменосцем и герольдом индивидуализма; в нем личность разрабатывает свое внутреннее содержание, открывает Мексики и Перу в своем душевном мире, приучается сознавать и оценивать неизмеримость своего микрокосма. В романе учится она свободно мыслить и чувствовать, «мечтать и заблуждаться», философствовать жинью и жить философией, строить утопии несбыточного бытия, неосуществимой, но возжеленной гражданственности, прежде же всего учится любить; в любовном переживании познает она самое себя в бесконечной гамме притекающих со дня на день новых восприятий жизни, новых чувствований, новых способностей к добру и злу. Роман становится референдумом личности, предъявляющей жизни свои новые запросы, и вместе подземною шахтою, где кипит работа рудокопов интимнейшей сферы духа, откуда постоянно высылаются на землю новые находки, новые дары сокровенных от внешнего мира недр. Сама пестрота приключений служит орудием обеспечения за личностью внешнего простора для ее действительного самоутверждения, а изображение быта орудием сознания, а через то и преодоления быта. Роман является или глашатаем индивидуалистического беззакония, поскольку ставит своим предметом борьбу личности с упроченным строем жизни и ее наличными нормами, или выражением диктуемого запросами личности нового творчества норм, лабораторией всяческих переоценок и законопроектв, предназначенных частично или всецело усовершенствовать и перестроить жизнь.

Таким роман дожил через несколько веков новой истории и до наших дней, всегда оставаясь верным зеркалом индивидуализма, определившего собою с эпохи Возрождения новую европейскую культуру; и, коне-

чно, ему не суждено, как это еще недавно предсказывали лжепророки самонадеянной критики, эти птицегадатели, гадающие о будущем по полету вдруг пролетевшей стаи птиц или по аппетиту кур, клюющих или отвергающих насыпанное зерно, — конечно, не суждено ему, роману, измельчать и раздробиться в органически не оформленные и поэтически невместительные рассказы и новеллы, как плугу не суждено уступить свое место поверхностно царапающей землю сохе, но роман будет жить до той поры, пока созреет в народном духе единственно способная и достойная сменить его форма-соперница царица-Трагедия, уже высылающая в мир первых вестников своего торжественного пришествия.

## 2

Перечитывая Достоевского, ясно узнаешь литературные предпочтения и сродства, изначально вдохнувшие в него мечту о жизни идеально желанной и любовь к утопическим перспективам на горизонте повествования: это Жан-Жак Руссо и Шиллер. Что-то заветное было подслушано Достоевским у этих двух гениев: не то чтобы он усвоил себе всецело их идеал, но часть их энтузиазма и еще более их мировосприятия он глубоко принял в свою душу и претворил в своем сложном и самобытном составе. Внушения, воспринятые от Руссо, предрасположили ум юноши и к первым социалистическим учениям; он осудил потом последние, как попытки устроиться на земле без Бога, но первоначальных впечатлений от Руссо забыть не мог, не мог забыть грезы о естественном рае близких к природе и от природы добрых людей, золотой грезы, которая еще напоминает о себе — и тем настойчивее, чем гуще застилают ясный лик неискаженной жизни большие городские туманы — и в «Сне смешного человека», и в «Идиоте», и даже, как ни странно сказать, в некоторых писаниях старца Зосимы.

Чтоб из низости душою  
Мог подняться человек,  
С древней матерью Землею  
Он вступи в союз навек<sup>162</sup>.

Эти строки из Шиллера наш художник повторяет с любовью. Шиллеров дифирамбический восторг, его «поцелуй всему миру» во имя живого Отца «над звездами», — та вселенская радость о Земле и Боге, которая нудит Дмитрия Карамазова воспеть гимн, и именно словами Шиллера, — все это было, в многоголосом оркестре творчества Достоевского, непрестанно звучащей арфой мистического призыва: «sursum corda». Из чего видно, что мы утверждаем, собственно, не присутствие подлинной стихии Руссо и Шиллера в созданиях Достоевского, а своеобразное и вполне самостоятельное претворение в них этой стихии. Можно догадываться, что и из сочинений Жорж-Санд Достоевский, назвавший ее «предчувственницей более счастливого будущего»<sup>163</sup>, учился — чему? — мы бы сказали: больше всего «идейности» в композиции романов, их философической и общественной обостренности, всему, что сближает их, в самом задании, с типом романа-теоремы.

Но чисто формальная сторона избранного, или, точнее, созданного Достоевским литературного рода испытала иные влияния. Здесь его предшественниками являются писатели, придавшие роману чрезвычайно широкий размах и зорко заглянувшие в человеческое сердце, реалисты-бытописатели, не пожертвовавшие, однако, человеком для субботы, внутренним образом личности для изображения среды, ее обусловившей, и обобщенной картины нравов: гениальный, ясновидящий Бальзак, о котором еще семнадцатилетний, Достоевский пишет. «Бальзак велик, его характеры — произведения ума вселенной, целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека», — и неглубоко заглядывающий, но чувствующий глубоко и умеющий живописать такими глубокими тонами Диккенс. Если Диккенс кажется нам важным для изучения колорита Достоевского, то, с другой стороны, сочности и эффектам колорита учили его романтики — Гофман и, быть может, Жан-Пауль Рихтер<sup>164</sup>. От них же мог он усвоить и много других приемов, им излюбленных, как пристрастие к неожиданным встречам и столкновениям странных людей, при странных стечениях обстоятельств, к необычайному вообще в самих людях, в их положениях и в их пове-

дени, к непредвиденным и кажущимся не всегда уместными излияниям чувств, обнажающим личность невзначай до глубины, к трагическому и патетическому юмору, наконец, ко всему фантастическому, что Достоевский подчас как бы с трудом удерживает в границах жизненного правдоподобия.

Таковы были, на наш взгляд, главные влияния, воспринятые Достоевским-художником; и если я не упоминаю о влиянии отечественной словесности, несмотря на заявление самого Достоевского, что вся плеяда беллетристов, к которой он причислял и себя, всецело и прямо вышла из поэзии Пушкина, то не упоминаю потому, что связь Достоевского с великими русскими предшественниками кажется мне лишь общеисторической, а не специально технической: здесь соприродность душ и преемство семейного огня, здесь закономерное и все более широкое осознание нами залежей нашего народного духа и его заветов, здесь последовательное раскрытие внутренних сил и тяготений нашего национального гения; здесь органический рост, а не обусловленность извне привходящим влиянием. О Пушкине говорил Достоевский потому, что, по его убеждению, нам нужно только развить намеки Пушкина на присущее ему целостное созерцание русской жизни и русской души, чтобы окончательно постичь себя самих, как народную личность и народную участь.

Что касается Гоголя, мне представляются Достоевский и Гоголь полярно противоположными: у одного лики без души, у другого — лики душ; у гоголевских героев души мертвы или какие-то атомы космических энергий, волшебные флюиды, — а у героев Достоевского души живые и живучие, иногда все же умирающие, но чаще воскресающие или уже воскресшие; у того красочно-пестрый мир озарен внешним солнцем, у этого — тусклые сумерки обличают теплящиеся, под зыбкими обликами людей, очаги лихорадочного горения сокровенной душевной жизни, Гоголь мог воздействовать на Достоевского только в эпоху «Бедных Людей». Тогда «Шинель» была для него откровением; и достаточно припомнить повесть «Хозяйка», чтобы измерить век силу внушения, воспринятого от Гоголя-стилиста чуждым ему по духу молодым рассказчиком,



в период до ссылки. Напротив, роман Лермонтова, с его мастерской пластикой глубоко задуманного характера, с его идейной многозначительностью и зорким подходом к духовным проблемам современности, не мог не быть одним из определяющих этапов в развитии русского романа до тех высот трагедии духа, на какие вознес его Достоевский.

### 3

Новизна положения, занятого со времени Достоевского романом в его литературно-исторических судьбах, заключается именно в том, что он стал, под пером нашего художника, трагедией духа. Эсхил говорит про Гомера, что его, Эсхилово, творчество есть лишь крохи от Гомерова пира. «Илиада» возникла, как первая и величайшая трагедия Греции, в ту пору, когда о трагедии еще не было и помина. Древнейший по времени и недостижимый по совершенству памятник европейского эпоса был внутренне трагедией, как по замыслу и развитию действия, так и по одушевляющему его пафосу. Уже в «Одиссее» исконная трагическая закваска эпоса истощилась. Та эпическая форма, которую мы называем романом, развиваясь все могущественнее (в противоположность героическому эпосу, который после «Илиады» только падал), восходит в романе Достоевского до вместилища в свои формы чистой трагедии.

Эпос, по Платону, смешанный род, отчасти повествовательный, или известительный, — там, где певец сообщает нам от себя о лицах действия, его обстановке и ходе самих событий, — отчасти подражательный, или драматический, — там, где рассказ рапсода прерывается многочисленными и длинными у Гомера монологами или диалогами действующих лиц, чьи слова в прямой речи звучат нам как бы через уста вызванных чарами поэта масок невидимой трагической сцены. Итак, по мысли Платона, лирика и эполира, с одной стороны, обнимающая все, что говорит поэт от себя, и драма — с другой, объемлющая все то, что поэт намеренно влагает в уста других лиц, суть два естественных и бесприемных рода поэзии, эпос же совмещает в себе нечто от лирики и нечто от драмы. Эта смешанная природа эпоса объяснима его происхождением из первобытного

синкретического искусства, где он еще не был отделен от музыкально-оркестрического священного действия и лицедейства. Таково историческое основание, в силу которого мы должны рассматривать роман-трагедию не как искажение чисто эпического романа, а как его обогащение и восстановление в полноте присущих ему прав. Каковы же, однако, признаки, оправдывающие наше определение романа Достоевского, как романа-трагедии?

Трагичен по существу, во всех крупных произведениях Достоевского, прежде всего, сам поэтический замысел. «Die Lust zu fabuliren» — самодовлеющая радость выдумки и вымысла, ткущая свою пеструю ткань разнообразно сцепляющихся и переплетающихся положений, — когда-то являлась главной формальной целью романа; и в этом фабулизме эпический сказочник, казалось, всецело находил самого себя, беспечный, словоохотливый, неистощимо изобретательный, меньше всего желавший и хуже всего умевший кончить рассказ. Верен был он и исконному тяготению сказки к развязке счастливой и спокойно возвращающей нас, после долгих странствий на ковре-самолете, в привычный круг, домой, идеально насыщенных многообразием жизни, отразившейся в тех зеркальных маревах, что стоят на границе действительности и сонной грезы, и исполненных нового, здорового голода к восприятию впечатлений бытия более молодому и свежему. Пафос этого беззаботного, «праздномыслящего», по выражению Пушкина, фабулизма, быть может, невозвратно утрачен нашим усложненным и омраченным временем; но самим фабулизмом, говоря точнее, — его техникой, Достоевский пожертвовать не хотел и не имел нужды.

Подобно композитору симфоний, он использовал его механизм для архитектоники трагедии и применил к роману метод, соответствующий тематическому и контрапунктическому развитию в музыке, — развитию, излучинами и превращениями которого композитор приводит нас к восприятию и психологическому переживанию целого произведения, как некоего единства. В необычайно, — казалось бы, даже чрезмерно развитом и мелочно обстоятельном прагматизме

Достоевского нельзя устранить ни одной малейшей частности: в такой мере все частности подчинены, прежде всего, малому единству отдельных перипетий рассказа, а эти перипетии, в свою очередь, группируясь как бы в акты драмы, являются железными звеньями логической цепи, на которой висит, как некое планетное тело, основное событие, цель всего рассказа, со всеми его многообразными последствиями, со всею его многозначительною и тяжеловесною содержательностью, ибо на этой планетной сфере снова сразились Ормузд и Ариман<sup>165</sup>, и катастрофически совершился на ней свой апокалипсис и свой новый страшный суд.

#### 4

Роман Достоевского есть роман катастрофический, потому что все его развитие спешит к трагической катастрофе. Он отличается от трагедии только двумя признаками: во-первых, тем, что трагедия у Достоевского не разворачивается перед нашими глазами в сценическом воплощении, а излагается в повествовании; во-вторых, тем, что вместо немногих простых линий одного действия мы имеем перед собою как бы трагедию потенцированную, внутренне осложненную и умноженную в пределах одного действия: как будто мы смотрим на трагедию в лупу и видим в ее молекулярном строении отпечатление и повторение того же трагического принципа, какому подчинен весь организм. Каждая клеточка этой ткани есть уже малая трагедия в себе самой; и если катастрофично целое, то и каждый узел катастрофичен в малом. Отсюда тот своеобразный закон эпического ритма у Достоевского, который обращает его создания в систему напряженных мышц и натянутых нервов, что делает их столь утомительными и вместе столь властными над нашею душой. Отсюда вытекают и несомненные недостатки этих произведений, как творений искусства: «жестокий талант» запрещает нам радость и наслаждение; мы должны исходить до конца весь *Inferno*, прежде чем достигнем отрады и света в «катартическом» очищении.

Очищением (катарсис) должна была разрешаться античная трагедия: в древнейшую пору это очищение

понимали в чисто религиозном смысле, как блаженное освящение и успокоение души, завершившей круг внутреннего мистического опыта, действительно приобщившейся таинствам страстного служения Дионису — богу страдающему. Аристотель, желая основать эстетику самое по себе, избегая привносить в нее элементы религиозного чувствования, изображает катарсис, как целебное освобождение души от хаотической смуты поднятых в ней со дна действием трагедии аффектов, преимущественно аффектов страха и сострадания. Ужас и мучительное сострадание могущественно поднимает у нас со дна души жестокая (ибо до последнего острия трагическая) муза Достоевского, но к очищению приводит нас всегда, запечатлевая этим подлинность своего художественного действия, — как бы мы ни принимали «очищение». Это понятие, о содержании которого столько спорили, но которое, тем не менее, знакомо по непосредственному опыту всем нам. Оно знакомо нам, если, хоть раз в жизни, мы вернулись домой, после некоего торжественного и соборного потрясения, с ясным, как благодатная лазурь после пронесшейся грозы, сознанием, что не понапрасну только что хлынули из наших глаз потоки слез и, все израненное, судорожно сжималось наше сердце, — не напрасно потому, что в нас совершилось какое-то неизгладимое событие, что мы стали отныне в чем-то иными и жизнь для нас чем-то иною навек и что какое-то неуловимое, но осчастливливающее утверждение смысла и ценности, если не мира и Бога, то человека и его порыва, затеплилось звездой в нашей, от чего-то жертвенно отрешившейся и тем уже облагороженной, что-то приявшей и в муках зачавшей, но уже этим богатой и оправданной души. И так творчески сильно, так преобразительно катартическое облегчение и укрепление, какими Достоевский одаряет душу, прошедшую с ним через муки ада и мытарства чистилища до порога обитателей Беатриче, что мы все уже давно примирились с нашим суровым вожатым, и не ропщем более на трудный путь.

Не это можно назвать недостатком, и не будет признано несовершенством то, что есть условие воскресительного свершения. Но недостатком манеры нашего гениального художника можно назвать одно-

образе приемов, которые кажутся как бы прямым перенесением условий сцены в эпическое повествование: искусственное сопоставление лиц и положений в одном месте и в одно время; преднамеренное сталкивание их; ведение диалога менее свойственное действительности, нежели выгодное при освещении рамп; изображение психологического развития также сплошь катастрофическими толчками, порывистыми и исступленными оказательствами и разоблачениями, на людях, в самом действии, в условиях неправдоподобных, но сценически благодарных; округление отдельных сцен завершительными эффектами действия, чистыми «coups de theatre», — и, в тот период, когда истинно-катастрофическое еще не созрело и наступить не может, предвосхищение его в карикатурах катастрофы — сценах скандала.

## 5

Так как по формуле Достоевского (также сценической по существу) все внутреннее должно быть обнаружено в действии, он неизбежно приходит к необходимости воплотить антиномию, лежащую в основе трагедии, — в антиномическом действии; оно же в мире богов и героев, с которыми имела дело античная трагедия, оказывается большею частью, а в людском мире и общественном строе всегда и неизбежно — преступлением. Катастрофу-преступление наш поэт должен, по закону своего творчества, объяснить и обусловить тройко: во-первых, из метафизической антиномии личной воли, чтобы видно было, как Бог и дьявол борются в сердцах людей; во-вторых, из психологического прагматизма, т.е. из связи и развития периферических состояний сознания, из цепи переживаний, из зыби волнений, приводящих к решительному толчку, последнему аффекту, необходимому для преступления; в-третьих, наконец, из прагматизма внешних событий, из их паутинного сплетения, образующего тончайшую, но мало-помалу становящуюся нерасторжимой ткань житейских условий, логика которых неотвратимо приводит к преступлению. Присовокупим, что это тройное объяснение человеческой судьбы отражено, кроме того, в плане общественном, так что сама метафизика лич-

ной воли оказывается органически связанной с метафизикою воли соборной или множественной воли целых легионов богоборствующего воинства.

Этот «*maestro di color che sanno*», — мастер и первый из наделенных ведением, если речь идет о глубинах человеческого сердца, — вышеопределенным тройным исследованием причин преступления наглядно и жизненно являет нам тайну антиномического сочетания обреченности и вольного выбора в судьбах человека. Он как бы подводит нас к самому ткацкому станку жизни и показывает, как в каждой ее клеточке пересекаются скрещенные нити свободы и необходимости. Метафизическое его изображение имманентно психофизическому; каждый волит и поступает так, как того хочет его глубочайшая, в Боге лежащая или Богу противящаяся и себя от Него отделившая, свободная воля, и кажется, будто внешнее поверхностное воление и волнение всецело обусловлены законом жизни, но то изначальное решение, с Богом ли быть или без Бога, каждую минуту сказывается в сознательном согласии человека на повелительное предложение каких-то бесчисленных духов, предписывающих ступить сюда, а не туда, сказать то, а не это. Ибо, при раз сделанном метафизическом выборе, поступить иначе, в каждом отдельном случае, и нельзя, сопротивление просто неосуществимо, а первоначальный выбор неизменен, если раз он совершился, так как он не в разумении и не в памяти, а в самом существе человеческого я может освободить его и от его свойства: тогда человек теряет душу свою, отпускает от себя душевный лик свой и забывает имя свое; он продолжает дышать, но ничего своего уже не желает, утонув в мировой или мирской соборной воле, в ней растворяется всецело и из нее мало-помалу опять как бы собирается, осаждается в новое воплощенное я, гость и пришелец в своем старом доме, в дождавшемся прежнего хозяина прежнем теле. Этот возродительный душевный процесс, на утверждении и предвкушении которого зиждилась в древности чистая форма Дионисовой религии и который составляет центральное содержание мистического нравоучения в христианстве, Достоевский умел, насколько это дано искусству, воплотить в образах внутреннего перерождения личности, и все же лишь так, что мы узнаем растение по плодам его, но из намеков на благодатную тайну сокровенного роста

понять ее иначе не можем, как путем интуитивного вникновения, по малым и частным подобиям собственного сердечного опыта. Достоевский же здесь свидетель верный, говорящий о том, что О, как человек, пережил сам.

Ибо не то важно, осудил ли он или нет и в какой мере осудил разумом свое прежнее самоопределение до каторги, признал ли себя в душе виновным или же осужденным невинно: важно одно, что он страстно пожелал освободиться от прежнего свойства своей личности и что насильственно наложенное на него обезличение помогло ему в его тайном деле жертвенного расточения души своей, позволило ему отторгнуться от своего я, внутренне умереть, экстатически испытать на деле, что значат слова Леопарди: «И сладко мне крушение в этом море»<sup>166</sup>, и слова Гёте: «Охотно личность согласится исчезнуть, дабы обрести себя в беспредельном, ибо в том, чтобы отдать себя без остатка, есть наслаждение». И он испытал это наслаждение до того блаженства, каким начинались его припадки эпилепсии.

## 6

Но из вышеразвитого вытекали опять-таки некоторые формальные особенности творчества, вовсе нежелательные с точки зрения отвлеченно эстетической. Сюда относятся и дикая или тихая испуганность, присущая большинству выводимых Достоевским лиц, и чрезмерное преобладание свойственного трагедии патетического начала вообще над спокойным объективизмом эпоса, и — вследствие той роли, какую играет в жизни по Достоевскому преступление, — односторонне криминалистическая постройка романов. Необходимость с крайнею обстоятельностью и точностью представить психологический и исторический прагматизм событий, завязывающихся в роковой узел, приводит к почти судебному протоколизму тона, который заменяет собой текучую живопись эпического строя. Вместо согретого мечтательною беспечностью повествования, заставляющего ощущать приятность бескорыстного, бесцельного созерцания, поэт ни на минуту не оставляет приемов делового отчета и осведомления. Так достигает он иллюзии необычайного реалистического правдоподобия, безусловной достоверности, и ею прикрывает чисто поэтическую, грандиозную условность созда-

ваемого им мира, не такого, как мир действительный, в нашем повседневном восприятии, но так ему соответствующего, с таким ясновидением угаданного в его соотношениях с миром реальным, что сама действительность как бы спешила отвечать этому Колумбу человеческого сердца обнаружением предвиденных и как бы предопределенных им явлений, дотоле таившихся за горизонтом.

Иллюзия соразмерности с ритмом и рельефом действительности скрадывает от глаз читателя и почти угрожающую громаду колоссальной фантазии русского Шекспира; а за умышленно прозаическим и протокольным слогом обычно не замечают необычайной, можно сказать, неизбежной точности и могучей лепки великолепно выразительного и адекватного предмету языка, — быть может, неприятно отразившего говор среднего, городского люда, но ценного уже своею освободительной энергией, своим мятежом против условных литературных ужимок, чопорной гладкости и притворства. Вывод из этих наблюдений над внешними покровами созданий Достоевского, над его стилем, был бы, однако, не полон, если бы мы не приняли в расчет одного могущественного приема изобразительности, при помощи которого романист умеет превратить протокол уголовного следствия в живую ткань чисто поэтического — и притом романтического по своему наряду — рассказа. Достоевский не только колорист, но и колорист-импрессионист. В этом он подобен Рембрандту. Припомним слова Бодлера:

Больница скорбная, исполненная стоном,  
Распятие на стене страдальческой тюрьмы, —  
Рембрандт... Там молятся на гноище зловонном,  
Во мгле, пронизанной косым лучом зимы...<sup>167</sup>

Льва Толстого можно было бы, напротив, сравнить скорее с пленэристами в живописи: так все у него светло по окраске, даже нет в этих светлых пятнах той отчетливости, какая достигается менее равномерно распределенным освещением, — так все купается в рассеянном свете, ни на минуту не позволяющем сосредоточиться на частной форме до забвения просторов окружающего целого. Достоевский, подобно Рембрандту, весь в темных скоплениях теней по углам замкнутых затворов, весь в ярких



озарениях преднамеренно брошенного света, дробящегося искусственными снопами по выпуклостям и очертаниям впадин. Его освещение и цветовые гаммы его света, как у Рембрандта, лиричны. Так ходит он с факелом по лабиринту, исследуя казематы духа, пропуская в своем луче сотни подвижных в подвижном пламени лиц, в глаза которых он вглядывается своим тяжелым, обнажающим, внутрь проникающим взглядом.

Толстой поставил себя зеркалом перед миром, и все, что входит в зеркало, входит в него: так хочет он наполниться миром, взять его в себя, сделать его своим посредством осознания и, в сознании преодолев, отдать людям и самый мир, через него прошедший, и то, чему он научился при его прохождении, — нормы отношения к миру. Этот акт отдачи есть вторичный акт, акт заботы о мире и любви к людям, понятой, как служение, первичный акт был чистым наблюдением и созерцанием. Внутренний процесс, лежащий между этими двумя актами отношения к миру, был процессом обесцвечивания красок жизни, отвлечением постоянного от преходящего, общего и существенного от частного и случайного: для норм нужно только общее и постоянное, оно же признается насущным и единственно нужным. В этом процессе многосоставное явление разлагается на свои элементы; из этих простых элементов строится образ жизни, подчиненный правилу; в заключение — жизни наличной противопоставляется мерилom искусственно опрошенная жизнь.

Иной путь Достоевского. Он весь устремлен не к тому, чтобы вобрать в себя окружающую его данность мира и жизни, но к тому, чтобы, выходя из себя, проникать и входить в окружающие его лики жизни, ему нужно не наполниться, а потеряться. Живые существа, доступ в которые ему непосредственно открыт, суть не вещи мира, но люди, — человеческие личности, ибо они ему реально соприродны. Здесь энергия центробежных движений человеческого я, оставляющая дионисийский пафос характера, вызывает в гениальной душе такое осознание самой себя до своих последних глубин и издревле унаследованных залежей, что душа кажется самой себе необычайно многострунной и все вмещающей; всем переживаниям чужого я она, мнится, находит в себе соответствующую

аналогию и, по этим подобиям и чертам родственного сходства, может воссоздать в себе любое состояние чужой души. Дух, напряженно прислушивающийся к тому, как живет и движется узник в соседней камере, требует от соседа немногих и легчайших знаков, чтобы угадать недосказанное, несказанное.

Потребность и навык настороженного внимания, зоркого вглядывания делают Достоевского похожим на человека со свечком в руках. Разведчик и ловец в потемках душ, он не нуждается в общем озарении предметного мира. Он погружает свои поэмы как бы в сумрак, чтобы, как древние Эринии<sup>168</sup>, выслеживать и подстергать в ночи преступника, и таиться, и выжидать за выступом скалы, и вдруг, раскинув багровое зарево, обличить бездыханное, окровавленное тело и вперившего в него неотводный, помутнелый взор бледного, испуганного убийцу. Муза Достоевского, с ее экстатическим и ясновидящим проникновением в чужое я, похожа вместе на обезумевшую Дионисову менаду, устремившуюся вперед, с сильно бьющимся сердцем, — и на другой лик той же менады — дочь Мрака, ловчую собаку богини Ночи, змееволосую Эринию, с искаженным лицом, чуткую к пролитой крови, вещую, неумолимую, неусыпимую мстительницу, с факелом в одной и бичом из змей в другой руке.

*Вячеслав Иванов*

---

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(Петрограде)

**История в материалах и документах**

СЕЗОН

1912/13

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
18 ОКТЯБРЯ  
1912 г.

**М.В. Одинцов**

Философия религиозного действия.  
Серен Кьеркегор

Философское знание и религиозная вера всегда были явлениями родственными и взаимно связанными. Не только философские учения античного мира (пифагореизм, платонизм и др.) уходят своими корнями в глубь религиозного сознания, но и многие философские системы Нового времени, когда духовная жизнь питалась и другими, помимо религии, источниками, носят скрытый или явный религиозный отпечаток, если не по своему содержанию, то по крайней мере со стороны субъективного отношения к этому содержанию своих творцов. Этот религиозный элемент философии был всегда собственно религиозной верой (в тесном смысле), т.е. началом эмоциональным. Эмоциональный элемент, как внутренняя основа философствования, и роднит философию с искусством, придавая ей характер непосредственного творчества. Но вырастая из глубин человеческой личности, религиозное сознание не может быть ограниченным только сферой эмоциональной; проходя через нее, как собственно религиозное чувство, оно стремится выразиться, как в конечном своем завершении, в религиозной активности. И вот здесь-то и возникает разъединение философии и религии; вырастая из общей основы, они, подобно радиусам в круге, расходятся по различным путям по мере своего дальнейшего развития. Философия созерцает, религия действует, созерцание останавливает непосредственное движение действующей воли, действие

уклоняет созерцающее сознание от чистых идей в лабиринт конкретных отдельных фактов. Об этом соотношении религии и философии уместно вспомнить теперь, когда в области философского знания привлекает внимание прагматизм Джеймса, по-видимому, стремящийся перейти бездну, разделяющую созерцание от действия, и в частности религиозного. Одним из основных положений этого нового философского течения является то, что жизненное дело личности должно решать вопросы философского значения, ибо теоретическая истинность всецело покрывается практической ценностью; поскольку для жизненного дела личности религиозные предпосылки являются одним из самых прочных устоев, и они должны быть включены в круг философских истин. Ввиду возможного влияния тенденции прагматизма, — течения, обладающего известной внутренней силой именно вследствие своей связи с данными опыта, как императивными основами жизни, — на характер и направление философского сознания и вообще духовной жизни — следует отнести возможно серьезнее к выдвинутой им основной проблеме о примате действия над созерцанием и полной зависимости последнего от первого. Самая проблема эта, конечно, не нова, и человеческое сознание здесь вступает на те же пути, по которым пыталось идти и раньше. Поэтому особенный интерес может возбудить в настоящее время личность и учение полузабытого на Западе (по крайней мере, до недавних лет) и совсем неизвестного у нас датского мыслителя Серена Кьеркегора (1813—1855 г.). Совершенно иначе, чем Джеймс, другим путем и с другими результатами он стремился разрешить ту же проблему синтеза философского созерцания и религиозного действия. И сама по себе личность Кьеркегора является настолько цельной философской натурой, а его учение настолько глубоко и оригинально, что труд изучения его может считаться вполне вознаградимым... \*

\* Датчанин по национальности, Сёрен Оби Кьеркегор (Soren Aaby Kierkegaard) родился 5 мая 1813 г. в Копенгагене в довольно зажиточной купеческой семье. Благосостояние этой семьи было создано трудами отца философа, вышедшего из среды бедных ютландских крестьян. Суровый и сильный волей человек, он передал и сыну натуру волевого склада. Но обстоятельства детства (раннее одиночество, так как из многочисленной семьи отца при его жизни остался в живых лишь один старший брат философа, особенности воспитания, раннее развитие рассудочности и воображения) направили в нем всю силу волевого напряжения не на внешний мир, а по линии внутреннего экспе-

## I

Есть два способа изложения своего мировоззрения: путем прямого и последовательного развития основных принципов и посредством разрешения каких-либо частных вопросов (иногда случайных) с точки зрения этих принципов. В первом случае получается ясная и точная система мировоззрения, во втором — отрывочное фрагментарное выражение его. Кьеркегор — писатель именно второго типа. Он нигде не дает систематического и связанного изложения своего мировоззрения, даже более — принципиально отрицает возможность такого изложения, так как логическая система никогда не может охватить всего бытия («логическая система может быть, системы бытия нет»). Все его произведения — разрешения част-

римерта, «душевного делания». Сосредоточение внимания и стремления во внутреннем фокусе душевной жизни окрасило затем общий фон ее в грустно-меланхолический оттенок, как это всегда бывает и в особенности проявляется у натур сложных и противоречивых, каким был Кьеркегор. Внутренняя дисгармония, вскрытая пред сознанием рано пробужденной рефлексией, осложнялась с детства воспринятым религиозным ригоризмом. Заложенная в глубине душевного уклада религиозность, как стремление к абсолютной оценке жизни, проявлялась у Кьеркегора в резком противополжности «божественного» и «человеческого». Абсолютная противоположность этих начал, с другой стороны, увеличивала в душе, таившей в себе устремление к тому и другому берегу, мучительное и скорбное чувство раздвоения и разлада. В своих многочисленных дневниках Кьеркегор дает понять всю глубину этих скорбных переживаний и называет себя «меланхоликом до границ действительной душевной болезни»; «я мог бы, впрочем, — замечает он, — стать жизнерадостным человеком, если бы не знал христианства». Устроению религиозной жизни из элементов жертвы, отречения и подвига в значительной мере содействовало близкое влияние на Кьеркегора его отца, всю свою долгую, восьмидесятилетнюю жизнь (умер <в> 1838 г.) носившего на себе бремя мук раскаяния за один несколько таинственный факт своей юности: мальчиком на холме среди ютландских степей он проклял Бога, пославшего ему жизнь, полную страданий и бедствий. Отца и сына соединяли узы крепкой и нежной любви, не переходившей, однако, по индивидуальным особенностям обоих, в полноту взаимного душевного растворения и проникновения; впоследствии Кьеркегор дал в своих произведениях поэтическое изображение той глубокой душевной драмы, которая имела место в жизни отца и болезненно отразилась в душе сына. Вот те основные элементы, сочетание которых образовало течение внутренней жизни Кьеркегора. Внешняя же его жизнь крайне скудна фактами. После окончания гимназии он, повинувшись общей тенденции своей внутренней жизни, избирает теологический факультет Копенгагенского университета. По окончании его в 1840 г. кандидатом теологии и получении в следующем году степени доктора философии за сочинение: «О понятии иронии в применении к Сократу» он живет без определенных занятий на небольшие средства, оставленные отцом, и весь поглощен внутренней работой над самим собой, разрешением задачи личного существования; одним из средств самопознания и самовоспитания для него является писательство, принимающее вскоре очень широкие размеры. Он пишет самые разнообразно по

ных вопросов. Кроме того, произведения Кьеркегора отличаются особенным свойством — своей символической псевдонимностью. В целом ряде своих произведений Кьеркегор представлял — в форме непосредственного поэтического или философского изложения — различные и даже противоположные типы философских жизнепониманий, отмечая каждое из них особым псевдонимом, под которым он выпускал сочинение\*. Под своим собственным именем он издал немного произведений, главным образом, в последние годы жизни. Развиваемые в псевдонимных произведениях доктрины и воззрения не принадлежат лично Кьеркегору, но тем не менее стоят в известном отношении к его положительным взглядам в качестве логически предшествующих моментов их развития, имея,

форме и внешнему характеру произведения: философские трактаты, поэтические этюды, проповеди и газетные статьи, — однако внутренне запечатленные единством настроения и идеи. Вся литературная деятельность Кьеркегора вытекала из его стремления найти и установить синтез «божественного» и «человеческого», христианства и мира, и по своему содержанию является попыткой оригинального примирения абсолютности первого с условностью второго. Из фактов внешней жизни Кьеркегора можно отметить лишь три: его помолвку с Региной Ольсен 10 сентября 1840 года и обусловленный особенностями его личности и направлением душевной жизни отказ от невесты 10 октября 1841 г. («dorpelfactum», как называет эти события сам Кьеркегор, посвятивший им много страниц в своих дневниках и произведениях), недолгое пребывание в Берлине (1841—1842 гг.), где он слушал Шеллинга, и, наконец, его страстную и энергичную полемику с представителями официальной датской церкви, где он открыто и смело выставил свой тезис: «христианства Нового Завета в мире более не существует». Эта полемика, занявшая последние годы жизни Кьеркегора, была прервана его ранней смертью 11 ноября 1855 года. — Философское мировоззрение Кьеркегора было плодом его собственного внутреннего опыта, оно было выстрадано и пережито им. Но тем не менее на некоторых его сторонах не могли не отразиться внешние философские влияния, с которыми соприкасался Кьеркегор. И прежде всего здесь следует упомянуть о гегельянстве. Есть соприкосновение Кьеркегора и с Кантом. Кьеркегор живо чувствовал свое родство с философией чувства и веры, возникшей в конце XVIII в., и особенно ценил из ее представителей Якоби и Гамана. Вообще исторически Кьеркегор примыкает к тому романтическому движению (протекавшему в Дании несколько позже, чем в Германии), которое во всех областях духовной жизни обнаружилось, как стремление установить приоритет индивидуального, частного и конкретного и противодействовать нивелирующей и обобщающей тенденции авторитарных форм жизни и мысли. Из многочисленной датской и немецкой литературы о Кьеркегоре наиболее цельным и ценным трудом является книга известного проф. Гёффдинга — S. Kierkegaard som Filosof. Kjobenhavn, 1892 (нем. пер. <свод> в серии Frommans, Klassiker der Philosophie, III).

\* Псевдонимы Кьеркегора были следующие: Victor Eremita, Constantin Constantius, Iohannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Iohannes Climacus, Hilarius Buchbinder, William Afham, der Assessor, Frater Taciturnus, Anti-Climacus, H. H., Inter et Inter.

кроме того, важное значение в деле раскрытия генезиса мировоззрения Кьеркегора. Но, конечно, совершенно невозможно рассматривать эти доктрины отдельно и обособленно от положительных убеждений Кьеркегора, который сам неоднократно и настойчиво заявлял, что все его мировоззрение может быть понято лишь с точки зрения его положительных убеждений и идеалов (религиозных по своему существу). Поэтому, чтобы понять Кьеркегора, необходимо прежде всего отыскать в его мировоззрении такой пункт, который являлся бы связующим звеном среди различных до противоречивости положений и давал возможность представить все мировоззрение Кьеркегора, как связанное целое. Областью, в которой можно отыскать такой пункт, является психология, а в ней — учение Кьеркегора о личности.

---

В противоположность современной Кьеркегору германской спекулятивной философии, переносившей объект философского знания в мир, как абсолютное целое, Кьеркегор является мыслителем, который в своем философствовании исходит из мира субъективной индивидуальности, внутреннего мира человеческой личности. Всякий человек по существу своему есть отдельная личность — *individuum*, — индивидуальность есть существенное определение человеческого существования (*Sygdommen til Doden*, s. 227)\*. Сознание человеком своей индивидуальности, того, что «он есть сам для самого себя» (*ibid.*, s. 147), и есть то, что называют самосознанием или самостью. В акте этого самосознания следует различать две стороны: формальную и реальную. В отношении формальном здесь «общее поставляется как единое», поскольку все без изъятия содержание индивидуума возводится здесь в один общий синтез, который в то же время поставляется в абсолютно обособленной форме, вне всяких соотношений с чем бы то ни было, кроме самого себя. Это сочетание общего и единого в одном акте самосознания не подлежит научному объективному объяснению: тайну индивидуальности знает только индивидуум. Но самость

\* Произведения Кьеркегора цитируются по: S.A. Kierkegaards Samlede Vaerker, udgivne af Drachmann, Heiberg og Lange. Forlag Gyldendalske Boghaudel's Bibliotheks og Volke-Udgave.



или самосознание есть не только процесс или акт, — как всякий процесс, и акт самосознания предполагает в качестве своей основы силу или энергию, производящую самый процесс. Сила, создающая индивидуальность, есть дух. Функция самосознания не может быть приписана никакому другому началу, потому что все виды бытия материального, подчиненные законам пространства и времени, не могут дать того сочетания общего и единого, которое является сущностью самосознания: материя атомистична и может допускать лишь сумму, а не синтез, в сумме же каждый элемент ее есть отдельное единое. Но, конечно, было бы противным очевидности утверждать, что человек есть чистый дух, — фактически он является тесно связанным с бытием материальным в своей телесности. Эта последняя не есть, впрочем, чистая форма материального бытия, элементы материального здесь даны в особой комбинации, которая делает возможными акты сознания, ощущения, представления и т. д., т. е. акты душевной жизни. Поэтому правильнее сказать, что в своей непосредственной данности человек есть душевно-телесное существо. Но как таковое, он еще не есть личность. Ею он является только потому, что в своей субстанциальности он есть дух, данный в душевно-телесной форме, или, как выражается Кьеркегор, синтез душевного и телесного в духе. Отсюда и самость или личное самосознание человека определяется, прежде всего, как сознанный духом сложность его составных элементов. Дальнейшее определение человеческой индивидуальности требует предварительного анализа природы духа, как основы синтеза самосознания. Природа духа определяется и отрицательно и положительно. В первом случае определение исходит из противоположения духа материи или душевной телесности человека. Являясь синтезом телесного и душевного в духе, человек в то же время есть синтез временного и вечного в мгновении, поскольку время есть общая форма материи. Но что такое время и вечность? Наиболее правильным определением времени (с которым совершенно тождественно и пространство) является то, по которому время есть бесконечная последовательность (Succession<sup>1</sup>) моментов, бесконечная их смена. Во времени нельзя установить никакого постоянного и неизменного пункта, хотя

<sup>1</sup> Непрерывный ряд (фр.).

бы на мгновение остающегося неизменяемым. Всякий момент есть сумма моментов и потому — процесс. Во времени, как таковом, «все течет», и поэтому не может быть разделения на настоящее, прошедшее и будущее. Вечное, напротив, есть в собственном смысле настоящее, потому что оно есть прекращение и отсутствие всякой последовательности и смены. Но, с другой стороны, в вечном, как настоящем *an sich*<sup>1</sup>, невозможны ни прошедшее, ни будущее, как результаты последовательности в отношении к какому-либо постоянному пункту. Человек, однако, в своем внутреннем опыте реально переживает чередование настоящего, прошедшего и будущего. Каким образом это происходит? С несомненностью проявляется здесь синтетическая природа человека, который составляет собою синтез временного и вечного. Вследствие того, что вечное проникает во временное, здесь устанавливается настоящее, как постоянный и неизменный пункт, но в силу условий времени, сохраняющего свою последовательность, это постоянство сменяется последующими моментами. Только при этом условии получает свой смысл тройное деление времени. В человеческой личности синтез временного и вечного осуществляется при посредстве мгновения. Мгновение не тождественно с настоящим и вообще не есть какая-либо категория времени, оно обозначает самый акт соприкосновения времени с вечностью. Синтез временного и вечного в форме мгновения и есть человеческая личность в мгновенном акте самосознания, не измеряемом никаким временем, поставляется единство духа с одушевленной телесностью. С другой стороны, это есть синтез конечности и бесконечности, возможности и необходимости. Самость, являясь соединением конечной телесности с бесконечным духом, этим уже намечает в самых общих чертах свою телеологию: соединение конечного с бесконечным должно разрешиться в чисто бесконечный синтез, возможность чего дана именно в том, что конечность (одушевленная телесность) в акте самосознания воспринимается бесконечным (духом). Но нельзя забывать того, что в этом разрешении в бесконечный синтез человеческая личность не должна утрачивать свойственного ей характера (т.е. не должна становиться чистым духом) и, следовательно, элемент конечности не должен быть

<sup>1</sup> Вещь в себе (*нем.*).

уничтожаем. Телеологическое развитие личности должно выражаться в возвышении душевно-телесного элемента в сферу духа и проникновении его чистой идеальностью последнего\*. Это и выражается формулой: «самость есть необходимость, поскольку она есть, и она есть возможность, поскольку она должна стать тем, что она есть»\*\*. Связующим и объединительным началом действительной человеческой личности является дух, как основа синтеза, представляемого самостью (или индивидуальностью). Но эта последняя, как синтез (т.е. действие), есть нечто динамическое, есть активность. Следовательно, дух, как основа синтеза самости, должен являться началом действующим (активным). Активность, как свойство духа, есть воля (в мире материальном — сила). Так уже из самого понятия о личности мы приходим к весьма важному выводу о волюнтаристической природе духа. Самосознание — не созерцание, но акт и действие, поэтому лежащая в основе его воля есть сущность человеческой личности, проявляющаяся во всех явлениях ее жизни, освещенных самосознанием. Человек есть *Villiesmenneske, ein Willensmensch*. Что касается характера проявления воли, как сущности индивидуума, то он определяется терминами: искренность (*Innerlighed*) и серьезность (*Alvor*). Первый термин касается отношения индивидуума к объекту — это отношение, сообразно с волюнтаристической природой индивидуума, принимает форму решения положительного или отрицательного; субъект должен выбрать то или иное личное отношение к объектам, должен всегда «находить самого себя» в объекте. Центр тяжести здесь лежит, однако, не на результате выбора и решения, а на самом выборе и внутреннем процессе решения. Суть дела здесь — в желании выбирать, чистом акте выбора, «в духовном крещении воли человека»\*\*\*. Поэтому «искренность» (*Innerlighed*) решения есть лучшая форма проявления личности\*\*\*\*. Но такое проявление есть в то же время явление (или становление) самой личности, как духовного синтеза. Акт решения не только устанавливает

\* *Kjerlighedens Gjerninger*. II. 202.

\*\* *Sygdommen til Doden*. S. 148.

\*\*\* *Enten-Eller*. II. S. 154.

\*\*\*\* Эта идея, как известно, положена в основу «Бранда» и «Пер Гюнта» Ибсена, хотя последний отрицает свою зависимость от Кьеркегора (Письма Ибсена. Собр. соч. Изд. Маркса. Т. IV. С. 371).

отношение личности к объекту, но устанавливает самую личность, как осуществленный (реальный) синтез «временного и вечного в духе», — отсюда эти акты воли получают значение не только практически целесообразных действий, но условий бытия или небытия самой личности, и в этом их «серьезность». «Серьезность есть высшее и глубочайшее выражение духа», «серьезность означает самую личность» (Begrabet Angest<sup>169</sup>, s. 414). Из сказанного следует, что человеческая личность, как волюнтаристический синтез духа, не есть что-либо данное само по себе, а является результатом процесса, становления, а потому имеет свой генезис. Начальным пунктом этого генезиса является «состояние невинности», когда дух дремлет, находясь в покое и мире и ничем не обнаруживая активно своего значения, как основы синтеза личности. В состоянии невинности человек определен не как духовное, а как душевное существо — в непосредственном единстве с телесностью. В этом состоянии дремоты дух, однако, проецирует перед собой свою действительность, как возможность. Этой действительности еще нет, она — н и ч т о, но проецирование ее дремлющим духом есть страх (Angest) перед нею, как возможностью (в отличие от Frygt (нем. Furcht), как страха перед реальным объектом). Эта возможная действительность, которую дух в страхе проецирует перед собой, есть возможность ч и с т о й с в о б о д ы, потому что сущность духа есть в о л я. Возможность свободного активного действия, с одной стороны, привлекает человека, с другой — пугает. Поэтому и самый страх является «симпатической антипатией и антипатической симпатией» (Begrabet Angest, s. 313). Наличность в страхе двух одинаковой степени противоположностей лишает его значения мотива (аннулирует его психологическую ценность). Поэтому возникающее активное решение, как реальное осуществление возможности свободы, не стоит в причинном соотношении со страхом, а есть психологический «скачок». Активность «скачка» выводит дух из пассивного состояния дремоты и ставит в реальные отношения к тем двум составным элементам личности — душе и телу, в сфере которых осуществляется решение духа. Этот синтез душевно-телесного в духе есть в то же время разграничение чувственного и душевного элемента от духа, определение границ одушевленной телесности и духовности.

Выражением этого разграничения служит пол, который есть не что иное, как аналитическая граница чувственности (одушевленной телесности), каковую границу человек устанавливает лишь тогда, когда реально становится духом. Поэтому в поле дана противоположность (двуполость), как результат разграничения, но, как во всякой противоположности, в нем замечается необходимость диалектического развития, т.е. синтеза противоположностей, — этот синтез есть задача пола, род — результат выполнения этой задачи, и ст о р и я — бесконечный процесс осуществления задачи. Отсюда определяются и отношения индивидуума к роду. Индивидуум принадлежит к роду по своему происхождению и как составная его часть. Но и сам род своим начальным происхождением и фактическим существованием обязан индивидууму и, следовательно, является производным по отношению к нему элементом. Реальность своего рода получает лишь в индивидууме, вне которого он есть только абстрактное понятие; индивидуум — это «он сам» и вместе «весь род». Такое сочетание противоположных определений в одном элементе заключает в себе диалектическую задачу и, следовательно, движение, как процесс ее разрешения, т.е. историю. Исходным пунктом истории является индивидуум, он есть и активный творец ее. Каждый индивидуум имеет перед собой свою личную задачу — стать личностью, и каждый осуществляет ее совершенно независимо от других, на основе полной личной свободы. Но это не эгоистическое обособление каждого от всех; задача у всех одна и та же, и потому, несмотря на абсолютный индивидуализм в осуществлении ее, все связаны между собою общим историческим цементом. Так понимаемая история есть царство безусловной свободы и свободной телеологии, и прогресс здесь осуществляется посредством личного свободного и потому трансцендентного действия, а не путем необходимого и потому имманентного общего развития. Но кроме этой истории, создающей качественные ценности в области индивидуальной жизни, есть общая история рода. Здесь индивидуум — только часть общего целого, от которого он стоит в зависимости. Но этот общий родовой исторический процесс, основанный на необходимости закономерного развития, не приходит в столкновение со свободной индивидуальной историей,

потому что касается не качественных ценностей, а количественных определений, т.е. чисто внешней стороны жизни (экономической, политической и т.д.). Для личности в ее качественном творчестве этот исторический процесс и создаваемые им формы жизни не имеют причинного значения, создавая лишь возможность психологических прецедентов, предшествующих индивидуальному свободному решению, но не стоящих с ним в причинной связи (как «страх»).

Итак, человеческая личность обладает исключительной ценностью — психологической и исторической. Она — высшая форма духовной жизни и единственный творческий фактор истории. Но было бы ошибочно мыслить эту личность, как метафизическую субстанцию, наполняемую психологическим или историческим содержанием, по отношению к которому она являлась бы как бы носителем. Не только самое это содержание творится или продуцируется личностью, но и сама она есть нечто динамическое и активное, возникающее, а не данное. Данной является лишь потенциальная основа личности — дух. Поэтому сущностью личности и является начало активное — воля. Можно сказать, что личность — не отвлеченный субстрат, а реальное действие. Но тем не менее, Кьеркегор сделал известные метафизические выводы из своего учения о личности. И прежде всего он подвергает понятие личности онтологической оценке.

Всякая онтология исходит из общих аксиоматических положений. Кьеркегор в качестве таких положений выставляет понятия о бытии и сущности или фактическом и существенном бытии. Первое носит форму бывания, постоянного перехода от возможности к действительности, но не включает в себе никакой необходимости. Бытие, обладающее внутренней ценностью и, следовательно, имманентной необходимостью, есть бытие существенное (или сущность). Сущность не подлежит изменению и по своей внутренней стороне определяется тем, что «она постоянно относится к самой себе и всегда одинаковым образом» (Philosophiske Smuler<sup>170</sup>, s. 241). Поэтому между бытием и сущностью не может быть внутренней связи: бытие в процессе последовательных перемен, создающих своими взаимоотношениями внешнюю свою ценность, никогда не станет неизменя-

мой сущностью с ее имманентной внутренней ценностью; эта последняя никогда не разложится на ряд моментов внешнего бытия. Вглядываясь в эти онтологические категории, нетрудно усмотреть, что они представляют собой отраженные в метафизической рефлексии данные внутреннего опыта; акт волевого напряжения, устанавливающий бытие личности, есть акт с имманентной внутренней ценностью, не связанный причинным отношением ни с одним из элементов сознания, это внутренне необходимый акт свободы. В сравнении с ним все другие элементы сознания суть взаимно связанное отражение инобытия, не обладающего внутренней необходимостью, а являющегося проникнутым бесконечной внешней взаимной зависимостью своих элементов. Свободно осуществляя в актах воли свою внутреннюю ценность, личность есть именно то бытие сущности (или существенное), «которое постоянно относится к самому себе и всегда одинаковым образом», притом не в смысле абстрактной схемы, а в качестве конкретной действительности. Эта область конкретного личного бытия, внутренне необходимого и самоценного, есть поэтому область абсолютного, т.е. независимого и подлинного бытия. «Абсолют — это я сам, — говорит Кьеркегор, — в вечном значении человека». «Всякий отдельный человек должен быть “абсолютом”» (Enten-Eller, II, 192. *Indovelse i Christendom*<sup>171</sup>, s. 86). Абсолютность личности лучше всего выражается в том, что она есть *Egenvaesen* (нем. *das Eigenwesen*) — самосуществование, — безусловное самоотношение (отношение к самому себе), исключающее всякое постороннее влияние и изменение (*ibid.*). Акты воли, являющиеся «скачками», поэтому лучше всего выражают абсолютность личности (почему и придается им характер «серьезности»). Таким образом, абсолют есть не всеобщее тождество и универсальное единство, в котором сглажены все различия, — такого и не существует, а конкретное многообразие индивидуальной действительности, понятой, как проявление воли\*. — Живая конкретная личность, понятая как конкретная активность, есть абсолютное «существенное» бытие. Следовательно, единственной формой проявления этого бытия является форма проявления личной воли, именно форма выбора и решения. Так как чистая воля есть чистая свобода, то

\* Ср. критику абсолюта у Джеймса.

ее проявление (т.е. решение) и возможно лишь при условии выбора одной из всех возможностей, ей представляющихся. Выбор предполагает противоположность объектов, на которые он направляется, и противоположность соответствующих им определений воли. Решение есть результат выбора и устранение противоположностей. Как происходит это устранение? Индивидуальность, как существенное бытие, подчинена в своем динамическом процессе иным условиям и формам, чем сфера фактического бытия. В области природы господствует органическое развитие — эволюции начальных элементов из их первоначального зародышевого состояния, т.е. развитие имманентное. Другая область фактического бытия — действительность логическая (хотя, как увидим ниже, это весьма условная действительность) — также представляется как фактическое и имманентное движение или развитие наличных элементов (понятий), хотя на самом деле здесь нет никакого развития. Сфера подлинного бытия, т.е. духовная жизнь личности, есть прямое отрицание имманентного развития. Прежде всего здесь — действительные и реальные противоположности, прямо и непосредственно исключаящие друг друга, а не соотносящиеся как количественные разности одного и того же момента (органическое развитие в природе) или как формы чисто логического отрицания. Реальность противоположностей обуславливается здесь их качественным характером: моменты внутренней жизни индивидуума, осуществляемые его волей, различаются своим содержанием. Актом решения создается новое качество, но самый акт этот не вытекает ни из чего предшествующего и не обуславливает собою ничего последующего. Поэтому за одним актом может последовать другой, ему противоположный, и создать новое противоположное качество. Всякое новое качество есть устранение прежнего, ему противоположного, но возникает оно вне всякой зависимости от последнего. Процесс развития носит, таким образом, характер прерывной пульсации, моменты которой взаимно противоположны, но независимы. Вместо переходов имманентной диалектики здесь, таким образом, дается мгновение «скачка», в котором происходит реализация «сущности», т.е. воли. Поэтому мгновение волевого скачка имеет метафи-



зическое значение, есть «атом вечности»<sup>\*</sup>. Но при всей своей противоположности составные элементы индивидуальности (волевые акты, решения) находят свое общее ограничение в общей сопринадлежности к одной и той же индивидуальности, ни один из них не может, следовательно, стоять в отношении к другим в абсолютной дисгармонии. Индивидуальность в ее целом также не может находиться в абсолютной дисгармонии ни по отношению к фактическому окружающему бытию, вследствие полной несоизмеримости последнего с бытием существенным и неприменимости к нему законов качественной диалектики, ни по отношению к другим индивидуальностям в силу равенства и субстанциального тождества с ними. Между тем абсолютная дисгармония или абсолютная противоположность есть, с одной стороны, высшее проявление закона качественной диалектики, с другой — высшая форма самоутверждения личности, поскольку примирение в акте воли абсолютной противоположности требует наивысшего напряжения воли. Человеческая же личность не есть нечто данное, а постоянно становящееся и, следовательно, лишь постепенно достигает своего самоутверждения. Отсюда возникает необходимость поставить самоё личность, какое целое, в отношении абсолютной дисгармонии или противоположности к объекту, абсолютному реально (а не в потенции), так, чтобы разрешение этой противоположности (в форме выбора и решения), производимое самой личностью, возводило ее на высшую ступень абсолютности. — Так возникает из самой природы личности постулат, или требование реальной абсолютности, и метафизическое отражение этого требования является в форме учения о Боге, как абсолютном существе и абсолютном моменте того дисгармонического отношения, которое постулативно поставляется волевой природой человеческой личности и формой ее динамики (т. е. качественной диалектики).

Различие между абсолютным и человеком — качественное, а не количественное. Естественному человеку абсолютное столь же чуждо, как прямое хождение собаке. Поэтому не только исключается всякая возможность непосредственного соприкосновения человека с абсолютным (наприм<ер>, в познании его), но последнее

\* Begr<ebet> Angst. S. 350—361. Такое понимание мгновения Кьеркегор возводит к Платону.

необходимо возбуждает в человеке, как сила противодействующая и противоречивая, сопротивление и отпор. Абсолютное является для индивидуальности, ее рассудка, чувства и воли в качестве безусловного парадокса (Philosoph<sup>is</sup> Smuler, III, 204 ff.). Поэтому естественная реакция человека по отношению к абсолютному — сблaзн. Однако этим первым отрицательным моментом диалектика отношений человека к абсолютному не заканчивается. Она должна завершиться синтезом данных противоположностей, и именно подчинением высшему началу — абсолютному — начала низшего — человеческой индивидуальности. Но это подчинение не может быть ничем иным, как только свободным актом решения самоподчиняющейся личности. В этом акте оставляется во всей своей наличности абсолютная дисгармония, сохраняются ее крайние моменты — Бог и человек, но радикально изменяется отношение человеческой личности к Богу: место с б л a з н а заступает в е р а. Эта-то вера, принятие абсолютного, несмотря на его абсолютную противоположность человеческой личности, и есть тот тахитум волевого напряжения, который необходим, чтобы поставить личность во всей полноте ее сущности. Подчиняя себя абсолютному, личность в то же время достигает высоты своего самоутверждения. Вследствие такого завершительного своего значения этот диалектический синтез человеческой индивидуальности с Абсолютом (Богом), постулатом и вместе отрицанием личности, синтез, религиозный по своей природе, является для человека его конечным идеалом.

В этом пункте метафизика переходит в этику, как нормативное изображение того процесса, посредством которого совершается достижение человеческой личностью ее идеала. Но прежде чем мы перейдем к изложению этой части мировоззрения Кьеркегора, наиболее им обработанной, следует сделать общее заключение о сущности знания вообще и значении философии в частности. Здесь прежде всего требуется установить понятие истины. Внутренний источник, питающий мировоззрение Кьеркегора, есть живая субъективная действительность, опытно переживаемая в сознании и самосознании личности. В метафизической оценке эта действительность является «существенным бытием» или сущностью, — единствен-

ным подлинным бытием, имеющим в себе самом свою ценность. Понятно, что это самоценное бытие есть и единственная объективная истина. Поэтому гносеология Кьеркегора начинается тезисом — «субъективность есть истина» (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift<sup>172</sup>, с. II, р. 166). По своему содержанию эта истина есть заключенная в рамки индивидуального самосознания процессуальность волевых переживаний, подчиненных законам качественной диалектики. Поэтому тезис «субъективность есть истина» дополняется другим — «истина есть жизнь» (Indovelse i Christ, 189). Жизнь личности есть чистая процессуальность, масштабом ее ценности является степень ее диалектической интенсивности, а не объективный результат ее развития сам по себе (этот результат достигается вместе с maximum'ом интенсивности, но ценность для личности, как мы видели, имеет собственно этот последний). Поэтому «истина есть путь и жизнь» (ibid., 190). Но индивидуальность, являясь истиною в объективном смысле, в то же время, как сознающее, самосознающее и свободное начало, может иметь, во-первых, субъективное отношение к истине, как объекту, во-вторых, реализовать истину, как свою объективную сущность, в своем существовании. В чем же и как должно выражаться отношение индивидуальности к истине, как объекту? Этот объект — сама индивидуальность в ее идеальной природе, в телеологическом моменте ее существа. Поэтому рассматриваемое отношение прежде всего должно выражаться в обращении индивидуальности к самой себе. Отсюда отличительным признаком нормального отношения индивидуума к истине является личная заинтересованность в ней индивидуума. Отношение индивидуума к истине вообще есть ее знание или познание. Так как единственная истина — субъективность, то единственным подлинным или «существенным» знанием является основанное на личной заинтересованности познание личного существования и его форм. Знание, направленное на предметы, никакого отношения к личности не имеющие и не затрагивающие интересов личного существования человека, есть знание «несущественное», — чуждое познания истины. Так как высший момент индивидуальности — ее синтез с абсолютным — есть момент религиозный, то существенное знание, имеющее своим объектом

индивидуальность в ее телеологии и динамике, есть знание этико-религиозное. Это этико-религиозное знание носит совершенно иной, чем обыкновенное теоретическое познание, характер. В основе его лежит акт «выбора самого себя в абсолютном смысле», т. е. категорического утверждения абсолютного (в ранее показанном смысле) значения своей личности. Этот выбор есть акт воли. Перенесенный в сферу сознания, как основа этико-религиозного существенного знания, этот волевой акт принимает форму веры, как познавательного начала. Абсолютное значение личности не может быть дознано и воспринято путем интеллектуальным, так как оно есть реальность, факт, всякое же интеллектуальное знание есть оторванная от реальности гипотеза, есть возможность, а не действительность. При этом рассудочное знание имеет дело с общим и абстрактным, подлежащая же абсолютному утверждению индивидуальность есть конкретная единичность (Enten-Eller, II, 193). Лишь верой, как актом волевым, индивидуум утверждает абсолютное значение своего «я» и полагает это утверждение в основу своего «существенного» знания. Таким образом, для субъекта истина есть продукт его собственной активности — решения (выбора) и веры, и только установленная путем такого непосредственно личного процесса она может иметь для субъекта значение истины. Поэтому первый гносеологический тезис — «субъективность есть истина» — вполне допускает и обратную формулировку: «истина есть субъективность». Все то, что не является активно созданным самой личностью, не может иметь для нее значения истины (Indovelse i Christ<endom>, 186–192), равно как и истина, как продукт самодеятельности индивидуума, существует только для него. Отсюда следует, что прямое и непосредственное сообщение и восприятие истины, как готового результата, от одного лица другим — невозможно. Так как истина есть путь, а не результат, то усвоение индивидуумом истины состоит в самостоятельном «повторении» им процесса ее приобретения, в репродуцировании истины; внешнее сообщение может служить лишь поводом и вспомогательным средством к возбуждению процесса «повторения», который каждым производится сызнова, — опыт предыдущих поколений не имеет существенного значения. Этим подлинное этико-религиозное

знание и отличается от знания интеллектуального, которое может распространяться внешним экстенсивным способом (Den Enkelte<sup>173</sup>, s. 596–7). Но этого рода знание не имеет никакого отношения к подлинной истине. Интеллектуальное знание есть продукт мышления. Существенным признаком мышления является его законченность и неподвижность, понятия суть заключенные равенства, взаимно относящиеся по закону тождества и противоречия. В мышлении исключается всякий действительный динамизм, процессуальность. Следовательно, создать адекватную действительности систему бытия знание не может. Логическая система, создаваемая мышлением, как законченное и неподвижное целое, выраженное в абстрактной и общей форме, есть прямое отрицание непрерывного потока реальности, вечного кипения жизни, проявления ее единичных и конкретных сил. Только для мышления, чуждого абстрактности, общности и точно отражающего конкретную единичность действительности, возможно адекватное отношение к бытию. Но такое мышление принадлежит только Богу, Который воспринимает и созерцает каждую индивидуальность действительности («все отдельное») во всей ее самостоятельности и различности, не сливая ее с другими элементами действительности. Если интеллектуальное познание бессильно охватить реальное бытие, то как относится оно к бытию того абсолютного, которое является постулатом реальной воли? Представляя само по себе цепь взаимных условий и следствий, рассудочное знание условно и в самом своем существовании, как логической системы. Эта сплошная условность мышления и знания постулативно заключает в себе, однако, признание необходимости безусловного и абсолютного, потому что условное и возможное не может существовать без абсолютного и действительного, как своей основы, своего «якоря». Но постулируя необходимость абсолютного, как своей собственной основы, рассудок в то же время видит, что это абсолютное должно быть во всех отношениях качественно и абсолютно отлично от него самого, потому что при самом малейшем сходстве с рассудком абсолютность уничтожается. Поэтому абсолютное является как необходимая граница рассудка, абсолютно отличная от него («гетерогенная») и потому абсолютно неизвестная.

Отсюда возникает диалектическое отношение рассудка к абсолютному: рассудок и влечется к нему, как к своей необходимой границе, и отталкивается от него, как начала гетерогенного (это и есть «интеллектуальный пафос»). Абсолютный парадокс, граница разума и познания, иррационален по самому своему существу, — поэтому познавать его — для рассудка значит или отрицать самого себя, или рационализировать абсолютное. Но не только абсолютное немыслимо для рассудка в своей реальной определенности, самое объективное бытие его не обладает рациональной доказуемостью. Бытие и мышление — сферы не только различные, но качественно противоположные, и потому из понятия никогда не может быть выведено бытие. Всякое логическое заключение о существовании чего-либо основывается на предварительном нелогическом допущении такого существования и потому является не заключением к бытию, а выводом из бытия. Поэтому всякая рассудочная аргументация бытия абсолютного (или Бога) покоится на недоразумении. Бытие Бога приносится здесь самим доказывающим в тот момент, когда он начинает доказывать, посредством «скачка» из логической сферы в область действительности\*.

## II

Процесс активного развития человеческой личности, достигающей абсолютного самоутверждения в акте подчинения абсолютному, совершается в области воли и действия, а жизнь воли состоит из чистых актов свободного решения, не находящихся в цепи общей психологической связности, но изолированных и самобытных. Не только идеи и чувства не стоят в реальном причинном соотношении с волевыми актами, но и эти последние не имеют между собой никаких реальных связей, являясь лишь моментами качественно-диалектического процесса. Отсюда развитие личности в целом представляется не имманентной эволюцией, а сменой отдельных моментов, из которых каждый последующий является высшей ступенью в приближении к идеалу. Эти моменты суть формы личного существования индивидуума, сменяющиеся на основании его свободных решений (посредством «скачка»), проходимые человеком «стадии на жизненном пути»

\* Philosoph<iske> Smuler. P. 211 ff.

(такое название и носит то произведение Кьеркегора, в котором схематически изображается процесс развития личности), единственным связующим началом которых является лишь субъект, их переживающий.

Началом всякого развития является налично данное непосредственное состояние субъекта развития. Эта первая непосредственная стадия развития личности есть стадия эстетическая. Кратко и точно сформулированным общим определением этой стадии является положение: «в эстетической стадии человек является непосредственно тем, что он есть» (Enten-Eller, II, p. 161). Но почему такое непосредственное состояние называется эстетическим? Так как непосредственность в личности прилагается лишь к низшим элементам ее (душевно-телесным) и дух сам по себе непосредственным быть не может, то основным содержанием сознания в этой первой стадии, когда отсутствует еще возведение элементов личности в абсолютность духа, являются налично данные ощущения, которые оцениваются именно по их непосредственному субъективному характеру, приятному или неприятному, — и в силу естественного инстинкта личность признает высшую ценность за ощущениями первого порядка. Отсюда вытекает и основной принцип эстетического жизневоззрения — наслаждение. Эстетическое существование построено на искании наслаждений, но так как всякое наслаждение мимолетно и быстро сменяется скукой и разочарованием, то в интересах эстетики — наиболее полно использовать непосредственный момент наслаждения и избежать его неприятных спутников, неотступно идущих за ним. Отсюда правило жизни: жить минутой и, исчерпав ее, тотчас же переходить к другой. Жизнь должна представляться калейдоскопом наслаждений — отдельных и независимых, поэтому она не может, с эстетической точки зрения, быть привязанной к какому-либо одному определенному объекту. Эстетик не имеет и «памяти жизни»: он все забывает тотчас же, как проходит минута наслаждения\*. Построенная на таком начале эстетическая жизнь весьма удачно называется термином «плодопеременное хозяйство» («севооборот») — (Vexel-Driften, нем. Wechsel-Wirtschaft — заглавие 7-й ст. I ч. — Enten-Eller). Быстрая смена положений, отношений и свя-

\* Enten-Eller, 264–5.

зей, искусство забвения и воспоминания — вот мудрость жизни. Исходя из нее, эстетик, чтобы выполнить свое высшее призвание — быть лишь касательной к кругу жизни — прежде всего стремится сохранить и обеспечить свою свободу и потому тщательно избегает вступать в такие жизненные положения, которые отнимают эту свободу и налагают прочные и постоянные обязательства. «Остерегайся поэтому дружбы», говорит эстетика его мудрость\*. Но этот совет не означает того, что нужно жить без всякого соприкосновения с людьми. Напротив, отношения к людям могут иногда принимать и весьма близкий и интимный характер, но только нужно сохранять постоянную возможность прервать эти отношения, лишь замечено будет, что в них вкрадывается скука, равнодушие и т.п. Не следует бояться, что такой разрыв оставит по себе неприятные воспоминания — неприятное можно забыть или, наконец, даже и использовать его, как «пикантный ингредиент среди тягостей жизни»\*\*. Больше всего должно опасаться брака, когда обещают друг другу любовь и верность навеки. Но избегать брака вовсе не значит лишать жизнь эротического элемента. Напротив, эротика представляет богатейший, никогда не исчерпаемый материал для эстетических наслаждений, нужно только уметь хорошо пользоваться им. Эстетик поэтому является соблазнителем. Недостигаемым идеалом соблазнителя и вместе наивысшим воплощением эстетического жизневоззрения является Дон-Жуан, а опера Моцарта «Дон-Жуан» — гениальнейшим музыкальным выражением эротической чувственности (характеристике Дон-Жуана и оперы Моцарта с этой точки зрения посвящена одна из лучших статей в Enten-Eller<sup>174</sup>). По богатству психологических переживаний процесс обольщения девушки — высшая форма эстетического существования («Дневник обольстителя» в Enten-Eller). Наконец, опасным для эстетика положением является призвание и всякого рода обязательная деятельность. Можно стать маленьким колесом в государственной машине, но зато тогда перестанешь быть господином собственного хозяйства. Но эстетик — не бездеятелен, он лишь во всяком деле ищет наслаждения и охотнее всего занимается «свободными искусствами».

\* Ibid., 267.

\*\* Ibidem, 266.



Все эстетические наслаждения, каковы бы они ни были, обладают одним существенным и определяющим признаком — условия для наслаждения лежат не в субъекте, а вне его, или если и находятся в нем, то все-таки не зависят от него самого\*. Этот признак неотъемлем и от таких эстетиков, которые не ищут прямых наслаждений в богатстве, власти, красоте, здоровье и т.п. Так как вследствие не зависящих от человека внешних условий никогда нельзя достигнуть полноты удовлетворения всех желаний, то более утонченные эстетики следуют правилу — наслаждаться не тем, что обуславливает данное наслаждение, но самим собою в положении наслаждающегося\*\*. Но и здесь — в зависимости от внешних условий стоит привести себя в такое положение. Этой зависимости не устраняет даже искусство по произволу отыскивать наслаждение в неприятных и досадных предметах, при помощи фантазии создавать сферу возможностей и наслаждаться их свободной игрой, так как материал для этой работы фантазии дается извне. Даже древние циники, стремившиеся к возможно большему уничтожению внешних условий, от которых зависит наслаждение, подчинены внешней зависимости, потому что максимум наслаждения здесь зависит от того, насколько удастся человеку уничтожить внешние условия наслаждения\*\*\*. Таким образом, содержание жизни в эстетической стадии создается отношением индивидуума к чему-либо внешнему, а не внутренним диалектическим действием самого индивидуума. Дух, как сущность индивидуума, еще не находится в процессе диалектического движения в направлении к абсолютному самоутверждению личности. Поэтому, — говорит Кьеркегор, — эстетик недиалектичен в себе и стоит в диалектическом отношении к внешности\*\*\*\*. Но при всей своей неподвижности эстетическое существование создает, однако, такие душевные образования, который являются психологическими прецедентами перехода личности путем активного решения из эстетической в следующую стадию — этического характера. В духе, как основе человеческой личности, заложена неискоренимая потребность поступательного движения в направлении к коне-

\* Enten-Eller, II, 163.

\*\* Ibid., 172.

\*\*\* Ibidem, s. 172.

\*\*\*\* Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. S. 376.

чному абсолютному синтезу всех элементов человеческой природы. Поэтому, независимо от самого человека, завершением эстетического периода его жизни является пробившееся из-под коры непосредственности сознание ненормальности зависимости духа, как вечной сущности, от всего внешнего, чувство духовной неудовлетворенности и утомления от постоянного переживания эстетических ощущений. Результатом этого психологического процесса является овладевающая человеком меланхолия, неопределенная и беспредметная тоска. Если человек не сбрасывает с себя этой тоски усилием воли, абсолютным выбором самого себя в своем вечном значении духа, то гнет меланхолии, все увеличиваясь, постепенно приводит человека в состояние полного отчаяния\*. Отчаяние — очень важная психологическая категория и возникает оно вследствие того, что человек, сознавая свою высшую духовную природу, замечает в своей внутренней жизни несообразность, дисгармонию, разделение между тем, что он есть и тем, чем он должен быть\*\*. Интенсивность отчаяния возрастает с повышением духовного самосознания человека. Низшей формой отчаяния бывает состояние, когда человек живет еще только как душевно-телесное существо, не сознавая своей духовности и абсолютного значения; это отчаяние объективное. Человек живет как бы в подвале собственного дома, назначенного для него, как абсолютного синтеза душевной телесности в духе\*\*\*. Высшая форма отчаяния — соединенное с ясным самосознанием стремление удержать свою непосредственность и нежелание быть тем, чем должно быть. К такому демоническому отчаянию неизбежно приходит каждый эстетик, если только он актом воли не выйдет из эстетической сферы. Но, с другой стороны, отчаяние и необходимо, потому что оно является именно той психологической обстановкой, в которой может возникнуть активное решение, означающее полный разрыв с эстетическим жизнепониманием, переход в противоположную форму существования. Эта форма — этическая стадия развития человеческой личности. Но прежде чем человек совершит такой переход, он должен сознать необходимость его. Воз-

\* Прекрасное поэтическое выражение эстетической меланхолии представляют собой «Διαψαλματα» (1-я статья, I ч. Enten-Eller).

\*\* Sygdommen til Doden. S. 129 ff.

\*\*\* Ibidem, s. 155–6.

никнув на почве отчаяния, это сознание проявляется в форме иронии. Сознав высшую ценность человеческого духа и необходимость ее реализации, но не переведя еще этого сознания в действительность, индивидуум относится к своему наличному внешнему состоянию и вообще ко всему внешнему бытию, как к чему-то неистинному, неподлинному, не имеющему никакой ценности; настоящая, подлинная ценность теперь — внутри его самого, она совершенно несоизмерима со всей внешней наличностью и не может быть выражена в ней. Несοизмеримость внутреннего содержания с внешней действительностью и вытекающая отсюда необходимость скрывать это содержание, как драгоценное сокровище, внутри себя и вследствие этого становиться в диалектически-двусмысленное отношение к действительности и создают иронию, как психологическую форму жизни.

Для вступления в этическую стадию индивидуум должен актом решения «выбрать самого себя в абсолютном смысле», т. е. не только признать, но и деятельно проявить себя в вечном значении духа, с подчинением духовной стороне человеческого существа его душевно-телесной природы. Эта духовная сторона берется как непреходящая объективная ценность, обладающая абсолютным значением. Смысл этического существования и состоит в утверждении за духом, в эстетической стадии не проявившимся, его абсолютности. Подчиняя себе низшие элементы человеческого естества, дух является здесь основой внутреннего диалектического процесса, но сам по себе он недialeктичен, т. е. не заключает в себе постулативного перехода к чему-либо третьему. Здесь самоутверждение личности имеет прямой и непосредственный характер. Формула, определяющая этическую стадию, поэтому такова: «этическим началом является в человеке то, благодаря чему он становится тем, чем он становится» (Enten-Eller, II, p. 161, 227). Целью личности в этической стадии служит стремление совершенно освободиться от всякой внешней зависимости, так как «личность здесь является абсолютom, имеющим свою телеологию в самом себе» (ibidem, s. 236). Однако эстетические категории, основанные на внешней зависимости, здесь не уничтожаются совершенно, получая лишь иное значение. Акт свободного решения духа, прилагаемый к этим кате-

гориям, поднимает их из эстетической в этическую сферу. Так, эротика в этической стадии является в форме брака, потому что к любви, как к простой чувственной влюбленности, здесь присоединяется акт свободного выбора и решения. Равным образом, и все другие формы внешнего существования человека — его занятия, призвание, обязанности семейные, общественные, государственные — получают значение этических форм жизни, если они свободно выбираются и осуществляются человеком. Эти определенные и постоянные формы жизни суть общечеловеческие, а не индивидуальные формы, но «общечеловеческое» здесь не подавляет и не уничтожает индивидуальных особенностей, потому что выбирается человеком на основе его личного решения. Этическое решение делает «общее» личным, поэтому в этике не может быть речи о долге, как о чем-то внешнем и суровом по отношению к личности: долг человека есть долг его по отношению к самому себе, и хотя он и осуществляется в общих для всех формах. Отсюда следует тот вывод, что положительным реальным содержанием этической жизни (т.е. добром) является свободная реализация индивидуальным духом своей идеальной сущности — «добро есть свобода in concreto» (Begrabet Angst, 379), а отрицательной этической категорией (злом), в противоположность этому, нужно назвать нежелание индивидуума быть тем, чем он должен быть, или желание остаться тем, что он есть. Таким образом, добро и зло одинаково поставляются актом воли, а не суть трансцендентные метафизические категории. Однако, вследствие того, что индивидуальное существование есть единственное подлинное бытие, а высшего напряжения это индивидуальное существование достигает в акте свободного самоосуществления (т.е. в добре), то «добро существует само по себе и обуславливается существующею также сама по себе и для себя свободою» (Enten-Eller, II, 201). Как же осуществляет индивидуум свою этическую задачу? Этическое решение есть внутренний акт, который необходимо перевести в реальную действительность, т.е. повторить в ней то, что было антиципировано в решении в качестве возможности. Процесс такого «повторения» и отличает по существу этика от эстетика, который живет отдельной минутой и потому не знает повторения. При этом этическое повторение, как и решение, является

чистым актом воли, не обусловленным никакими психологическими мотивами (напр., чувством удовольствия); оно означает внутреннюю цельность человека, который никогда не позволяет себе увлечься минутными мотивами и забыть о главном деле своей жизни — осуществлении своей внутренней духовной ценности. Но фактическая возможность повторения зависит от наличности абсолютной и чистой свободы в человеке и предполагает, что человек и реально является таким же абсолютным, каким он мыслится идеально. Однако при осуществлении повторения индивидуум наталкивается на неожиданное препятствие — полной и чистой свободы реально в человеке не оказывается. Индивидуум является столь же связанным условиями временности и необходимости, как и то внешнее, от чего он стремится освободить себя, как свободную этическую сущность. Он видит себя неотвратимо вынужденным поступать, подчиняясь внешним условиям и событиям, случайная цепь которых останавливает его свободное «повторение». Обнаруживается, таким образом, резкое различие между идеалом и наличной действительностью. Личность не обладает полнотой свободы, хотя должна, по самой сущности своей, обладать ею. Следовательно, она сама виновна в том, что не имеет полноты свободы. С другой стороны, если ранее индивидуум рассматривал себя как единственную объективную ценность, вечную и абсолютную, то теперь он не может считать себя таковою. Теперь он вечную и абсолютную ценность должен перенести (по закону качественной диалектики) в другую сферу, совершенно противоположную человеческой личности. Так возникает, вследствие крушения, претерпеваемого человеком в этической стадии, идея вечного существа, обладающего абсолютной свободой и, следовательно, абсолютной объективной ценностью, или Божества. Эта идея и образует психологический переход человека в следующую — третью — форму существования — религиозную стадию, — совместно с теми душевными состояниями, которые возникают в человеке вследствие постигающей его этической катастрофы. Эта катастрофа вызывает идею виновности личности, психологическим же выражением виновности является раскаяние, как сознание человеком своего этического ничтожества, своей несоизмеримости с вели-

чием этических требований. Но раскаяние само по себе категория чисто отрицательная. Оно создает только такую психологическую форму существования, которая аналогична иронии, являющейся переходной формой от эстетической к этической стадии. Эта форма — юмор. Человек видит свое этическое бессилие и сознает необходимость бытия этического абсолюта — Бога, но активно не устанавливает своего отношения к себе и Божеству. Поэтому он скрывает внутреннюю трагедию своей жизни и фактически является не тем, что есть. Таким образом, естественное развитие личности дошло до того момента, когда ею должен быть осуществлен ее метафизический идеал — синтез с абсолютным. Практическое осуществление этого идеала всецело лежит в сфере религии, которая вообще есть отношение человека к Богу. Поэтому третья стадия существования личности и называется стадией религиозной. Описание переживания человеком третьей стадии является по своему существу философией религии (и вместе философским истолкованием христианства).

Перейти из этического в религиозное существование значит, прежде всего, активно установить реальное отношение к тому абсолютному и вечному Существо, идею которого человек открывает в глубокой рефлексии над своим собственным состоянием. Мы знаем из гносеологии, что это абсолютное Существо не только непознаваемо, но даже самое признание его бытия устанавливается только верой. Эта же самая вера, но уже как форма жизни и существования, выступает и теперь, когда речь идет об установлении реальных отношений личности к Божеству. Как и там, она вполне сохраняет свой волюнтаристический характер, являясь выбором и решением, т.е. чистым и свободным актом воли. Как выбор, вера предполагает избираемые возможности. Таких здесь две: полное отрешение личности от Бога и поставление ее в качестве самостоятельного и независимого объекта или подчинение личности всецело Божеству, на основе ее полной зависимости от Него. Выбор первого члена дилеммы есть *с о б л а з н и л и о т ч а я н и е*, выбор второго — *в е р а*. На почве раскаяния и юмора, как теоретической резиньяции, возникает момент волевого движения, в котором индивидуум свободно встает на ту или другую сторону. Вера, как

познавательное начало, была страстью рассудка, который, принимая парадокс, этим отменял самого себя. Вера, как форма жизни, есть страсть личности, которая всем своим существом поставляет начало, абсолютно противоположное ей самой. Отсюда вера есть состояние крайнего напряжения, переживаемого всей личностью человека. Вера, как активное усвоение человеком абсолютного парадокса, сама есть величайшая парадоксальность\*, и приводит в своем диалектическом развитии к самоуничтожению личности. Вступая в веру в религиозное отношение к Богу, человек, будучи существом конечным и условным, должен жить в сфере бесконечного и абсолютного, а потому он и находится в положении рыбы, вытасщенной на берег\*\*. Если предоставить религиозное существование его собственной внутренней диалектике, то оно неизбежно приведет к полному самоуничтожению личности перед Абсолютным. Мы это и видим в действительности. По мнению иудеев, созерцание Бога грозит смертью человеку, по мнению язычников, вступление в действительные отношения с Богом есть начало безумия. Но отвечает ли такая религиозность своему идеалу, насколько он определяется самой природой личности? Религиозность должна быть синтезом человека с абсолютным, при сохранении действительности того и другого, — между тем диалектика веры приводит к полному уничтожению одного элемента в другом. Таким образом, в общей форме религиозного существования, создаваемой естественной диалектикой личности, оказывается диалектическое противоречие, заставляющее личность искать путей к созданию высшего, отвечающего постулатам личности, *modus vivendi*. И человек находит искомую им форму религиозной жизни, но не как результат своего естественного развития, а при посредстве факторов сверхъестественной и трансцендентной природы. Общая религиозность, как крайний предел естественного развития человека и человечества, возможна была и в язычестве, и иудействе (представителем ее был, напри<ер>, Сократ). Вторая форма религиозности, высшая и совершенная, возможна только в х р и с т и а н с т в е. В христианской религиозности еще более обостряется парадоксальность и противоречие

\* Philosoph<iske> Smuler. S. 224.

\*\* Afslutt<ende> uvidensk<abelig> Efterskrift. S. 386 (cp. Hoffding S.K. som Filosof. S. 112–113).

объекта веры, а вместе и самой веры. Объектом веры является Бог человек, т.е. вечное и абсолютное Существо в форме отдельного человека, живущего во времени и условности, подверженного страданиям и смерти. Это соединение элементов абсолютно и качественно противоположных повышает христианскую религиозную веру до крайней степени интенсивности. Богочеловек может быть предметом только или соблазна, или веры. И человек должен пройти через соблазн, чтобы стать верующим. Христос является предметом соблазна и для своих современников, и для всех людей. Иудеи соблазнялись тем, что Христос противопоставлял Себя и Свое индивидуальное Богоотношение наличной действительности окаменевшего иудейства, неподвижной и обожествившей самое себя, — таким образом, являясь человеком, Он ставил Себя выше человека. Каждый человек соблазняется видимым противоречием во Христе: человек, и притом «умаленный паче всех сынов человеческих», действует, как Бог. Это противоречие делает совершенно невозможным для человека прямое и непосредственное признание Христа; даже со стороны Самого Богочеловека невозможно «прямое сообщение» о Себе, потому что оно ввергает человека в мучительную трагедию соблазна. В этом — глубочайшая тайна страданий Христа, из любви к людям спасающего их Своей смертью, но не могущего непосредственно открыть Себя им. Поэтому христианская вера в Богочеловека, прошедшая сквозь теснины величайшего соблазна, рожденная в муках величайшего страдания\*, есть тот *maximum* волевого напряжения, который является вследствие этого и величайшим утверждением личности. Поэтому христианство и устанавливает не слияние, а реальный синтез человека с Богом, — в христианском идеале человеческая личность, несмотря на свое этическое ничтожество и абсолютную противоположность Богу, не исчезает в Боге, а существует в нем. Христианин в акте веры получает утраченную им абсолютную ценность своей личности. Это получение стоит в тесной связи с действием благодати. Благодать есть результат непосредственного и личного общения человека с Богом. Христианство и ставит человека в личное отношение к Богу (Христу), устанавливая этим равенство всех людей

\* *Indovelse i Christendom*. S. 104.



перед Богом. Личное отношение к Богу необходимо и для возникновения веры, и для восприятия в этой вере Божественной благодати. Мы теперь находимся в таком же положении, как и непосредственные современники Христа, как для них, так и для нас необходимо вступить в личные отношения к Спасителю, чтобы уверовать в Него. Всякие посредства между Христом и человеком — исторические свидетельства и т.п. — не могут создать веры, они имеют лишь побудительное значение, как и для современников Христа. Его непосредственный вид и жизнь были лишь побуждением и поводом к вере\*. Вера всех предыдущих поколений не имеет для нас никакого значения, если мы сами, путем личного подвига, не создадим себе веры. В такой вере и за нее человек получает непосредственно от Бога благодать и прощение греха. Устанавливается реальный синтез человека с Богом, и осуществляется идеал, заложенный в самой природе человеческой личности. — Из такого понимания сущности христианства вытекает и то, как нужно смотреть на религиозные взаимоотношения индивидуумов между собою или на церковь. Религиозная жизнь индивидуума есть постоянный активный процесс усвоения истины или спасения. Этот процесс есть чисто личный и субъективный, потому что истина может осуществляться только в форме индивидуальных переживаний. Поэтому религиозное взаимодействие индивидуумов не имеет для себя никаких оснований. Поэтому христианская религиозная жизнь не может и не должна воплощаться в какие-либо социальные формы. Следовательно, понятие церкви, как действительного органического союза верующих, незаконно. Его допущение ведет лишь к тому, что уничтожается активный характер христианской религиозности, которая вместо деятельного раскрытия и созидания истины становится неподвижным достигнутым результатом. Конечно, невозможно, чтобы люди жили совершенно разобщенно и не входили ни в какие взаимоотношения. Но создаваемая этими взаимоотношениями социальная форма общежития (в религиозной сфере) имеет значение только формальное и служебное — она служит только внешней временной формой проявления действительности, единственным агентом

\* Philosoph<sup>iske</sup> Smuler. S. 252–272.

которой является индивидуум. Впрочем, является мыслимой и иная социальная организация с более действительным значением. Условием ее возможности служит полная реализация религиозного идеала, осуществление религиозного синтеза, успокоение религиозных исканий. В этом случае мы имеем уже не процесс и действие, а результат, и, следовательно, с телеологической стороны здесь нет оснований отрицать идею социальности. Является возможным поэтому социальный организм, в котором члены — не количественные только элементы, но реально объединяются в одной общей им сфере — в одинаковом и равном для всех синтезе с Богом. Но, являясь мыслимой, такая религиозная общественная форма не может быть названа действительной, потому что человечество не достигло и в сфере земной никогда не может достигнуть указанного идеального момента религиозного синтеза; вечное и идеальное никогда не может быть непосредственно внесено в сферу временного и конечного. Поэтому совершенное религиозное общество есть категория только идеальная и осуществляется лишь в вечности. Следовательно, нужно проводить строгое различие между церковью, как обществом верующих, и церковью, как обществом святых\*.

Итак, христианство есть высшая форма религиозности, абсолютная религия. Абсолютность христианства обуславливается тем, что оно в совершенной мере осуществляет абсолютный идеал человека — устанавливает его синтез с абсолютным, при сохранении полной самостоятельности человеческой личности. Но основа этой личности — дух — находится в существенной противоположности к остальным элементам личности с их конечным и условным характером, он противоположен и всему внешнему бытию, миру, с которым необходимо связана физическая природа личности (ср. описание эстетической стадии). Отсюда и высший синтез духа — христианство — не может находиться к миру и природе в иных отношениях, как только в отношениях полной противоположности. Христианский идеал — абсолютная духовность, и потому из него совершенно исключается все то, что принадлежит низшей сфере бытия. Отношения христианства к миру могут выразиться только в форме антагонизма и борьбы. Поэтому истинная христианская религиозность и является всегда борьбой с миром, преодолением его и вме-

\* Ibidem, 204–5. Так лютеранский догмат о Церкви видимой в невидимой получает у Кьеркегора своеобразное философское обоснование.

сте величайшим страданием\*. Мир здесь понимается весьма широко, в него входит вся естественная жизнь человека, личная и общественная, со всеми ее проявлениями. Христианство есть отрицание всего «чисто человеческого» (blot Menneskelige) — культуры, образования, даже естественной человеческой любви, брака и дружбы\*\*. Христианство недоверчиво относится к браку и рекомендует безбрачие, ибо оно хорошо знает, что в браке человек ослабевает и делается неспособным к самоотрицанию и самопожертвованию\*\*\*. Сюда присоединяется и другое основание — «к чему увеличивать количество погибших, не лучше ли, в благодарность за искупление, воздержаться от этого»\*\*\*\*. Поэтому с христианской точки зрения семейная жизнь — лишь терпимое зло и уступка. С идеальными требованиями христианства несогласима и человеческая дружба (пример — Петр и Христос). Кто хочет жить по христианскому масштабу, прежде всего, не должен иметь друга\*\*\*\*. Мы имеем перед собой, таким образом, чисто аскетическое христианство, строгое и печальное, в котором для этого мира нет ни малейшей доли сочувствия, в котором безусловно отрицается всякая земная радость.

Идеал христианской этики — Христос, как абсолютный образец для верующих. Отсюда высшей этической нормой для христианина является исследование и подражание Христу. Христос и требует от людей только активного последования, а не пассивного почитания, — последования Его земной жизни, полной страданий и унижений. Эти страдания — результат антагонизма мира и христианства. Поэтому нравственная жизнь христианина, прежде всего, есть самоотречение. Объем этого самоотречения весьма широк, в него входит и внутреннее отречение от собственных эгоистических желаний и целей, и явное отречение от общения с миром, вступление с ним в открытую борьбу и свободное избрание жребия преследования и презрения со стороны мира. Но в самоотречении есть и положительное этическое содержание, основной категорией которого является любовь. Любовь есть реализация веры, устанавливающая

\* Indov<else> i Christ<endom>, 181–2.

\*\* Ibid., s. 59, 111.

\*\*\* Ibid., s. 111.

\*\*\*\* Oieblikket. № 7. S. 254.

\*\*\*\*\* Indov<else> i Christ<endom>. S. 112.

практическое отношение христианина к действительности. Высший объект любви — Бог, как высшая действительность. Отношения человека к Богу должны быть отношениями всецелой преданности, выражающейся в готовности быть «крепостным Божиим» («Kjerligh<edens> Giern<inger>», s. 105), в соответствие тому, что любовь Божия к человеку выразилась в абсолютной преданности — Бог предал Себя за всех людей. Такая любовь к Богу и есть единственно истинная любовь. Чисто человеческая любовь, основанная на инстинкте, склонности, чувстве или рассудочном расчете, корнем своим имеет эгоизм, прикрытый лишь идеей коллективности. Отношения христианина к ближним должны вытекать из любви к Богу, потому что любить человека — значит помогать ему любить Бога. Поэтому любовь к ближним есть, во-первых, любовь к отдельным личностям и не может принимать социального характера, потому что любить Бога можно только в сфере личного Богоотношения; во-вторых, имеет лишь вспомогательное и побудительное значение, так как свое отношение к Богу человек может установить только путем личной активности. Вторгаться в чужую душу и распоряжаться в ней не есть дело христианской любви. Напротив, христианин всегда должен поступать и действовать по отношению к ближним так, чтобы его поступки, даже хорошие с нравственно-религиозной точки зрения, не внесли какого-либо затемнения в личную религиозную жизнь ближнего. Высшим и ярким проявлением такой рефлексивно-диалектической любви к ближним служит тот факт, когда человек отказывается от мученичества за свои религиозные убеждения, чтобы не возложить на совесть своих мучителей греха убийства\*. Таким образом, христианская этика есть этика строго религиозная, индивидуальная и устанавливается на основе религиозной рефлексии и создаваемых ею диалектических определений, цель которых — оградить полную независимость личной жизни каждого человека.

Изложенное понимание христианства есть его идеальное понимание, которому оно соответствовало лишь в момент своего основания Христом. Современное христианство, с точки зрения Кьеркегора, является прямым отрицанием и искажением своей идеальной сущности.

\* Tvende ethisk-religiose Smaa-Afhandlinger. I. S. 59–90.

В горячей полемике последних лет жизни Кьеркегор отчетливо указал, в чем именно современное христианство уклонилось от истинного. Прежде всего, в нем забыт основной принцип полной противоположности христианства миру и всему кругу естественной жизни. Поэтому современное христианство исказило самое существенное — веру в Богочеловека, как парадокс. Христос рассматривается в исторической перспективе, как определенное историческое лицо. Но вера в Христа, как в Богочеловека, возникает только при условии непосредственно личного отношения к Нему, а не при посредстве исторического о Нем знания. Опуская из внимания лицо Учителя и отделяя от Него Его учение, современное христианство создает целые теологические системы с ученым критическим обоснованием. Однако христианская вера, которая есть пафос субъективной жизни, никогда не вырастет из объективных научных рассуждений. Но главная ложь современного христианства в том, что, не будучи истинным христианством по существу, оно самоуверенно считает себя подлинным христианством, и это служит неодолимым препятствием к тому, чтобы возвратиться к новозаветному идеалу. Мы живем естественной земной жизнью, всецело привязаны к миру и нисколько не думаем о самоотречении, а между тем называем себя принадлежащими к новозаветному христианству, которое отрицает мир и естественную жизнь. Вся история христианства представляется Кьеркегору, как процесс постепенного обмирщения христианства под влиянием инстинктивного стремления естественного человека отрешиться от сурового и строгого авторитета Нового Завета и жить во всей своей естественной непосредственности. Этому содействовала и та социализация христианства, которая началась уже с первых дней апостольской проповеди. Христианство распространялось слишком экстенсивно (в один день до 3000 человек), и вместо отдельных истинных христиан создавалась безличная масса, общество, налагавшее на каждого члена общины обязанности, затемнявшие в сознании идею личного Богоотношения и ослаблявшие активность личного религиозного действия. Историческое христианство, сохранившее в первые века гонений и преследований некоторую верность Евангелию, окончательно пало тогда, когда оно восторжествова-

ло внешнюю победу над миром\*. Регресс христианства неудержимо увеличивается до наших дней, когда на христианство устанавливается взгляд, как на религию кротости и утешения в земных страданиях. Торжество мирского и человеческого начала представляет протестантство, подчинившее церковь государству, высшей человеческой инстанции. Что же требуется для устранения зла? Здесь теоретический ригоризм Кьеркегора несколько смягчается. Правда, он требует, чтобы современные христиане отказались от союза с человеческой культурой и посвятили себя всецело внутреннему подвигу, борьбе с миром и аскезе добровольных страданий, но вместе сознает всю невозможность полного осуществления этого требования. Поэтому он заявляет, что суть дела не столько во внешних формах, сколько во внутреннем настроении, и потому нужно, прежде всего, освободиться от самообмана, будто мы все христиане, и честно сознаться в том, насколько далеко мы ушли от новозаветного христианства.

---

Задачей истинной философии всегда было — указывать на незыблемые реальные основы жизни, ее существенные и определяющие моменты, не заменяя подлинной действительности искусственными теоретическими построениями. И философские учения в различной степени всегда так или иначе разрешали эту задачу, хотя нет ни одного из них, которое было бы свободно от невольного искажения жизни, преломляемой в искусственной призме мышления. В философии Кьеркегора также нужно отличать истинное эмпирическое зерно от метафизической оболочки, невольной дани его философским влияниям его времени. Но в ней есть подлинное биение жизни, чувствуется живой нерв всякого истинного философствования — личный жизненный интерес, его философия есть дело его жизни, а не продукт одного только размышления. Если сознание нашего времени начинает более чутко прислушиваться к повелительному голосу живого внутреннего опыта и более ощутительно воспринимать религиозные его обнаружения, если мы стремимся найти посредствующую связь между философским созерцанием и рели-

\* Indovelse i Christ<endom>. S. 210.

18.X.1912

М.В. Одинцов. Философия религиозного действия

гиозным опытом, то отзвуки жизни, сохранившееся в философии Кьеркегора, могут явиться для нас благотворными возбудителями истинного философского пафоса и уберечь от уклонений в бесплодную пустыню чистой логики интеллектуализма или мертвой механичности натурализма.

*М. Одинцов*

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
22 НОЯБРЯ  
1912 г.

**Н.К. Никольский**  
О древнерусском христианстве\*

**I**

И в светской и в духовной печати было потрачено немало усилия для того, чтобы подметить, что такое русское православие в его существенных отличительных признаках.

Такой интерес к вопросу вполне естественен. Православие есть та религиозная идеология, под влиянием которой складывался и, вероятно, долго еще будет складываться строй жизни не одного десятка миллионов людей. Это — один из главнейших устоев морали, на правилах которой воспитывается будущая Россия — школьное юношество. Это — одна из тех жизненных норм, с которой даже помимо желаний вынуждены считаться законодатели, общественные организации и отдельные лица. Это — то знамя, под руководством которого русское славянство накапливало свои силы для исторической борьбы. Это, наконец, — та исходная точка, с которой начинались личные религиозные переживания почти каждого из нас.

Казалось бы, что не может быть затруднения определить основные черты этой общеизвестной и всем доступной религии.

.....

\* Доклад этот, читанный на заседании С.-Петербургского Религиозно-философского общества 22 ноября 1912 года, составляет краткое извлечение из подготовляемого к печати очерка истории древнерусской религиозной идеологии, в котором автор намерен изложить более подробно свои соображения и обнародовать те оправдательные материалы, которые привели его к сделанным наблюдениям.



Однако, когда говорят о католичестве, о протестантстве, об англиканстве, тогда возникают более или менее определенные представления об особенностях этих вероучений.

Но как только заводят речь об особенностях православия, получается нечто неожиданное и странное. Несмотря на миллионы православных, сущность их веры расплывается в какую-то тень, которую никак нельзя уловить, несмотря на всю ее близость.

Вследствие этой неопределенности целый ряд насущных для текущей жизни вопросов остается без своего разрешения. И даже лица, искренно желающие принадлежать к православной церкви, во многих случаях недоумевают, что им следует признавать, от чего удаляться, к чему стремиться, чего избегать, с чем сообразовать свои поступки для того, чтобы не порывать связи с тою верою и тою Церковью, к которым привыкли с детства и раставаться с которыми для многих так мучительно тяжело.

Допустимо ли в православии бескорыстное стремление к истине независимо от тех результатов, к которым такое стремление может привести? Или же русская вера — наподобие католичеству — освящает только то, что служит ее утилитарным целям? Благословляет ли она свободную науку и порывы к правде или же склонна поддерживать только то, что пригодно для ее специального успеха?

Состоит ли она из живых принципов или же из точно очерченной суммы неприкосновенных умозрений, формул и обрядов, отступление от которых грозит еретичеством?

Совместимы ли с православием прогресс и культура или же неизбежными спутниками русской веры должны сделаться реакция и застой как в области церковной, так и в области государственной жизни?

Насколько обязательны для членов Церкви каноны и внешний status quo ее, с ее обрядностью и иерархическими предписаниями?

Можно ли быть православным и в то же время одобрять войну и смертную казнь, не гнушаться насилия, воинственно и брезгливо относиться к инородцам и иноверцам или же следует руководиться учением о непротивлении злу?

Составляет ли русское православие вселенскую веру или только национальную религию?

Где в православии высший и более обязательный идеал добродетельной жизни: в монашестве ли с его дев-

ством и отречением от мира, или же в старании приблизиться ко всем тем совершенствам, носителем которых был Христос?

Вот некоторые из многих вопросов, которые не для всех приобрели значение чисто академического интереса. С подобных вопросов нередко начинается крушение личной веры. Решение их было бы совсем несложным делом, если бы все располагали одним более или менее бесспорным представлением о сущности православия.

Между тем, если бы мы попробовали сделать по этому поводу анкету, то встретили бы самые разноречивые суждения, самые оригинальные углы зрения, которые не раз обнаруживались и на религиозно-философских собраниях.

Ни для кого не секрет, что для одних православие это — символ мракобесия, для других это — та духовная атмосфера, без которой невозможна дальнейшая жизнь русского человека. Всем также известно, что православие покойного митрополита Антония<sup>175</sup> не было православием Антония Вольнского<sup>176</sup>, православие Антония Вольнского не есть православие епископа Антонина<sup>177</sup>, православие епископа Антонина не есть православие епископов Сергия и Феофана<sup>178</sup>.

Тот собор, о котором так много писали и говорили, на который даже надеялись, хотя, конечно, напрасно, разве не вырос в глазах общества главным образом потому, что стали верить в конец сомнений, в разрушение при его помощи тех неурядиц, противоречий и недоумений, до которых опустилась современная церковная жизнь?

Православие — как историческая путеводная звезда, объединявшая собою когда-то общественные классы, давно уже не блещет в народном сознании как звезда одинаковой для всякого глаза величины с вполне установившимся движением\*.

Не без оснований поэтому старообрядцы называют православие господствующей Церкви блуждающим богословием<sup>179</sup>.

Правда, официозная духовная литература уже давно придумала остроумный способ выхода из всех своих неопределенностей, направляя православие в русло между католичеством и протестантством. Но умение проскольз-

\* Само собой понятно, что здесь идет речь не о недостатке формул, а о неясности принципов.

нужь между ними не равносильно ли признанию, что сущность православия зависит от сравнительно поздних ошибок и наслоений в чужих исповеданиях?

Что же касается попыток обрисовать положительную сторону православия, то всегда они были и остаются субъективными опытами приблизиться к его пониманию.

При этом чем чаще и настойчивее раздаются утверждения, что православием называется такое-то именно мировоззрение с такими-то именно особенностями, тем почти несомненное, что здесь мы встречаемся с желанием индивидуальное освоение веры или личное мнение о ней провозгласить как нечто общепринятое и общеобязательное. Подобно тому, как истинно нерусские люди пытаются сделать принудительными для всех русских свои поползновения, выдавая их за истинно русские, но презрительно относясь к желаниям большинства, точно так же личная уверенность как в своем православии, так и в своем правильном истолковании его сущности мало дает полезного материала для точного представления о нем.

Истинно русским мы вправе называть не то, что нам навязывают отдельные кружки или лица, а то, что свойственно природе русского народа, что составляло и составляет его действительную волю, его типическую мысль, его обычное настроение и пылкую мечту. Точно так же под православием мы должны разуметь не единичные опыты истолкования его, откуда бы они ни исходили и чем бы они ни прикрывались, а церковно-народное понимание его сущности.

Весь вопрос, таким образом, и заключается в том, откуда и как мы могли бы добыть наиболее точные сведения о таком именно понимании.

Следует сознаться, что тут пред нами вырастает неожиданно весьма крупная преграда.

Представить объективное определение сущности современного православия затруднительно, между прочим, потому, что для этого приходится не фотографировать наличное вероучение, а незаметно для наблюдателя объединять разнородные элементы, сливая несходные кругозоры в одно общее представление, именно: с одной стороны, школьно-богословские системы наши, которые не раз изменялись сообразно с переменами в курсе цер-

ковной политики, которые выросли на попытках найти мертвую точку между католическими и протестантскими доктринами и которые связаны с ними своим происхождением и методологически; с другой стороны, ту веру народа, которая соприкасается с богословскими системами только через школу и через иерархическое учение, а в своем корне и ростках значительно отдалена от них. Насколько неодинаковы те и другие представления, видно из истории сектантства в синодальный период. Небывалое в старое время обилие сект, появившихся в XVIII и XIX столетиях, служит слишком красноречивым показателем того, что народные тяготения не удовлетворяются учением и содержанием катехизиса, который через учебное ведомство принудительно водворяется повсюду. Народ, как и интеллигенция, ищут для себя чего-то такого, чего они ни в Церкви, ни в ее катехизисе не находят.

Таким образом, каждая попытка разгадать положительную сущность русского православия включает в себе не простую передачу наблюдений над фактом (т.е. православием) на язык более или менее точных определений, но в то же время содержит опыт субъективного согласования в одном общем представлении по крайней мере двух концепций: православия — школьно-богословского и православия народно-церковного.

Само собою понятно, что при подобном положении вещей сущность русского православия роковым образом будет надолго обречена оставаться квадратурой круга, если только к выяснению этого огромной важности вопроса не применить более целесообразного способа его разрешения.

Такой способ, как мне представляется, не может обойтись без русского исторического богословия допетровской эпохи, т.е. тех столетий, в которые еще не было налицо позднейшей дифференциации в религиозном мировоззрении общественных групп.

Ведь почти с XI до XVII века Церковь была единственной организацией на Руси, которая руководила религиозным воспитанием русского человека. Какое могучее средство заключалось в таком праве, показывает история католицизма на Западе. Папская Церковь, благодаря деятельной пропаганде, превратилась там

в такую духовно-политическую силу, борьба с которой целые века оставалась малоуспешною.

Русская же Церковь, не знавшая подобной острой борьбы почти до конца XVII века, пользовалась, наоборот, в своей деятельности поддержкой государственной власти и потому располагала большею возможностью сделаться всепроникающим элементом народной жизни.

Главное значение Церкви, как исторической величины (не говорю об ее религиозном значении), вытекает именно из того, что она заправляет религиозною и моральною идеологию народных масс.

Всем известно, какие трудно изгладимые следы оставляет на психофизике человека так называемое внушение в разных его видах. Религиозные идеи, привитые таким путем, проникая в подсознательную область, автоматически участвуют в сформировании как мировоззрений, так и характеров, как отдельных лиц, так и целых наций и вместе с тем находят себе внешнее выражение в жизни.

Само собою понятно отсюда, какое значение в истории может приобретать не только сама религия, как психический акт личной жизни, но и то, что вкладывается в эту биопсихическую норму, т.е. те идеи, которые составляют содержание религии.

В тайниках народной коллективной психики это содержание, эти религиозные представления всегда удерживаются настолько крепко, что искореняются отсюда только с крупными затруднениями. Они составляют такой регулятор народно-общественной жизнедеятельности, перемена которого редко проходит без серьезных потрясений.

Религия, уже замененная новой, еще долго живет в ряду подсознательных процессов. Так, христианство целые столетия не могло освободиться от остатков языческих мифов.

Все это говорить о том, каким крупным орудием и фактом является в истории религиозная идеология.

Церковная пропаганда ее легко может обеспечить главенство над народной жизнью и склонять культурное и политическое течение в ту или другую сторону. Вот почему не менее Церкви и государство бывает заинтересованным в вероисповедных вопросах и старается приспособить

содержание народной веры к своим интересам. Оно пользуется религиею, как орудием властвования.

Правда, в силу исторической закономерности не все, внушаемое той или другой среде, удерживается ею в качестве жизненного путеводителя, а только то, что отвечает потребностям ее психики (данного времени). Но эта же психика сама участвует в приспособлении к себе воспринимаемого учения. Поэтому когда Церковь пользуется правом религиозной пропаганды без всякой конкуренции и когда поэтому все обязательно получают то, что им внушает Церковь, тогда ее учение становится способным нивелировать образ мыслей и настроений общества. Тогда и народная жизнь может вдвигаться в русло так называемой церковности, если последняя успела уже приобрести конгениальный народному духу и соответствующий его развитию отпечаток.

Такой процесс усвоения религиозных идей, чувств и обрядов в истории обычно замечается на ранних ступенях развития народного сознания. Он имел место и у нас.

В допетровские столетия весь русский люд от царя до крестьянина долгое время объединялся общностью примитивного мировоззрения потому, что господствующая Церковь была вместе с тем и единственным полномочным воспитателем и законоучителем народа.

Это показывает, что если бы мы позволили себе исключить древнерусскую церковную идеологию из круга своих наблюдений, то произвольно закрыли бы глаза на одну из важнейших сторон вопроса о сущности православия. Мы следили бы за сложным и движущимся механизмом современных явлений, а позабыли бы об одном из сильнейших двигателей, сообщивших им движение.

Религиозная идеология древнерусской Церкви, как мне кажется, способна пролить новый свет на нашу религиозную проблему вообще, в ее сложности и широте.

Но для этого необходимо, повторяю, не забывать, что под русским православием в вопросе об его сущности нельзя разуметь совокупности тех идей и переживаний, которые нам кажутся истинными, или желательными, или даже свойственными, согласно нашим случайным впечатлениям, всему русскому народу, а должны разуметь ту реальную коллективную веру, которой на про-

странстве столетий придерживался и по традиции придерживается русский народ.

Ведь вопрос состоит не в том, каким бы должно быть идеальное православие по нашему или вообще чьему-либо мнению, а в том, каким оно *de facto* было прежде и каким оно в силу этого и в силу других разных причин является теперь. Метафизические схемы или *ria desideria*<sup>1</sup> относительно православия это — область субъективных пожеланий, область неблагодарных упражнений для богословов, область индивидуальной веры. Вопрос же о сущности православия, как такового, есть прежде всего проблема для историка.

Если бы мы пожелали узнать, что следует называть русским православием, независимо от наших личных симпатий или антипатий к той или иной группе религиозных фактов или независимо от наших или чужих случайных наблюдений над ними, мы неизбежно должны приблизиться к справке о том, в чем состояли более ранние религиозные представления той русской народной Церкви, вероучение которой мы привыкли называть православием, а в древности именовали «правою верою».

Необходимость такой справки настолько самоочевидна, настолько непосредственно вытекает из понятия о Церкви Вселенской вообще и Поместной в частности, что, казалось бы, не может быть иного более прямого и более верного пути к уяснению нашего вопроса.

Для ответа нет недостатка и в материале. Наоборот, он подавляет своим изобилием. Старинные монастырские и церковные библиотеки сохранили не один десяток тысяч рукописей с многочисленными произведениями древнерусской духовной литературы, по которым можно ознакомиться с судьбою русской религиозной идеологии в разное время.

Вся эта книжность драгоценна потому, что в ней находятся не только сами источники древнерусского православия (библейские книги и святоотеческие творения), но и неисчислимый запас материала, обрисовывающего степень и формы их усвоения народно-церковным сознанием древней Руси.

При помощи статистики списков сочинений мы можем даже определить, какие из них имели обще-

<sup>1</sup> Благие намерения (*лат.*).

церковное употребление, какие не получили распространения.

Одним словом, мы можем с надеждою на успех искать здесь признаков той специфичности в отношении к евангельскому учению, которая должна составлять особенность русского национального credo.

Следовало бы ожидать, что упомянутые материалы уже давно должны были бы привлечь с указанной стороны разработку наших специалистов. Как в зеркале, на этом богатом наследстве отражается церковно-религиозная жизнь наших предков в разнообразных ее оттенках. Если бы что-нибудь аналогичное было на Западе, то там уже давно все это было бы использовано для истории религиозной мысли старого времени.

Ничего подобного у нас, к изумлению, до сих пор не имеется, и это произошло не случайно.

В духовных академиях, где до последнего времени исключительно разрабатывалась история Русской Церкви и притом часто при ближайшем участии духовных особ, не могло быть места изучению древнерусских произведений с точки зрения их богословия.

Упорная, но беспочвенная борьба, которая в течение XIX века происходила между методами систематического или схоластического богословия (принятого в католичестве) и методами исторического богословия (применяемого в протестантской науке), благодаря митр. Филарету склонилась к невыгоде историков.

Торжество схоластики, не признающей развития церковного вероучения, привело к тому, что самая мысль о возможности истории древнерусской религиозной идеологии (т.е. об отношении народного сознания к источникам веры) превратилась в запретную. Ни один из историков Русской Церкви не решился даже серьезно поставить вопроса о том, всегда ли в русской Церкви господствовала одна и та же богословская доктрина и всегда ли она одинаково истолковывалась.

Гипноз перешел и на историков древнерусской литературы, которым *volens-nolens*<sup>1</sup> пришлось иметь дело с произведениями допетровских духовных писателей потому, что остатков иной, то есть светской, словесности от прежнего времени в их распоряжении почти не оказа-

<sup>1</sup> Волей-неволей (*лат.*).



лось. Но вместо того, чтобы исключить всю духовную литературу из области своих изысканий или же воспользоваться для нее теми приемами изучения, которые соответствуют ей и которые в западной науке с успехом применяются при оценке святоотеческой и вообще богословской письменности, наши историки стали рассматривать старые церковные книги, как историческое начало позднейшей беллетристики, и потому увлеклись тем методом, который на Западе употреблялся, главным образом, в применении к старинной светской литературе.

Я не знаю ни одного курса по истории нашей словесности, где жития, поучения, каноны, молитвы, хождения и похвальные слова святым оценивались бы как продукты религиозного творчества или как результаты церковных потребностей.

Но я знаю ученые диссертации, в которых церковные книги рассматривались с точки зрения современного понятия о словесности, где церковное предание выдавалось за изобретение автора старого времени, где житие и поэтическая сказка не различались. В целом ряде курсов по истории древнерусской литературы хождениям паломников и однородным памятникам приписывается место современных романов и повестей, в других руководствах духовная литература считается непосредственным созданием социальных условий быта и т.д., и т.д.

Все наши современные или недавние авторитеты в области древнерусской книжной литературы, к голосу и примеру которых прислушивается и присматривается более молодое поколение исследователей — *nomina sunt odiosa*<sup>1</sup>, — задачи своего историко-литературного изучения заканчивают там, где следовало бы только начинать работу. Они ограничиваются анализом языка, литературными параллелями и вопросами литературной истории, т.е. вопросами об авторе, о времени и месте появления того или другого сочинения, о лучших списках его и редакциях. Как будто бы библейская книга, святоотеческое творение, древнерусское поучение предназначались только для того, чтобы служить в настоящее время пособием для истории языка, палеографии и рукописной орнаментики!

Мало того, в науке установился даже взгляд, что никаких признаков движения, развития, перемен в содер-

<sup>1</sup> Имена ненавистны (*лат.*).

жании древнерусских сочинений уловить нельзя потому, что таких перемен вовсе и не было. Это было какое-то застывшее болото застоявшейся и мутной воды.

Как бы то ни было, но история русской религиозной идеологии более чем за 9-ть столетий, при наличии многочисленных первоисточников, до сих пор остается пустым местом, каким-то достойным презрения нулем, с которым не считаются и тогда, когда считаться с этим было бы и уместно, и целесообразно.

Когда в наши дни рассуждают о православных догматах и вообще о русской вере и желают подкрепить свои мысли историческим преданием, то обычно вспоминают о митр. Филарете, о Хомякове, о современных иерархах и отсюда сразу перескакивают (по методу Лютера) во времена Златоуста, апостолов и Христа.

И так поступают не только частные лица, но и органы церковной власти. Припомним, что во времена (недавней памяти) предсоборного присутствия<sup>180</sup> оно менее всего вспоминало о древнерусской Церкви. Сюда заглядывали только тогда, когда можно было позаимствовать отсюда доказательства для усиления престижа архиерейского сана в виде патриархата и т. п. или в вопросах безобидного характера, хотя с богословско-канонической точки зрения в пренебрежении к церковной старине скрывается обесценение и современного, и намечаемого строя Церкви.

В самом деле, если этот строй не имеет или не будет иметь преемственной связи с начальным нашим христианством, или не опирается на те принципы, которыми в прежнее время руководилась Церковь, а возник, как новообразование, как отступление от прежних принципов, хотя бы также в подражание старому времени, то не потрясается ли через это авторитет хранительницы вероучения, не ставит ли ее церковная власть под влиянием минуты в ряд обычных — изменчивых — земных учреждений, для которых страшны не только врата ада, но и распоряжения волостного старшины?

Вот почему игнорирование принципов своей исторической жизни, своего прежнего учения является для каждой частной Церкви началом реформации, а в применении к русскому православию — отречением от того, что когда-то считалось непогрешимую истиною.

Итак, вопрос о сущности русского православия есть вопрос не столько о тех принципах и о том учении, которыми желали бы руководиться отдельные представители и члены Церкви, сколько о тех принципах и о том учении, которые обрисовались в ее истории.

Не скрою того, что история эта была таковою, что изучение ее заставит призадуматься и представителя Церкви, и любознательного мирянина, и богослова, и интеллигента.

Здесь — ключ для объяснения многих загадок современности. Здесь — отдаленные корни тех религиозных исканий, которые так волнуют сектантов, которые привели интеллигенцию на путь отрицаний и благодаря которым всемирная литература внесла на свои страницы имена Достоевского и Толстого.

Но здесь же вместе с тем — и долина самых серьезных испытаний для богословов. Недаром они в течение целого века так настойчиво избегали ее, как самого смертоносного ущелья, как страшной для себя западни.

## II

В настоящем докладе своем я не беру на себя смелой и широкой задачи формулировать сущность русской религиозной идеологии на основании ее многовековой истории. Мои намерения гораздо скромнее. Хотя бы на одном примере я желал бы показать, насколько изучение даже самых отдаленных от нас страниц ее полезно для уяснения позднейших верований.

На заседаниях религиозно-философских собраний неоднократно отмечалось, что современное русское христианство покрыто каким-то мрачным налетом, соединено с антикультурным и безрадостным настроением.

Было также весьма метко указано, что рядом с этим черным христианством у нас виднеются следы и иного, менее унылого, но все-таки не светлого, а серого христианства, которое является как бы уступкою, сделанною аскетизмом в сторону обыденщины.

Разгадку нашего религиозного пессимизма не раз предлагали видеть в самом Евангелии, где преобладают идеалы самоотречения и призыв к страданиям.

С исторической точки зрения такое объяснение, как мне кажется, требует некоторых оговорок. Евангелие не

есть логическая система. Путем умозаключений его можно сделать точкою опоры для совершенно несходных взглядов. На Евангелие одинаково опирались защитники смертной казни и ее противники, фанатики аскетизма (скопцы) и проповедники распутства, теоретики созерцательной жизни и представители материалистического христианства. Вся разница исходных точек в подобных доктринах зависела от того, куда переносился тот центр тяжести в самом евангельском учении, вокруг которого вырасталась односторонняя система. Евангелие поэтому может быть источником и для оптимистической и культурной, и для пессимистической и антикультурной религии, но для распространения той или другой необходимы еще предрасполагающие исторические условия (этнографические влияния, психофизический склад народа и т. п.), в силу которых один круг понятий и чувствований в известной среде становится живучим предпочтительнее пред другим.

И пессимистическое направление русского религиозного кругозора точно так же должно иметь, конечно, свое историческое оправдание в прошлом.

На школьной скамье нас приучали к мысли, что православная русская вера есть та именно религия, которая была возведена Христом, распространена апостолами, сохранена Византиею и славянством, принята Великим Князем Владимиром и в таком именно неповрежденном виде дошла до нашего времени, когда была изложена вкратце в православном катехизисе, а подробнее — в богословских системах разных иерархов и ученых.

Не раз были сделаны попытки критически оценить эти системы с точки зрения их состоятельности, но никто из историков (как я уже упоминал) не ставил себе серьезно вопроса: справедлива ли мысль, что то веро- и нравоучение, какое получил чрез Корсунь из Царьграда Владимир, донныне господствует среди всех верующих Русской Церкви?

Сопоставление исторических фактов, сообщаемых летописями и другими источниками, с произведениями нашей духовной литературы древнейшего периода не дает возможности ответить на этот вопрос иначе, как только отрицательно.

И источник русского пессимизма и религиозной антикультурности имеет мало общего с этою верою.

И в летописи, и в житиях, и в былинах христианство Владимира одинаково обрисовывается как вера, свободная от аскетического ригоризма.

Летопись представляет Владимира язычником, не склонным к воздержанию: он был несyt блуда и имел до 300 наложниц. Признал ли он моногамию после крещения, не вполне ясно.

Владимир отказался от магометанской веры потому, что она не допускала винопития, тогда как «Руси есть веселие пити».

Уклонился он и от немецкой веры, предложенной папезом, потому что она учила умеренности. «Такой веры не приняли отцы наши», сказал он.

Владимир, по летописи, подыскивал для себя и своего народа религию, которая не стесняла бы его жизнерадостности и не была бы враждебна культуре: блеск византийского ритуала повлиял на его решение.

По словам как летописи, так и других свидетельств, Владимир оказался счастливым: он нашел такую религию у византийцев. И его выбор был весьма удачным: весь народ без крупных волнений с радостью принял ее. Можно неодинаково оценивать достоверность последнего известия о быстром распространении христианства на Руси, но едва ли следует усомниться в справедливости летописного сообщения об общем характере той религии, в которую крестился Владимир.

Как видно из летописи и из сочинений его современников, при Владимире и при сыне его Ярославе русское христианство было проникнуто светлым и возвышенным оптимизмом мировой религии. Однако источником идеологии этого оптимизма ничуть не была языческая натура Владимира, искавшего, по летописи, жизнерадостной веры. Судьба сохранила нам два сочинения младшего современника великого князя Владимира, пресвитера Илариона: «Слово о законе и благодати» и «Исповедание веры», которые закрывают путь к предположению о влиянии язычества на самую сущность принятого учения.

Напомню, что точности догматического изложения в «Исповедании веры» Илариона изумляются современные специалисты, а о «Слове о законе и благодати» автор «Догматического богословия» и «Истории русской Церкви»<sup>181</sup>, известный митрополит Макарий, дал такой отзыв:

это есть «перл всей нашей духовной литературы первого периода» (I, I<sup>1</sup>, 127). «Нельзя не удивляться, — говорит он, — зрелости ума, глубине чувства, обилию богословских сведений и тому ораторскому одушевлению и искусству, какими запечатлено это образцовое слово» (I, I<sup>1</sup>, 127).

Известный скептик Голубинский<sup>182</sup> также вынужден был признать, что Иларион по своему таланту и образованию составлял какое-то исключение из других русских писателей. Слово Илариона Голубинский приравнивал к лучшим академическим речам Карамзина (I, I<sup>1</sup>, 692). Идеологию такого богослова, как Иларион, невозможно приравнивать к остаткам двоеверия, какое можно предполагать у грубого язычника Владимира. Но и нет никакой надобности светлое христианство эпохи Владимира относить к реминисценциям времени идолопоклонства: следы такого же религиозного оптимизма мы находим в X веке в Болгарии (наприм<ер>, у Космы Пресвитера<sup>183</sup>). Идеология христианства времени Владимира, следовательно, ничуть не была доморощенным продуктом. И однако сочинения Илариона и другие произведения той же эпохи без диссонанса рисуют нам тогдашнее вероучение в более или менее одинаковых жизнерадостных тонах.

Как из летописи (чтение Евангелия Владимиром), так и из житий Владимира можно догадываться, что идеалами христианского совершенства в то время были х р и с т о п о д о б и е, уподобление Христу, и апостолоподобие — уподобление апостолам, причем огромное значение придавалось (как у Златоуста и у западных славян) милостыне, нищелюбию и истинному учению.

Это были добродетели, которые особенно подчеркиваются и в летописи, и в житиях, и в былинах. Пирьы, которые устраивал Великий Князь для нищих, вдов и сирот, отмечаются не только «Повестью временных лет» и монахом Иаковом, но составляют неизменный спутник былин владимирова цикла. Большинство их начинается рассказом о пиршествах Владимира. Эти рассказы напоминают торжества, происходившие при князе Вячеславе в Чехии.

По словам Титмара Мерзебургского<sup>184</sup>, Владимир выкупал пленных и кормил их. Но, занимаясь благотворительностью, Владимир не гнушался богатства: его по-

стройки зданий и городов показывают, что он дорожил культурой.

Если в сказаниях о Владимире встречается изредка аскетическая окраска, то это — признак позднейших наслоений. В древнейших версиях Владимир — представитель духовного прогресса. Христианство, принятое им, есть к н и ж н а я в е р а, которая просвещает землю, разгоняя мрак бесовского кумирслужения и насылая истину в прежнем царстве неведения и лжи. Владимир является и апостолом русской земли, и ее меценатом. Одновременно с принятием христианства он привлекает к книжному учению нарочитую чадь. Он строит Десятинную церковь и покровительствует белому духовенству, которое является в должности учителей. Когда, по былинке, Владимир узнал, что Алеша по происхождению попович, он посадил его на почетное место.

Придворная жизнь Владимира, по былевому эпосу, была полна веселия и богатырского удайства. Неудивительно, что былины так полны светлыми воспоминаниями о Владимире Красном Солнышке, в которых совсем отсутствуют идеалы монашеского самоистязания. Этот религиозный оптимизм был прямым последствием взгляда на спасение: оно получалось чрез крещение (и покаяние) и милостыню. Крещение (и покаяние) в «Слове о законе и благодати» и в «Повести временных лет» под 1015 годом являются с чертами, близкими к адоптионизму, т.е. божественному усыновлению человека чрез крещение его.

Само собою понятно, что если самый акт крещения в связи с покаянием обеспечивал спасение, то принятие христианства должно было являться началом торжества, радости и веселия. И достаточно прочесть «Слово о законе и благодати» и отрывок летописи под 1015 годом, чтобы убедиться, насколько новая вера во время Владимира была далека от отчаяния. Это были самые восторженные песни начавшегося духовного возрождения.

Русская земля освободилась от бесов или идолов, «мрак идольский начал отходить от нас, — говорит Иларион, — явилась заря благоверия, тьма бесовского служения погибла, и солнце евангельское осияло нашу землю, капища разрушаются, а церкви сооружаются, идолы сокрушаются, а иконы святых явились. Бесы разбежались, а крест освятил селения. Апостольская труба и евангель-

ский гром огласили все города. Фимиам, возносимый Богу, освятил воздух., мужи и жены, малые и великие, все люди, наполнив святые церкви, возносят славу, восклицая: "...Христос победи, Христос одоле, Христос воцарися, Христос прославися. Велий еси Господи и чудны дела Твои, Боже наш, слава Тебе"»<sup>185</sup>.

Не раз Иларион утверждает, что христиане, а в том числе и русские, спасены. Новая вера на Руси казалась началом новой жизни. И с эпохой Владимира и Ярослава, действительно, совпадают годы расцвета нашего просвещения. Всем известен тот классический апофеоз книги, какой занесен на страницы «Повести временных лет» (под 1037 годом)<sup>186</sup>. Изучение старинных переводов подтверждает известие летописи о трудах в этом направлении русских переводчиков. Наконец, следы того же расцвета настолько заметны и на остатках литературного творчества того же времени, что даже наши западники вынуждены были признать этот расцвет за исторический факт, хотя и не могли дать ему надлежащего объяснения.

Но эта загадка совсем упрощается, если только припомнить общую схему идеологии той религии, которая была принята Владимиром и отразилась на сочинениях первой половины XI века.

Однако вскоре на Руси рядом и вместе с верою, избранной Владимиром, стала укореняться более мрачная религиозная доктрина, совсем несходная с прежнею по основным ее идеалам.

Целый ряд фактов указывает, что эта перемена происходила в третьей четверти XI века, хотя, быть может, подготовлялась значительно ранее, и обязана той же келье, в которой недалеко от Киева подвизался раньше знаменитый Иларион<sup>187</sup>.

Каково было новое значение этой кельи, показывают слова епископа Симона Владимирского, который утверждал, что Киево-Печерский монастырь сделал для Руси почти то же, что сделал Христос, пославший в мир апостолов.

Это значит, во-первых, что по наблюдению писателя XIII века религиозные идеалы киево-печерского иночества рассеялись по всей Руси. Это значит, во-вторых, что эти идеалы отличались от прежних, ибо Христос был про-



возвестником новой веры. Истинным рассадником истинного христианства на Руси становится Киево-Печерский монастырь. Историческая заслуга Владимира или вменяется в ничто (как у епископа Симона<sup>188</sup>), или приравнивается к «широким вратам» (как в похвале св. Феодосию Печерскому<sup>189</sup>). И действительно, религия киево-печерского иночества настолько отличалась от христианства Владимирова, насколько человек может отличаться от бесплотного существа. Во время первого христианского князя спасало крещение вместе с добродетелями, во главе которых были мудрость, милостыня, нищелюбие и учительство. Теперь стало необходимым умерщвлять свою плоть, уничтожать ее, стараясь приблизиться к неземным существам и для этого изнурять себя постом, денно-нощною молитвою и даже изуверными подвигами. Уподобление бестелесным ангелам на земле неизбежно становилось выше подражания Богочеловеку-Христу.

Радикально изменялась вся система морали, а с нею вместе и ее догматическая основа.

Христианская мораль эпохи Владимира, а быть может и довладимировой, вытекала более или менее непосредственно из Евангелия и из веры в силу крещения и покаяния.

Точкою отправления в идеологии нового христианства на Руси было учение о падении Сатанаила и о последствиях этого для людей.

Сущность этой легенды, которая встречается уже в болгарском Златоструе<sup>190</sup> и которая в новом мировоззрении заняла место руководящего догмата, от которого стала в зависимость вся практическая мораль, состояла в следующем.

Сатанаил, начальник 10-го чина ангелов, в 4-ый день мироздания возмечтал быть равным Богу и поставить свой престол выше облаков. Но по приказанию Бога Сатанаил вместе с подвластными ему силами был низвергнут с неба в бездну архангелом Михаилом. Во время этого низвержения часть ангелов, превратившихся в черных хвостатых демонов, просыпалась, как песок, в бездну, часть попала на землю, а часть повисла на промежуточных низших небесах, откуда вместе с земными бесами вредит людям.

Чтобы заполнить места ангелов, принадлежавшие на небе 10-му чину и освободившиеся после падения Сата-

наила в бездну, Бог задумал сотворить человека, который стал проводить в раю жизнь ангела.

Но Сатанаил из зависти достиг того, что человек согрешил. Господство Сатанаила продолжалось до времени сошествия Христа в ад, когда Сатанаил был связан (и превратился в Сатану). Но и в настоящее время подвластные бесы невидимо наполняют землю и являются подстрекателями всего злого.

Чтобы восторжествовать над ними, надо освободиться от той плоти, от того мира, который оказался во власти бесовских полчищ (а по иным сказаниям и сотворен Сатанаилом), а чтобы получить те места на небе, которые предназначались для людей Богом, следует уже здесь, на земле, стать святыми, земными ангелами или небесными человеками, т.е. сделаться монахами или аскетами, изнуряющими свою плоть, ненавидящими мир и возвышающими божественное начало — дух. Только истинные монахи по смерти получают при входе на небо стему Самаила, или венец Сатанаила, утраченный при падении, и займут места падших ангелов.

Значение Христа — по такой доктрине — состояло главным образом в том, что он научил людей а н г е л о п о д о б и ю, указал узкий путь к Царствию Небесному — девство и презрение к миру.

Такова была в самых общих чертах схема той догматики, признаки которой на Руси обозначились уже в конце XI в.

Само собою понятно, что при таком мировоззрении не могло быть места какому-либо оптимизму. Взгляд на жизнь становился мрачным. Недавнее ликование народа, принявшего христианство, оказалось преждевременным. Русская земля снова поступила во власть бесов, хотя и другой, так сказать, природы, именно не языческих б о г о в, а черных хвостатых существ, прислужников Сатанаила-Антихриста.

Все телесное, плотское, как помеха для ангелоподобия, все мирское, с его радостями, его культурой и порывами к просвещению, — все это оказалось в положении излишнего или скверного. Для спасения крещение, покаяние и милостыня перестали достигать своей цели; необходимыми стали: второе крещение — в монашестве, неустанное угашение плоти, как вместилище греха

и скверны, денно-нощная молитва, как путь к одухотворению, скопчество и т. д., и т. д. До какой прямолинейности дошел этот антагонизм с миром, показывает (немало соблазнявшая даже иерархов XVIII в.) уверенность киево-печерских монахов, что самое погребение в пределах ограды их монастыря должно доставить спасение.

Так как причиной низвержения Сатанаила были неповиновение и гордость, то с высших ступеней лестницы добродетелей были сняты деятельная любовь, мудрость и проч., а их место заняли послушание и покорение, т. е. те свойства, которые часто были спутниками приниженных классов, разных *slavi*<sup>1</sup> (в том числе и словен, и монахов).

Не может подлежать сомнению, что изложенная доктрина не воспроизводила древнейшей христианской аскетики. Сказание о Сатанаиле не входит также и в системы православного богословия послепетровского периода. Обстоятельства падения злых духов здесь признаются для нас неизвестными; а идеалы, в которых Христос заслоняется ангелами, рассматриваются как еретические.

Идеология указанного вида ангелоподобия носит признаки своей связи с дуалистическими доктринами того периода\*.

Из этих доктрин на Балканском полуострове давно себе свило гнездо, по уверению исторических известий, павликианство<sup>191</sup>, следы которого сохранились и в древнеславянской письменности (видение ап. Павла<sup>192</sup>) и на смену которого там же распространилось в начале X века (до 950 г.) при царе Петре богомилство<sup>193</sup>, имевшее столь крупное значение в истории византийского, славянского и западного христианства. Наконец, нельзя не вспомнить и о признаках дуализма в космогониях соседних с русскими азиатских и других инородцев.

Связь русских народных концепций с богомилством подмечена и прочно установлена в науке уже давно в тру-

<sup>1</sup> Славяне (лат.).

\* Во избежание недоразумений считаю необходимым еще раз подчеркнуть, что здесь речь идет не об оценке аскетизма, как такового, и не о происхождении аскетизма на Руси, а об источниках тех крайностей, тех наростов или придатков, с признаками которых в русском аскетизме знакомят некоторые произведения древнерусской книжности, получившие широкое распространение в ней.

дах Веселовского<sup>194</sup>, Гастера<sup>195</sup> и многих других. Кроме апокрифов, также следы выделяются и в былинах, и в духовных стихах. Вполне естественно, что то же мировоззрение отразилось и на учении киевских монахов, среда которых, как видно из Патерика, была невежественной и разноставной в племенном отношении, но в то же время была проникнутой фанатизмом и жаждою подвигов.

Как известно, богомилы, пытаясь объяснить происхождение зла в мире, преувеличивали значение злого начала и сообразно с этим регулировали поведение человека, предлагая ему самые крайности аскезы.

Из богомилства заимствована, конечно, была легенда о Сатанаиле, которая была краеугольным камнем дуалистической доктрины\*, хотя не у всех выливалась в однообразные подробности.

Фракция крайних богомилов признавала Сатанаила — как в персидской религии — вторым Богом. Другие учили, что телесный мир — творение Сатанаила, а мир духовный — творение Бога. Третьи считали Сатанаила только мироуправителем (болгарские богомилы).

Но эти варианты мало изменяли практическую часть богомилского дуализма, т.е. идеалы аскетичности и устремление их к ангелоподобию и презрению видимого мира. Ненависть к миру, как скверне, ненависть к браку, женщине, детям, запрещение есть мясо, презрение к богатству, к просвещению, к культуре, развитие скопчества, отрицание войны, клятвы, таинств, иерархии, непочитание Креста, мощей, приточный способ толкования новозаветных книг, ношение монашеской одежды, отрицание ветхозаветных книг и т.д., и т.д. — таковы были более или менее постоянные черты, с которыми полемисты обрисовывали это широко распространенное в X и XI столетиях учение.

Тех, кто пожелал бы проверить следы богомилства в памятниках русской книжности, я прежде всего просил бы обратить внимание на вопросы Владимира философу. Когда последний изложил всю историю Божественного промысла о людях, общее содержание речи не привлекло к себе внимания Великого Князя, а его заинтересо-

\* Такова обычная точка зрения. Но, по моему мнению, в богомилстве главное — крайности аскезы, а легенда о Сатанаиле — только попытка обосновать эти крайности.

вали три вопроса, которых, по-видимому, менее всего можно было ожидать от язычника: «Что ради (Х<ри>с<тос>) от Жены родися, и на дърве распяться и водою крестися» (Ипат., 71).

Язычника, который поклонялся дереву (идолам, см. ответ послам папежа), который ставил трапезы рожаницам и верил в одухотворенные силы природы, смутило указание на женщину, дерево и воду, как орудия спасения.

Иной смысл получают те же вопросы, если предположим, что или Владимир был знаком с богомилством, или сама речь философа (включенная в летопись, как известно, сравнительно поздно — в конце XI века) была приспособлена к недоумениям, вызванным богомилами или другими дуалистами, отрицавшими учение о воплощении, отвергавшими сношения между полами, считая женщину виновницею зла на земле, не признававшими крещения и не почитавшими креста. Сама легенда о Сатанаиле в более или менее подробном изложении вошла в речь философа к князю Владимиру, появление которой (повторяю) относится, вероятно, к концу XI века, в «Толковую Палею», в «Слово Кирилла о небесных силах»<sup>196</sup>, в послание Симона к Поликарпу<sup>197</sup> и многие другие.

По Толковой Палее, сатана, как и у умеренных богомилов, о которых упоминает Косма Пресвитер, был управителем земли: «приставник бе земному чину», и лишился прежней власти только после падения, когда за ним осталась возможность вместе с подвластными бесами влиять на земные события, только если «от Бога пустими будут». Последствием падения Адама было то, что человек лишился ангельского жития.

В слове Кирилла о небесных силах — та же схема происхождения зла в мире. Здесь прямо говорится, что Бог определил заместить места падших ангелов святыми, жившими по закону.

К какому времени следует отнести происхождение этой легенды и ее первое появление на Руси, мы не знаем в точности.

Начало ее более замысловатой версии теряется в византийской и болгарской письменности. Следы ее заметны в «Слове» Климента Болгарского<sup>198</sup> на 8 ноября и в

греческих сочинениях на тот же день. Ее разновидности знают Косма Пресвитер, Евфимий Зигабен<sup>199</sup> и другие.

Первые более или менее точные признаки ее появления на Руси относятся к 70-м годам XI века. В том слове Златоструя, которое совпадает с летописным отрывком 1068 года, есть рассказ о падении ангелов, но этот отрывок не вошел в состав русской летописи. Однако под 1071 годом в сообщении о волхвах (дуалистическое учение которых очень напоминает люциферианство богомилов) уже заметны признаки умеренного богомилства: Ян уверяет здесь волхва, что сверженный ангел или антихрист, находящийся в бездне, будет связан тогда, когда Бог придет «с небесе»; между тем по церковному воззрению, он связан во время сошествия Христа во ад.

Еще к 1169 году легенда о Сатанаиле не утратила своего догматического значения. Летописец пользуется ею для осуждения деятельности епископа Феодорита Ростовского<sup>200</sup>. «Бесы, — говорит летописец, — вознесли его мысль до облаков и, устроив в нем второго Сатанаила, свели его в ад».

В связи с распространением и живучестью этой легенды не могли не проявляться и вытекающие из нее крайности аскезы.

Приравнивая себя к земным ангелам или небожителям, богомилы гнушались жен, мяса и вина, называли живущих в миру и вступающих в брак «мамониными слугами» и делали это не ради воздержания, а считая все это скверною.

Ту же точку зрения мы встречаем и в рассказе о Моисее Угрине<sup>201</sup>. Рассказ этот, заимствованный из не дошедшего до нас жития Антония Печерского и включенный в Киево-Печерский Патерик, восхваляет Моисея Угрина за то, что он, еще будучи мирянином, гнушался женщин и отказался жениться на красавице-вдове польке. Убеждая согласиться на брак, Моисею говорили: «кто же ли от первых и до ныне възгнушася жен разве чернец». Когда вдова старалась соблазнить Моисея, уже монаха, он отвечал ей: «всоуе троуд твои, не мни бо мя, яко безоумна, или немогуща сего дела сотворити, но страха ради Божиа тебе гнушаюся, яко не чисты».

Как известно, эта точка зрения не раз была осуждена Церковью.

Считая женщину и брак злом, и богомилы, и киевские монахи не стеснялись разрушать семейную жизнь, совращая в монашество мужей при живых женах.

В Патерике мы находим рассказ, как был завлечен в монашество сын боярина Иоанн, вопреки желанию жены, отца и матери и даже Великого Князя. И из этого рассказа видно, что автор его на самое пострижение при такой обстановке смотрел как на подвиг, достойный самой высокой похвалы, несмотря на то, что это возвращение вызвало страшное горе в семье (плач жены, отца и матери, и рабов и рабынь) и едва не привело к изгнанию печерских иноков из Киева. Такой преувеличенный взгляд на значение монашества и его отношение к семейным обязанностям был осужден, как богомильское учение на фомаитском соборе 1143 года. Здесь было отвергнуто мнение епископов Климента и Леонта, что в монахи могут и должны поступать все — и мужья, несмотря на своих жен, и жены могут идти в монастырь, несмотря на своих мужей.

Считая мир за зло, богомилы отрицали возможность спасения в миру. Это обличал уже Косма Пресвитер в своем слове против богомилов.

В XII веке в Византии эта мысль нашла себе сторонников в лице приверженца богомильской ереси Нифонта, современника патриарха Косьмы Аттика, сочувствовавшего ему, и в лице епископов Климента Сасимского и Леонтия Бальбисского. Они утверждали, что никто из мирян не может достигнуть спасения, как бы ни был он добродетелен, если он не сделается монахом.

Это учение, как богомильское, было осуждено на фомаитском соборе 1143 года.

Однако и печерские монахи полагали, по-видимому, что вне монастыря, в миру спастись нельзя. Никон считал преступлением отговаривать кого-либо от монашества, это значило — «отвращать воин от Царя Небесного». Совращения в монашество авторам Патерика казались добродетелью. По их рассказу, Феодосий приглашал мать постричься для того, чтобы она приняла спасение души, и отказывался видеть ее до пострижения. В согласии матери постричься биограф видел исполнение слов пророка: «Господь... молитву услышит и спасет я», признавая супружескую жизнь «сквернавою», как выражается Косма Пресвитер.

И богомилы, и печерские монахи одинаково были защитниками религиозного значения скопчества.

Автор рассказа о Моисее Угрине (житие Антония) считал скопчество достойным средством избавиться от пакостей (т.е. бесовских). Когда некий брат, «боримый на блуд», «моляше преподобнаго (Моисея) помощи ему, и аще ми, рече, что речеши, имам сохранить и до смерти такового обета». Моисей посоветовал ему: «да николи же речеши слово ни каци жене в животе своем», а затем железом «оудари его в лоно, и абие омертвеша оуды его, и оттоле не бысть пакости брату». — По житию Антония, ангелы-скопцы: «Соуть же вас звавшие, они благообразней скопцы, пресвятии аггели», говорит Антоний пришедшим из Греции.

Или в другом месте Печерского Патерика: «и се види доша к нему (Пимену), акы скопцы светлы с свещами, идеже лежаше Пимен» (послание Поликарпа, рассказ из времени Антония Печерского).

Но если ангелы — скопцы, а монахи суть земные ангелы, то, конечно, последние должны уподобляться небесным чрез добровольное скопчество, которое канонами осуждается. Замечательно, что в XI и XII в. среди русских иерархов летописи упоминают несколько скопцов. Под 1087 годом Лаврентьевская летопись сообщает, что в этом году Янка, дочь Всеволода, привела на Русь из Греции митрополита Иоанна скопчину, который вскоре умер, а вместо его был поставлен Ефрем, также скопец, постриженник печерский (каженник от князя двора). Под 1137 годом Ипатьевская летопись упоминает о Мануиле Скопце, епископе Смоленском.

Наконец, замечу, что и киево-печерская точка зрения на просвещение напоминает богомилскую нетерпимость.

Умение говорить на иностранных языках: еврейском, греческом, латинском и других Поликарп причисляет к болезненным припадкам бесноватого.

Прилежное чтение книг, в ущерб молитве, и изучение ветхозаветных писаний в Киево-Печерском Патерике считается бесовским прельщением.

Симптоматично также отношение к Ветхому Завету в послании к архимандриту печерскому Акиндину<sup>202</sup>, где Поликарп рассказывает «о Никите затворнице, иже бысть



посем епископом Новуграду»<sup>203</sup>: «Не можаше никтоже стязатися с ним (т.е. Никитою) книгами ветхаго закона, весь бо из оуст имеаше: бытие, исход, левита, числа, соудии, царства и вся пророчества по чину, и вся книги жидовския сведяше добре; евангелиа же и апостола, яже в благодати преданыя нам святыя книга на утверждение наше и на исправление сих николи же восхотел видети и слышати ни почитати». Всем стало ясно, что Никита «прельщен от врага». Тогда преподобные отцы во главе с игуменом Никоном помолились о прельщенном и отогнали от него беса. Когда же после этого они стали расспрашивать исцеленного о ветхом законе, «хотяще слышати от него что; сий же кленяшесе, яко николи же читав, иже преже умеаше из оуст жидовския книги, ныне же ни едина слова не съвес(ть), испроста рещи. Отци едва наоучиша его грамоте».

Из этого рассказа видно, что знание Ветхого Завета в Печерском монастыре считалось бесовским наваждением. Между тем известно, что и в богомильстве Ветхий Завет не пользовался авторитетом.

Указанными примерами, число которых можно бы значительно увеличить, я, конечно, не имею в виду проводить знак полного равенства между богомильством и основным содержанием древнерусской церковной книжности.

Такого равенства быть не могло. Во-1-х, на русском кругозоре не могли не сохраняться и отпечатки светской идеологии, с которою искали и должны были искать примирения более поздние взгляды.

Во-2-х, указанные точки зрения не были единственными в древнерусской книге. Напротив, содержание ее обнаруживает замечательное многообразие взглядов, частью скрепляющихся, частью взаимно противоречащих, которые остались историческим отслоением разных эпох и, постепенно вливаясь в состав церковной книжности, лишали ее единства общего мировоззрения.

Такая дробность идеологий заметна в сборниках, употреблявшихся в славянстве в качестве учительного чтения. Они нередко состояли из произведений, трудно примиримых между собою, несмотря на сглаживающую редакторскую работу, которая столетиями производилась над их текстами. Если обобщить такое наблюдение, то его

можно было бы выразить в тезисе: учение древнейшей русской церковной литературы допускает критицизм, простор и свободный индивидуализм при усвоении веры.

Но если к тому же материалу приложить исторический метод изучения, то придется признать преемственность или сосуществование нескольких кругозоров при разнообразии идеологических влияний. Так, к последним в домонгольскую эпоху придется причислить, например, и элементы умеренного аскетизма (преп. Феодосий Печерский), идеалы кирилло-мефодьевской струи христианства и другие.

Но если среди этих влияний не могли быть доминирующие, то и в идеологии древнерусского религиозного пессимизма заключалось зерно очень широких и длительных последствий. Я уклоняюсь здесь от вопроса: идеология ли путем внушения вызывала тяготение к пессимизму и аскетике или же тяготение к аскетике и пессимизму давало жизнь соответствующей идеологии? Замечу только, что теоретический дуализм в памятниках со временем оказался настолько сглаженным, что оставил место по преимуществу практическому аскетизму.

Тем не менее, если в настоящее время в нашей символике и верованиях начало зла в мире изображается в форме небольшого змия, подающего яблоко Еве, то нельзя забывать, что размер этого символа в значительной степени обязан только послепетровскому времени, которое ограничило пределы и значение прежней демонологии.

Эмблемою прежнего допетровского взгляда на значение зла в мире могут служить те апокалиптические огромные змии, которые красуются над западными дверями наших старинных храмов и составляют центр картин Страшного суда.

Во всей допетровской идеологии зло на земле представлялось в самом огромном масштабе. Этот традиционный пессимизм не мог, конечно, исчезнуть и по сию пору как в народе, так и среди тех, кто был распространителем подобных мрачных воззрений.

Своеобразная судьба древнерусского просвещения и литературы, необычайное развитие аскетизма, черты народного характера и кругозора, история женского

вопроса, — все эти стороны русской жизни и мировоззрений, как мне кажется, останутся недостаточно ясными, если упустить из виду крайности тех религиозных учений, которые появились и упрочились в киевской земле еще в конце XI века.

Но и современные колебания в Церкви между культурностью и антикультурностью — разве не отзвук преданий глубокой старины? Разве крайности, осужденные Церковью, не выдаются за наиболее яркие добродетели христианства и в настоящее время?

Точно так же разве современная метафизика дуализма в беллетристике и интерес к нему находятся вне связи с предшествующими учениями и с окружающей средой?

Итак, повторяю, в религиозной идеологии старого времени скрывается, по моему мнению, разгадка многих верований и настроений позднейших столетий.

С своей стороны в заключение я желал бы поставить один вопрос, которому до сих пор никто не уделил и не уделяет внимания:

Почему при попытках вернуться к допетровскому образу жизни наши реакционеры-церковники устремляются к московскому быту, ознаменовавшему себя (как выяснилось на Соборах времени патриарха Никона) материализацией спиритуалистических воззрений, и не мечтают о времени равноапостольного князя?

Неужели то христианство, какое принял он и которое сулило Руси светлую будущность, не было еще православием и недостойно того, чтобы к нему возвращаться?

*Н.К. Никольский*

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
2 ФЕВРАЛЯ  
1913 г.

**Е.В. Аничков**  
Христианская эстетика

Когда, молодым преподавателем риторики в Карфагене, Августин написал трактат «De pulchro et apto»<sup>204</sup>, он был еще манихеем, и его сочинение было построено на основе манихейского дуализма. Он сам сообщает нам об этом. В «Исповеди» Августин пишет: «Моя мысль занята была только чувственными образами; и это прекрасное само по себе, а равно и пригодное, состоящее в приспособлении к чему-нибудь, я определял, различал, постраивал и проводил по образцам, заимствованным из мира чувственного. Я обращался и к природе духа; но ложные понятия, какие имел я о духовных предметах, препятствовали мне видеть истину. Сама сила истины бросалась в глаза, но я обращался с трепетным умом от бестелесных предметов к очертаниям, краскам и громадным величинам. Но так как всего этого не мог я усмотреть в духовной природе, то пришел к тому заключению, что и души своей не могу я видеть. Любя в добродетели мир, а в пороке ненависть раздор, я замечал в первом единство, а в последнем — какое-то раздвоение. И в этом единстве представлялась мне душа разумная, обладающая истиною и высочайшим благом, а в раздвоении неразумной жизни я, несчастный, воображал не знаю какое-то существо (substantiam) с присущим ему началом зла, которое не только имеет бытие, но и обладает полнотой жизни, а между тем происходит не от Тебя, Боже мой, тогда как Ты — Творец всего. И это единство назвал я Монадою (monos — едини-

ца), как разум или дух, у которого нет пола; а раздвоенное — Диадой (dyas — двоица), выражающейся враждой в злодеяниях и похотью в преступлениях, и сам не понимал слов своих. Ибо я тогда не знал и не думал, что как зло не есть какое-нибудь живое начало, или существо (substantia), так и самая душа наша не есть высочайшее и неизменяемое благо» (IV, 15).

Так изображает Августин свои манихейские заблуждения. Но если тогда в своем трактате «De pulchro et apto» он отметил, что «в телах есть нечто прекрасное (pulchrum), само по себе, как нечто целое, и есть нечто пригодное (aptum), привлекательное только потому, что соответствует целому, как, напр<имер>, члены тела по отношению к целому организму или башмак по отношению к ноге и т.п.» (IV, 13), то ту же мысль мы встречаем в его «De ordine»<sup>205</sup>. Здесь именно эта-то мысль, т.е. та, что нечто некрасивое само по себе может оказаться прекрасным в соответственном сочетании, помогает Августину разобраться в вопросе о добре и зле. В целом ряде и ранних и поздних трактатов Августин доказывает, что мир вообще прекрасен и что некрасивое нисколько не нарушает его красоты. И он развивает эту мысль чисто эстетически. Из эстетической метафизики она переходит в метафизику нравов, т.е. в область морали. По мнению Августина, даже самое ужасное, что можно себе представить: палач, публичная женщина, поскольку они как бы входят в некоторый порядок, т.е. поскольку они нужны обществу, не нарушают общего всему миру добра. Мы все-таки, невзирая на такие уродливые явления, должны продолжать говорить: мир — хорош (De ord. II, 4).

Для полноты понимания трактата «О порядке» необходимо помнить, какое значение в мирозерцании Августина имеет символ 7. Августин считал впоследствии символическое понимание Священного Писания обязательным. Все историческое развитие этих обоих Градов: Града человеческого, или земного, и Града Божия — представлено символически: семь дней творения соответствуют семи возрастам человека, а в то же время и семи периодам истории Града Божия (ср. De civ. Dei, XV, 19, 20, 26; XVII, 17 и 18; XXII, 17; XXII, 30; De vera relig. 26). То же число семь мы находим в трактате «О количестве души» в перечне душевных состояний, возносящих человека

к Богу (De quant. anim. 30). Символизм также характерен для мирозерцания пифагорейцев; не забыт и платонизмом классической поры, а философия Августина и коренится в платонизме, развивает его дальше и христианизирует. Мало этого. Символизм в толковании Святых Тайн сказывается у Тертуллиана, т.е. именно в той западной, африканской Церкви, к которой Августин уже тогда стоял всего ближе\*.

Ночью, еще во тьме, погрузился Августин в свои думы о смысле всего живого. Крутом был мрак. Вместе с ним, в том же мраке, находились и ученики его. Но ни он, ни они не спали. Бодр был их дух. Правда, у каждого по-своему. Люценций наяву грезил рифмами; он еще весь был в своих поэтических мечтах о земной любви Пирама и Тизбы<sup>206</sup>, а Августин тогда уже оставил красноречие и не об этом были его мысли. Но давно ли? Августин и позже писал стихи. Еще недавно искал он славы декламатора на театральных подмостках. Риторика и поэзия в то время составляли одно. Не приходило даже в голову различать их. Увлечения Августина музыкой даже еще более определены. Они не оставили его до старости. Оттого, когда Августин той ночью убеждает Люценция оставить поэзию для философии и благочестия, нельзя не заподозрить того, что он все еще убеждает в этом и самого себя. И он во мраке своем грезил ритмами. Если теперь он оставил поэзию для философии, то спрашивается: не поэзия ли, однако, подвела его к познанию мудрости? Такой вопрос вполне уместен, особенно после длинной речи Люценция, когда оказалось, что и Люценций, в свою очередь, совершенно так же, как раньше Августин, не только уже преодолел скептицизм академиков (I, 4), но теперь, в эту ночь, послужившую поводом к рассуждению о порядке, может прямо заявить своему учителю: «Философия, как я начал уже верить твоим ежедневным доказательствам, есть наше истинное призвание» (I, 3).

Итак, поэзия — какой-то своеобразный приступ к мудрости, ведущей из мрака к желанному свету познания истины. Мы у самого преддверия эстетической теории Августина.

Бодрствовавший во мраке дух Августина прислушивался к шумам и шорохам; Августин отнюдь не уходил

\* *Loofs*. Leitadien zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1896. S. 212.

совсем в себя и в свои затаенные думы и сомнения; душа его открыта для созерцания природы. Этой знаменательной ночью он вслушивается в рокотание потока и ясно представляет он себе, как листву деревьев, под тенью которых пробегает ручей, сбивает резкий осенний ветер, и уносит с собой, и бросает в поток (I, 3). Самые ничтожные, заурядные явления жизни, даже смешно: насекомое, вот теперь мышь, прогнанная Люценцием, взьерошившиеся для боя петухи (I, 3), простая блоха — все это останавливает внимание Августина. Всматриваясь в жизнь и природу, ум Августина и открывает порядок. Самая неровность шума потока имеет свою причину. Но как же быть тогда с этой труднейшей из всех проблем: *causa mali*<sup>1</sup>? Как быть с этим окружающим мраком? Когда настанет рассвет, тогда будут преодолены последние препятствия к восприятию истины. Августин отверг манихейское объяснение зла мира. Он отверг, как это видно из трактата «Против академиков», и скептицизм. Истина может быть достигнута. Ее надо постичь. Поскольку теперь достигнут порядок мироздания, уже многое в этом направлении и сделано. Но остается последнее: что такое порядок? От Бога ли он? Если он от Бога, то неужели от Бога и злое, и уродливое?

Такие размышления Августина, тревожные и тяжелые, точка в точку соответствуют, как мы увидим, тому моменту философского развития Канта, когда он констатировал, что мир необходимости и мир свободы могут и не совпадать. Может быть, и нет связи, т.е. нет в мире познания ни свободы, ни добра. Разве не пришел именно отсюда к пессимистическому выводу исходивший из основ кантианства Шопенгауэр? Но Кант в «Критике способности суждения» открыл необходимую связь. Эстетическое и теологическое суждения дают возможность человеку, мятущемуся между антитезами необходимости и свободы, познания и морали, все-таки успокоить свою душу, сказавши: оба эти мира — одно, необходимость не противоречит свободе, познание не мешает морали, причинная связь событий, или — скажем теперь вместе с Августином — порядок, соответствует эстетической и телеологической целесообразностям. Именно вот это решил Августин, хотя, разумеется, по-своему и сообразно своим

<sup>1</sup> Причина зла (*лат.*).

приемам мышления. И на первый взгляд кажется, что так просто и так легко было выйти из затруднения. Стоило только поставить знак равенства между этими двумя, еще в самой ранней молодости установленными, категориями: *pulchritudo et artitudo*, т.е. красотой и приспособленностью к порядку. Августин пишет: «Этот порядок и расположение, поколику охраняет единство всего в самой противоположности, производит то, что и самое зло является необходимым. Через это, как бы некоторым образом из антитез (что нам приятно бывает и в речи), т.е. из противоположностей, образуется красота всех вместе взятых вещей» (I, 7), т.е. красота всей твари Божьей.

Так родилась христианская эстетика.

С этого момента Августин будет уже во множестве мест своих многочисленных писаний неизменно и упорно повторять основное положение своей эстетики, ее исходный пункт, что «каждое из произведений природы, которое возникает по воле Божественного промысла, гораздо лучше, чем произведения людей и каких угодно художников, а потому и более достойно божественного почтения, чем то, что чтилось в храмах» (*De vera relig.* 2). Значит, красота не какое-то исключение, не что-то лишь время от времени достигаемое природой, не результат искусства художников, украшавших храмы и воспроизводивших типы богов из мрамора, дерева, красками, резцом и т.д.; нет. Эстетика Августина устанавливает положение, что вообще прекрасна природа. И пройдет много веков, пока вновь, иным порядком рассуждений и иначе прочувствовав красоту природы, скажут то же самое артисты и мыслители. При этом именно так и надо понимать Августина: природа прекрасна, т.е. прекрасна она сама по себе, независимо от восприятия. Августин спрашивает, потому ли предметы прекрасны, что они производят приятное впечатление, что они прекрасны? Ответ: «они производят приятное впечатление потому, что прекрасны» (*De vera relig.* 32). Христианство оттого создало эстетику, что основное и главное ее положение: Бог, творец мира, первым своим следствием вызывает эстетическую оценку всего сущего.



Надо, однако, помнить, что до сих пор речь шла только о восприятии красоты природы, т.е. красоты произведений не рук человеческих, а самого Творца — Художника мира. К красоте произведений искусства Августин относится как к чему-то бессильному в соревновании с «тварью», сотворенной Богом. Августин строго различает обе красоты: во-первых — нерукотворенную, а во-вторых — созданную человеком. Первая признана и объяснена. Как быть со второй? Когда Августин советует Люценцию вернуться к музам, он и воздает теперь должное этой второй красоте, указывает ее место в мирозерцании христианина. Мы видим «красоту вселенной (universitas), правильно так названной от единого (ab uno)». Августин и устанавливает прежде всего, что красивое в искусстве в основе своей то же, что и красивое в природе: «все, в чем замечается разумная соразмерность частей, обыкновенно называется прекрасным» (XI, 11). Художник достигает этой «разумной соразмерности частей». Августин приводит в пример симметрично построенный дом, симметричный, правильный стих, стройное пение и так далее. Значит, искусство как бы вторит Творцу-Художнику. Значит, изучающий искусство — что и составляет задачу риторики, с одной стороны, и геометрии и астрономии, с другой, — приближается к Истине. Вот почему не должен покидать Люценций своих муз. Августин в ряде глав второй книги «О порядке» дает краткое педагогическое и методологическое наставление своим ученикам, в котором показано, что достигнуть мудрости, познающей Истину, можно, только пройдя полный курс знания. Оттого не только не должна, но фактически и не может «философия вовсе презирать поэзию». Оттого филокалия нужна философии.

В этом ходе рассуждений обнаруживается важное различие.

Прекрасное — приятно для глаза или для слуха. «Разумная соразмерность частей» приятна нашим чувствам. Но, как выражается Августин: «иное дело чувство, а иное дело через чувство» (Ibidem). Во-первых, мы получаем приятное чувство. Это — красота в тесном смысле, момент эстетический тоже в тесном смысле. Кроме этого и выше этого — другое: особое удовлетворение получает душа, осознавая «разумную соразмерность частей».

Образованный различает линии и через посредство их достигает знания геометрии и астрономии (De ord. II, 15). Это уже через чувство, и тут эстетическое наслаждение, в каком-то более глубоком смысле. Что, собственно, тут примешивается, что входит сюда как нечто постороннее, расширяющее формализм эстетики, это «яснее, — говорит Августин, — усматривается, что касается слуха, ибо то, что приятно звучит, доставляет удовольствие и наслаждение самому слуху; но тот смысл, который выражается этим звуком, хотя передается и слухом, но относится исключительно к душе. Когда мы слышим известные стихи:

Quid tantum Oceano properent se tingere soles  
Hyberni, vel quae tardis mora noctibus obstet,  
(Verg. Georg. II)<sup>207</sup>

мы иначе хвалим метры, и иначе — их мысль; и не в одном и том же смысле говорим: разумно звучит, и разумно сказано» (De ordin. II, 11).

Все то, что разумно сказано, может входить в горацевскую категорию *utile*, а самые метры, мы прибавили бы и самые образы, — к категории *dulce*. И на первых порах, что касается поэзии, преодолевая эту трудность различия полезного в смысле доброго, с одной стороны, и красивого — с другой, напряженно — и тут, как для всего своего мирозерцания ища единства, чтобы отделиться от манихейского дуализма, Августин не пошел дальше известного положения:

Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci<sup>208</sup>.

Это самый простой выход и самое легкое оправдание назначения искусства. Сочетание тут чисто внешнее. Оно основано на различии формы и содержания.

Но у блаженного Августина, разумеется, есть и еще другая теория: филокалия, пишет он, «совлечена силками похоти с неба и заперта простонародьем в клетку», и потому нужно не только, чтобы философия, ее родная сестра, «освободила ее» (Contr. acad. II, 3), из «низшей», «дольней», «первой» красоты; чтобы красота превратилась в красоту высшую, или духовную, необходимо зорко следить за собою, как бы филокалия не увлекла

простым соблазном плоти и похоти. Значит, в узком смысле, т.е. строго формальный эстетизм — похоть и скверна. Подобный взгляд чем дальше, тем упорнее будет развиваться у Августина. Всего ярче выражен он в том месте «Исповеди», где Августин говорит прямо о «соблазнах похоти очес». Тут он уже кается, что не вовсе преодолел свой эстетизм (Conf. X, 33–35). Его душа жаждала еще более звуков, чем сочетания линий и красок, хотя и к ним был он очень восприимчив. Ставши христианином, Августин пристрастился к пению. Он любил псалмы, любил и духовные песни св. Амвросия Медиоланского. И вот, сознаваясь, что ему случается «более увлечься пением, чем предметом песнопения» (Conf. X, 33), Августин молится, чтобы ему был прощен этот грех. «Ибо Тебя менее любит тот, кто любит что-нибудь вместе с Тобою, но не ради Тебя, — восклицает Августин. — О, любовь, которая всегда горит и никогда не погасает! Любовь, Боже мой, возжги меня. Ты предписываешь воздержание; дай силы выполнить, что предписываешь, и предписывай, что хочешь» (Conf. X, 29). Вот крайняя ступень, последний этап в преодолении формального эстетизма уже на склоне лет.

Спрашивается, однако: можно ли тогда вообще говорить об эстетике Августина?

Даже отнюдь не смешивая эстетизм с эстетикой, даже признавая, что формализм не определяет собою всей эстетики, все-таки трудно допустить в одной и той же среде, или тем более в одном и том же индивидуальном сознании, высокоразвитое эстетическое чувство и полное отрицание красоты форм. Неужели тот, кого вовсе не интересуется искусство, кто считает, что без него отлично можно обойтись, кто совсем не подвержен никакому чарованию внешней красоты, станет размышлять о вопросах эстетики? Как будто нет. Примеры чего-либо подобного придется, однако, приводить и дальше. Мы теперь подошли к основной антигезе, возникающей при попытке осмыслить не только христианскую эстетику, но и эстетику вообще, поскольку она должна содержать теорию искусства. Одно из двух: либо антигеза эта разрешена быть не может и несообразность и остается несообразностью, либо, напротив, можно искать разрешения антигезы, и в этом и заключается наша задача.

Христианство, как религия, в очень значительной степени аскетическая, конечно, самым категорическим образом отрицает всякое эстетическое наслаждение, как таковое. Упускать этого из виду нельзя. А отсюда совершенно ясно, что решиться вычитывать эстетику из творений Августина можно лишь в том случае, если будет решено а priori, что возможна эстетика и такого мыслителя, который совершенно отрицает наслаждение искусством или, точнее, эстетическим восприятием. Иначе говоря, должно быть а priori установлено, что христианство нехотя, против воли, по какой-то вне его лежавшей необходимости, создавало учение о предмете, всякие заботы о котором оно оставило и которому не придавало никакого значения. Так и было. Христианская эстетика — эстетика, не только совершенно порвавшая с эстетизмом, но в корне отрицающая искусство как источник эстетического наслаждения; но все-таки христианство, с одной стороны, создавало искусство и не создавать искусства не могло, а кроме того и сверх этого, с другой стороны, тоже незаметно способствовало обострению эстетического чувства, внушая созерцательность.

Основной состав христианских общин первых веков, те, кем они жили и держались, были ремесленниками. Христианские общины — коммуны, как в более близком средневековом значении этого слова, так и в гораздо более позднем, современном. Их основное положение: «*τεχνίτη ἔργον ἀσρανεὶ ἔλεος*»<sup>209</sup>. Что особенно замечательно, они не считают своей обязанностью кормить работоспособного человека дольше трех дней. И вот труд ремесленника тех отдаленных времен сразу подводит нас к эстетике. Искусство-ремесло и искусство-художество в те времена еще вовсе или почти не дифференцированы. Ремесленник, за что не берется, не только должен производить, но одновременно и украшать. Ремесленник и художник в древности живут бок о бок; их мастерские рядом; переход из одной в другую свободен и необходим. Так было во времена Платона, так осталось и в христианскую пору. Я не хочу, разумеется, сказать, что дифференциация искусства-ремесла и искусства-художества в первые времена христианской эры еще вовсе не наступила. Это был бы непоправимый парадокс, противоречащий тому, что мы знаем об античном искусстве. Но та

и другая среда, среда ремесленников и среда художников, были близки, и между ними, несомненно, залегало гораздо больше связывающих степеней, чем в наше время. Оттого известие о том, что именно художники под предводительством серебряных дел мастера Дмитрия вызвали в Эфесе гонения на Павла, боясь за свое ремесло, зависевшее от идолопоклонства (Деян. 19, 24 и следующие), или известие о том, что христиане-художники, не умевшие делать ничего другого, кроме предметов идолопоклонства, отстаивали позволительность для христианина не бросать и этого своего дела\*, ни то, ни другое не может быть приводимо в опровержение моей мысли. Если даже мы предположим, что требования, высказанные Тертуллианом в трактате «De idolatria», после непродолжительной борьбы соблюдались без компромиссов\*\*, то и тогда останется огромная область художественного искусства, в производстве которого должны были неминуемо участвовать общины ремесленников-христиан.

Столь же, если не еще большее, значение для эстетики, как это ни странно, имеет аскетизм, доведенный до полного отрицания всякой жизнедеятельности, аскетизм, достигающий чуть ли не первобытной дикости своим презрением ко всякой культуре: эти грязь, нечесанность, платья из шкур, вретича и вериги, опоясанье веревкой, босые ноги, израненное тело, сырые и мрачные кельи — все это даже еще более, чем обновленное христианскими запросами искусство ремесленников, потому что все это еще выразительнее создает новый эстетический идеал. Тут уже не «новый стиль», а действительно совсем новая эстетика. Нарождение ее не мог не констатировать Гарнак, хотя мысль его была далека от подобного рода вопросов. Бросилось в глаза, нельзя было не увидеть это новое, и Гарнак пишет: «Новая возникшая тут эстетика должна была стать эстетикой низкого, эстетикой смерти и ее уродливых мощей, следовательно — не-эстетикой»\*\*\*. Бессознательно в словах этого глубокого знатока истории христианства сложилось представление о какой-то странной и особой, отличной от античной, эстетики, и отсюда этот парадокс — эстетика,

\* *Wernle*. Einführung in das theologische Studium. Tübingen, 1908. S. 86.

\*\* *Harnack*. Mission und Ausbreitung des Christenthums. Leipzig, 1906. I. S. 254–255.

\*\*\* *Ibid.* S. 188.

которая не-эстетика или, иначе говоря, представление об отрицательной эстетике. Дело идет об эстетике уродливого. Одним из наиболее важных приобретений Августина и будет глубоко продуманная теория эстетики уродства, первые проблески которой сказались тогда в самом искусстве, но которая позднее, по естественному перебою вкусов и потребностей, в будущем новом творчестве иных народов, в средние века все же должна была, с одной стороны, превратиться уже в новую красоту, а с другой — расширить пределы эстетического сознания и обогатить его.

Христианская теория искусства возникает из данных нового складывавшегося быта, новых нравов и новых потребностей. Это — эстетика прикладная. Она запечатлена в формах вновь возникшего искусства. Тут должно было прочесть о ней отзывчивое и воспитанное художественным созерцанием чувство. Августин дал эту теорию; он выразил и начертал ее в терминах своего рационализма, и работа эта идет не только параллельно, но и в самой тесной зависимости с его трудами богословскими. В «Граде Божьем», рассуждая там, в каком же внешнем виде должны воскреснуть, чтобы занять свое место в раю, мученики и подвижники, Августин не может допустить, чтобы не были их лики прекрасны; но значит ли это, что утратят они раны и вретича, и знаки мучений, потому что все это некрасиво? Они все это сохраняют, но все это уродство претворится в красоту. Августин уже далеко ушел за пределы своих прежних сомнений в трактате «De pulchro et arto»; теперь само уродство оказывается превращающимся в красоту, и не только волшебством искусства, мастерством художника, как это допускал еще Аристотель, а несравненно более таинственно. Формализм превзойден окончательно: перед высшей красотой так ничтожна красота низшая, что даже уродство может стать над нею. Этим превзойден уже и идеализм.

Всю правоту и всю глубину эстетики блаженного Августина всецело можно будет оценить лишь тогда, когда развитие как платоновского идеализма, так и формальных поправок Аристотеля завершат свой круг уже в конце XIX в. после целого столетия сознательной работы над эстетикой.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
6 МАЯ  
1913 г.

Д.С. Мережковский  
Две России

«Св. Лев, моли Бога о нас!» В одном письме от 1858 года гр. Александра Андреевна Толстая<sup>210</sup> предсказывала полушутя, полусерьезно, что обратится когда-нибудь с этими словами к племяннику своему Л.Н. Толстому.

По мере того, как образ его отходит в вечность, предсказание исполняется.

Тут разделение, как бы бездонная трещина между двумя Россиями. На поверхности кажется, что трещина проходит только в политике; но вот по Л. Толстому видно, как то, что кажется в России политикой, есть в глубине религия, как связана политика с религией. Всем своим сознанием он отрицал, всем своим бытием утверждал эту связь. Что же сильнее — отрицание или утверждение? Каков общественный смысл этого религиозного явления? Совершаются ли, совершатся ли судьбы России с ним или против него? Вот вопросы, на которые 50-летняя переписка его с гр. Александрой Андреевной отвечает с большей ясностью, чем все, что мы до сих пор знали о нем.

Действительная или кажущаяся безобщественность, «аполитичность» Толстого происходит из первозданного свойства его, из той «дикости», которую он сам в себе чувствовал и которая, может быть, и есть главный источник его гениального творчества.

«В Вас есть общая нам толстовская дикость. Недаром Федор Иванович татуировался», — пишет он гр. Александре Андреевне. Федор Иванович Толстой<sup>211</sup> — знаме-

нитый «американец», «алеут» Грибоедова, московский барин, исполнивший на деле совет Ж.-Ж. Руссо, опротивившийся до дикости. То, что у предка было дурачеством, у потомка сделалось мудростью. Эта толстовская «дикая» мудрость есть отрицание или, по крайней мере, обесценение всего условного, искусственного, изобретенного, механического, созданного руками человека, т.е. в последнем счете культурного, и утверждение всего простого, живого, естественного, органического, богоданного, нерукотворного, стихийного.

Вот камень на камне лежит первобытно, естественно, дико — это хорошо; но вот камень на камень положен — это уже не так хорошо; а вот камень с камнем скреплен железом или цементом — это уже совсем плохо: тут что-то строится — все равно, что: дворец, казарма, тюрьма, таможня, больница, бойня, церковь, публичный дом, академия; все, что строится, — зло или, по крайней мере, благо сомнительное; несомненное лишь то, что растет. Первая толстовская «дикая» мысль при виде какого бы то ни было строения — сломать, разрушить, так чтобы не осталось камня на камне и опять все было бы естественно, дико, просто, чисто. Природа — чистота; культура — нечисть. Или, говоря языком новейшей философии Бергсона: утверждение «инстинкта» и если не отрицание, то обесценение «интеллекта».

Хорошо это или дурно? Может быть, хорошо; может быть, дурно, смотря по тому, куда приведет, чем кончится. У Толстого это хорошо кончилось. Ему надо было отрицать то, что он отрицал, для того чтобы утвердить то, что он утверждал; а он утверждал великие ценности религиозные.

Религия еще не культура, но нет культуры без религии, как нет залежей теплоты солнечной — каменноугольной руды — без солнца. Черта сознательной «дикости» почти всегда отделяет одну культуру от другой. Эта бездонная вулканическая трещина — начало землетрясения. Так, Руссо — предтеча революции. Может быть, и Толстой — тоже предтеча?

«Он похож на слона, которого пустили в цветник и который на каждом шагу топчет прекраснейшие цветы, сам того не замечая», — приводит Александра Андреевна отзыв Тургенева о Толстом<sup>212</sup>.



Ко всему искусственному — неуязвимость, непроницаемость, толстокожесть, как у слона в ступне; ко всему естественному — чувствительность невероятная, почти болезненная тонкокожесть, как у того же слона в хоботе.

Не только цветы в цветнике, но и хлеб в поле топчет слон. Презрение Толстого к «политике», к общественности — такое топтание хлеба насущного.

«Почему вы говорите, что я поссорился с Катковым? — пишет он в 1865 году, когда сотрудничает в «Русском вестнике»<sup>213</sup>. — Я и не думал... Мне совершенно все равно, кто бы ни душил поляков или ни взял Шлезвиг-Голштейн... И мясники бьют быков, которых мы едим, и я не обязан обвинять их или сочувствовать».

Это дико уже не мудрою дикостью; бесстыдно, бессовестно: напоминает каннибальскую татуировку «американца» Толстого, который скинул фрак и ходит нагишом.

Тогда он говорил шутя о политике, а потом уже серьезно, но с не меньшею дикостью. Если бы когда-нибудь осуществился христианский анархизм Толстого — этот «прыжок из царства необходимости в царство свободы», не поздоровилось бы костям человеческим. Зачем растить хлеб, когда можно превратить камни в хлебы? «Стоит людям сговориться» — и все будут сыты. Это, в сущности, та же прогулка слона по хлебному полю.

Нужно было раскаленное железо русской политики, чтобы прожечь слоновью кожу.

Однажды, летом 1862 г., прискакали в Ясную Поляну три тройки с жандармами и начался обыск<sup>214</sup>. «Что они искали, до сих пор неизвестно, — сообщает Лев Николаевич Александре Андреевне. — Какой-то грязный полковник перечитал все мои письма и дневники, которые я только перед смертью думал поручить тому другу, который будет мне тогда ближе всех; перечитал две переписки, за тайну которых я отдал бы все на свете, и уехал, объявив, что он подозрительного ничего не нашел. Счастье мое, что меня тут не было, — я бы его убил».

Он хочет писать государю и бежать из России, «где нельзя знать минутой вперед, что меня, и сестру, и жену, и мать не скуют и не высекут».

Вот когда он понял, что значит «политика»: вот когда от раскаленного железа толстая слоновья кожа задымилась, закоробилась. «Я убил бы его!» — это не в

шутку сказано. Хотя бы только в мыслях, на одно мгновение, он был убийцей. Потом, когда учил «непротивлению злу», жаль, что не вспомнил этого мгновения.

Не вспомнил, забыл, как будто ничего и не было. Обожженное место зажило.

«Я спокоен и счастлив... Внешняя жизнь моя все та же, т.е. лучше не могу желать... Les peuples heureux n'ont pas d'histoire<sup>1</sup>... Немножко есть умных и больших радостей и толстый фон — глупых». Толстый фон — толстая кожа слона. Опять презирает политику. «Я живу хорошо... Три года не читал и теперь не читаю ни одной газеты». Впрочем, и тогда, в самую минуту боли, презирает (или делает вид, что презирает) политику. «Если Вы меня помните с моей политической стороны, то Вы знаете, что всегда я был совершенно равнодушен к либералам, которых презираю от души».

И вдруг опять обжог.

«Я под следствием, под арестом<sup>215</sup>, — пишет он в 1872 г., ровно через десять лет после того обыска. — Страшно подумать, страшно вспомнить о всех мерзостях, которые мне делали, делают и будут делать... Я умру от злости... Я убедился, что они ненавидят меня... Я решил переехать в Англию навсегда или до того времени, пока свобода и достоинство каждого человека не будут у нас обеспечены».

Опять под слоновьей ступней не цветы, а железо каленое.

Иногда кажется, что он вообще понимал, но не хотел понять, закрывал глаза, чтобы не видеть. Гений есть в н и м а н и е — внимание к одному единственному и невнимание ко всему остальному. Ему н а д о было ко всему ослепнуть, чтоб увидеть одно.

«Заговорили об Евангелии, — рассказывает Александра Андреевна в своих «Воспоминаниях». — Тургенев отнесся к нему с каким-то неприятным пренебрежением, как к книге, ему мало известной.

— Быть не может, чтобы Вы никогда не читали Евангелия? — спросила я.

— О, нет, читал, и даже скажу, что свв. Лука и Матвей довольно интересны; что же касается до св. Иоанна, то о нем и говорить не стоит».

<sup>1</sup> Счастливые народы не имеют истории (*фр.*).

«Дикий» Толстой — слон, топчущий цветы. Но вот и Тургенев, культурнейший из культурных людей, тоже, хотя и в ином цветнике, топчет цветы. Это уже не дикость, а одичание — одичание в самой культуре. Мы думали, что культура есть творчество ценностей; но вот оказывается, что она может быть и разрушением ценностей, и притом таких, к которым сама она относится, как каменноугольные копи — залежи теплоты солнечной — к солнцу. Плевать на Венеру Милосскую — дикость, а плевать на Евангелие — культура высшая? Если это так, то Толстой, отрекаясь от нее, пожалуй, знал, что делает: от одичания спасался дикостью. Снявши голову, по волосам не плачут; не плачут о культуре, снявши голову ее — религию.

Тургенев над Евангелием — петух над жемчужным зерном; Толстой — купец, продавший все свое имение, чтобы купить одну жемчужину. Отрекся от культуры, от Христа отрекшийся, чтобы со Христом остаться.

Отрицание культуры старой — утверждение новой, а между ними — черта дикости, вулканическая трещина, начало землетрясения, которое изменит лицо земли. Землетрясение он звал, и по сравнению с этою бурей подземною все наши земные бури казались ему ничтожными.

В Западной Европе освобождение религиозное — реформация — предшествовало освобождению политическому; в России оба эти освобождения совершаются вместе. Россия рождает д в о й н ю — вот почему роды так трудны и медленны.

Общественные судьбы России совершаются так, как будто Л. Толстого вовсе не было. Но если суждено совершиться русской реформации, то Россия вспомнит, что он б ы л. В его судьбе — судьба России.

Иногда над самой серединой смерча сияет в прорыве туч ясное небо: аполитичность, безобщественность Толстого — такое ясное небо над смерчем. Его религия — неподвижная точка политики, но вокруг нее движется, крутится смерч.

В глубочайшую связь новой религиозной личности с новой религиозной общественностью дает заглянуть 50-летняя переписка его с Александрой Андреевной Толстой.

По внешности это обыкновенная светская женщина со всеми слабостями и предрассудками светских людей.

Несмотря на большой природный ум, она кажется иногда почти неумной, суетной и мелочной.

«Графиня Софья Андреевна с трудом переносила общество Сютяева<sup>216</sup> и ему подобных проходимцев из самых низших сфер, — рассказывает она в своих «Воспоминаниях». — Достаточно было быть оборванцем или отщепенцем, чтобы возбудить интерес в Л<ьве> Н<иколаевиче>; зато эполеты, аксельбанты, генеральский чин и всякий выдающийся пост внушали ему непреодолимое отвращение».

Но это только внешность. По мере того как вглядываешься, светская шелуха спадает, и ядро обнажается — глубокая душа человеческая. Рядом с Толстым это не маленький человек рядом с великим, а равный с равным. Иногда, как будто вспомнив, с кем имеет дело, она приносится, но тотчас же опять подымает голову, и они опять равны.

Кто-то сказал: все люди необыкновенны. Если это так, то разница между великими и малыми только в том, что у тех величие явное, у этих — тайное; а в последнем счете все человеческие души равны, потому что все бесконечны.

«Мы стоим на противоположных полюсах; это мне очень тяжело, но сердце рвется к вам более чем когда-либо», — пишет она. Два полюса — две России. Эта полувековая переписка — полувековой спор двух России, прошлой и будущей.

Несмотря на расхождения вечные, вечно сходятся, тянутся друг к другу, как полюс к полюсу.

«Убежденная православная с молодых лет до глубокой старости, Александра Андреевна силилась переделать его на свой лад, ужасалась его взглядам, в минуты отчаяния уничтожала его письма, готова была топтать его сочинения, но любила его», — говорит издатель писем. Да, любила и ненавидела вместе. А он ее только любил. «Мне с Вами веселей идти, как легче идти через перекладину, когда знаешь, что есть рука, за которую можно ухватиться... Одного я бы желал — более чувствовать, что моя протянутая рука Вам так же нужна, как мне — Ваша». Над какую пропасть их руки протянуты, оба знают — и все-таки не разделяют их.

Она старается быть сдержанной, но то и дело «взлетает на воздух, как ящик с порохом».

«Он издевался над всем, что нам дорого и свято. Мне казалось, что я слышу бред сумасшедшего... Наконец, когда он взглянул на меня вопросительно, я сказала ему:

— Мне нечего Вам ответить; скажу только одно, что, пока Вы говорили, я видела Вас во власти кого-то, кто и теперь еще стоит за Вашим стулом.

Он живо обернулся.

— Кто это? — почти вскрикнул он.

— Сам Люцифер, воплощение гордости, — отвечала я.

Он вскочил со своего места, пораженный».

Изгонять из него беса готов был и Достоевский, заклинатель «бесов». Она показала ему однажды письма Л<ьва> Н<иколаевича>. «Вижу еще теперь перед собой Достоевского, как он хватался за голову и отчаянным голосом повторял: “Не то! Не то!”».

Бесконечное отталкивание — и притяжение бесконечное.

«Не станем разъединяться ничем, — пишет она после отчаянной ссоры. — Вы мне так близки, так близки, что и сказать не могу... Я на Ваш счет спокойна. Начатое Божие дело в Вашей душе непременно довершится. Теперь поднято только одно покрывало; затем будут подниматься, одно за другим, новые... и так до конца жизни — от силы к силе и от света к свету».

«Могу себе представить, какой истинной, а не словесной только любовью горело его сердце в то незабвенное, страшное время!» — вспоминает она 1891 год, когда Л<ев> Н<иколаевич> помогал голодающим с опасностью для собственной жизни: спутник его Раевский заразился тифом<sup>217</sup> и умер на руках его. Сколько бы тогда ни уверяли ее, что это «не то, не то», — она знала, что это то самое.

Однажды, после долгой разлуки, приехала в Ясную Поляну, чтобы повидать Л<ьва> Н<иколаевича>. «Семья была в сборе, исключая хозяина, который еще не возвращался с полевой работы. Наконец, вот и он, в белой чистой холщовой рубашке, перетянутой ремнем, и с длинной полуседой бородой. Завидевши его, я всплеснула руками.

— Господи! Отец Серафим!»

... ..

И вдруг опять: «Не то! Не то!» Опять «взлетает на воздух, как мешок с порохом».

«Не сам ли злой дух, древний змий положил в сердце его отрицание?.. Он дошел до величайшего, страшнейшего отрицания в мире, до отрицания божественности Христа».

«Страшно было видеть, как Вы дерзновенной рукой вычеркивали из Евангелия все то, что не сходилось с настоящим складом Вашего ума... Чудилось мне тут что-то недоброе... Мне кажется, Вы вдаетесь в то уже известное учение, которое отрицает Бога-человека и признает человека-Бога».

Это — известное учение Ивана Карамазова. Письмо — от 1880 года, когда происходило сближение ее с Достоевским и когда он писал «Карамазовых». Не он ли и шептал ей эту мысль о «человекобоге», «антихристе»? То, что тогда сказано шепотом, потом возведено с кровель: Толстой — «слуга антихристов». Во время голода 1891 года «нашлись люди, которые выдавали его за антихриста», сообщает Александра Андреевна с негодованием, забывая, что и сама она была не очень далека от этих людей. Может быть, и Достоевский согласился бы, что это люди неглупые.

Так годы за годами спорят они, оскорбляют друг друга, ранят, мучают. Разойтись бы, оставить друга в покое; но вот и разойтись не могут: чем-то связаны, для чего-то нужны друг другу. Для чего он ей нужен — легко понять: для обращения, для спасения души погибающей; но для чего она ему — понять трудно. Ясно одно — что он ее любит больше, чем она его.

«Зачем разногласие? Не в одного Бога веруем, но под одним Богом ходим... Идите по Вашему пути. Все идущие к одной цели сойдутся в ней».

Он ее вместил, принял, полюбил до конца; она его не вмещает, так же как вся Россия прошлая. Кто больше любит, тот побеждает: он любит больше — он победил, и в этой победе — победа России будущей над прошлой.

Слова разделяют их, молчанья соединяют. Думают разное, может быть, и верят в разное — любят одно. Он всегда это знает, она только мгновениями. «Сам того не сознавая, он глубоко любит Спасителя и, конечно, чувствует в нем н е о б ы к н о в е н н о г о человека», — решает она в одно из таких мгновений.

Но если чувствует, то почему же не скажет? Потому что «сказать свою веру нельзя», отвечает он так ясно, как только можно ответить словами.

В вере сказать — значит сделать, и лучше уж совсем не говорить, чем говорить, не делая.

.....

Вся Россия прошлая сказала и не сделала; может быть, Россия будущая, не говоря, сделает?

Тут стыдливейшая тайна, глубочайшая антиномичность, противоречивость религиозного опыта. Один сказал: пойду — и не пошел; другой сказал: не пойду — и пошел. Кажущееся отрицание — действительное утверждение; кажущееся утверждение — действительное отрицание. Тут крайности сходятся: ледяное жжет, как огненное, — ледяное не т, как огненное да. Тут новое ко Христу подхождение, как бы о б р а т н о е, как может быть вообще Второе Пришествие обратно Первому: тогда все шло от Него, теперь все к Нему идет.

«Удивительная вещь! Несмотря на все Ваше желание быть доброй, и особенно ко мне, — против Вашей воли прорывается непрерывная ненависть... Я, по своей дурной, ложной, дьявольской вере, ничего, кроме доброго и любовного, к Вам не чувствую, а Вы, по своей хорошей вере, не можете воздержаться от того, чтобы не сказать самого больного и оскорбительного, что только можно сказать человеку, именно то, что то, что есть его святыня, есть адская гордость. Я Вашу веру люблю и уважаю... Но, ради всего святого для Вас, поймите, что и для других есть святое».

Теперь, после смерти его, слово это как будто из вечности сказано не только ей от него, но и всей России прошлой от всей России будущей.

А вот и другое слово, тоже из вечности, — тому, кто первый отлучил его от Христа, Достоевскому:

«Насчет того, верю ли я в человека-Бога или в Бога-человека, я ничего не умею Вам сказать, и если бы и умел, не сказал. Об этом скажут сожженные на кострах и сжигавшие. “Не мы ли призывали тебя, называли Господом?” — “Не знаю вас, идите прочь, творящие беззаконие!”<sup>218</sup>»

И, наконец, последнее слово, все решающее:

«Ваше исповедание веры есть исповедание веры нашей Церкви... Я не только не отрицаю этого учения, но

если бы мне сказали: что я хочу, чтобы дети мои были неверующими, каким я был, или верили тому, чему учит Церковь, — я бы, не задумываясь, выбрал веру по Церкви. Я знаю, весь народ верит не только тому, чему учит Церковь, но примешивает еще бездну суеверий, и я себя (убежденный, что верю истинно) не разделяю от бабы, верящей пятнице, и утверждаю, что мы с этой бабой совершенно равно (ни больше, ни меньше) знаем истину... Бабу, верующую в пятницу, я понимаю и признаю в ней истинную веру, потому что знаю, что несообразность понятия пятницы как Бога для нее не существует, и она смотрит во все свои глаза и больше видеть не может. Она смотрит туда, куда надо, ищет Бога, и Бог найдет ее. И между нею и мною нет перед Богом никакой разницы, потому что мое понятие о Боге, которое кажется мне таким высоким, в сравнении с истинным Богом так же мелко и уродливо, как и понятие бабы о пятнице... И как я чувствую себя в полном согласии с искренне верующими из народа, так точно я чувствую себя в согласии с верою по Церкви. Сказать свою веру нельзя... Как только сказал, то вышло кощунство...»

Потому и вышло кощунство, что сказали, но не сделали. Догмат — не слово, а дело; если же только слово, то уж не догмат, а кощунство и ложь. Бывают времена, когда единственно возможное утверждение истины есть отрицание лжи. Вся Россия будущая — в этом отрицании. Вот почему ее ледяное нет есть огненное да. Легко сказать с творящими беззаконие: «Господи! Господи!» — но сказать не с ними трудно, почти невозможно сейчас.

.....

.....

Исповедания догмата о Богочеловечестве нет в словах Толстого, но оно есть в делах его, в жизни и смерти — особенно в смерти.

«Я думаю больше всего о смерти, и все с большим удовольствием... Это вот какое чувство: бывало, в первой молодости, думаешь: я верхом ездить, плавать, воевать не хуже другого, а может быть, и лучше другого могу. Теперь я начинаю чувствовать, что не только плавать и гимнастику делать, но и самую трудную штуку в жизни — нырнуть туда — сумею не хуже другого, может



быть, и лучше... И это доставляет мне особого рода строгое и тихое наслаждение. Я на все в мире смотрю с этой точки зрения. И так все на свете затихло, все такие спокойные, добрые и смиренные... Вчера я был на охоте и, измученный восьмичасовой ходьбой по болоту, пришел на квартиру к дьякону. Хозяин, 70-летний старик, рассказывал мне, как убрались с поля, как овса много, как медиста пчела; а сам старый, слабый, с пучком вылезшим седым на затылке и с старческим горбом под нанковой рясой.

— Вам сколько лет?

— Да 72-й.

— Что ж, еще годков 15 проживете?

— Да, батюшка до 90 годов жил.

— А умирать не хочется?

— Грехов много, да и от суеты мирской не скоро отлепишься.

Мы помолчали. И какая суета держит его? — думал я. На крыльчке — мы сидели перед крыльцом — стояла на лавочке девочка двух лет. Дьякон подошел к ней. Весь сморщился от нежной улыбки и стал ей шептать что-то.

— Поцелуй дедуську.

Вот эта-то настоящая суета мирская, и от нее надо отлепиться. И отлепиться так, чтобы не насильно разорвать эти связи, а живой бабочкой вылететь из своей куколки».

Да, все затихло: тихость закатных лучей, золото древних икон, которым светятся лики святых.

.....  
.....

Не говоря: «Господи! Господи!», он исполнил волю Господню. Нырнул туда не хуже, а лучше других; вылетел из куколки живою бабочкой. Не слово, а дело, жизнь и смерть его — явление святости.

Для будущей России — свят, для прошлой — «анафема». Это и значит: две России

... ..  
... ..

.....

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
(Петрограде)

**История в материалах и документах**

СЕЗОН

1913/14

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
5 ДЕКАБРЯ  
1913 г.

**С.М. Соловьев**

## Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева

Мм. гг.!

Я буду говорить об идее Церкви в поэзии Вл. Соловьева, но прежде следует уяснить, что понимать под словами «поэзия Вл. Соловьева». Понимать ли под ними то из написанного Вл. Соловьевым, что имеет стихотворную форму? Нет. Для всякого, знакомого с творчеством Вл. Соловьева, ясно, что одна из оригинальных черт этого философа-поэта именно в том, что почти невозможно провести границу между его философским и поэтическим творчеством. Ясно и то, что ни в области философии, ни в области поэзии его нельзя назвать специалистом в строгом смысле этого слова. И поэзия, и философия были для Вл. Соловьева лишь двумя орудиями религиозного действия. Если меня спросят, что было «специальностью» Вл. Соловьева, я отвечу: только религия, и притом религия христианская. Он сам признавал главной характерной чертой русской народности — преобладание религиозного интереса над интересами умозрительными и художественными. Эта русская черта со всей силой проявилась в самом Вл. Соловьеве. Создатель русской философии, он превращает философию в богословие, ученик Пушкина и Фета, он единственный из русских поэтов берет в руки лиру только для того, чтобы прославить Бога.

Отшельник скромный, обожатель Бога,  
Монах-поэт Владимир Соловьев<sup>219</sup>.

характеризовал его Бальмонт.

Большой ошибкой было бы считать Соловьева дилетантом в философии и поэзии. То, что написано им в области чистой, научной философии и чистого искусства, достаточно показывает, что он мог стать философом в школьном смысле этого слова и специалистом-поэтом, что тот путь религиозного служения, для которого презрел он лавры академии и Парнаса, был избран им добровольно.

Гармоническим сочетанием философского и поэтического гения Вл. Соловьев напоминает Платона. Подчинением философии и поэзии религиозному началу — великого византийского богослова и первого из поэтов церковных — Иоанна Дамаскина<sup>220</sup>.

Если мы хотим найти начало, объединяющее всю деятельность Соловьева, то тщетно мы стали бы искать его в философии или поэзии. Соловьев на много лет бросал и философию, и писание стихов. Одно только оставалось неизменным в течение всей его жизни: его отношение к Христу и Церкви. Философия была для него познанием высшей мудрости — С о ф и и, эта же София для его религиозно-мистического восприятия являлась «нетленной порфирой Божества», «ризой Христова»<sup>221</sup>. Та же женственная ипостась Божества проявляет себя в истории человечества, как Ц е р к о в ь. Она же была музой поэта, его «вечной подругой»<sup>222</sup>.

Поэтому, касаясь основной идеи поэзии Вл. Соловьева, идеи Софии и Церкви, мы неизбежно выходим за тесные рамки его стихотворений. Верное понимание поэзии Вл. Соловьева не может быть составлено на основании одних его стихов. Смутные намеки, рассеянные в стихах Вл. Соловьева и подающие повод к обвинению его в мистической эротике и языческой теософии, приобретают ясный христианский смысл, будучи сопоставлены с соответствующими местами его богословских трактатов. К тому же такие творения, как «История теократии»<sup>223</sup>, кроме своего богословского значения, являются совершеннейшим образцом религиозной поэзии, и несомненно, что Соловьев мог, если бы захотел, создать религиозную эпопею в духе «Божественной Комедии» Данта.

## II

Валерий Брюсов в статье о поэзии Вл. Соловьева<sup>224</sup> говорит, что форма стиха у него тусклая и бледная, что некоторые его стихи так напоминают Фета, что могли бы быть приложены к сборнику Фета, как в древнем Риме к сборникам Овидия прилагали стихи безымянных подражателей — *poetae Ovidiani*. (Примером таких стихов Брюсов приводит: «Зной без сияния»<sup>225</sup>.) Это не верно. Несмотря на небольшое количество написанных им стихотворений, Вл. Соловьев почти везде является подлинным мастером слова. Отношение его к поэзии было всего менее дилетантское, его стихи не были, подобно стихам Гюйо, «*Les vers d'un philosophe*»<sup>226</sup>. Он потому и писал так мало, что придавал большое значение каждой стихотворной строке. Изучение его стихотворных рукописей<sup>227</sup> открывает в нем стилиста пушкинской школы, эти рукописи сплошь покрыты помарками и вариантами<sup>228</sup>. Видно, что поэт тщательно обдумывал каждый эпитет. Это отношение к форме приближает Вл. Соловьева к пушкинской плеяде, отдаляя его от друзей-поэтов Серебряного века — Фета и Полонского<sup>229</sup>.

Влияние Фета на Соловьева бесспорно, но Брюсов его значительно преувеличил.

Подобно Фету, Вл. Соловьев был чистый лирик, не признававший других видов поэзии. Он сам говорил, что его не трогают ни эпос, ни драма. Так же был он равнодушен к пластическим искусствам и живописи. Вся сила его поэтического таланта ушла исключительно в лирику. Понятно поэтому его пристрастие к чистому лирику Фету, особенно если принять во внимание его тесную дружбу с Фетом и то, что Фет являлся для него единственным борцом пушкинского поэтического исповедания, поруганного и заплеванного гражданской критикой 60-х годов. Приближало Соловьева к Фету и то, что он был, подобно ему, поэт-символист. Фет особенно ценил следующее символическое стихотворение Вл. Соловьева:

Мыслей без речи и чувств без названия  
 Радостно-мощный прибор...  
 Зыбкую насыпь надежд и желаний  
 Смыло волной голубой.

Синие горы кругом надвигаются,  
Синее море вдали.  
Крылья души над землей поднимаются,  
Но не покинут земли.

В берег надежды и берег желания  
Плещет жемчужной волной.  
Мыслей без речи и чувств без названия  
Радостно-мощный прибой...<sup>230</sup>

Это стихотворение, как и другие символические стихотворения Вл. Соловьева («Зачем слова?», «Белые колокольчики», «Les revenants»)<sup>231</sup> родственны стихам Фета, но выгодно отличаются от них необыкновенной ясностью своего символизма, логической последовательностью в смене образов и строгим чеканом формы.

Эти черты приближают Вл. Соловьева к другому поэту, более родственному ему по духу, чем Фет, к Пушкину.

По собственному признанию Вл. Соловьева, Пушкин с детства был его любимым поэтом. В написанной незадолго до смерти статье «Особое чествование Пушкина»<sup>232</sup> он говорит, что вдохновение Пушкина идет с в е р х у, не из расщелины, где серные и удушливые пары<sup>233</sup>, а оттуда, где «свободная и светлая, недвижная и вечная красота». Эту светлую горную красоту, которой он служил сам, Вл. Соловьев находил только у Пушкина. Будучи сам религиозным проповедником, он связывал свое дело не с делом религиозных проповедников Толстого и Достоевского, а с поэтическим делом Пушкина. Однажды ему задали вопрос:

— Скажи, за что ты любишь Пушкина?

Соловьев, не задумываясь, ответил:

— А вот за что:

Пришел сатрап к ущельям горным  
И видит: тесные врата  
Замком замкнуты непокорным,  
Грозой грозитя высота,  
И, над тесниной торжествуя,

Как муж, на страже, в тишине,  
Стоит, белея, Ветилуя  
В недостижимой вышине<sup>234</sup>.

Эту высокую торжественность и религиозный восторг, создавший «Пророка» и «Монастырь на Казбеке», Вл. Соловьев назвал одним библейским словом — *Ветилуя*, дом Божий, противопоставив это сверху идущее вдохновение *пифизму*, *дионисизму* Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Толстого, восхваляемому Розановым<sup>235</sup>. Соловьев говорит об этих четырех писателях: «В них... Ветилуи настоящей почти не видать. Гоголь и Достоевский всю жизнь тосковали по ней, но в писаниях их она является более делом мысли и нравственного сознания, нежели прямого чувства и вдохновения, притом главным образом лишь по контрасту с разными “Мертвыми душами” и “Мертвыми домами”; Лермонтов до злобного отчаяния рвался к ней и не достигал, а Толстой подменил ее “Нирваной”, чистой, но пустой и даже не белеющей в вышине»<sup>236</sup>. Этими словами Соловьев резко отмежевывает себя от того, еще только возникавшего при нем «нового религиозного сознания», основой которого является дионисическое понимание христианства, выводимое из религиозного вдохновения Лермонтова, Достоевского и Толстого. Вл. Соловьев противопоставил этому пониманию христианства *аполлиническое*, *горнее* созерцание Пушкина:

Страсти волну с ее пеной кипучей  
Тщетным желаньем, дитя, не лови.  
*Вверх* посмотри, на недвижно-могучий,  
С небом сходящийся берег любви<sup>237</sup>.

Этот пушкинский взгляд *вверх*:

Туда б, в заоблачную келью,  
В соседство Бога скрыться мне<sup>238</sup>.

противопоставляется взгляду *вглубь*, психологическому самоанализу Толстого и Достоевского.

Только теперь, когда религия Толстого и Достоевского дала *новое* религиозное сознание Мережковского, а метод психологического анализа привел к полному

разнузданию хаоса у Леонида Андреева и его последователей, мы можем оценить в полной мере этот призыв Соловьева к объективной красоте Пушкина.

Из стихотворений Соловьева, выдержанных в пушкинском духе, назовем: «Кумир Набукеднецара», «Панмонголизм», «Ex oriente lux», «Неопалимая Купина» и «В землю обетованную»<sup>239</sup>.

Можно ли совершеннее воспроизвести приемы Пушкина, чем сделал это Соловьев в следующей строфе:

О, Русь! Забудь былую славу,  
Орел двуглавый сокрушен,  
И желтым детям на забаву  
Даны клочки твоих знамен<sup>240</sup>.

Или:

В трудах бесславных, в сонной лени,  
Как сын пустыни, я живу,  
И к мидианке на колени  
Склоняю праздную главу<sup>241</sup>.

Под этими ямбами подписался бы Пушкин.

Сближает Соловьева с Пушкиным также исключительный блеск остроумия и вкуса. Если мы прочтем письма Вл. Соловьева, его экспромты, то перед нами прежде всего встанет образ Пушкина. У обоих поэтов — высший аристократизм духа, общительность, веселие, добродушие, щедрость, осторожное и тонкое проявление обширной эрудиции и европеизм в лучшем смысле этого слова, — черты, прямо противоположные Лермонтову, Достоевскому и Толстому.

В самом значительном из своих стихотворений, в поэме «Три свидания»<sup>242</sup>, Вл. Соловьев следует Пушкину во всем, что касается формы, и в легком, светском тоне шуточного повествования, которое назначено для аристократических дам петербургского салона, и в торжественном, как церковный благовест, прологе:

Я с ранних лет привык не верить миру,  
И под корой тяжелой вещества  
Я осязал нетленную порфиру  
И узнавал сиянье Божества.



## III

Менее Пушкина и Фета влиял на Соловьева Алексей Толстой. Все же связь Соловьева с Ал. Толстым очень глубока. Цитаты из стихов А. Толстого часто встречаются в статьях Вл. Соловьева. Нельзя упускать из вида и той личной связи, которая была у Соловьева с А. Толстым. Он был связан тесной дружбой со вдовой А. Толстого<sup>243</sup>, его племянником, князем Д.Н. Цертелевым<sup>244</sup>, и племянницей С.П. Хитрово<sup>245</sup>. В украинском имении А. Толстого «Красном Роге» прошли лучшие годы его юности<sup>246</sup>. Особенно любил Соловьев и часто цитировал из Толстого: «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре»<sup>247</sup>. Влияние этого стихотворения чувствуется в юношеском стихотворении к кужине Кате Романовой<sup>248</sup>:

Что роком суждено, того не отражу я  
Бессильной, детской волею своей.  
Пройти мне должно путь земной, тоскуя  
По светлом небе родины моей.

Звезда моя вдали сияет одиноко,  
В волшебный край лучи ее манят,  
Но недоступен этот мир далекий,  
Пути к нему не радость мне сулят.

Прости ж, и лишь одно последнее желанье,  
Последний вздох души моей больной:  
О, если б я за горькое страданье,  
Что суждено мне волей роковой,

Тебе мог дать златые дни и годы,  
Тебе мог дать все лучшие цветы,  
Чтоб в новом мире света и свободы  
От злобной жизни отдохнула ты.

Чтоб смутных снов тяжелые виденья  
Бежали все от солнечных лучей,  
Чтоб на всемирный праздник возрожденья  
Явилась ты всех чище и светлей.

Отрицательное влияние формы А. Толстого сказалось в легкости, с которой Вл. Соловьев относился к нечистым рифмам. И в приведенном стихотворении есть: одиноко —

далекий. В других стихах мы встречаем: проси — пути, яркий — парка и т.д.

Любимым поэтом Соловьева после Пушкина и Фета был Жуковский. Он любил говорить наизусть «Замок Смальгольм»<sup>249</sup>. Стихотворение Жуковского «Сельское кладбище»<sup>250</sup> он считал началом «истинно-человеческой поэзии в России после условно-риторического творчества Державинской эпохи»<sup>251</sup>. Подобно Пушкину, Вл. Соловьев считал нежную грусть элегии основным свойством русской поэзии. Понятно, почему создателем русской поэзии считал он Жуковского, а его «Сельское кладбище» называл «родиной русской поэзии».

Там, на закате дня, осеннею порою,  
Она, волшебница, явилась на свет,  
И принял лес ее опавшею листвою  
И тихо шелестил печальный свой привет.

И песни строгие к укромной колыбели  
Неслись из-за моря, с туманных островов,  
Но, прилетевши к ней, они так сладко пели  
Над вещей тишиной родительских гробов.

На сельском кладбище явилась ты недаром,  
О, гений сладостный земли моей родной!  
Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром  
Пленила после ты, но самым лучшим даром  
Останется та грусть, что на кладбище старом  
Тебе навеял Бог осеннею порой<sup>252</sup>.

Но что всего более привлекало Вл. Соловьева к Жуковскому, это его мистический идеализм, его близость к миру духов и привидений, это наследие германского романтизма. В самом Соловьеве было как бы две души, одна — унаследованная от отца: ясная, трезвая, великорусская, Пушкинская; другая, унаследованная со стороны матери<sup>253</sup>, темная, мистическая, украинно-польская. Эта вторая душа была, пожалуй, сильнее первой, эта душа влекла его в таинственный мир поэзии Жуковского.

С детства Вл. Соловьев чувствует себя изгнанныком на земле:

Жалкий изгнанник я в мире земном,  
В мире мне чуждых людей<sup>254</sup>.

Пройти мне должно путь земной, тоскуя  
По светлом небе родины моей.

С детства поэт уходит в мир своих мистических грез.  
Над всеми грезами царит одна греза любви к мистической подруге.

Близко-далёко, не здесь и не там,  
В царстве мистических грез,  
В мире, невидимом смертным очам,  
В мире без смеха и слез,

Там я, богиня, впервые тебя  
*Ночью туманной* узнал.  
Станным ребенком был я тогда,  
Станные сны я видал.

В образе чуждом являлася ты,  
Странно твой голос звучал,  
Смутным созданием детской мечты  
Долго тебя я считал<sup>255</sup>.

Разве это не то же стремление к «очарованному там», которым дышит вся поэзия Жуковского?

И Жуковский исходит из противопоставления «здесь» и «там», и его поэзия — стремление в «царство мистических грез», где является ему его таинственная возлюбленная, «гений чистой красоты», «Лалла Рук»<sup>256</sup>.

А когда нас покидает,  
В дар любви у нас в виду  
В нашем небе зажигает  
Он прощальную звезду.

Но то, что у Жуковского является окутанным романтической дымкой и не выходит за пределы поэтической мечты, у Вл. Соловьева является во всей силе мистического реализма и религиозного знания.

Мистическое настроение души находит у Жуковского свою форму, облекается в таинственные звуки, как бы проникающие на землю из невидимого мира духов.

Владыка Морвены,  
Жил в дедовском замке могучий Ордал<sup>257</sup>.

Эти звуки оживают у Вл. Соловьева. Мы узнаем забытый напев баллады в строфах:

Шире, шире растет кругозор,  
Все ясней и ясней при луне  
Очертания серые гор,  
Отраженных в Ломондской волне<sup>258</sup>.

Мы проследили основные влияния в поэзии Вл. Соловьева.

Хотя он по эпохе примыкает к плеяде Фета и Полонского, к поэтам Серебряного века, он не теряет связи с традициями Золотого века, с Жуковским и Пушкиным.

У Лермонтова он заимствовал один стих:

Очами полными лазурного огня<sup>259</sup>.

Но в общем остался чужд Лермонтову и произнес над ним строгий и не совсем справедливый суд<sup>260</sup>. Еще более несправедливо отнесся Соловьев к Баратынскому<sup>261</sup>, явно не всмотревшись в философскую и религиозную сущность этого великого поэта пушкинской плеяды. Несправедливость суда над Лермонтовым и Баратынским особенно поражает, когда рядом мы находим панегирики Фету, Полонскому и Алексею Толстому. Здесь Соловьев отдает дань своей эпохе. Здесь сказывается также односторонность его поэтического гения, ограниченного областью чистой лирики.

Остается сказать об отношении Вл. Соловьева к тому поэту, с которым он неразрывно связал свое имя, сказав о нем гениальное философское слово. Этот поэт — Тютчев. Сравнение Вл. Соловьева с Тютчевым приводит нас к нашей основной теме. Если Тютчев был поэтом природного хаоса, то Вл. Соловьев воспел природу, просветленную действием божественного Л о г о с а, ту одухотворенную и нетленную природу, которая, вместе с соборным телом христианского человечества, определяется Соловьевым, как «светлое тело Вечности — София», невеста Христова — Церковь.

## IV

Вл. Соловьев первый определил Тютчева, как поэта хаоса<sup>262</sup>, ночной души человека, темного и подсознательного корня бытия. От этого хаотического мрака Тютчев, по Соловьеву, стремится уйти в христианство, он взывает «к ризе чистой Христа», говорит, что его душа «готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть»<sup>263</sup>. Несомненно, однако, что не это обращение к христианству составляет оригинальность Тютчева, а именно его прозрение подсознательного хаоса. Он не имеет твердой христианской надежды Баратынского. В одном из самых задушевных стихотворений он говорит:

Не знаю я, коснется ль благодать  
Моей души, *болезненно-греховной*,  
Не знаю, суждено ли мне восстать,  
Пройдет ли *обморок духовный*<sup>264</sup>.

В минуту покаяния поэту его основное настроение является *б о л е з н е н н о - г р е х о в н ы м , о б м о р о к о м д у х а*. Но обыкновенно именно это стихийное настроение он приветствует восторженным гимном. Он вполне сознательно и отчетливо противопоставляет «блаженство рая» — радостям земной весны и любви, отдавая предпочтение вторым:

Что пред тобой блаженство рая,  
Пора любви, пора весны?<sup>265</sup>

Определяя сущность своего поэтического таланта, он говорит:

Иным дарован от природы  
*Инстинкт пророчески-слепой*<sup>266</sup>.

Сознательное предпочтение природной жизни и «родного хаоса» — «блаженству рая» и «сладострастью бесплотных духов» неизбежно ведет к трагизму. И Тютчев является *т р а г и к о м* в истинном смысле слова, как были трагиками Эсхил и Софокл. И у него над жизнью тяготеет беспощадный и неодолимый рок. Приняв закон природной жизни, как благой и необходимый, Тютчев

должен принять и последствия этого закона: смерть и тление. От этого последнего не укроет «риза чистая Христа», если не приобщиться делу Христова искупления. Начало же этого дела есть отрицание той природной жизни, певцом которой является Тютчев. Не имеющему надежды на спасение поэту остается только оплакивать свой жребий и жребий человечества. И никто не достигал такой безотрадности в трагическом изображении отчаяния души, разбитой необорной силой рока, как Тютчев.

Слезы людские, о слезы людские!<sup>267</sup>

Мрачность Тютчева — мрачность дохристианская, т р а г и ч е с к а я, мрачность Эхила и Софокла, сказавшего, что всего лучше человеку не родиться. Бездна хаоса не закрыта для него светлым видением Олимпийцев, как в лучезарной поэзии Пушкина. Для инстинкта пророчески слепого жизнь лишена «л о г о с а», «с м ы с л а». Это полное отрицание смысла личной жизни ведет к отрицанию смысла жизни общественной, п р о г р е с с а. Беспощадный консерватизм Тютчева, особенно сказавшийся в его стихотворении «К декабристам»<sup>268</sup>, вытекает из подпочвенных родников его мистического мироощущения. Если Тютчеву природа дорога только в своей оторванности от Логоса, в своей одержимости стихийными силами хаоса, то для Вл. Соловьева, наоборот, природа дорога только как начало, стремящееся к освобождению от хаоса, к просветлению силой Логоса. Красота цветущей земли не пробуждает в душе Соловьева «пророчески-слепого инстинкта». Она говорит ему о том, что прямо противоположно слепой страсти, о л ю б в и:

Земля Владычица! К тебе чело склонил я,  
И сквозь покров благоуханный твой  
Родного сердца пламень ощутил я,  
Почуял трепет жизни мировой.

В полуденных лучах такую негой жгучей  
Сходила благодать сияющих небес,  
И блеску тихому несли привет певучий  
И вольная река, и многошумный лес.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье  
 Земной души со светом неземным,  
 И от огня любви житейское страданье  
 Уносится, как мимолетный дым<sup>269</sup>.

Это стихотворение написано Соловьевым в Пустыньке, в мае 1886 г., в дни высокого расцвета его религиозного дела. Через 12 лет он вспоминает об этом дне, когда он молитвенно склонил чело к земле:

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий,  
 С небес лился поток ликующих лучей,  
 И всюду меж дерев запущенного парка  
 Мелькали призраки загадочных очей<sup>270</sup>.

С отношением Соловьева к природе тесно связано его отношение к любви.

## V

Смысл любви Соловьев всего яснее раскрывает в символике античного эллинизма, которой особенно любил он пользоваться в юности. Его кандидатское сочинение<sup>271</sup> было «О мифологическом процессе в древнем язычестве». Мифологию он понимал в духе Шелли и Крейца<sup>272</sup>. Античные образы никогда не иссякали в его стихах. Он прекрасно владел античной формой гекзаметра, как показывают его стихи «Истинно тот есть любимец богов» и перевод IV эклоги Вергилия<sup>273</sup>. Античный термин «боги» встречается у него даже в самых ортодоксальных стихах. На пути к «заветному храму» душа его молилась «неведомым богам»<sup>274</sup>. Только верность церковному преданию, символизируемому в «Сионских твердынях» и «чистых розах Сарона», может навести нас на след потерянных «богов»<sup>275</sup>. В «Трех свиданиях», обращаясь к «Вечной подруге», он говорит: «богам и людям сродно смеяться бедам, раз они прошли!» Самое Софию он неоднократно называет «богиней».

Там я, богиня, впервые тебя  
 Ночью туманной узнал<sup>276</sup>.

Познание божества в красоте и мудрости, это начало эллинизма, окончательно воплотившее себя

в «Федре» Платона, было особенно близко Вл. Соловьеву. Конечно, его подход к эллинизму о д н о с т о р о н е н. Говоря терминами Ницше, его влекла только с и м в о л и ч е с к а я , о б ъ е к т и в н о - п р е к р а с н а я , а п о л л и н и ч е с к а я Эллада. Он остался чужд Дионисову духу аттической трагедии, воскресшему в Тютчеве и Достоевском. Я не говорю здесь о дионисическом оргиазме, которому вообще лучше бы не воскресать, а о положительном зерне Дионисовой трагедии, о «познании через страдание», получившем развитие в христианстве. Этой трагически-христианской идеи о богопознании через страдание нет у Соловьева. Зато со всей силой развита им другая идея<sup>277</sup>: идея подвига во имя красоты, спасаемой и обожествляемой актом мистической любви. Первый подвиг любви — подвиг э с т е т и ч е с к и й. Это — воплощение мечты в и с к у с с т в е. Символом его является оживление Галатеи Пигмалионом. Второй подвиг — н р а в с т в е н н ы й. Воплощенная мечта, совершенная в своей красоте Галатея, превращается в Андромеду, плененную д р а к о н о м г р е х а. После воплощения мечты и победы над драконом греха остается третий подвиг: победа над с м е р т ь ю. Эта победа символизируется в образе Орфея, изводящего Эвридику из Аида, очаровав богов преисподней звуками лиры:

Волны песни всепобедной  
 Потрясли Аида свод,  
 И владыка смерти бледной  
 Эвридику отдает<sup>278</sup>.

Этот третий подвиг — р е л и г и о з н ы й. Орфей, как и в древнем христианском искусстве и у Климента Александрийского<sup>279</sup>, является лишь прообразом Христа, победившего смерть.

Античным символизмом пользуется Соловьев и в стихотворении последнего периода «Das Ewig Weibliche»<sup>280</sup>. Проезжая около острова Пафоса, места рождения Афродиты, поэт обращается с заклинательными словами к морским чертям. Рождение Афродиты было первым поражением морских демонов, оно привело их в «смятение, трепет и страх». Но эта первая сила красоты не могла сломить господства демонов. «Дикую силу на миг укроти-



ла, но покорить не сумела она». В прекрасный образ Афродиты черти сеяли «адское семя растленья и смерти». Афродита небесная обратилась в Афродиту всенародную. Здесь мысль поэта уже покидает античную почву и переходит к христианскому символизму. Ту победу над демонами, которую не могла одержать растленная адским семенем похоти и смерти Афродита, одержит непричастная первородному греху Предвечная Дева<sup>281</sup>, определяемая в теософии Вл. Соловьева гностическим термином С о ф и я и Дева Радужных Ворот.

## VI

Прежде чем говорить об отношении Вл. Соловьева к любви, необходимо выяснить его отношение к той же женственной ипостаси Божества, которую воспел он под именем С о ф и и. Из отношения его к этому божественному началу объясняются отношения его к женщине. Спутанность в определении С о ф и и порождает те разнородные толки, которые замечаются среди последователей Вл. Соловьева. Одни из них отправляются из христианско-церковного понимания Софии, другие из гностически-теософского Ее понимания.

В теософии Соловьева ясно различаются три метафизические начала женственности:

1) Д у ш а м и р а — мировая воля Шопенгауэра — начало потенциальное, могущее определить себя и к свету, и к тьме, за которое борются Л о г о с и Х а о с.

2) Б о г о р о д и ц а — обожествленная материя, бессеменно родившая Христа Дева и Царица Ангелов.

3) С о ф и я — начало среднее между Богородицею и Христом, о котором Соловьев говорит так: «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София»<sup>282</sup>. (VII-е чтение о Богочеловечестве.)

Из этого определения ясна связь Богородицы с Софией. Различить эти два начала — дело богословия. Для религиозного чувства София сливается с Богородицею, как одна женственная ипостась Божества. Соловьев говорит, что учением о Софии он не вводит новые божества. Главные храмы в Новгороде и Киеве были посвяще-

ны Софии. В иконописи София отличается как от Христа, так и от Богородицы. Но в богослужении она почти совершенно сливается с Богородицею. Глава книги Соломона, посвященная Софии Премудрости, читается, как паремия, в богородичные праздники<sup>283</sup>. С другой стороны, в особом богослужении Софии, которое недавно было издано священником Флоренским<sup>284</sup>, идея Софии явно переходит в идею Богородицы, теряя свои оригинальные черты.

Эту женственную ипостась Божества — Софию-Богородицу воспел Вл. Соловьев под именем ц а р и ц ы , б о г и н и :

У царицы моей есть высокий дворец,  
О семи он столбах золотых<sup>285</sup>.

Любовь к царице не может являться иначе, как в форме религиозного культа, подобного рыцарскому культу Мадонны. Абсолютно-совершенное божественное начало не может принять любовь в иной форме, как в форме служения. Отношение поэта-монаха к его царице не может иметь ничего общего с земной любовью. Это любовь низшего существа к высшему. Она направляет своего служителя, его дело повиноваться Ее велениям и бороться с соблазнами плоти и мира, удаляющими его от царицы.

Вся жизнь Вл. Соловьева — история его сношений с Софией. Три раза явилась она ему в зримом образе, но внутренне он чувствовал ее приближения и отдаления постоянно. Она говорила ему: «Ты не должен уступать своим страстям. Если ты уступишь нечистому инстинкту, я н е в с и л а х б у д у помочь тебе».

Ясно, что любовь Соловьева к Софии можно понимать только в монашески-рыцарском смысле, в том смысле, как говорят о любви к Пресвятой Деве.

Он имел одно виденье,  
Непостижное уму,  
И глубоко впечатленье  
В сердце врезалось ему<sup>286</sup>.

В записной книжке Вл. Соловьева, относящейся ко времени его первого заграничного путешествия, находится следующая молитва к Софии<sup>287</sup>.

Молитва об откровении великой тайны  
Во имя Отца и Сына и Св. Духа

«Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей, да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской.

Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело Вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви твоей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем».

## VII

То христианское понимание Софии, о котором я говорил, смешивается иногда у Соловьева с другим, гностическим пониманием Софии, которое находим мы в гностическом сочинении  $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma \Sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ <sup>288</sup>, пониманием Софии, как п а д ш е й д у ш и м и р а. Символом этой Софии является для Соловьева душа любимой женщины. Женщина для Соловьева — не высшее духовно-нравственное существо, не символ вечной Софии, как была Беатриче для Данта, а существо низшее, материальное, двойственное и потому лживое. Отношение поэта к женщине не есть служение, а подвиг, трудная мистическая задача спасения и ограждения любимой души от темных сил, даже вопреки ее воле, ибо женщина, как существо бессознательное, равно стремится ко злу и добру.

О, как в тебе лазури чистой много  
И темных, темных туч!  
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,  
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч<sup>289</sup>.

И в другом месте:

Не страшися: любви моей щит  
 Не падет перед темной судьбой,  
 Меж небесной грозой и тобой  
 Он, как встарь, неподвижно стоит<sup>290</sup>.

Эта концепция любви как мистического подвига при всем своем величии и красоте недостаточно жизненная и христианская. Для христианского понимания любовь не есть мистическая задача, а взаимодействие двух духовно-нравственных сил. При понимании Вл. Соловьева женщине отводится слишком низкое место, она — только материальное существо, способное к духотворению. Вся же духовно-нравственная сила полагается в мужчине. Идея женщины как духовно-нравственного существа, возвышающего до себя мужчину, эта идея, завещанная нам Пушкиным и Тургеневым, совсем отсутствует у Вл. Соловьева. Естественно потому, что его мистический подвиг оканчивается крушением:

Память, довольно! тень эту скорбящую  
 Было мне время отпеть.  
 Срок миновал, а царевною спящею  
 Витязь не мог овладеть<sup>291</sup>.

### VIII

Та же двойственность, какая в отношении к Софии, находится и в отношении Вл. Соловьева к природе, к материи или, выражаясь церковно, к плоти и миру.

И в явном таинстве вновь вижу сочетание  
*Земной души со светом неземным*<sup>292</sup>.

Это выражение недостаточно ясно. Что понимать под словом «земное». Обыкновенно слово «земное» аналогично слову: «плотское», «страстное». Как же может это плотское начало сочетаться с «неземным светом», т.е. с тем, что его отрицает? Владимир Соловьев был очень осторожен в словах. Он сознавал, что иные из его слов могут подать повод к соблазну. От такого ложного понимания своей поэзии он

предостерегает читателя в предисловии к последнему изданию своих стихотворений<sup>293</sup>. Опасения его скоро оправдались. Именно неясные, недоговоренные мысли его стихов были подхвачены после его смерти мистиками-декадентами и сделались в их руках оправдательным документом их антихристианских теорий.

Наиболее сомнительны в христианском отношении два стихотворения: «Песня офитов» и «Мы сошлись с тобой недаром»<sup>294</sup>. Слова «В бездну мрака огневую льет струю свою живую вечная любовь» могут быть понимаемы двояко: 1) или в христианском смысле: «Свет во тьме светит, и тьма не объяла его»<sup>295</sup>, или 2) как снятие противоречия между светом и тьмой, добром и злом, ибо зло есть у с л о в и е добра

Предвидя возможность такого вывода, Соловьев дает толкование этих стихов в «Жизненной драме Платона»<sup>296</sup>. Цветы не могут цвести и благоухать, если корни их не будут питаемы навозом; но это обстоятельство н е д е л а е т с а м н а в о з б л а г о у х а н н ы м. Значит, противоречие света и тьмы, благоухания и зловония остается во всей силе.

Сознавая некоторую еретичность приведенных стихотворений, Вл Соловьев поместил их в шуточной комедии «Белая лилия»<sup>297</sup>.

Обожествление плоти — одна из любимых идей Вл. Соловьева, и эту идею находил он в христианстве. Нельзя, однако, забывать при этом двойственный характер слов: п л о т ь, м и р. «Плоть» употреблено в Новом Завете не только в определенно отрицательном смысле: «плоть и кровь царствия Божия не наследуют»<sup>298</sup>, но и в положительном: «слово плоть бысть»<sup>299</sup>.

Если во Христе обожествляется плоть и занимает место одесную Отца, то этим не обожествляется закон плоти, который есть закон греха. Эта растленная грехом плоть не наследует Царствия Божия. Плоть Христова при самом своем возникновении находится вне естественных законов природного греха, она образуется из чистого семени Жены<sup>300</sup>.

Вл. Соловьев часто говорит о м а т е р и а л и з а ц и и Б о ж е с т в а в христианстве. Но не следует забывать, что понятие материи распадается на два понятия: понятие о б р а з а и понятие в о л и. Первое понятие не принадлежит материи по существу; материя, принявшая образ, уже

есть материя оформленная, одухотворенная; вне образа материя есть хаос, не бытие, Платоново *μῆ ὄν*. Эта хаотическая материя не обожествляется в христианстве, ибо основной ее закон есть закон греха и смерти. Отличие христианства от религий Востока то, что оно есть религия принявшего образ, в образе и в шегося Бога. К подсознательному, темному корню бытия христианство относится так же отрицательно, как и буддизм, и философия Шопенгауэра. Иначе придется отнести к восточному влиянию не только писания святоотеческие, но и книги апостолов. Жизнь искажена, злав своей основе и противоположна закону любви. Вот основной христианский тезис, постоянно развиваемый Вл. Соловьевым.

А вдали, догорая, дымилось  
Злое пламя земного огня.

Все порывы и чувства мятежные,  
Злую жизнь, что кипела в крови,  
Погловило стремленье безбрежное,  
Роковой, беззаветной любви<sup>301</sup>.

Эти определенные, не допускающие двух толкований выражения показывают, в каком направлении должны мы понимать и те двусмысленные выражения о бездне мрака огневой и свете из тьмы<sup>302</sup>. Красота для Вл. Соловьева есть первое торжество Логоса над хаосом в материи, она есть предварение будущего воскресения и нетления плоти. Поэтому идея красоты у Вл. Соловьева, как и у его предка Сковороды<sup>303</sup>, неразрывно связана с идеей Воскресения.

## IX

Видением Софии в пустыне Египта<sup>304</sup> закончился для Соловьева первый цикл его развития. Юношеский период его жизни является, с одной стороны, философским («Кризис западной философии», «Критика отвлеченных начал»<sup>305</sup>). Это время его победоносной борьбы с философским позитивизмом, материализмом и идеализмом. Если смотреть со стороны, этой философской полемикой почти ограничивается деятель-

ность Соловьева в период от 1874 до 1880 года. Но эта видимая сторона деятельности Соловьева есть только изнанка его тайной, оккультно-теософской жизни. Именно в это время он усиленно предается занятиям оккультизмом и спиритизмом, стремясь к оккультному познанию Софии.

Завершением этого пути является всецелое и полное откровение Софии в пустыне египетской, третья свидание. Теперь для вернувшегося в Россию философа предстоит новое дело: воплотить познанную мудрость — Софию — в жизни личной и общественной.

Воплощение Софии в жизни есть дело любви, нахождение того женского существа, с которым он может связать свою жизнь, сочетавшись с ним союзом мистической любви «во Христа и во Церковь». Воплощение Софии в жизни общественной есть переход к Ц е р к в и, как объективному воплощению Софии, к Церкви, как Телу Христову, невесте Агнца.

Период жизни Соловьева от 1880 до 1890 г. определяется, как период ц е р к о в н ы й, в противоположность первому теософскому периоду. В конце восьмидесятых годов этот период переходит в период о б щ е с т в е н н о - п у б л и ц и с т и ч е с к и й, а от 1890 до последнего 1900 г. совершается процесс заключительного синтеза. Этот период можно назвать т е о с о ф с к и - э с т е т и ч е с к и - ц е р к о в н ы м.

Действительно, тотчас по возвращении из Египта в Россию, Вл. Соловьев встречает женщину, которой отдает любовь всей своей жизни. Имя этой женщины было С о ф и я<sup>306</sup>.

Еще не пришло время для полного обнародования фактов жизни Вл. Соловьева. Но мы считаем себя вправе сказать хоть несколько слов о том, что явилось самым существенным в жизни поэта, чему обязаны мы лучшими созданиями его поэзии. Если же принять во внимание то, что Соловьев не был фантазером и мечтателем, а мистиком-реалистом, то мы не можем без чувства благоговения вспоминать о той женщине, в которой ясновидящее око поэта прозрело то, что было невидимо для других: чистую лазурь, отблеск Бога, наряду с темными тучами, томительным и жгучим огнем зла. Этой женщине он написал в день ее именин, 17 сентября 1887 г., завет своей жизни:

Смерть и время царят на земле,  
Ты владыками их не зови.  
Все, кружась, исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви<sup>307</sup>.

Эта любовь, долгие годы неразделенная («Уходишь ты, и сердце в час разлуки»<sup>308</sup>), около 83-го года достигает полного разделения, София становится невестой Вл. Соловьева<sup>309</sup>. Этот же период есть период пышного цветения его церковной идеи, время создания «Религиозных основ жизни»<sup>310</sup> и «Истории Теократии». Его личная жизнь сливается с его церковной идеей в заключительных словах предисловия к «Истории теократии», подписанного: Москва, на праздник Благовещения Пресв. Богородицы 1887 г.:

«Церковь Вселенская явится нам уже не как мертвый истукан и не как одушевленное, но бессознательное тело, а как существо самосознательное, нравственно свободное, действующее само для своего осуществления, — как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединенное с Божеством, всецело его вместившее в себе, — одним словом, как та С о ф и я П р е м у д р о с т ь Б о ж и я, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она».

Мечтам Вл. Соловьева на воплощение религиозной идеи в личной жизни не суждено было сбыться, так же, как и его мечтам о вселенской теократии. Обе идеи потерпели крушение, и причины крушения этих двух идей вытекали одна из другой.

Сам Соловьев дает в стихах объяснение своей личной катастрофы. С последней искренностью в стихотворении «Память», написанном в 1892 году, он говорит, вспоминая историю своей любви:

Горькой тоскою душа разрывается  
*Жизни там две сожжены.*

Где же причина этого сожжения двух жизней? Ясно, что трагедия была не в том, что любовь Соловьева осталась неразделенной. В таком случае не имело бы смысла выражение: «жизни там две сожжены».



Ключ к пониманию катастрофы Соловьев сам дает значительно позднее в стихотворении «С Новым годом», 1 января 1894 г.

Власть ли роковая или немощь наша  
 В злую страсть одела светлую любовь.  
 Будем благодарны, миновала чаша,  
 Страсть перегорела, мы свободны вновь<sup>311</sup>.

Очевидно, что причиной крушения любящих была переоценка, теоретическая и практическая, того темного начала, которое стремилась оправдать философская мысль Соловьева в гностической концепции разобранных выше стихотворений: «Песня офитов» и «Мы сошлись с тобой недаром». Если брак был для Соловьева символическим союзом во образ Христа и Церкви, то этот союз не мог быть основан на темном начале стихийной страсти. Эту истину сознал Соловьев после крушения своих надежд и выразил в стихотворении «С Новым годом». То, что прежде представлялось ему нормальным законом природы:

Свет из тьмы. Над темной глыбой  
 Вознестися не могли бы  
 Лики роз твоих,  
 Если б в сумрачное лоно  
 Не впивался погруженный  
 Темный корень<sup>312</sup>

теперь является ему, как действие «роковой власти», результат «немощи» человека. Не может быть и речи об освящении страсти. «Злая страсть» вновь противопоставляется «светлой любви», как в небольшом стихотворении, где Соловьев записал свое третье свидание в Египте, более подробно описанное им впоследствии в поэме «Три свидания».

Вся в лазури сегодня явилась  
 Предо мною царица моя...  
 А вдали, догорая дымилось  
 Злое пламя земного огня.

Третий подвиг — освобождение Эвридики из Аида — не мог окончиться победою, ибо не был совершен второй подвиг: победа над драконом греха.

## X

Египетское свидание было моментом кризиса в деятельности Соловьева, переходом от теософски-окультурного познания к деятельности церковной. Внутренний голос Софии настойчиво говорил ему: ты должен перейти к действию.

Деятельность во имя Софии могла принять два направления, пред Соловьевым были открыты два пути: широкие врата практической теософии, т.е. магии и оккультизма, и узкие врата Церкви. На первом пути его ждал ряд успехов и торжество, на втором — помрачение возраставшей философской славы, одиночество и страннический посох. Соловьев, не задумываясь, выбрал второй путь и ответил голосу, предложившему ему царство мира: отойди от меня, сатана<sup>313</sup>. Он отверг венец, которым готов был увенчать его князь мира сего, и покорно склонил голову под иго Христово.

Влад. Соловьев никогда не вступал на путь практического оккультизма<sup>314</sup>. Обладая исключительными оккультными знаниями и силами, он не считал возможным для себя пользоваться этими знаниями и силами иначе, как в союзе с выше его стоящей силой Церкви. Перед смертью он высказал свое окончательное суждение об оккультизме, как антихристианской силе, воплотив весь оккультизм будущего в лице восточного мага Аполлония, союзника антихристового, который с помощью своей магии убивает последних вождей Церкви: православного старца Иоанна и католического папу Петра.

Современная теософия в своем взгляде на Церковь ссылается иногда на оскудение мистического знания среди представителей современной Церкви. Заклучив видимый союз с христианством, она направляет свою полемику против современной Церкви, противопоставляя ей мистическое знание Церкви древней. Она охотно вербует в свои ряды отцов IV века и особенно пустынников Фиваиды.

Едва ли в среде самой Церкви найдутся лица, которые станут отрицать, что современная Церковь скуднее мистическим знанием и опытом, чем Церковь Августина и Златоуста. Но несомненно и то, что то же мистическое знание далеко не иссякло и теперь в Церкви, а в ее целом

Церковь хранит во всей чистоте мистическое знание, завещанное ей священными преданиями Византии и Фиваиды. Дело не в том, где находится религиозно-мистическое знание, у теософов или в Церкви. Оно есть и там, и здесь. Дело в качестве различии мистического знания теософии и Церкви.

Теософия XX века не избрала ничего нового. Корни ее уходят в дохристианскую древность и неоплатонизм. Теософия, как активная сила, была противопоставлена христианству в лице Ямвлиха, Порфирия<sup>315</sup> и открытого гонителя христиан цезаря Юлиана. Но в то время христианство было активно и восторжествовало над ересями, которые, более или менее все, являлись реакцией языческого оккультизма. Теперь мы замечаем обратное: временную победу языческой теософии над христианством. Эта победа предсказана в пророческой книге Нового Завета<sup>316</sup>.

Влад. Соловьеву был открыт путь Ямвлиха и Порфирия, но он сознательно избрал путь Августина и Златоуста. Он не задумался оглянуться назад, в глубину церковного предания; он не побоялся насмешек интеллигенции, увидевшей в нем запоздалого романтика; не побоялся подозрительного недоверия официальной Церкви, не хотевшей принять в свою среду беспокойного мистика.

Но не смутят ли тебя воинственные клики,  
Звон лат и стук мечей.  
Недвижно ты стоишь, и слушаешь великий  
Завет минувших дней<sup>317</sup>.

Теперь задачей Соловьева становится «оправдать веру отцов». На это дело он благословлен был особым видением. Он жил в то время в имении Хитрово под Петербургом, самое имя которого — Пустынька — говорило душе Соловьева, обратившейся к «вере отцов». Дикая и величественная природа Пустыньки питала аскетическое настроение поэта. Тот, кто читает память Соловьева, пусть посетит место его подвигов и дум — Пустыньку. Гранитные глыбы, мутные волны дикой реки Тосно, «белый, сыпучий песок», старые сосны<sup>318</sup> — все это неразрывно связано с поэзией Соловьева. Песчаная почва Пустыньки произрастает те высокие, воздушные, белые

колокольчики, которые были для Соловьева символами «белых ангелов».

Сколько их расцвело недавно,  
Словно белое море в лесу!<sup>319</sup>

Стройно воздушные,  
Те же они,  
В знойные, душевные  
Тяжкие дни<sup>320</sup>.

Там, на берегах Тосно, находился камень, который Соловьев называл «святым камнем». К нему обыкновенно приводил он ту, которую считал своей единственной подругой:

Снова веду ее к камню святому я,  
Берег отвесный высок<sup>321</sup>.

На этом святом камне предстала ему процессия церковных старцев, благословивших его на великое дело: оправдать, защитить и прославить веру отцов.

## XI

Основой церковной жизни является смирение, сознание себя только как немощного орудия воли Божией, отказ от своей воли и разума во имя воли и разума Церкви, через которую действует Христос. Это смирение было у Соловьева с ранней юности. В одном из первых стихотворений он говорит:

Когда в свою сухую ниву  
Я семя истины приял,  
Оно возшло, и торопливо  
Я жатву первую собрал.

Не я растил, не я лелеял,  
Не я поил его дождем,  
Не я над ним прохладой веял  
Иль ярким согревал лучом.

О нет! я терном и волчками  
Посев небесный подавлял.

Земных стремлений плелелами  
Его теснил и заглушал<sup>322</sup>.

Обратиться к Церкви заставляет его сознание полного  
бессилия нашей личной воли в борьбе с силой зла:

От пламени страстей, нечистых и жестоких,  
От мира пленного и злобной суеты  
Не исцелит нас жар порывов одиноких,  
Не унесет побег тоскующей мечты.

Не средь житейской мертвенной пустыни,  
Не на распутьи праздных дум и слов,  
Открыть нам путь к утраченной святине,  
Напасть на след потерянных богов.

Не нужно их! в великой благостыне  
Наш Бог земли своей не покидал,  
И всем единый путь от низменной гордыни  
К смиренной высоте открыл и указал.

И не колеблются Сионские твердыни,  
Саронских чистых роз не вянет красота,  
И над живой водой, в таинственной долине,  
Святая лилия нетленна и чиста<sup>323</sup>.

Эти символические образы «твердынь Сиона», «Саронских роз и лилий» связуют церковную деятельность Вл. Соловьева с его теософским знанием о Софии. «Да возможем уловить чистую голубицу Сиона и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Единственной гордостью, которую позволял себе Соловьев, было сознание того, что все им творимое исходит не от него, а от высшего источника Божественной мудрости, обретенного им. На своей апологетической книге «Оправдание добра»<sup>324</sup>, где он обосновывает мораль на «Подвижнических словах Исаака Сирина»<sup>325</sup>, он написал:

Родился я под знаком Водолея.  
Читатель! приходи и смело воду пей.  
Она — не от меня, ее нашел в скале я,  
Из камня истины исходит сей ручей!<sup>326</sup>

Чистым духом святоотеческого православия и горячею любовью к Богу полно написанное в этот период сочинение: «Религиозные основы жизни». Эти основы жизни три: молитва, милостыня, пост. Первая глава «О молитве» кончается следующим переложением молитвы Господней:

«Отец наш небесный, родоначальник новой благой жизни в нас! Да святится имя Твое, т.е. истина, нашу верую. Да придет Царствие Твое, — вся наша надежда. Да будет воля Твоя, единою любовью всех и все соединяющая, да будет она не только в мире покорных Тебе духов, но и в нашей природе, самовольно от Тебя отделившейся. А для сего возьми нашу плотскую жизнь и очисти ее Твоим животворящим Духом. Возьми наши права и оправдай нас Своею истиною. Возьми все наши силы и всю нашу мудрость, ибо нам недостаточно их в борьбе против невидимого лукавства; Ты же верным путем Своим приведи нас к совершенству, ибо Твое есть царство, и сила, и слава во веки веков».

Но высшего расцвета гений Соловьева достиг в его фундаментальном труде «История и будущность теократии». В символическом толковании Библии с оттенком платонизма Соловьев здесь непосредственно примыкает к Филону Александрийскому<sup>327</sup>. В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании Церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия — Соловьев является прямым наследником Августина. Что же касается художественного стиля, то здесь Соловьев достиг неподражаемой высоты. Каждая строка этой религиозной поэмы, подобно «Божественной комедии» Данта, вылита из чистого золота. И это величественное здание теократии осталось неоконченным<sup>328</sup>. И оно, как личная жизнь Соловьева, потерпело роковое крушение. Та же «роковая власть» и человеческая «немоць», разрушившие личную жизнь Соловьева, не дали возрасти и любимому чаду его любви к Софии — «Истории теократии».

Если в «Религиозных основах жизни» Влад. Соловьев до конца остался верен началам святоотеческого православия, то уже в первой части «Теократии» православный идеал незаметно подменяется идеалом католическим, принявшим благовидную личину вселенской теократии. «История теократии» не могла быть закончена, ибо буду-

шая судьба ее неразрывно связывалась для Соловьева с делом католической Унии. Крушение «Истории теократии» было в том, что вторая ее часть, вышедшая на французском языке под заглавием «La Russie et l'Eglise universelle»<sup>329</sup> явилась лишь а п о л о г и е й к а т о л и ч е с т в а. Основы философии и жизни Соловьева до такой степени коренятся в русско-византийском православии, в подвижнических словах отцов Фиваиды, в платонизме византийского богословия, в радостном аскетизме русского народа, что подмена истинного церковного идеала соблазном католической теократии не может быть объяснена иначе, как вмешательством той самой «роковой власти», которая разрушила личную жизнь Соловьева.

Мы видели, что переоценка материального, природного начала, попытка сочетать «злую страсть» со «светлой любовью» разрушила личную жизнь Соловьева. Но что же такое католичество, как не та же самая попытка о б м и р щ е н и я религиозного идеала, забвение аскетической основы апостольского и святоотеческого предания и понимание Царствия Божия как земной теократии? Обожествление греховного человечества в лице римского первосвященника и обожествление греховной природы в чувственном мистическом культе?

Но прежде чем критиковать католические взгляды Соловьева, надо уяснить его отношение к России и православию.

## ХII

Вл. Соловьев начал свою деятельность в кругу славянофилов.

Сблизило Соловьева со славянофилами, во-первых, увлечение германским идеализмом, последователями которого были славянофилы, начиная с Хомякова.

Подобно Хомякову, Соловьев был поклонником Шеллинга и Гегеля и положил их системы в основу своей религиозной метафизики. Соловьев казался прямым продолжателем славянофилов, как борец идеализма против позитивизма и материализма 60-х годов.

Вначале Соловьев разделял и веру славянофилов в мессианское назначение России. Западная культура сгнила. Молодой России предстоит противопоставить этой

гнилой культуре свое молодое религиозное дело. России надлежит примирить правду Востока с правдой Запада. Религия Востока была религией бесчеловечного Бога, религия Запада — религией безбожного человека. Примирив Запад с Востоком, Россия даст религию б о г о ч е л о в е ч е с т в а («Три силы»<sup>330</sup>). Эта примиряющая Восток и Запад религия уже явилась в христианстве. Значит, Россия возродит христианскую религию б о г о ч е л о в е ч е с т в а.

В то же время Соловьев прислушивается к простому народу. В письме к Кате Романовой он говорит, что религиозное движение в России начнется оттуда, «откуда никто не ожидает. Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, которые не видят в нем ничего, кроме грубого пьянства и суеверия» (22-е письмо)<sup>331</sup>.

В другом письме<sup>332</sup> объясняет он и то, почему именно на простой народ возлагает он свои религиозные надежды. Хотя нравственное состояние народа очень низко, хотя он упал до скота, но он не потерял с о з н а н и я г р е х а.

Итак, в первый период Вл. Соловьев вполне солидарен с партией прогрессистов-националистов. Как фарисеи считали только Израиля избранным народом Божиим, так и Соловьев, вместе со славянофилами, считает, что религиозное обновление — только для России. Но впоследствии Соловьев покидает учителей своего национального Израиля — славянофилов. Poleмика его против славянофилов<sup>333</sup> так же блестяща и победоносна, как первая полемика против позитивистов. Одно сражение стоит другого. Во втором Соловьев проявил больше ожесточения и раздражения, чем в первом. Понятна причина. Соловьев никогда не раздражался на врагов своей религиозной идеи так, как на мнимых друзей этой идеи. Всякая религиозная фальшь казалась ему хуже явного отрицания. Вот почему славянофилов, которые, по-видимому, служили его же религиозной идее, он бичует своей ослепительной полемикой жесточе, чем Конта и Бюхнера. И антихриста изображает он не врагом христианства, а фальшивым христианином. По той же причине, забыв всякую объективность и справедливость, обрушился он на Толстого<sup>334</sup>.



Подмена вселенской религиозной идеи идеей национально-бытовой — вот что почувствовал Соловьев у славянофилов и, раз почувствовав, не мог более подойти к ним. Для самого Соловьева было только одно различие добра и зла: добро — христианство, зло — не христианство. И Россию он только потому считал новым Израилем, что видел в ней более христианства, чем на Западе. Для славянофилов же добром было — Восток, Азия, Россия; злом — Запад. Против этой-то безбожной и антихристианской идеи славянофилов Влад. Соловьев возобновляет непримиримую полемику своего отца-историка<sup>335</sup>.

Восток и Азия не есть воплощение добра. Сила варварства и деспотизма в лице Ксеркса была сломлена государственно-правовой силой эллинского Запада.

Но не напрасно Прометея  
Небесный дар Элладе дан.  
Толпы рабов бегут, бледнея,  
Пред горстью доблестных граждан<sup>336</sup>.

Но одного этого западного начала не довольно для человечества.

Душа вселенной тосковала  
О духе веры и любви.

Новое духовное содержание даст Европе также Восток, но не Восток Ксеркса, а противоположный ему В о с т о к Х р и с т а. Тогда падет и противоположность Запада и Востока, ибо свет Христов есть свет примирения.

О, Русь! в предвиденьи высоком  
Ты мыслью гордой занята.  
Каким же хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса иль Христа?

Так, не изменяя основной идее славянофильства, Соловьев поправляет его заблуждение. Византии Диоклетиана<sup>337</sup>, представляющей разложение римского конституционного государства азиатским деспотизмом и раболепием, он противопоставляет христианскую Византию Златоуста. Культ азиатского деспотизма смяг-

чался у славянофилов их романтическим народничеством, их преклонением перед самостоятельностью крестьянской общины. Нельзя забывать, что славянофилы были энергичными деятелями эпохи великих реформ. За преданиями византийско-московского периода проступают черты более прогрессивной киевской эпохи.

Константин Леонтьев взял на себя труд стереть эти последние следы гуманизма, и в его талантливой обработке славянофильство надело турецко-византийский костюм. Россия Ксеркса получила религиозную санкцию с Афона. Подлинное христианское учение любви было объявлено «розовым», «сентиментальным». В понимании культуры забрезжили идеи Ницше. Культ сверхчеловека, оправдываемый у Ницше цельностью и трагичностью его мирозерцания, не имел такого оправдания у христианского писателя. Ницше слишком хорошо понимал, что христианство — самый страшный враг его идеала. Он бы не поверил, что в России есть писатель, для которого этот самый идеал является х р и с т и а н с к и м.

В противоположность славянофилам и Леонтьеву, Соловьев утверждал, что Россия для осуществления своего религиозного идеала должна идти тем же путем культуры в жизни общественной и государственной, каким шла Западная Европа. Нет никакого замкнутого греко-российского культурного типа<sup>338</sup>. Христианский идеал России не должен мешать ей идти по пути общественного прогресса. Россия должна стать правовым государством западноевропейского типа. За эти идеи боролся Вл. Соловьев со славянофилами в первом выпуске «Национального вопроса»<sup>339</sup>. В этой книге, как и в приведенных стихах «Ех Oriente lux», он еще сохраняет свою веру в святую Русь. Он обличает неправду славянофилов во имя их же правды. Потому и борется он с Россией Ксеркса, что всей душою верит в Россию Христа. Дело же Христово есть прежде всего дело любви и примирения, оно требует отречения от национального эгоизма.

Но полемика со славянофилами заводит Соловьева дальше. Понемногу самая вера в Россию исчезает. По мере возрастания обоюдного раздражения спорящих сторон, полемика делается все более и более парадоксальной. Наконец, во втором выпуске «Национального вопроса»<sup>340</sup> и французском сочинении «La Russie et l'Eglise universel-

ле» Соловьев совершенно отрекается от России. Вся оригинальность русской литературы сводится здесь к озлобленной сатире Щедрина. Цель «La Russie» доказать превосходство католицизма над православием и содействовать Унии Церквей под главенством Римской Курии. Соловьев с горечью покидает славянофильствующую Москву, написав ей стихотворную отповедь:

Город глупый, город грязный,  
 Дух Каткова, квас, кутья,  
 Царство сплетни неотвязной,  
 Скука, сон, галиматья<sup>341</sup>.

После продолжительного пребывания за границей, в Загребе и Париже, Соловьев окончательно поселяется в Петербурге<sup>342</sup>, заключив союз со Стасюлевичем<sup>343</sup> и кружком «Вестника Европы». Стасюлевич печатал даже мистические стихотворения Соловьева в благодарность за то, что уж очень солоно пришлось от него славянофилам. Увы! не одних славянофилов задела полемика Соловьева: она больно оскорбила заветные чувства Православной Церкви, видевшей в Соловьеве своего верного сына и апологета.

Как произошла эта путаница? Какая темная сила временно отняла Соловьева от родной земли и Церкви? Не та же ли самая сила, которая разбила его личную жизнь?

Власть ли роковая, или немощ наша  
 В злую страсть одела светлую любовь?

### ХIII

Следуя католическим богословам, Вл. Соловьев в основу своих доказательств первенства Римской Церкви над Восточную кладет примат апостола Петра. Но у великого учителя Западной Церкви Августина, в его комментарии к Евангелию Иоанна<sup>344</sup>, подробно развивается мысль о примате пути Иоаннова над путем Петровым<sup>345</sup>. Жизнь в Петре называется bona, жизнь в Иоанне — melior et beata<sup>346</sup>. Ясно, что Христос считал первым из апостолов Иоанна, ибо возлюбил его, ибо Иоанн возлежал на персях Его за Тайной Вечерей<sup>347</sup>, и, как говорит Августин, «Ex Iho

rectore in secreto bibebat»<sup>348</sup>. Завещание Христа Петру «паци овец моих»<sup>349</sup> указывает лишь на то, что Петр, по характеру своему, был более склонен к активному, деятельному служению, тогда как Иоанн к л ю б в и и п о з н а н и ю. Мысль о Иоанне, как патроне православия, всегда тайно жила в Восточной Церкви.

Сам Вл. Соловьев проводит ее в «Повести об Антихристе»<sup>350</sup>. Но в «La Russie et l'Eglise universelle» он как бы намеренно умалчивает об Иоанне, делая патроном Православной Церкви Андрея Первозванного.

После указания на примат Петра идет ряд ссылок на византийских Отцов Церкви первых веков, признававших главенство римского первосвященника.

Прежде чем сравнивать православие с католичеством, надо условиться, какую именно эпоху того и другого берем мы для сравнения.

Католические богословы и Соловьев обыкновенно поступают так: берут эпоху расцвета Римской Церкви, эпоху Августина и Иеронима<sup>351</sup>, и противопоставляют ей византийский упадок XI века. Они говорят: Церковь Златоуста признавала папу главой Церкви, и мы признаем Церковь Златоуста. Мы не признаем только Церковь Фотиев и Керуллиариев<sup>352</sup>.

Можно подумать, что изменения происходили только в Восточной Церкви. Златоустов сменили Керуллиарии, а на Западе все продолжали появляться Августины. Вл. Соловьев, верно указав на упадок византийского христианства, которое, перестав быть делом жизни, ограничило себя созерцанием отшельников Афона, совсем не говорит о том, что происходило в это время в Риме. А в Риме происходило следующее. Языческая старина Рима делала все более и более завоеваний. Под видом культурного возрождения в Ватикане возрождалось язычество, и могучий дух Ренессанса торжествовал свою победу над христианством. Появились папы гуманисты, окружавшие себя всеми соблазнами язычества; появились кардиналы, не читающие апостола Павла, чтобы не испортить себе слога варварским языком; херувимы превратились в амуров; вся церковная живопись устремилась к натурализму с нескрываемым эротическим оттенком. Этот-то дух языческого Ренессанса почувствовали Отцы Восточной Церкви в его первом зародыше, от него хотели они уберечь чистоту восточного христианства.

Можно упрекать византийский аскетизм в односторонней созерцательности, но ясно и то, что эта односторонность не есть еще отрицание христианства. Как ни были тяжелы грехи Византии, мы не находим в ней ничего близкого к тому падению христианства, которое началось в Риме в XV в. и торжествовало свою победу в веке XVI. Недаром образ римского первосвященника, утопающего в языческой роскоши Ренессанса и торгующего индульгенциями, показался монаху Лютеру образом антихриста.

Соловьев обвиняет еще православие в ц е з а р е п а п и з м е. Как ни справедливо это обвинение, несомненно и то, что никакое принижение первосвященнической власти перед царской не вредило Церкви так, как соединение светской власти и духовной в одном лице, как это было в Риме, где стерлась грань между царством земным и небесным, между дворцом и храмом. Это

Она небес не забывала,  
Но и земное все познала,  
И пыль земли на ней легла<sup>353</sup>.

Впрочем, римская курия в эпоху Ренессанса уже окончательно забыла небеса.

Итак, если сравнить Византийскую Церковь XV в. с Римскою Церковью того же времени, то не может быть сомнения в том, что Византийская Церковь, при всех своих пороках, была ближе к апостольской, чем Церковь Римская.

Если несправедливы упреки Вл. Соловьева по отношению к Церкви Византийской, они еще несправедливее по отношению к Церкви Русской. Ясного различия православия византийского от православия русского в книге Соловьева мы не находим. Мы имеем дело только с какой-то фикцией в о с т о ч н о г о п р а в о с л а в и я, все пороки которого рассматриваются в увеличительное стекло и сравниваются с добродетелями Римской Церкви IV века, пред которою преклонялась и Церковь Златоуста. Между тем, характер православия русского существенно отличается от характера православия византийского.

Прежде всего, русское православие носит характер ж и з н е н н ы й и д е я т е л ь н ы й, в противоположность

догматическому и созерцательному характеру Византии. Русская Церковь не создала ничего подобного византийскому богословию, но она дала таких подвижников деятельного типа, как Сергей Радонежский, митрополит Филипп. Следовательно, если можно противопоставить византизм католичеству, как религию созерцательную — религии деятельной и утверждать, что для полноты христианства византизм нуждается в восполнении со стороны католичества, то противопоставить русское православие, с его жизненным и деятельным укладом, действенному католичеству и утверждать, что русское православие нуждается в католичестве для полноты христианства — невозможно.

Этот взгляд на синтетичность русского религиозного сознания находим мы и у самого Соловьева в «Трех силах». Если Россия может примирить Восток и Запад, то ясно, что она не нуждается в религиозном восполнении со стороны Запада. Соловьева всего лучше опровергает он сам. Если католичество — Запад, византизм — Восток, то Россия — не Запад и не Восток, не католичество и не византизм, а возможность полноты вселенского, католического, православного христианства. Но может ли она осуществить эту полноту, если, по совету «La Russie et l'Eglise universelle», ей следует отречься от своего восточного начала и, как ручью, влиться в великую реку Запада?

#### XIV

В стихотворении «Панмонголизм» Вл. Соловьев говорит, что Россию постигнет Божья кара за горделивое признание себя третьим Римом. Между тем, идея Москвы как третьего Рима, развитая в русской литературе XVI в., исходит из той же критики византизма, какую мы находим у Соловьева. Идея Москвы как третьего Рима не была созданием языческой национальной гордости. Это было сознание своей теократической миссии, соединенное с уважением к древней культуре. Второй Рим — Византия — пал за свои грехи. Это именно то, что утверждал Соловьев. Теперь православие, истинное апостольское христианство хранится в Москве, в России. Это же утверждал и Вл. Соловьев, указывая на мессианическое значение России.

Значит, нет греха в сознании себя третьим Римом, а за грехи русской политики, давно отделившейся от христианства, нельзя карать русский народ. Этого-то слона, русского народа, и не заметил Соловьев при своем стремлении к Унии. Он забыл, что через всю русскую историю красной нитью проходит ненависть всего народа к латинству и Унии. Он не сознавал, что эта ненависть не есть плод невежества и суеверия, а глубокого христианского инстинкта, чующего языческое обмирщение Римской Церкви; готовность отдать последнюю каплю крови для защиты своего христианского идеала. Близкий к народу в юности своей, Соловьев все дальше и дальше отдался от него, перестает слышать его, ибо не может проникнуть голос народа в среду петербургской аристократии и интернациональной журналистики, где Соловьев стал своим человеком.

Думая, что он борется только с официальной Церковью, с обер-прокурором святейшего Синода, Соловьев действительно боролся с вековой верой русского народа, имевшей своих мучеников и исповедников. Боролся он и с подвижниками Афона, перед религиозным авторитетом которых преклонялся. Между тем, именно от них, старцев Афона, исходила оппозиция католичеству в XV веке.

Угрожаемые исламом Палеологи постоянно искали союза с папой, они готовы были купить военную помощь Рима ценой Унии. Но против Унии было общественное мнение Византии, направляемое старцами Афона. Оттуда вышел знаменитый лозунг: «Лучше чалма, чем тиара»<sup>354</sup>. И старцы Афона оказались правы. Сохранив в чистоте свою веру под властью магометан, Византия передала ее новому победоносному народу, и византийский крест вознесся над магометанской луной. Тиара действительно была опаснее чалмы.

Что же касается до второго греха Византии, до цезарепапизма, то от этого греха Русская Церковь допетровского периода почти свободна. Когда при Алексее Михайловиче был созван собор для суда над Никоном, речи восточных патриархов, проникнутые духом цезарепапизма, неприятно поразили не только русских иерархов, но и самого царя. В России к таким речам не привыкли.

Несмотря на отличие русского православия от византийского, мы не можем без крайнего удивления читать в «La Russie et l'Eglise universelle»: «что общего у Русской Церкви и Греческой? Ничего». Как? А догматы, чин богослужения, иконы? Все, поддающееся точному определению, — общее. Разница только в характере религиозного чувства. Попытка освободить Русскую Церковь от ее византийской основы была в расколе и, логически развиваясь, привела к подмене вселенской религиозной идеи — национально-бытовой и возрождению народного язычества. Истинное понимание греко-русского православия находилось между чистым византизмом Никона и дикой, народной религией Аввакума.

Основа русского православия — чисто византийская и святоотеческая. Но Россия внесла новый дух в православие, догматическую глубину и сложность богословия она заменила новым чувством природы, не нарушающим аскетической основы мировосприятия, радостью о земле и всякой твари, духом любви и милосердия. В России православие приблизилось к настроению евангельских времен.

Аналогичное этому явление произошло и в католичестве, когда вдали от Рима с его языческими традициями, в тихих холмах Умбрии раздалась проповедь бедняка во Христе, Франциска Ассизского. Это было чистое откровение галилейского духа. Святой Франциск, казалось, сам слышал слова Галилейского Учителя:

«Взгляните на полевые лилии? Взгляните на птиц небесных!»<sup>355</sup> Это христианство Франциска особенно близко русскому народу, как и райская иконопись тосканского монаха Фра Беато Анжелико.

## XV

В статье «Византизм и Россия»<sup>356</sup> Соловьев исходит из понимания византизма как *цельного злого начала*, как религии *Навуходоносора, человека*. Этот византизм есть мирозерцание Московской эпохи русской истории, и самым ярким носителем этого византизма является Иоанн Грозный.

Для князей Киевской Руси христианство было положительной нравственной силой, оно *обязывало* к делам правды и милосердия. Владимир Святой, по принятии христианства, преобразился внутренне, стал другим



в отношении к своим подданным и чужим народам. Для царей Московского периода, наоборот, религия лишена своего нравственного смысла, религия более не обязывает к делам добра.

Это было бы совершенно верно, если бы Соловьев слово «византизм» заменил словом «грехи византизма» и различал культурно-религиозный византизм от политического. Но, подобно К. Леонтьеву, Соловьев берет византизм, как цельное явление; он не хочет отличить византийского кнута от византийской лампы. Разница с К. Леонтьевым в том, что Леонтьев принимает этот цельный византизм, как культурно-политический идеал, а Соловьев его отрицает.

Но в самой Московской Руси было противоположение двух начал византизма: религиозно-нравственного и политического. Чисто религиозный византизм оправдал себя в лице митрополита Филиппа, павшего жертвой Навуходоносорова начала государственного самовластия, подобно защитнику народа, последнему римскому трибуну в сане епископа, св. Иоанну Златоусту<sup>357</sup>.

Темные стороны московского периода не столько объясняются влиянием Византии, сколько влиянием монгольского ига. Религия Ксеркса, Навуходоносора была воспитана веками унижения перед Золотой Ордой. Торжество византийских начал при Иоанне III было концом монгольского ига и началом культурных сношений с Западом. Византизм не только не явился силою, заграждающей нам путь на Запад, но, наоборот, сам пришел к нам из Италии, принеся нам искусство итальянского Ренессанса. Вновь при Алексее Михайловиче приходят к нам, вместе с творениями Отцов Церкви, рукописи Гомера, Софокла, Феокрита. Через византизм мы общаемся античному эллинизму. Следовательно, византизм не был темной силой, отделившей нас от культуры Запада. Византизм дал нам эту культуру, так же, как ему обязаны мы нашей религией.

Основное зло византизма, его Навуходоносорово начало, восторжествовало в России только после падения византизма культурно-религиозного, лишь после реформы Петра, поставившей во главе Церкви «доброго человека из офицеров, который бы синодское дело знал и смелость имел»<sup>358</sup>.

С реформ Петра кончается византийский период русской истории, нарушается ее естественный культурный путь. Культура становится безрелигиозною, религия бескультурной, духовенство дичает, обезглавленная, лишенная патриарха Церковь обращается в одно из ведомств, в одно из колес бюрократической машины Петербурга, устроенной на немецкий манер. Если б Соловьев направил свою полемику против этого порядка церковной жизни, за него встала бы большая часть русского духовенства, принужденного после Петра служить орудием политического интереса.

Но Соловьев пытается оправдать церковную реформу Петра. Она обуздавала власть патриархов; благодаря ей мы имеем поэзию Пушкина; ее последствием явилось освобождение крестьян. Удивительно, что Соловьев, всю жизнь отстаивавший не только духовные, но и светские прерогативы церковной власти перед гражданской, вдруг высказывается за обуздание власти первосвященника властью царя! Ответ на это один: священна власть только римского первосвященника, даже власть светская лучше, чем власть первосвященника русского! Но это слишком слабо, чтобы заслуживать опровержения. Отменив патриаршество и подчинив синодальную коллегия *о ф и ц е р у*, Петр не только положил конец стремлению патриархов к светской власти, он уничтожил самый духовный авторитет Церкви, уничтожил посредника между царем и Богом.

Соловьев в оправдание Петра говорит, что прежде чем убить сына, он совещался с иерархами. Но ведь это совещание было комедией, после того, как сам Петр уничтожил самостоятельность этих иерархов. Конечно, не только такие святые, как Филипп, но и другие свободные иерархи не допустили бы царя до сыноубийства.

Со времени Петра наша общественная жизнь прерывает с христианством, а в Церкви торжествует казенно-протестантское направление, основателем которого был Феофан Прокопович. При сравнении с этим казенно-протестантским устройством Церкви, конечно, выигрывает католичество.

Едва ли можно выводить поэзию Пушкина и освобождение крестьян из петровской реформы. Лучшее, что мы имеем в Пушкине: его народность, эллинизм и хри-

стианство было в нем не благодаря реформе Петра, а вопреки ей и с трудом высвобождалось из-под гнета петровской эпохи.

Что касается до демократических реформ Александра II, то не они следовали за реформой Петра, а самая темная эпоха русской истории, эпоха временщиков, эпоха Бирона, эпоха самых страшных злодейств крепостного права.

Нельзя не возразить и против противопоставления Московско-византийскому периоду — Киевского периода. Влияние Византии на Киев было еще прямее, чем на Москву. Вспомним брак Владимира с греческою царевной Анной; вспомним, что киевские митрополиты были греками. В Киевском соборе святой Софии до сих пор сохранились греческие надписи под иконами. Живопись Киевской Софии представляет образец чистого византизма, в противоположность итальянской живописи и архитектуре соборов Московского кремля.

Но, с другой стороны, в Киеве было сильное влияние скандинавской культуры и западного рыцарства. Этот Киев викингов и рыцарей был дорог душе Вл. Соловьева.

В Москве русская культура теряет свой норманский и рыцарский характер, византизм смягчается итальянским влиянием, вырабатывается свой, отличный от византийского, идеал русской святости. Этот-то характер чисторусской святости был чужд рыцарю Мадонны Вл. Соловьеву.

## XVI

Мы уже говорили, что Вл. Соловьев более унаследовал украино-польскую кровь матери, чем великорусскую кровь отца. И с юности его тянуло к Украине, где скитался его предок, украинский казак Сковорода; к Польше, где цвел католический культ Мадонны.

Последнее всего более влекло Соловьева к католичеству.

Когда читаешь стихи Вл. Соловьева, невольно приходит вопрос: почему этот христианский поэт почти не говорит в стихах о Христе? Он воспевает только одно Божество, один «образ женской красоты», Софию, Богородицу. Это поглощение всей религиозной жизни служением

Пресвятой Деве и привязывало Соловьева к католицизму, где Пресвятая Дева почитается выше Христа в особом богословском течении — Марианизме, где вековое почитание Богородицы наравне с Христом окончилось догматом *Conceptio immaculate*<sup>359</sup>, провозглашенным на Ватиканском соборе Пием IX. Вл. Соловьев методически оправдывал этот догмат.

В русском народе почитание Богоматери не слабее, чем в католицизме, но носит иной характер: оно является преимущественно как почитание *м н о г о с т р а д а л ь н о й м а т е р и*, утоляющей печали. Православное чувство ужаснулось бы от наименования Богородицы «богиня». Между тем, это наименование, постоянное в стихах Соловьева, не оскорбит слух католика. Богородица Ватиканского собора действительно *б о г и н я*. Вот то тайное, что связывало Соловьева с католицизмом:

*Lumen Coeli sancta Rosa*<sup>360</sup>.

Этой *Sancta Rosa* не находил он в Московском периоде нашей истории и потому отрицал его. В Киеве, осеннем куполом Софии, рядом с католической Польшей он почувствовал родной воздух. Недаром дано ему было имя христианских князей Киева: Владимир Святой и Владимир Мономах были его любимыми героями в русской истории. На авторитет Владимира Мономаха ссылается он при защите войны в своем последнем сочинении «Три разговора».

На молодых портретах Вл. Соловьева проступают ясно малороссийские черты. Он не любил оседлой, семейной жизни. За его любовь к кочеванию отец шутливо звал его «печенегом». Первые юношеские увлечения привели его в Харьков и его окрестности. Позднее он пережил много счастливых дней в украинском имении графа Алексея Толстого «Красном Роге».

Юность Соловьева протекла в Украине. Затем, покинув Москву, где у него ничего не оставалось, кроме тяжелых воспоминаний, он постоянно жил в Петербурге, Пустыньке, Финляндии. Суровая природа севера родни его музе:

Где ни взглянешь, всюду камни,  
Только камни, да сосна.

Отчего же так близка мне  
Эта бедная страна?<sup>361</sup>

Эта природа располагала его к таинственным снам и видениям, как природа Норвегии с ее фиордами и льдами воспитала другого великого духовидца — Сведенборга<sup>362</sup>.

## XVII

Все же Соловьев не зашел бы так далеко в своих католических увлечениях, если бы не повторил ошибку Чаадаева<sup>363</sup>, не посмотрел на унию, как на единственный путь приобщения европейской культуре. В эту ошибку ввела Соловьева какая-то ассоциация по смежности: он боролся со славянофилами, которые одновременно были противниками католичества и противниками европеизма. Отсюда, по мере развития полемики, европеизм смешивается у Соловьева с католицизмом. Уния — единственный путь к соединению с Европой, которое обновит русскую культуру; папа решит социальный вопрос в христианском смысле. Однако возлагать на папу надежды социальной реформы нет основания. Католичество достаточно показало себя врагом социальной реформы, как дела антихристовы, а что касается европейского просвещения, то все оно, со времени реформации, шло против католичества. Приняв Унию, Россия не только задушила бы себя религиозно, она задушила бы себя культурно, отделившись от европейской общественности и науки, возникших на развалинах католицизма. Потребовался бы новый русский Лютер, новая русская реформация для освобождения русской народности и приобщения ее научному и общественному движению Запада.

Было время, когда Лев XIII ожидал прибытия Соловьева в Рим. Штроссмайер писал кардиналу Рамполла, что в Рим прибудет «молодой русский писатель, по имени Соловьев, всем сердцем и душой католик и посвятивший всю жизнь и все славные труды свои на то, чтобы возвратить возможно большее число русских славян в лоно Св. Матери Католической Церкви». Папа говорил о Соловьеве: «Вот овца, которая, надо надеяться, скоро войдет во двор овчий»<sup>364</sup>.

Но, по собственному свидетельству Соловьева («Три Свидания»), его передвижения часто обуславливались

внутренним голосом. Тот же голос, который шепнул ему когда-то «В Египте будь», по-видимому, шепнул ему теперь «Не будь в Риме».

Может быть, Соловьев бессознательно боялся, что Ватикан разобьет его теократические надежды, и он убежит из Рима, как некогда убежал из него католический монах Лютер. А может быть, встал перед ним благословляющий образ деда, — священника<sup>365</sup> и остановил его на дороге в Рим, обратив взор его к золотым главам далеких обитателей родной земли.

Даже в самой католической своей книге «La Russie» Соловьев не мог отказаться от своей веры в мессианское призвание России. На той же самой странице, где он решительно утверждает, что эта вера ни на чем не основана, есть примечание, отрицающее всю книгу:

«Если Россия призвана возвестить новое слово миру, то это слово раздастся не из блестящей области искусства и литературы, не с гордой высоты философии и науки, а именно с величественных, но смиренных вершин религии».

Не есть ли это признак народа мессианского, нового Израиля?

### XVIII

Уже в конце 80-х годов Соловьев начинает разочаровываться в католичестве. «Мои друзья иезуиты ругают меня за мистицизм», — пишет он в письме к Фету. Его борьба с славянофилами из церковно-публицистической обращается просто в публицистическую. У него открылись глаза на некультурность России, на различные бедствия, последствия этой некультурности. С ожесточением пишет он о Толстом: «нелепая проповедь опрощения, когда от этой простоты мужики мрут»<sup>366</sup>. В то же время у него появляется потребность внутренне освежиться, отдохнуть от напряженных религиозно-мистических переживаний, от бесплодных попыток соединения Церквей.

Эта эпоха конца 80-х годов характеризуется как эпоха крайнего е в р о п е и з м а. С репутацией неблагодетельного ренегата Соловьев покидает Россию и живет в Париже и на вилле своего приятеля Леруа-Болье<sup>367</sup>. Его наружность в это время приобретает отпечаток европеиз-

ма и изящества. На портретах начала 80-х годов Соловьев имеет вид м о н а х а; теперь в нем появляется какая-то подобранность, подстриженность, эlegantность, легкость. В этой перемене внешней сказывается перемена внутренняя: Соловьев уходит во в н е ш н е е.

По возвращении в Россию он отчасти добывает славянофилов, в лице их эпигонов, отчасти пишет о внешних делах: о борьбе с голодом, засухой и т.д. Но все эти внешние дела продолжают быть только способами религиозного служения.

Свое разочарование в католическом идеале средневековья он высказал в лекции «Об упадке средневекового миросозерцания»<sup>368</sup>. Здесь он обращает к католицизму Средних веков слова Христа сыновьям Зеведеевым, когда они хотят попалить огнем с неба обидевших их самарян: «Не знаете какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасать»<sup>369</sup>. Даже нехристианские деятели прогресса, как Вольтер, более исполнили заповедь христианской любви, чем деятели Средних веков: они подобны тому сыну евангельской притчи<sup>370</sup>, который сказал: «не пойду», а пошел.

## XIX

Но такое состояние отдыха во внешнем могло быть только кратковременным. Накопляются новые мистические силы, они требуют своего проявления. И тут в 92 году, как буря, охватывает поэта последняя страстная любовь<sup>371</sup>, озарившая его жизнь обольстительно-прекрасным светом, но и разрушившая его и без того уже переутомленный организм. Из этой бури он вышел тем старцем, каким изображают его известные портреты. Но пока:

Пусть осень ранняя смеется надо мною,  
Пусть серебрят мороз мне темя и виски;  
С весенним трепетом стою перед тобою,  
Исполнен радости и молодой тоски<sup>372</sup>.

В конце 80-х годов, уходя в публицистику и практические заботы, Соловьев почти не пишет стихов. Теперь он становится поэтом более, чем когда-либо, и это поэтическое цветение возрастает до конца его жизни. Новая любовь Соловьева, вызвавшая наружу целые пото-

ки оккультных сил, окрасившая мир волшебными красками поэтической грезы, создавшая новую теорию любви в духе платонова «Пира», эта любовь в основе своей была с т р а с т ь ю, и поэтому, разрушив поэта телесно, не оставила никаких следов в его душе, никакой связи с любимым существом. Через год он говорил о своем увлечении: это было что-то стихийное.

Никакая земная страсть не могла увлечь Соловьева, если не являлась ему окутанная ложным, но лучезарным светом мистики. Без этого озарения он не мог пасть со своей духовной высоты, но под чарами мистического Эроса он временно обессилел. Сначала у него еще есть сознание своего падения, отклонения от своего религиозного дела:

В трудах бесславных, в сонной лени,  
Как сын пустыни я живу,  
И к мидианке на колени  
Склоняю праздную главу.

Но скоро сознание это гаснет:

И вдруг посыпались зарей вечерней розы,  
Душа почуяла два легкие крыла,  
И в новую страну неистоцимой грезы  
Любовь-волшебница меня перенесла<sup>373</sup>.

Совершенно особый, магический характер этой любви, по сравнению с главной любовью поэта, мистически-церковной, будет ясен, если мы сравним прежние его стихи: «О, как в тебе», «Не по воле судьбы», «Бедный друг» со стихами, вызванными его новой любовью: «Был труден долгий путь», «Нет вопросов давно», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня», «Зачем слова»<sup>374</sup> и т.д.

Здесь нет речи о сознательном союзе с любимой женщиной, здесь только стремление унести вместе, на крыльях свободной, безрелигиозной магии. Если первая любовь Соловьева была в своей основе христианской, то эта любовь является т е о с о ф и ч е с к о й. Там влек Соловьева «подвиг любви», здесь — «безумные песни и сказки», очарование платонова Эроса. Так искушает зло только великих людей, для которых не существуют простые соблазны чувственного наслаждения.



Только теперь Соловьев делается вполне «поэтом». В юности это название оскорбило бы его. Тогда он хотел быть философом или, более того, п р о р о к о м, п о д в и ж н и к о м. Каким презрением к «поэтам» полно письмо его к кузине Кате! (21-е)<sup>375</sup>

Теперь, чтобы пленить любимую женщину, Соловьев пишет стихи, наполняет ее альбом мадригалами и даже акростихами. Постепенно вовлекается он в омут светской интриги, где основная ложь прикрыта внешним изяществом, впадая в «обморок духовный», усыпленный мистическими чарами Эроса, опьяняющей музыкой любовной лирики.

Соловьев не мог не обосновывать свои переживания теоретически. Не ограничиваясь любовными стихами, пишет он оправдание своих чувств: «Смысл любви»<sup>376</sup>. Эта статья является, может быть, единственным н е х р и с т и а н с к и м сочинением Соловьева. Здесь он не выходит за пределы платоновского мирозерцания, исходя из идеи эротического творчества. Во имя этой идеи он уничтожает два христианские идеала любви: любовь семейную и идеальную, рыцарскую любовь. Вместо мистического понимания брака, как союза во Христа и во Церковь, брак определяется теперь только как упорядочение физических отношений, как переход от первобытного состояния к гражданственности. Рождение детей прямо объявляется делом недостойным любви. Но особенно достается любви рыцарской, с ее аскетизмом.

Однако, в какие бы очаровательные краски и звуки ни облекалось злое начало стихийного Эроса, эти звуки и краски погаснут, обнаружив его г н и л у ю и ч е р н у ю с у т ь. И Соловьев начинает незаметно заражаться этой гнилью: он злоупотребляет вином, нескромными шутками и стихами. Это темное состояние духа выразилось в портрете Ярошенко<sup>377</sup>.

Вл. Соловьев сам произнес строгий суд над этим периодом своей жизни и творчества. С автобиографической искренностью говорит он о родственном ему Платоне: «он был временно затянут эротическим илом»<sup>378</sup>.

## XX

«Обморок духовный» продолжался немного более года. Покончив счеты со своим увлечением, Соловьев едет

в Шотландию<sup>379</sup>. Море, любимый им Север, шотландские горы, озеро Лох-Ломонд — все это быстро смывает с его души следы «эротического ила». Но то поэтическое цветение, которое вызвано было его страстью, не прекращается. Он привез из Шотландии богатый запас стихов.

Прежнее радостное чувство победы добра над злом с удивительной краткостью выражено в стихотворении «На палубе Торнео»<sup>380</sup>.

Солнце, солнце опять победило!

Из Шотландии возвращается он бодрый, хотя и составившийся, полный энергии и новых замыслов. Теперь он возвращается к первому предмету своей любви, о котором тосковал и среди безумий своего последнего романа, что выразилось в стихотворении «Память»<sup>381</sup>. Но его отношение к любимой женщине принимает характер ровной, тихой дружбы. Это чувство нашло себе выражение в стихах «На Новый год»<sup>382</sup>. Он расстался с любимой женщиной только за несколько недель до смерти, заранее избрав на ее земле место для своей могилы.

Узнав на опыте, как обманчива «волна страсти с ее кипучей пеной»<sup>383</sup>, заплатив за это знание своим телесным разрушением, но только окрепнув духовно, видя, что эта самая страсть делается предметом поклонения в современной философии и искусстве, Соловьев замышляет капитальный труд. Если в «Теократии» он хотел оправдать веру отцов, то в «Оправдании добра» он хочет оправдать мораль отцов, восстановить аскетизм святоотеческого предания, противопоставив его нарождающемуся культу плоти.

Важный труд требует полной свободы и отрешения, удаления от мира. Для писания книги, где восстанавливается аскетизм сирийских пустынников, Соловьев сам удаляется в пустыню. Местом для своего пустынножительства осенью 94-го и зимою 95-го года избирает он озеро Сайму.

Теоретической работе, как всегда, соответствует созерцательно-поэтическая. Цикл стихов, посвященных Сайме<sup>384</sup>, еще более «оправдывает добро», чем нравственная философия, непосредственно влияя на чувство. Сайма становится для Соловьева символом вечной и чистой красоты, противоположной бурному стремлению страсти:

Страсти волну с ее пеной кипучей  
 Тщетным желаньем, дитя, не лови.  
 Вверх посмотри, на недвижно-могучий  
 С небом сходящийся берег любви.

Этот период аскетизма, находящий себе полное выражение в «Оправдании добра» и цикле финляндских стихов, отличается от церковного настроения «Теократии». Этому аскетизму можно поставить тот же упрек, какой ставил Соловьев аскетизму Афона. Это — мрачный аскетизм разочарования, отказ от всякого церковного дела. Тут Соловьев последователен. От полноты православной истины он переходит к католическому идеалу земной теократии; разочаровавшись в этом идеале, он временно становится как бы вне Церкви, ибо идея Церкви слишком долго сливалась для него с идеей соединения Церквей. Крушение одной идеи привело к крушению другой. Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвой своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем. Разбитый этим вихрем, он смиренно приходит к тесным вратам святоотеческого аскетизма. Но он уже не может отдать Церкви растраченный пыл своей юности, от живого церковного дела Августина и Златоуста он временно удаляется в аскетическое созерцание Исаака Сирина.

Потеря веры в церковное дело выразилась в стихотворении «Иммануэль»<sup>385</sup>:

И многое уж невозможно ныне,  
 Цари на небо больше не глядят  
 И пастыри не слушают в пустыне,  
 Как ангелы про Бога говорят.

Вселенскому церковному делу, во главе которого должны были стать цари и пастыри (первосвященники), противопоставляется личный мистический путь:

И слово вновь в душе твоей родилось.

Не был ли именно этот путь, путь духовидца Сведенборга и сирийского отшельника Исаака, исконным путем Вл. Соловьева?

## XXI

В это время аскетического подвига на берегу Саймы особенной силы достигает у Соловьева всегда присутствующий ему дар пророческого *я с н о в и д е н и я*. Здесь написано им его пророческое стихотворение «Панмонголизм», где предсказывается «желтая опасность». Здесь впервые является у него предчувствие надвигающейся всемирной катастрофы:

Конец уж близок,  
Нежданное сбудется скоро.

Та «вечная подруга», которая в детстве и юности явила себя Соловьеву в своей чистой сущности, «София», которая потом воплощалась для него в женских существах, причем от прикосновения с плотью и миром мутнела чистота ее образа, теперь является ему уже в почти освобожденном от плоти образе прекрасной Саймы:

Ты непорочна, как снег за горами,  
Ты многодумна, как зимняя ночь.  
Вся ты в лучах, как полярное пламя,  
Темного хаоса светлая дочь<sup>386</sup>.

Сайма была последней любовью Соловьева в этом мире, последним и наиболее чистым отражением вечной Софии. В это время начинают слабеть узы, связывавшие поэта с плотью. Растет его второе зрение, и мир духов и умерших делается ему ближе, чем мир реальный, мир живых. Это приближение, которое прежде пробуждало в нем тоскливое чувство страха:

То из края мертвецов  
Вопли к нам несутся.  
Сердце слышит и дрожит,  
Слезы льются, льются<sup>387</sup>.

теперь наполняет его ликованием:

Что он пророчит мне, настойчивый и властный  
Призыв родных теней?  
Расцвет ли новых сил, торжественный и ясный,  
Конец ли смертных дней?<sup>388</sup>

Он пророчил и то и другое: высший расцвет его духовных сил, являвшийся подготовлением к переходу в Вечность. С о ф и я приближается к нему, как в детстве. И днем, и ночью он чувствует ее присутствие. Ему уже не надо в н е ш н е г о о б р а з а для ее созерцания, достаточно углубиться в собственную душу:

Лишь забудешься днем, иль проснешься в полночи,  
Кто-то здесь, мы вдвоем.  
Прямо в душу глядят лучезарные очи  
Темной ночью и днем.  
Тает лед. Расплываются хмурые тучи,  
Расцветают цветы,  
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий  
Отражаешься ты<sup>389</sup>.

Года материального плена, года разлуки кончены. Наступает уже не свидание, а вечное единение с Божественной подругой.

## XXII

Деятельность Соловьева в последний период его жизни направляется по двум руслам: по руслу эстетико-теософскому и церковно-апологетическому. Одно выразилось в «Das Ewig Weibliche» и «Трех Свиданиях», другое — в «Повести об Антихристе» и «Воскресных письмах»<sup>390</sup>. В стихотворении «Das Ewig Weibliche» Соловьев пророчествует о наступлении новой религиозной эры, царства «Вечной Женственности, восприимчившей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты».

Знайте же, Вечная Женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет,  
В свете немеркнущем новой богини  
Небо слилось с пучиною вод<sup>391</sup>.

Если сопоставить это пророчество с другими пророчествами о близком возрождении христианства, которого жаждет душа современной женщины, готовой явиться новой женой-мироносицей («Воскресные письма»), то ясно, что новая грядущая религия Вечной Жен-

ственности есть только новый фазис христианства. Здесь теософия Соловьева принимает апокалипсический характер. Новая богиня не кто иная, как являющаяся в пророчестве Иоанна апокалипсическая «Жена, облеченная в солнце»<sup>392</sup>, определяемая, с одной стороны, как Богородица, «поправшая главу змия»<sup>393</sup>, с другой стороны — как Церковь, сначала убегающая от антихриста в пустыню, потом побеждающая его:

А с неба тот же свет и Деву Назарета,  
И змия тщетный яд пред Нею озарял<sup>394</sup>.

Для теософии Соловьева это же начало определяется, как к р а с о т а. Красота есть материя, просветленная духом, церковное тело, Невеста Агнца. Созидатели красоты, поэты и художники, созидают это нетленное тело; красота есть только ощутительная форма добра и истины. Таким образом, искусство служит делу нетления и предваряет будущее воскресение мертвых.

Безумье вечное поэта,  
Как свежий ключ среди руин,  
Времен не слушая запрета,  
Он в смерти жизнь хранит один<sup>395</sup>.

Вот почему эстетике Соловьев в это время отводит первое место и эпиграфом к статье «О красоте в природе» берет слова Достоевского: «Красота спасет мир»<sup>396</sup>. Вот почему он так оплакивает в стихах смерть Майкова и Полонского<sup>397</sup>; приветствует новую книгу Случевского<sup>398</sup>; неотступно думает о Фете, слуге чистой красоты. Загробный голос Фета постоянно слышится Соловьеву; он с «тяжкой тоскою» шепчет ему: «Вспомни обо мне»<sup>399</sup>. Эта тень неотступно стоит над его душою во время путешествия по архипелагу в 1898 году<sup>400</sup>.

Соловьев потому так оплакивает уходящих из жизни поэтов, «души заключавших в звонкие кристаллы»<sup>401</sup>, что сознает роковой поворот, уже начинающийся в искусстве; он видит, что искусство начинает служить как раз обратному делу: р а с т л е н и ю и с м е р т и.

Соловьев готовится к новой борьбе, к борьбе с новым мистицизмом, с начинающимся «декадентством». Первые ницшеанцы группировались около «Северного вестника»<sup>402</sup>, потом около «Мира искусства». Уже зарождалось боддерьянство, заговорили о «красоте зла».

Боровшемуся всю жизнь за право мистики Соловьеву сначала казалось возможным заключить союз с группой «Мира искусства», где эти права мистики открыто признавались. Искать новых союзов и органов печати вынуждала его и необходимость: хотя Стасюлевич продолжал печатать даже такие его стихотворения, как «Нильская дельта», «Das Ewig Weibliche»<sup>403</sup>, но ясно было, что есть мера терпению либерального редактора. Либеральная благонадежность Соловьева лопнула по всем швам с появлением его апологии войны, отрицания прогресса, признания демонического характера современной цивилизации. Оставаться в «Вестнике Европы» было немислимо, Стасюлевич не мог напечатать «Три разговора».

Удаленному из «Вестника Европы» за мистицизм поэту естественно было попробовать заключить союз с той группой писателей, которые проповедают именно мистицизм, с группой «Мира искусства»<sup>404</sup>. Но сейчас же выяснилось, что с э т и м мистицизмом никакого союза у Соловьева быть не может. В ответе Философфу<sup>405</sup> он говорит о б о ж е с т в е новых мистиков и эстетов: «Хотя служение этому божееству прямо ведет к немощи и безобразию, хотя его реальный символ есть разлагающийся труп, они сговорились называть это «новой красотой», которая должна заменить устарелые идеи истины и добра». («Против исполнительного листа».)

Искусство и красота — самые могучие орудия добра. Зло для своего окончательного торжества в мире должно отнять у добра именно это оружие и использовать его для своих целей. Перед пришествием антихриста искусство превращается в антихристианскую магию.

Следовательно, нельзя искать спасения в искусстве. Оно не помешает антихристу совершить свое дело, оно уже начинает само служить делу антихриста. Где же искать спасения, где найти оружие для охраны чистоты «ризы Христовой». Там, где София впервые явилась своему служителю — в Церкви.

## XXIII

Церковный характер служения Софии и ясен из той обстановки, в которой было Соловьеву его первое видение. Девяти лет, когда он впервые почувствовал волнющие страсти и ревности, вплоть до наивного, но все же злого стремления к дуэли, к убийству, София впервые является своему избраннику, чтобы оградить его от соблазна.

Дуэль! дуэль! Обедня в Вознесенье.  
 Душа кипит в потоке страстных мук.  
*Житейское... отложим... попеченье* —  
 Тянулся, замирал и замер звук.  
 Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?  
 И где толпа молящихся людей?  
 Страстей поток, — бесследно вдруг иссяк он.  
 Лазурь кругом, лазурь в душе моей.  
 Пронизана лазурью золотистой,  
 В руке держа цветок неведомых стран,  
 Стояла ты с улыбкою лучистой,  
 Кивнула мне и скрылась в туман<sup>406</sup>.

Каким же делом завершит Соловьев свое служение Софии? Чем докажет ей свою верность? Тем, что уже слабеющей рукой до конца оправдает, защитит и прославит веру отцов.

Если вера в воплощение Софии в мире, в наступление царства Вечной Женственности — есть положительный полюс в предсмертном настроении Соловьева, то ожидание антихриста — его отрицательный полюс. Все мирозерцание Соловьева переживает острые кризисы. Гаснет и вера в эволюцию, в естественный прогресс культуры; остро сознается демонический характер современной цивилизации.

В паре парохода видит он демонов: «Гневом дышит темный пар»<sup>407</sup>; поезд «мчится и грохочет мертвыми громами»<sup>408</sup>; голос дьявола, явившегося антихристу, «странный, глухой, точно сдавленный, но в то же время отчетливый и совершенно бездушный, вроде как из фонографа»<sup>409</sup>.

Надвигается мировая катастрофа — Deus ex machina. Соединенные силы Китая и Японии сначала разрушат христианскую культуру Европы; затем наступит



пришествие антихриста, «конец мира». Китайское знамя «дракона» является символом дракона, предсказанного в Откровении Иоанна<sup>410</sup>. Ему противопоставлен вождь христианских ополчений Зигфрид, германский император Вильгельм<sup>411</sup>.

Вот слабое место этой апокалипсической концепции. Что такое Вильгельм\*, чтобы быть противопоставленным апокалипсическому зверю? В Апокалипсисе этому зверю противопоставлено одно: «Жена, облеченная в солнце» — Церковь. Но можно ли всерьез делать Вильгельма символом Церкви? Если мы вспомним, что Достоевский понимал под «Женой, облеченной в солнце» Россию, что сам Соловьев признавал мессианскую миссию России и что Россия, уже по своему географическому положению, первая подставлена ударам китайского дракона, если сопоставить все это, то не естественно ли предположить, что силой, противопоставленной апокалипсическому зверю Китая и Японии, может быть только Русская Церковь? Политическое германофильство не дало Соловьеву сделать этого вывода.

Но в изображении последней борьбы соединенных сил христианства с антихристом он, не оставляя идеи соединения Церквей, во главе этих сил поставил православного старца Иоанна, о котором говорили в народе, что это — настоящий старец Иоанн, т.е. апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последнее время.

Так замыкается круг, и конец деятельности Соловьева совпадает с его началом, ибо первым его юношеским сочинением был «Комментарий на учение апостола Иоанна о Логосе»<sup>412</sup>.

#### XXIV

В 21-й главе Евангелия Иоанна<sup>413</sup> повествуется, что при явлении Христа ученикам на море Тивериадском, они не узнали Его. Первый Иоанн сказал Петру: это — Господь. Тогда Петр опоясался одеждою, бросился в море и поплыл ко Христу.

Это место Евангелия, очевидно, имел в виду Вл. Соловьев при распределении ролей между преемником Иоанна, епископом Церкви Восточной, и преемни-

\* Это писано мной летом 1913-го года.

ком Петра, епископом Церкви Западной в деле борьбы с антихристом.

Иоанн первый у з н а е т антихриста, восклицая: «Детушки! антихрист!» Затем уже Петр совершает то, что непосредственно следует из этого у з н а н и я: отлучает антихриста от Церкви и анафематствует. Здесь выдержан характер Иоанна как г н о с т и к а, обладающего исключительным з н а н и е м о Христе, возлежавшего на персях Иисусовых и постигшего Христа в том, что было закрыто для других: в его в е ч н о м с о с т о я н и и, как Божественного Логоса. Это з н а н и е о Христе показал Иоанн на море Тивериадском, сказав: э т о Г о с п о д ь, и это же знание показывает он на последнем Вселенском Соборе в Иерусалиме, когда, вглядываясь в великого человека, говорит: э т о — н е Г о с п о д ь: детушки! антихрист!

Выдержан также характер Петра. Не обладая в той мере, как Иоанн, з н а н и е м о Христе, он обладает даром и с п о в е д а н и я Христа и действия во имя этого исповедания, почему Христос и поставил его к а м н е м ц е р к в и<sup>414</sup>.

Созданием Иоанна Соловьев ответил на поставленный им когда-то вопрос: что общего у Русской Церкви с Греческой? В нескольких словах речи Иоанна он выразил два начала православия: одно греческое, теологическое, начало п р а в и л ь н о г о знания о Христе; другое русское — начало любви и смирения. При этом художественный гений Соловьева органически слил эти два начала в одном лице старца Иоанна. Как будто та цельность Логоса и Любви, которая была в Иоанне, разделившись в Церквях Греческой и Русской, опять восстанавливается в живом лице последнего православного епископа, старца Иоанна. Живая личность сына Зеведеева постоянно проявляется и в том слове, каким называет старец Иоанн своих пасомых: д е т у ш к и. Это любимое обращение апостола Иоанна к своим ученикам в посланиях — *τεχνία, παιδία* — чадца!

Если все положительные силы христианства сосредоточились в представителях трех вероисповеданий: Иоанне, Петре и докторе Паули, то противоположные силы сосредоточились в антихристе и его сотруднике маге Аполлонии.

Антихрист, в представлении Соловьева, — не открытый враг Христа, тем более не враг религии. Он устраивает Вселенский Собор в храме «единения всех культов»; себя самого объявляет доктором теологии. Это человек — высокой нравственности, великий филантроп и филозой, вегетарьянец, запретивший вивисекцию и учредивший надзор за бойнями. Он признает Христа, но только как своего предшественника. Окончательное осознание себя антихристом и сочетание сатане происходит в ту минуту, когда он отрицает воскресение Христа: «Не воскрес! не воскрес! не воскрес!»

Сотрудник его маг Аполлоний — «полуазиатец, полуюропеец, католический епископ Востока». Своей магией он убивает вождей христианства.

Нельзя не смотреть на «Повесть об антихристе» как на возвращение Соловьева к православию. Хотя он не оставляет идеи соединения Церквей, однако в этом соединении русскому епископу принадлежит роль или равная с католическим, или даже *п е р в е н с т в у ю щ а я*. Об Унии, в смысле подчинения Русской Церкви папе, не может быть и речи. Почин исходит от Иоанна, опознавшего антихриста. Далее, самое признание апостола Иоанна патроном Церкви Православной, от которой Соловьев был так далек в эпоху «*La Russie et l'Eglise universelle*», ведет за собой, как неизбежное последствие, признание *п р и м а т а п р а в о с л а в и я*, как Церкви Иоанна, возлюбленного ученика Христова.

Наконец, Соловьев дает оправдание мистическому страху русского народа перед латинством, облакая в кардинальский пурпур сотрудника антихриста — мага Аполлония.

## XXV

Соловьев задолго предчувствовал свою кончину. В предисловии к «Трем разговорам» он говорит, что «б л е д н ы й» (постоянный эпитет к слову «смерть» у Соловьева: Владыка смерти бледный<sup>415</sup>) образ смерти советует ему не откладывать дела изобличения антихриста. Соловьев был единственным из русских писателей, для которого смерть *в с е г д а, н е и з м е н н о* представлялась как *р а д о с т н о е о с в о б о ж д е н и е, в о з в р а*

щ е н и е в о т ч и з н у. Это и понятно, если здешний мир был для него ч у ж б и н о й.

Пройти мне должно путь земной, тоскуя  
По светлом небе родины моей.  
Жалкий изгнанник я в мире земном,  
В мире мне чуждых людей.

Результатом этого ощущения мира, к а к ч у ж б и н ы, была т р у д н а я п р и с п о с о б л я е м о с т ь к условиям жизни в этом мире. Жизнь Соловьева — это ряд столкновений его души, которая, н е о т м и р а с е г о, со злом мира сего<sup>416</sup>. Мир мстит тем, кто не от мира, кто изобличает его зло. Отсюда ряд столкновений с миром и тяжких ударов. Эти удары не могут изменить преобладание жизнерадостности в настроении Соловьева. Пусть он в чужом мире, но ведь он вернется в отчизну; кроме того, для него, как для христианина, его вечная отчизна не противопоставляется временной чужбине: в конце концов, и эта чужбина освящена явлением Христа, и этот мир, хотя и искаженный, но все же действительный «отзвук» Бога.

Но бывают у поэта и минуты упадка и уныния, у него вырываются горькие признания:

Не жди ты песен, стройных и прекрасных.  
У темной осени цветов ты не проси!  
Не знал я дней, сияющих и ясных,  
А сколько призраков, недвижимых и безгласных,  
Покинуто на сумрачном пути<sup>417</sup>.

Однако, подводя итог своей жизни, Соловьев с последней искренностью восклицает:

Нетронуты в душе все *лучшие надежды*<sup>418</sup>.

Да. Потому, что его л у ч ш и е, п е р в ы е надежды не были связаны с осуществлением этих надежд в земной жизни. Личное счастье, соединение Церквей — все это было только в т о р ы е надежды; они погибли, но с тем большей силой вырастают «лучшие» надежды, надежды на конечное торжество добра в мире, торже-

ство духа над плотью, радостное сознание своего бессмертия.

Сократ в платоновом «Федоне» говорит, что лебеди поют перед смертью потому, что будучи священными птицами Аполлона, ликуют, празднуя свое возвращение к богу<sup>419</sup>. Такой лебединой песнью Соловьева, полную ликования и сознания, что душа его возвращается к Богу, была поэма «Три свидания», с ее несколько раньше написанным прологом-эпилогом:

Я с первых лет привык не верить миру,  
И под корой тяжелой вещества  
Я прозревал нетленную порфиру,  
И узнавал сиянье Божества.  
Предчувствием над смертью торжествуя,  
*И время все любовью одолев,*  
Подруга вечная, Тебя не назову я...

## XXVI

Это сознание своего бессмертия, которое было и у мудреца языческого мира Платона, не есть еще окончательная победа над смертью. Человек не может примириться с тем, что его тело, являвшееся органом его духа, воплощавшее в себе лучшие движения духа, станет добычей тления. Как философ-христианин, Соловьев не только верит в бессмертие, но и в **в о с к р е с е н и е м е р т в ы х**. Разложение тела не есть явление нормальное, тление есть результат нарушения нормальной жизни тела, результат греха. Приобщаясь делу Христова искупления, мы через Христа, а не в силу своей личной добродетели, достигаем победы над грехом, и освобождаемся **т е л е с н о** от его последствия **с м е р т и**. К данному во внутреннем опыте ощущению своего бессмертия Соловьев присоединяет веру в общее воскресение мертвых, как последствие Христова Воскресения: «Если бы Христос не воскрес, то кто же бы мог воскреснуть? Христос Воскресе!» — так заканчивает Соловьев пасхальное письмо, подписанное 13 апреля 1897 года<sup>420</sup>.

Воскресные письма, это как бы ряд проповедей на каждое воскресенье Цветной Триоды, от Пасхи до «Недели Отцов в Никее», где решаются вопросы со-

временности в духе святоотеческого православия. В первом письме Соловьев объясняет религиозную необходимость воскресения Христа. Веру в воскресение Христа, как в исторический факт, он делает краеугольным камнем христианства. За отвержение Воскресения Христова он восстает на Толстого, с непобедимой силой обличая ложность его морального христианства в «Трех разговорах» и в письме к Толстому (Письмо 111-е). В последнем письме на «Неделю Отцов в Никее» Соловьев объясняет значение догмата, прославляя Отцов Первого Вселенского Собора, которые, по словам церковного поэта, «носили ризу истины, истканную от вышнего богословия»<sup>421</sup>.

Основной дух «Воскресных писем» — это погружение в стихию апостольского и святоотеческого богословия Византийской Церкви. Вместе с поэмой «Три свидания», «Воскресные письма» образуют один пасхальный благовест, при звуках которого душа философа-христианина радостно возвращается к Богу.

«Если Христос не воскрес, то кто же мог бы воскреснуть? Христос Воскрес!»

Предчувствием над смертью торжествуя,  
И время все любовью одолев...

## XXVII

Три направления борются теперь за Соловьева: теософия, католичество и православие. Всякое хочет выдвинуть его, как своего вождя и пророка.

Все нами сказанное достаточно показывает, что о первом направлении не может быть и речи. Соловьев открыто заявил свой взгляд на теософию и оккультизм, и воплотил эти начала в лице мага Аполлония.

Гораздо более прав на Соловьева имеет католичество. Связи Соловьева с католичеством не только продолжались до конца, но было даже время, когда он определенно предпочитал католичество православию, не идя, впрочем, дальше идеи соединения Церквей под главенством папы с сохранением обряда п р а в о с л а в н о г о. Последнее, т.е. сохранение обряда, не отвергали и самые ярые приверженцы Унии. Оставаясь до конца верным идее соединения Церквей, Соловьев в по-

следние годы своей жизни явно склонялся к православию и вернулся к нему, как к основной стихии своего духа. Перед смертью он исповедовался и причастился у православного священника<sup>422</sup>, покаявшись в своем догматическом заблуждении, как в грехе (Письма. III. 214–217). Иначе быть не могло, ибо византийское православие было основной стихией его духа, а католичество — только уклонением духа. Стоит ли доказывать, что Соловьеву был ближе умозрительный дух святоотеческой философии, аскетизм Отцов Фиваиды и созерцательная любовь русского народа, чем тот пра к т и ч е с к и й, м и р с к о й дух римского католичества, защищать который он считал долгом справедливости перед односторонним аскетизмом восточного православия?

Вспомним и то впечатление, какое производил Вл. Соловьев в жизни, в наружности, в словах, в своем характере.

В годы раннего детства, я помню, как наша семейная жизнь озарялась иногда посещениями таинственного гостя, как бы приносившего с собой благословение из кельи Афона или Фиваидской пустыни. Дни его появления я могу определить одним словом: праздник, в христианском смысле этого слова. Праздник всего дома, начиная с прислуги, неизменно встречавшей его радостным восклицанием: Владимир Сергеевич! Дни нарушения всех обычных законов, всех правил. Сам стол менял свой характер, принимая характер монастырской трапезы: рыба, оливы, красное вино, неразрывно связанное в детстве с впечатлениями церкви. И во главе стола, благословляющий трапезу, рассказывающий таинственное предание о каком-нибудь пустынноике, отменяющий все заботы дня, все ссоры, все будничные обязанности радостным, шумным и младенческим смехом — пришелец из Святой Земли. Бледное лицо постника, черная борода и роскошные серебряные кудри, громадные, светлые глаза, таинственно сияющие из-под нависших, как уголь, бровей. Запах скипидара, единственного, как он сам говорил, «благовония», которое он употреблял при всяком случае, которым были пропитаны все его вещи, книги, одежды, этот запах напоминал запах ла-

дана. Простые люди говорили про него: «этот монах», «этот поп».

Эти первые мои воспоминания относятся к эпохе создания «Теократии». Что же могло быть в этом человеке «католического», когда весь он был как бы выходцем из монастыря Византии, собеседником Никейских Отцов, сподвижником Исааков и Ефремов? Говорить ли о том, что он был чистейшим цветом той Церкви, которая в течение двадцати веков не забывает слов Спасителя:

«Марфо! Марфо! Печешися и молвиши о мнозем, едино же есть на потребу. Мария же благую часть избра, яже не отыметя от нея»<sup>423</sup>.

1913. Июнь



.....

ЗАСЕДАНИЕ  
19 ЯНВАРЯ  
1914 г.

**Г.И. Чулков**  
Оправдание символизма

Психологическое оправдание символизма предполагает разрешение двух основных вопросов: во-первых, вопроса о смысле символического искусства и, во-вторых, вопроса, так сказать, прагматического, т.е. вопроса об отношении художника-символиста к жизни.

Мы не всегда сознаем то влияние, которое оказывает искусство на нашу жизнь, но мы все в чарах искусства. Искусство неразрывно связано с жизнью: мы все без исключения причастны ему, мы все художники в нашей повседневности, каждый из нас, украшая свою комнату, сочиняя письмо тому, кого он любит, или, распевая песню во время работы, — всегда тем самым участвует в мировом творчестве, как художник, как поэт, как артист... И если профессиональные актеры, поэты и живописцы отличаются чем-либо от прочих членов общества, то лишь по степени своей талантливости, а также потому, что из искусства они сделали себе ремесло, как у Ницше канатный плясун «сделал себе ремесло из опасности»<sup>424</sup>.

Но есть, конечно, черта, отделяющая мастера от непосвященного. Она определяется уже в ином плане. Человек даровитый и разгадавший тайны прекрасной формы только тогда становится поэтом, когда он жертвует собою. И вот эта обреченность художника окружает его таинственным кругом, и тогда он становится для толпы непонятым и своенравным чародеем.

Но какая цель этой жертвы и в чем смысл искусства?

Двадцать три года тому назад появилась статья Владимира Соловьева «Общий смысл искусства»<sup>425</sup>. В ней ничего не говорилось о символизме, но все, что впоследствии было сказано и обосновано символистами, уже заключалось в этой статье, как ряд утверждений и пред-указаний, на которые вольно или невольно должны были опираться будущие теоретики искусства.

Как известно, Соловьев видит в искусстве, антиципацию (предварение) абсолютной красоты и различает три рода такого предварения: во-первых, прямое или магическое; во-вторых, косвенное чрез усиление (потенцирование) данной красоты, и, в-третьих, косвенное, чрез отражение идеала от не соответствующей ему среды.

Нетрудно обнаружить тождество магического, как выражается Соловьев, искусства с таким искусством, которое мы теперь называем символическим.

Я напоминаю, определение такого рода искусства, предложенное Соловьевым: прямое или магическое предварение красоты осуществляется тогда, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром, прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах.

Это соловьевское определение магического искусства решительно совпадает с определениями искусства символического, предложенными нашими современниками.

И, однако, когда, спустя пять лет после написания этой статьи, появились первые сборники так называемых «Русских символистов»<sup>426</sup>, Владимир Соловьев с жестокой иронией осмеял их. Почему? Едва ли мы будем далеки от истины, если предположим, что стихотворцы, выступавшие тогда под флагом символизма, напрасно им прикрывали иные цели, имеющие лишь косвенное отношение к символизму. В сборниках «Русские символисты» были напечатаны произведения Валерия Брюсова и его двойников. Это были, конечно, юношеские опыты, но и впоследствии, в дни расцвета своей литературной деятельности, Валерий Брюсов вовсе не заботился о тех началах, которые были дороги Владимиру Соловьеву, и которые защищают в современности иные поэты.

В чем секрет этого недоразумения? Я думаю, что решить этот вопрос возможно лишь в том случае, если мы научимся различать символизм, как школу, и символизм, как мироотношение.

Символизм, как школа, связанная с именем Маллармэ и Мореаса<sup>427</sup>, с манифестом 1886 года<sup>428</sup>, а у нас, русских, с именем Брюсова и его друзей, явление, разумеется, преходящее, — не более как одна из стадий, один из этапов литературной эволюции.

Иное дело символизм, как мироотношение. Символизм в этом смысле кладет свою печать на всемирную литературу всех веков, определяя собою тип поэта, или, по крайней мере, его путь, его стремление. Это не значит, что искусство всегда символично, но это значит, что в разные эпохи появляются поэты-символисты и поддерживают преемственную связь, как бы через века протягивая дружеские руки. На путях такого символизма — Софокл, Данте, Ибсен...

Я настаиваю на этой строгости разделения двух представлений о символизме, потому что в наши дни символизм подвергается разнообразной критике и даже решительному отрицанию. Символизм, как метод, характерный для французской поэтической школы конца XIX века, вовсе не исчерпывает сущности символизма. И не отождествляя, с другой стороны, символизма с искусством вообще, возможно, и надо понимать его, как некоторую эстетическую систему, основанную на определенных психологических предпосылках.

Итак, если разуместь под символизмом не преходящую литературную школу, а известное эстетическое мироотношение, придется признать Достоевского, например, символистом по преимуществу. Однако он был и реалистом вместе с тем.

Я — говорит он на страницах своей записной книжки — реалист в высшем смысле<sup>429</sup>.

Что значит, однако, этот реализм в высшем смысле? Мы поймем это, если поверим Гёте, который выразил вечную истину в своей известной формуле:

Все преходящее есть символ<sup>430</sup>.

В сущности этой формулой Гёте выразил то, о чем твердил миру религиозный эзотеризм всех веков и вместе

с тем он предвосхитил эту формулою «correspondences» Бодлера<sup>431</sup>.

Если все проходящее есть только символ, то очевидно, что истинный реализм в высшем смысле не есть только подражание природе, а раскрытие в знаках этого относительного мира его сущности.

Приняв формулу Гёте, мы поймем, что вопрос о целях искусства неразрывно связан с вопросом о смысле жизни.

Если мы поверим, что этот внешний мир прочен и незыблем и кроме него ничего нет, наша жизнь пойдет по одному пути, если же мы поверим великим поэтам, что мир непрочен и преходящ, что все относительное есть только символ и что наша земная красота потому и кажется нам таковою, что являет собою знак абсолютной красоты, — если мы поверим в это, наша жизнь пойдет совсем по иному пути. Тогда вся наша повседневность, — наш быт, наша общественная жизнь, наш суровый труд, наша борьба за свободу, наше социальное строительство и наша любовь, наконец, — все приобретает новую значительность, глубину и таинственный смысл.

«Мир, — по слову Шеллинга, — есть поэма, написанная таинственными чудесными письменами»<sup>432</sup>. Чтобы найти свое место в мире, надо прочесть эту книгу. Человек, не разгадавший этой тайны, похож на дикаря, который перелистывает случайно попавшую ему в руки Библию, не понимая ее смысла. Символизм не есть изобретение нашего времени. Он так же древен, как и вся мировая культура. Наша задача осознать ту истину, которая была раньше просто фактом. Но раз символизм стал достоянием нашего сознания, мы не можем отказаться от него, как не может верующий отказаться от таинства, если только он не впал в противоречие с его сущностью, нравственной и догматической. Вопрос о нашем культурном Возрождении есть в то же время вопрос о нашем отношении к символизму. Я никогда не решился бы именно так ставить этот вопрос, если бы не был уверен, что символизм более чем литература. Каждый из нас может быть символистом, если даже он вовсе равнодушен к поэзии наших дней. И символисту-поэту не так дорого благосклонное отношение к его стихам читателя, как восторг человека вообще перед Единым Художником, который создал великую систему символов — то, что мы называем миром.

Смысл эпилога Ибсена заключается именно в этой переоценке искусства, как такового. Искусство — не последняя ценность — вот мысль Ибсена.

Художнику-символисту вдруг открывается та истина, что существует верховный принцип, покрывающий собою все сложности многоликой и стоустой жизни.

Подчиниться гению или Богу не унижительно для человеческого достоинства: так и для художника вовсе не унижительно признать себя покорным вассалом общей все-ленской правды и сделать себя орудием мудрой воли.

Было бы худо, если бы художник, завладев по праву великой хартией вольностей, использовал бы ее для своих эгоистических интересов и отказался бы принять на себя ответственность за благо свободы.

Итак, пафос символизма есть свобода, но свобода не в смысле случайного произвола, а в смысле абсолютной истины, которая вне законов необходимости. Вопрос о символизме, так поставленный, сочетается с вопросом о нашем мироотношении вообще. И мы, как Рубек, решаем теперь вопрос о смысле жизни и о тайне искусства, не разделяя этих вопросов. Мы тоже, как он когда-то, покинули нашу Ирену<sup>433</sup> и теперь вновь ее находим. Найдем ли, однако? Среди нас многие вовсе не верят, что прекрасная Ирена, Душа Мира, Психея, Беатриче, что она жива и зовет нас и ждет, как прекрасная пленная царевна. Многие тайно думают, что Психея умерла, иные громко и цинично говорят об этом. Но умерла ли она в самом деле?

Психея отождествляется в представлении символиста с мудростью и красотой. Символист верит, как верил Достоевский, что красота спасет мир. Но Достоевский говорил также, что красота страшная и ужасная вещь. Вот эта вечная антиномия, это противоречие, заключенное внутри самой истины, и составляет источник наших страданий и мучений. Я думаю — понятна связь этой темы Достоевского с темой последней драмы Ибсена. В искусстве не все благополучно. Вот мысль Ибсена.

Скульптор Рубек рассказал нам о том, что Живую Душу Мира, дивную, бессмертную Невесту поэта, он сам своею жестокою рукою отстранил, отодвинул на второй план, а на первом плане возникли перед нами страшные маски, созданные художником. С точки зрения скульптора Рубека, с точки зрения символиста Ибсена мы оцени-

ваем теперь современное искусство; и, к печали нашей, должны признать, что современность в самом деле нередко уводит художника от его темы в мир иных целей. Какой-то демон соблазняет его, и художник изнемогает в этой неравной борьбе.

Я предвижу возражения на эту мою мысль. Мне скажут, что искусство свободно и поэтому нельзя говорить о дурном или хорошем искусстве. Искусства или нет совсем, или оно есть, и тогда оно прекрасно. Это возражение определяется нашим отношением к форме и содержанию искусства. Современная эстетика очень склонна отождествить эти понятия. И в этом она права и не права вместе с тем. В самом деле, о содержании художественного произведения независимо от формы мы судить не можем, как судил, например, Прудон<sup>434</sup> и наши доморожденные прудоны, но и форма сама по себе, ее совершенство не предопределяет достоинства произведения. Достоинство художественного произведения определяется не только адекватностью формы и того переживания, которое заставило художника взять перо или кисть, но и значительностью этого переживания. Разумеется, дело тут не в фабуле, не в идейном плане, а в том, насколько глубоко художник заглянул в сердце мира. Эта банальная метафора перестает быть банальной, если мы в самом деле поверим, что мир не мертвое и не косное начало, а нечто такое, что по существу своему не менее жизненно и актуально, чем сам художник.

Сознательно или бессознательно, но художник неизбежно имеет дело с природою, как с живою реальностью. Вот почему совершенно справедливо мнение Шеллинга, который думал, что истинное художественное произведение всегда заключает в себе нечто большее, чем то, что было в намерениях художника. И это вполне понятно. Художественное произведение является результатом взаимодействия двух существ, их соединения. Художник, предоставленный самому себе, оторвавшийся от мира, всегда бесплоден и всегда обречен на нехорошую гибель.

Так думали и думают символисты. — Но вот символизм подвергнут критике в наши дни. Быть может, эта критика не представляет значительного теоретического интереса, но психологический интерес она представляет немалый.

Я разумею под символом означенные такие переживания, которые открывают ряд мистических потенций, восходящих к абсолюту. Я не утверждаю, конечно, что поэт, поскольку он только поэт, может воспринять и запечатлеть всю полноту той реальности, которую познал, например, Павел на пути в Дамаск<sup>435</sup>, приобретя право на это знание ценою предельного ужаса и трехдневной слепоты. Я не думаю, конечно, что опыт величайшего поэта, скажем Данте, — и даже на высших стадиях своего развития достигает значительности того опыта, которому причастны были иные апостолы, подвижники и пророки, но тем не менее поэтический опыт всегда реален, поскольку он символичен. Итак, символизм есть один из путей искусства, смысл и значение которого определяется, как познание и означенное реальности, иногда заключенной в самой творящей личности, иногда находящейся вне ее. Но возникает вопрос, не надо ли отождествить символизм с искусством вообще? Не символично ли всякое искусство? В этом плане трудно установить точный критерий для определения грани искусства символического и не-символического. Но тем не менее пушкинская поэзия, например, явно отличается от поэзии Тютчевской не только по методам творчества и по идейному содержанию, но и по самой своей сущности. Не очевидно ли, что мироотношения поэтов различны в такой степени, что уже является необходимостью рассматривать пути их творчества, как прямо противоположные? То, что Владимир Соловьев отметил, как характерное для поэзии Тютчева<sup>436</sup>, всегда присуще поэту-символисту. Владимир Соловьев утверждал, как известно, что особенность поэзии Тютчева была в том, что поэт не только чувствовал природу, как живое начало, но и верил в это, будучи убежден, что природа не безлична, и что ее судьба предопределена Высшим Смыслом. Я не решился бы напомнить это общеизвестное суждение Соловьева, если бы в современности не утверждалось мнение, что истинное искусство всегда символично и таким образом не умалялось значение символизма, как самостоятельной эстетической системы. Исходя из соловьевского взгляда на поэзию Тютчева, мы легко найдем общий руководящий принцип для определения условной границы, отделяющей символизм от искусства иного. Границу эту надо искать именно в том, как поэт смотрит на мир. Если он готов назвать при-

роду «равнодушною»<sup>437</sup>, как назвал ее в минуту уныния Пушкин, т.е. признать ее началом безличным, он вне символизма, как бы высоко ни было его дарование. Символизм обуславливается равновесием мироотношения поэта и его религиозного сознания. Но, разумеется, едва ли можно найти поэта, в творчестве которого совершенно отсутствовали бы ознаменования переживаний внешних. И самый значительный из символистов отдает земле земное, отдает покорно дань повседневности, не чувствуя порою ее последней глубины и последней тайны. Итак, в психологическом плане критерием символизма является уверенность, что поэт в процессе творчества вступает во взаимодействие с миром, угадывая в нем живое, деятельное и личное начало. А в эстетическом плане критерием символизма является момент соответствия изображаемой вещи и того общего цельного и бесконечного, которое открывается за вещью. Эта идея соответствий с достаточной точностью была выражена Гёте, немецкими романтиками, Шеллингом и, наконец, у нас Владимиром Соловьевым.

Чтобы покончить с определением символизма, необходимо отметить еще одну идею, которая лежит в основе теории символизма. Искусство не символическое утверждает себя, как самоцель и как ограниченную самоценность, с другой стороны. Искусство символическое, напротив, оправдывает себя, как путь, а не как цель, утверждая некоторый верховный принцип, покрывающий собою сферу искусства. Поэтому символист охотно согласится с Ибсеном, который устами Рубека провозгласил примат личности над искусством, и отвергнет идею Флобера, который сказал однажды: *l'homme n'est rien et l'oeuvre est tout*<sup>438</sup>.

Итак, в современности символизм подвергнут критике, как эстетическое мироотношение. Я постараюсь выяснить психологические основания той критики, которая направлена против самой сущности символизма, и стало быть, против тех общих культурных начал, которые представляют значительную ценность с моей точки зрения.

Начнем с позитивной эстетики. Возражения против символизма с этой стороны основаны обыкновенно на совершенном непризнании принципиальных предпосылок символизма, как мирозерцания. Человек, уверенный в том, что переживания наши постольку реальны, поскольку они находятся в зависимости от внешнего мира, не может,



разумеется, признать правды символизма. Для такого человека не убедительна вовсе даже такая осторожная аргументация в пользу мистического опыта, какую мы находим у Джеймса<sup>439</sup>. В прекрасном нет тайны — вот мысль позитивной эстетики. Сознательно или бессознательно, но всякая позитивная эстетика опирается на такого рода определение прекрасного, предложенное Гюйо<sup>440</sup>: «Прекрасное — это восприятие или действие, которое пробуждает в нас жизнь... и которое производит удовольствие путем быстрого сознания этого общего пробуждения» и т.д. Или его же словами: «Так как приятное состоит в сознании легкой, беспрепятственной жизни, то в ней, собственно, мы находим и истинный принцип прекрасного».

В плане подобных рассуждений едва ли возможно найти границу, отделяющую искусство от неискусства. И сами позитивисты признают это, утверждая, что «полная и мощная жизнь уже сама по себе эстетична». Теоретический спор не может иметь места при столь различных гносеологических предпосылках, но здесь возможна некоторая критика, так сказать, прагматического порядка. А именно, не очевидно ли, что такой упрощенный взгляд на искусство умаляет его значительность, низводя творчество до простой комбинации ума, чувства и воли? Не очевидно ли, что при таком понимании искусства личность теряет безмерные богатства своего внутреннего опыта? Об этой эстетике можно было бы не говорить вовсе, если бы в современности некоторые деятели искусства не заявили о себе, как о людях новой художественной практики, не отвечающей принципам символизма, — я говорю об акмеизме. Приходится возвращаться к старым натуралистическим представлениям об искусстве, потому что — хотят или не хотят того акмеисты, — им все равно не удастся провести точную межу, отделяющую их ниву от полей традиционного внешнего реализма: принцип акмеистической школы — повышенная жизнедеятельность, как содержание и как цель искусства, совпадает решительно с идеей Гюйо о легкой, полной и мощной жизни, которая и есть искомое прекрасное.

Что касается акмеистической критики символизма, то она сводится к одному существенному упреку. Символизм обесценил этот внешний мир, сделал его прозрачным и стало быть, — заключают акмеисты, — пустым. В самом деле, эти замечания на первый взгляд не лишены некото-

рой психологической правды. В самом деле, в символизме чувствуется такой уклон, такое опасное стремление превратить мир в марево, в какое-то субъективное видение, лишенное плоти и крови, в нечто нереальное и неживое. Если пафос иллюзионизма, лишенный вовсе реальных оснований, в самом деле можно было бы отождествить с истинным символическим искусством, а не с ересью в символизме, то я готов признать в известной мере правду акмеизма. Нет, земля реальна и жива, и поэт, как таковой, как мастер, как художник, должен быть наивным реалистом или даже материалистом в том смысле, в каком называет себя материалистом князь Мышкин у Достоевского. Но при этом Достоевский улыбается загадочно. Вот этой загадочной улыбки, — увы! — нет у акмеизма. А без этой улыбки исчезает вся глубина и мудрость такой неожиданной защиты материализма.

Мироотношение символиста определяется диалектически в такой условной схеме: — тезис — мир прекрасен, и я принимаю мир, как наивный реалист; антитезис — мир ужасен, и все ценности этого мира мнимые ценности, и я не принимаю мира, — и, наконец, синтез, — мир по-иному прекрасен и ценности его воистину реальны, потому что они суть символы, т.е. каждая из них начинается собою целый ряд новых и новых ценностей, приводящих человека к абсолютной ценности.

Роза, которую будто бы так грубо растоптали символисты, вовсе не погибла. Напротив, в глазах символиста она стала безмерно благоуханнее и чудеснее. Путь символиста таков. Человек, усомнившийся в реальности этого мира, неизбежно переоценивает все данные ценности. Отказаться от этой переоценки мы, люди XX века, не можем, — по крайней мере, в ее значительных моментах. И вот символист предлагает не уклоняться от опасного пути, открывшегося перед нами. Надо дойти до конца, до последних бездн. Надо заглянуть в мрак небытия. Надо не побояться этого страшного и последнего опыта. И вот в этом предельном опыте есть некая тайна. Тот, кто устрашится и побежит прочь от опасности, кто не решится заглянуть в бездну, тому один путь, — акмеизм<sup>441</sup>. Акмеизм — это страх перед задачами, которые ставит себе символизм, — более того, — это страх смерти. Но путь символиста это — путь дерзания до конца. Мир, который разру-

шился на его глазах, исчез, как дым, неожиданно восстает из мертвых в небывалой и дивной красоте. Символизм вовсе не спиритуалистичен. Напротив, лишь в символизме мы находим глубокую любовь к плоти, к земле, к человеку. И это понятно, потому что лишь в символическом миропонимании и камень, и лилия, и цикада, — все живет и дышит, и поет великую осанну. Не случайно символист Достоевский заклинал нас любить землю<sup>442</sup>. «Он целовал ее, плача и рыдая... и иступленно клялся любить ее, во веки веков»... «О чем плакал он? Он плакал в восторге своем об этих звездах, которых сияли ему из бездны, и не стыдился иступления своего». «Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, соприкасаясь мирам иным». Алеша Карамазов заглянул в лицо смерти и не испугался ее, — вот почему засияла для него новая жизнь, — воистину *vita pouva*. Вот почему я связываю тему символизма с темой смерти. Тайна смерти, — путь к символическому постижению мира. «То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет». Это — голос Нового Завета. Что это значит? Нет ли странного безумия в этой заповеди? Если ты хочешь жить, умри. Неужели так надо понимать этот таинственный ответ? И апостол, дабы не было сомнений, свидетельствует: я каждый день умираю.

Мы все это предчувствуем, все смутно догадываемся, что тайна смерти именно в этих антиномиях. Но художник не только предугадывает это, но и знает тайну смерти, как реальный опыт. В этом опыте власть и чары художника. Художник вступает в подземный мир, как Лазарь, и потом снова возвращается на землю. И чем решительнее он вступал в круг мертвых, тем более он хранит память о них здесь, на земле. Все меняется вокруг художника. С каким напряженным вниманием, с каким трепетом смотрит он на цветы, на море, на юношей и девушек, — все это, весь многострунный мир приобретает особенную для него значительность, глубину и таинственность, потому что все в нем переживает художник предсмертно.

Рассмотрим теперь другое направление, враждебное символизму, — футуризм. По странной случайности три совершенно различных литературных течения окрестили себя футуризмом. Я говорю об итальянском футуризме Маринетти<sup>443</sup>, во-первых, — о мнимом футуризме наших русских новейших декадентов<sup>444</sup>, и, наконец, о

своеобразной группе так называемых кубофутуристов или Гилея<sup>445</sup>.

Что такое итальянский футуризм? Едва ли можно удовлетвориться истолкованием этого движения, как реакции против музейного искусства старой Италии и против шаблона мертвой традиции, которая задушила в самом деле все даровитое в новом итальянском искусстве. Я думаю, что следует искать в западноевропейском футуризме более широких оснований: фабрикант Маринетти поет и славит дорогую ему буржуазную культуру, с ее механическим прогрессом. Футуризм — мнимая революция. И в живописи, и в литературе он мечтает лишь об одном, — о механизации жизни. Автомобиль и аэроплан, — вот тема не только в смысле сюжета, но и как пафос жизни.

Одним словом, единая красота это — *la beaute de la vitesse*<sup>1</sup>. Такова псевдинамическая эстетика футуризма. Если тот же механический прогресс пели поэты и до футуризма, хотя бы, например, Верхарн<sup>446</sup> или Жюль Ромэн<sup>447</sup>, то эти песни звучали несколько меланхолически. Маринетти поет об этом иначе. Маринетти уже нет дела до личности и человека. Ему нужна лишь его собственная относительная жизнь, а чтобы не было сомнений в своем праве на существование, есть одно верное средство — красота быстроты. Надо мчаться вперед без оглядки и без размышлений. Позитивизм, как естественная философия буржуазии, и нигилизм, как ее психология, нашли своего достойного завершителя в эстетике футуризма.

Враждебность этого направления символизму очевидна. Еще бы! Переоценка ценностей, более глубокая, чем переоценка музейных сокровищ, едва ли придется по вкусу Маринетти, который вряд ли склонен к последним опасным опытам. Есть одна тема, которая никак не укладывается в рамки механического миропонимания, — эта тема любовь. Тогда нужно уничтожить эту тему — вот и все. Поэтому Маринетти предлагает своим последователям избегать любви в поэзии и в жизни. И как желанный компромисс рекомендует проституцию и разврат. В недавно вышедшей книжке один из представителей русского мнимого футуризма, кстати сказать, совершенно совпадающего с эгофутуризмом, пытается обосновать и свою эстетику. А именно он утверждает, что традиционный реализм выдвигает

<sup>1</sup> Красота скорости (*фр.*).

гал содержание в ущерб форме, символизм оправдал форму, как нечто равное содержанию, а футуризм защищает преобладание формы над содержанием.

Не трудно заметить, что это буквальное повторение того, что всегда и во все времена говорили декаденты. Но так как с идеологией декадентства в этом смысле счеты покончены, я не стану приводить здесь уже известной аргументации.

Теперь несколько слов о группе кубофутуристов. Я приведу их афоризмы, основная идея которых сводится к тому, что художники истинные не становятся богами, как думали пророки и мудрецы, а уже суть боги. В самом деле, разве утверждение, что они стали видеть мир «насквозь», что они «стали видеть здесь и там», что «иррациональное, (заумное) им так же непосредственно дано, как и умное» — разве такие свойства не свидетельствуют о божественной сущности? Но если они претендуют на то, чтобы видеть мир насквозь, мы в свою очередь готовы утверждать, что видим насквозь этих поэтов, торопливо претендующих на божественность. И, рассматривая их, мы убеждаемся, что они впали в заблуждение.

«Идея символизма — говорит один из теоретиков Гилеи<sup>448</sup>, — необходимо предполагает ограниченность творца и истину спрятанной где-то у какого-то честного дяди». Едва ли сущность символизма выражена здесь с достаточной точностью. Никто иной, как символисты, утверждали примат мистической интуиции над рассудочным познанием мира. Но доля истины есть в приведенном выше афоризме. Именно символизм никогда не претендовал на безусловное и абсолютное постижение мира. Поэты, как и люди вообще, боги в возможности, а если они утверждают себя богами с поспешностью чрезмерной, они рискуют попасть в положение не людей, а существ низшего порядка, например, мелких бесов, более смешных, чем величественных.

Что касается положительных утверждений, то теоретик Гилеи открывает в сущности только одну истину, едва ли более ценную, чем открытие в наши дни Америки. Слово шире смысла — вот и вся эстетика Гилеи.

Но как ни слабы их теоретические выступления, психологически эти люди вовсе не безразличны. Их ненависть к живому и личному началу в мире неслучайна. И я

вижу нечто знаменательное в их презрении к вечноженственному. По их выражению, юбка делается мистической. Но так не должно быть. Речетворцы слишком много разбирались в человеческой душе. Психея умерла. Вот мысль Гилеи. В этих утверждениях есть, разумеется, совпадение с идеями итальянских футуристов, но тон этих идей там совсем иной. У Маринетти все это звучит самодовольно и легкомысленно. У наших русских, напротив, все это сказано очень мрачно, тяжело и неуклюже. На Западе футуризм совпадает с нигилизмом. Отрицая эстетику Гилеи, как необоснованную и внутренне пустую, я признаю, однако, дарование некоторых представителей этой группы, а в самом появлении этих людей вижу определенный символ. По-видимому, отвергая на словах символ, иные соратники Гилеи не могут хотя бы смутно не чувствовать его тайны. Так, например, в предисловии к произведениям покойной поэтессы Елены Гуро<sup>449</sup> эти люди говорят: «Вся она, может быть, знак. Знак, что приблизилось время»<sup>450</sup>.

Я тоже думаю, что появление таких поэтов, как поэты Гилеи, есть особый знак, особый символ, и готов с этим считаться. Это знак культурного распада, ущерба и нравственной усталости.

Вот истина, которую надо противопоставить самодовольным утверждениям футуризма. Понять значение этой истины возможно, если мы согласимся признать, что есть культура мертвая и есть культура живая. Механический прогресс, со всеми его моторами и пушками, аэропланами и дредноутами, не перевесит простой народной песни. Истинный художник в непрестанной борьбе с механическим началом жизни. Какая бы ни развилась быстрота в процессе социального обмена, по существу механика есть сама косность, есть именно та система необходимости, которая поработает человека. Принять этот механический процесс, не переоценивая его, это значит отказаться от самых существенных, от царственных прерогатив художника. И футуристы последовательны, когда они, уничтожая жизнь, предлагают каждой Элоизе разделить участь Абелья<sup>451</sup>. Предельный разврат упирается, в конце концов, в свою противоположность — скопчество.

Машина измолочила душу человеческую, оскопила его сердце, и человек, потерявший право на возможность лю-

бить, стал бормотать бесстыдные и кощунственные слова о тайне Вечноженственного.

В связи с этой темой возникает вопрос об ответственности художника. Художник свободен от каких бы то ни было нравственных обязательств. Но есть ответственность иного порядка. Плотин учит, что надо самому сделаться боговидным, чтобы узреть богов и красоту. Это значит, что художник несет ответственность, но уже не в категориях нашей человеческой морали. Итак, искусство не служит никакой внешней цели — ни утилитарной, ни моральной, ни научной, и тем не менее на художнике лежит ответственность перед самим собою, как перед «становящимся богом».

Но чувствует ли современный художник ответственность?

Тема об ответственности художника неразрывно связана с вопросом об отношении художника к обществу.

Правда, идея искусства под разными масками возникает в современности, и, приняв эту идею, мы даже не можем допустить самой постановки этих вопросов, но символизм, утверждающий себя, как путь, ведущий личность в мир высших целей, совместим с этими вопросами, — и, более того, игнорируя эти вопросы, мы удалимся от правды цельного знания, вне которого для личности спасения нет.

Противоречия, которые на первый взгляд возникают при положительном утверждении идеи ответственности, в плане художественного творчества, в конце концов должны быть оправданы. Заветы Пушкина: «ты царь, живи один»<sup>452</sup>, — и с другой стороны, «глаголом жги сердца людей»<sup>453</sup> — суть вечные антиномии единой истины о поэте. Страхиться этих антиномий не следует, потому что всякая истина эстетического порядка, подобно истине религиозной, есть антиномия. Христос пришел не судить мир, но спасти мир по слову Иоанна (гл. 12, ст. 47) и, по другому изречению того же евангелиста: Он на суд пришел в мир сей (9 гл., 39 ст.). Так и художник приходит в мир для двух противоположных целей и, однако, примиряющихся в той высшей сфере, где истина, антиномичная для нашего сознания, перестает быть таковою и утверждается, как абсолютная.

Итак, ни в акмеизме, ни в футуризме я не вижу ни обоснованной эстетики, ни значительного и положитель-

ного творчества, поскольку новые поэты удаляются от символизма и, значит, с этой стороны не приходится говорить о возрождении и пробуждении. Но, как явления жизни, дерзкие крики футуристов и отречения от символизма акмеистов достойны внимания.

В чем же смысл и значение этих явлений? Я думаю, что футуризм, вызывающий такое явное негодование в нашем обществе, в существе своем вовсе не противоречит традиционному, господствующему в известных кругах нашей интеллигенции механическому или энергетическому представлению о мире. Футуристы сказали громко то, чего не решаются высказать до конца строители нашей механической цивилизации. Нет Мировой Души, и вселенная огромная машина. Мы ни во что не верим, и вообще никто не смеет говорить об ответственности художника.

Такова мысль футуристов, и было бы крайним лицемерием утверждать, что эту мысль возможно опровергнуть, не отказываясь от представления о мире, как о начале безличном и бездушном.

С другой стороны, более невинный, но не менее плоский оптимизм наших акмеистов является естественным результатом того же мировоззрения, которое определяется прежде всего приятием мира без его переоценки.

Мы в ужасе от нелепых масок, которые возникли перед нами, мы в ужасе от легкомысленных и кощунственных опытов над словом и над душою человека, которые занимают умы известной части нашей молодежи, мы в ужасе, наконец, от этого циничного уверения, что аэропланы и автомобили — истинная и последняя ценность, а Психея умерла, ее нет и она не воскреснет будто бы никогда.

Но кто же убил эту Психею, — ту, которую пели Данте, Сервантес, Шекспир, Гёте, Новалис, Лермонтов и Тютчев? Неужели эти юноши, футуристы и акмеисты, ее убили?

Я думаю, что если Психея умерла в нашем сознании, то в этом виноваты не столько юноши, сколько все мы, наше общество, принявшее покорно слепое и мертвое воистину буржуазное воззрение на мир.

Наше общество повинно в ее смерти, и в те дни, когда символисты твердили уверенно, что Психея жива и что Беатриче в самом деле торжествует в золотом небе рая, почти все смеялись над этой верою, не подозревая, что



придет другое поколение, и эти «все» сами ужаснутся подновленного нигилизма, бесстыдного в своем отрицании и неба, и тайны.

В современной литературе мы, как в зеркале, увидели свое собственное лицо и ужаснулись, не узнав его. Не думайте, что эти новые нигилисты, объявившие войну и любви, и тайне, пришли издалека, что они чужие вам. Это не так. Незримыми нитями связана литература наша с общественностью. Вне общественности или в дурной общественности человек задыхается и погибает, как рыба на берегу. И если мы не очнемся и не проснемся для жизни новой, нам грозит гибель и позор. Мы переживаем теперь дни великих испытаний. В глубине нации уже идет работа для нашего освобождения и возрождения. Надо верить, что она будет реальной и мудрой, если мы увидим, наконец, лицо Психеи и не устыдимся своего правого восторга.

Боже, избави меня быть пророком, — говорит ибсеновский Ульфгейм. — Но разве вы не видите, что над головами у нас собирается буря? Не слышите, как насвистывает?<sup>454</sup>

И мы, как Рубек, должны ответить ему. Это прелюдия ко дню восстания из мертвых.

Символистам не раз бросали упрек в равнодушии к общественности. И я понимаю этот упрек, когда жало его обращено против декадентства. Но символизм, как мироотношение, вовсе не совпадает с декадентством. Я утверждаю, напротив, что истинная, а не мнимая общественность — та общественность, которая, соединяя человека с человеком, не умаляет, однако, личности, как таковой, не может найти себе воплощение вне путей символизма.

По отношению к общественности в сердце поэта и Нет и Да звучат одновременно, не нарушая желанного равновесия между религиозным сознанием его и непосредственным поэтическим постижением мира. Вот почему поэт имеет право сказать, что его «душа готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть»<sup>455</sup>.

Поэт служит общественности, но это не значит, что он служит внешним и невысоким ее проявлениям. Напрасно мы стали бы навязывать поэту заботы о повседневности. Он, как в Арионе Пушкин, поет отважным пловцам, и во время бури он может погибнуть, но может и спастись, выброшенный случайно на берег, и петь опять свои гимны, но неразумно сажать поэта за весла.

Поэт служит миру, но в ином смысле. И в самом деле, если мы не желаем унизить поэзию до целей утилитарных и в то же время понимаем высокую задачу художника, как служение обществу, мы должны поверить в пророческую миссию поэта.

И даже Пушкин, верный любовник земли и верное эхо жизни, именно так понимал высшую последнюю задачу художника. Его Пророк, стихотворение, единодушно истолкованное и Мицкевичем, и Вл. Соловьевым, как символическое<sup>456</sup>, раскрывает с дивною ясностью тайну служения поэта. Возможно ли принять пророческий дар, как нечто значительное и жизненное, если мы отвергнем тот внутренний опыт, который утверждают символисты?

Ведь этот опыт приобретается ценою предвосхищения смерти. Ведь не пустая аллегория, ведь не метафора только слова Пушкина: к а к труп в пустыне я лежал. И когда поэт-пророк говорит нам, что внял он неба содроганье и горний ангелов полет, это звучит для нас, как откровение и правда, и только тогда заповедь, данная Богом поэту, — глаголом жги сердца людей — имеет смысл, тайный и мудрый.

Наши дни, исполненные таких глубоких и трагических движений внутри нации и требующие от нас решительного и сознательного отношения к мировым событиям, ставят перед поэтом огромную и ответственную задачу. Такого испытания не выдержит ни акмеизм, ни футуризм, ни внешний реализм. Только символическое мироотношение позволяет нам разгадать тайный смысл событий и достойно встретить будущее России.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
26 ЯНВАРЯ  
1914 г.

**Общее собрание Религиозно-  
философского общества  
<посвященное исключению  
В.В. Розанова>**

А.В. Карташев.

Заседание открывается. На этом собрании, по Уставу<sup>457</sup>, должен председательствовать кто-либо из числа действительных членов, не входящих в состав Совета. Не угодно ли собранию пригласить председательствовать сегодня действительного члена Общества, профессора М.И. Туган-Барановского?

Голоса.

Просим, просим.

М.И. Туган-Барановский.

Объявляю заседание открытым. Слово принадлежит А.В. Карташеву.

А.В. Карташев.

Не для действительных членов, уже посвященных отчасти в дело, но, главным образом, для всего собрания членов-сотрудников я должен прочитать следующую переписку, бывшую у Совета с В.В. Розановым. В заседании Совета от 14 ноября 1913 г.<sup>458</sup> постановлено следующее: «Находя недавние выступления В.В. Розанова в печати несовместимыми с общественной порядочностью и считая невозможной совместную работу с ним в одном и том же общественном деле, Совет постановил обратиться к В.В. Розанову с просьбой поступить на основании параграфа 8 Устава Общества». Данный параграф гласит:

«Желающие выбыть из числа членов объявляют об этом Совету». В исполнение этого постановления председателем Общества послано было Розанову следующее письмо: «Милостивый Государь, Василий Васильевич. Исполняя поручение Совета Религиозно-философского общества, извещаю Вас о следующем постановлении Совета, принятом на его заседании от 14 ноября 1913 г.». Далее следует буквально то, что прочитано мной. «Сообщая», — продолжается текст письма, — «вышеизложенное, я надеюсь, что Вы пойдете навстречу желаниям Совета и не принудите меня огласить настоящее постановление в Общем собрании Общества»<sup>459</sup>.

В ответ на это председателем Общества получено было от Розанова 26 ноября совершенно частное письмо<sup>460</sup>, начинающееся так: «Я предпочел бы, чтобы меня исключили из Общества формально и по такому-то параграфу, так как это представляет свой интерес»<sup>461</sup>. В конце письма Розанов просит действовать, — «как бы я ничего не писал Вам и не подавал голоса».

Тогда председатель Общества обратился к Розанову со вторым письмом, от 30 ноября 1913 г., такого содержания: «Милостивый Государь, Василий Васильевич. В ответ на Ваше письмо ко мне от 26 ноября, уведомляю Вас, что я не довел его до сведения Совета Религиозно-философского общества исключительно ввиду Вашей просьбы считать его частным. Но так как я обратился к Вам официально и на основании постановления Совета, то покорнейше прошу и Вас ответить мне, не позже 10 декабря, официальным же письмом, которое я мог бы доложить в ближайшем заседании Совета. В противном случае я буду считать себя вправе огласить в Совете и в Общем собрании членов упомянутое письмо Ваше»<sup>462</sup>.

Ответа на это письмо не последовало, и на заседании Совета Религиозно-философского общества 11 декабря 1913 г. было постановлено: предложить ближайшему Общему собранию действительных членов Общества исключить В.В. Розанова на основании § 26 Устава из числа членов.

§ 26 Устава гласит: «Вопросы об изменении Устава, исключении членов или ликвидации Общества решаются на закрытых заседаниях двумя третями голосов всех действительных членов, находящихся в Петербурге».

Бывшее на основании этого постановления общее собрание 19 января не могло состояться ввиду недостатка кворума<sup>463</sup>. Этот факт несколько не был неожиданным для Совета Общества, а представлялся по бытовым соображениям вполне предвиденным и законным, ибо в составе членов нашего Общества имеется значительное количество лиц, которые были учредителями и подписали Устав, так сказать, ради представительства, ввиду их почетного социального положения, но охоты ходить на наши собрания не возымали.

Кроме того, список действительных членов в течение ряда годов почти не пополнялся. Между тем многие покинули Петербург, другие фактически отстали от жизни Общества. Но никто из списка не исключался. Таким путем получился длинный ряд имен действительных, но не действующих членов, и узаконенный буквой Устава кворум стал фактически неосуществим. Но, чтобы не подавать повода для обвинений в незакономерности и не затемнить этим существа дела, Совет предложил перенести дебатирование и решение вопроса на следующее заседание и считать его правомочным при каком угодно количестве голосов.

Постановление в этом смысле состоялось, причем формула была принята такая же, какая практикуется и во всех других обществах, именно: — не известившие председателя о невозможности быть на данном собрании члены считаются выбывшими из Петербурга, т.е. выбывшими реально из кворума. Во время прошлого заседания идеальный кворум достигал 86 голосов. Благодаря более точным сведениям относительно выбытия еще нескольких лиц из Петербурга, выясняется, что на сегодня идеальный кворум сводится к 83 голосам. Но, так как постановление прошлого собрания уполномочивает в данном случае считать всех, не заявивших особо о своем выбытии из Петербурга, не участвующими в кворуме, а заявлений письменных о невозможности быть поступило всего только 8, то, принимая во внимание, что собралось сегодня по подписям 53 действительных члена, настоящее собрание, если не по букве закона, которая совершенно невыполнима в жизни, то по всем предпосылкам и на основании санкции прошлого собрания может считаться вполне правоспособным решать поставленный ему вопрос.

Но, отдавая должное повышенной чувствительности в данном случае к соблюдению всех юридических форм и не желая затемнять существо дела возможными придирками в мнимом нарушении Закона, Совет Общества не мог не обратить внимания на одно заявление, поступившее к нему уже после собрания 19 января за подписью 6 действительных членов, следующего содержания: «Ввиду неясности Устава, спорности вопроса о числе членов, требуемого для образования кворума при решении вопроса об исключении из Общества кого-либо из членов, и ввиду необходимости скорейшего обсуждения вопроса по существу, мы, нижеподписавшиеся, предлагаем взамен голосования предложения Совета об исключении г. Розанова из числа членов Общества на основании § 26 Устава, обсудить и голосовать следующую резолюцию».

Далее следует проект резолюции. Она имеет в виду не произнесение какого-либо юридического вердикта, а лишь заявление морального характера. Именно, — предлагает выяснить мнение Общества по вопросу об уместности или неуместности пребывания В.В. Розанова в Религиозно-философском обществе в качестве его члена. Совет, присоединяясь к подобной постановке вопроса, предлагает настоящему собранию приступить к обсуждению вопроса по существу, в указанном направлении.

Председатель.

Слово принадлежит Д.В. Философову.

Д.В. Философов.

Как видно из документов, оглашенных председателем Общества, Совет предложил В.В. Розанову добровольно покинуть Общество, на что Розанов ответил отказом, находя, что исключение по § 26 представляет «свой интерес».

Затем, из постановления Совета от 16 ноября видно, что Совет просил Розанова покинуть Общество по двум мотивам. Во-первых, потому, что последние выступления его в печати несовместимы с общественной порядочностью, и во-вторых, потому, что Совет считает невозможной совместную работу с ним в одном и том же общественном деле.

Позвольте мне сделать несколько дополнений в развитие этой краткой формулы.

Прежде всего, предлагая Розанову покинуть Общество, а затем, предлагая Обществу формально исключить из

числа членов, Совет отнюдь не имел в виду суда над личностью Розанова. Совет находит, что не дело Общества судить своих сочленов за их частные поступки. Этой точки зрения члены Совета придерживаются со дня своего вступления в ряды руководителей Общества.

21 ноября 1908 года в московских газетах появилось письмо, подписанное членами Совета Московского Религиозно-философского общества. В письме этом московский Совет доводит до «общего сведения, что он предложил такому-то члену Общества (в письме это лицо было названо<sup>464</sup>) выйти из состава Общества за ряд действий, явно предосудительного характера».

Московский Совет этим не ограничился. Он обратился к Совету петербургскому с просьбой последовать его примеру и публично заявить, что означенное лицо удалено и из числа членов петербургского Общества.

На эту просьбу петербургский Совет ответил самым решительным отказом. Брать на себя роль судей, отпускать или не отпускать грехов своих сочленов Совету казалось прямо чудовищным. А потому в списках действительных членов петербургского Общества означенное лицо числится до сих пор.

Поставив на повестку предложение об исключении В.В. Розанова, Совет отнюдь не изменил своим прежним взглядам, и находит, что суд над личностью, над ее частной жизнью, для таких организаций, как Религиозно-философское общество, — есть вещь совершенно недопустимая. Но речь идет не о Василии Васильевиче Розанове, а об известном публицисте и замечательном писателе Розанове, о его многочисленных, совершенно публичных выступлениях, причем особенно существенными являются в данном случае не столько даже общественные идеи г-на Розанова, сколько те приемы общественной борьбы, к которым он прибегает.

Среди некоторых членов Общества существует взгляд, что Религиозно-философское общество, поскольку оно занимается чисто теоретической разработкой религиозных и философских вопросов, — должно отличаться абсолютною терпимостью, придерживаться совершенной свободы мнений.

Теоретически это положение правильно, но, как все отвлеченные принципы, оно не легко воплощается в жизни.

Да, наше Общество — Религиозно-философское, а поэтому оно и теоретическое, занимающееся обменом мнений, но оно есть вместе с тем и о б щ е с т в о, т.е. известная общественная организация, имеющая свое л и ц о. И как бы ни отстаивали полную терпимость, все равно, до конца ее провести нельзя, не жертвуя л и ц о м общества, его особенностью, его отличием от других аналогичных организаций. Существуют границы терпимости, переступив которые Общество теряет лицо, становится случайным сборищем людей, а сама терпимость переходит в цинизм, в полное равнодушие к слову; свобода мнений переходит в б л у д о с л о в и е, в чем обвинял наше Общество еще так недавно один из видных публицистов, и против чего Совет энергично восстал.

Редактор газеты «Колокол», г-н Скворцов, очень резко обрушился на нас (19 января 1914, «К о л о к о л») за нетерпимость<sup>465</sup>. Когда такие упреки исходят от лиц, подобных г-ну Скворцову, они значительно теряют свою остроту, но все-таки послушаем, в чем же, по мнению г-на Скворцова, состоят главные задачи Общества, его работа.

«В заседаниях, прениях и суждениях» — отвечает г-н Скворцов. «Религия и философия требуют свободы» — прибавляет он, — «а гг. Карташевы за такую свободу подвергают членов остракизму».

Устами г-на Скворцова да мед пить. Действительно, религия и философия требуют свободы. Но такой свободы в России нет. Нет именно потому, что торжествует своеобразная терпимость г-д Скворцовых. Закрывать на это глаза — значит быть или лицемером, или недальновидным. Именно потому, что в России нет ни свободы мысли, ни свободы совести, ни свободы общественной жизни, безразличная ко всему терпимость есть величайший цинизм. И если мы желаем освободить Общество от одного из самых ярких представителей темных и злых общественных сил, представителей насилия, нетерпимости, кощунственного злоупотребления религиозными ценностями, — то потому, что мы уважаем слово, знаем, что слово имеет свою цену, что оно не звук пустой, и чем оно талантливее, тем оно ответственнее, особенно в России, где искони существует страшный окрик: «Слово и Дело».

Для нас религиозные ценности тесно связаны со свободой, и те, которые пользуются ими в целях насилия над



совестью и даже жизнью — для нас нетерпимы. Относиться к Розанову только эстетически, любоваться его талантливостью, — это значит презирать Розанова, не считать его реальной силой. Те, кто во имя отвлеченного начала не хотят сделать выбора между Розановым и нами, те, кто во имя ложно понимаемой культурности находят, что писания и общественные выступления Розанова только талантливая литература — не больше, не хотят видеть, что за этой литературой скрывается страшное влияние на жизнь, что для миллионов людей, которые стонут от насилий, чинимых розановским лагерем, решительно все равно, — будут ли их мучить талантливо или бездарно. Культурным воздержанием вопроса не решишь. Надо сделать выбор. Жизнь этого требует. Воздерживаться в данном случае от выбора, — не значит воздерживаться от политики. Безучастное созерцание, величественное молчание есть уже громадное действие. За этим молчанием скрываются очень громкие слова, оправдывающие то, что есть, оправдывающие связь религии с застоем и смертью.

Вся деятельность нынешнего Совета была направлена на то, чтобы разорвать эту связь, чтобы показать, что религиозные темы, — суть темы жизненные. На этой почве происходил обмен мнений, иногда очень страстный. Благодаря такому обмену мнений, постепенно выяснялось л и ц о Общества, образовывался подбор участников в наших работах, намечались те пределы терпимости и свободы, за которыми начинается или беспросветный цинизм, или величайшее насилие. Происходил этот процесс естественно, и, конечно, Совету в голову не приходило насильственно удалять инакомыслящих. Просто сторонники застоя, несвободы, использования религии как политического средства для замораживания России и оправдания вещей, оправданию не подлежащих, сами себя устранили от деятельного участия в работах Общества. Этих лиц и по сию пору довольно много в списке действительных членов. Розанов по этому пути самоустранения не пошел. Вместе с тем, он человек настолько сильный и яркий, что, конечно, не может числиться «в мертвых душах». И в Обществе постепенно нарастало недомогание. Лицо его оставалось искаженным, его деятельность не могла развернуться. Слова начинали терять свою цену, потому что не только противоречили друг

другу, а как бы уничтожали друг друга. Обществу стал грозить распад, потеря лица, потеря всякого общественно-го значения, превращение его в столь любезную г-ну Скворцову говорильню. Конфликт назревал давно и, наконец, обострился до крайности. Для Совета получилась полная невозможность дальнейшей планомерной работы, и Совету пришлось перед лицом Общества поставить ребром вопрос: с кем оно желает идти дальше — с Розановым или с Советом. Выбор сделать необходимо. Общество должно исключить или нас, или Розанова. Именно так мы вопрос и ставим. В этом смысле мы нисколько не посягаем на свободу господ членов Общества. Если большинству религиозно-общественные взгляды и действия Розанова кажутся приемлемыми, — оно имеет полную возможность оказать ему доверие своими голосами и тем самым исключить нас из Общества. Но совершенно невозможно, не презирая самое Общество, как организацию, борющуюся за свое определенное лицо, не презирая Совета и самого Розанова, воздерживаться от всякого выбора и во имя отвлеченного начала впадать в полное равнодушие.

Совет этот выбор сделал. И раз навсегда. Сделал его и Розанов.

О совершенно неприличных и нетерпимых среди уважающих себя людей выступлениях Розанова в печати можно было бы написать целые тома. Но мы ограничимся только двумя примерами.

Сперва возьмем его выступление в органе Московской духовной академии (Богословский вестник. 1913. Март).

Там появилась статья Розанова под названием: «Не надо амнистии»<sup>466</sup>.

В феврале многие ждали амнистии, и вот один наивный юноша посылает Розанову следующее письмо.

«Молю вас, остановите кампанию “Нового времени” против амнистии. Кому будет плохо, если сотни и тысячи несчастных, истерзанных, замученных жестокой судьбой, вернутся в семьи. Зачем поддерживать эту жестокость, это посрамление всего лучшего, что есть в неокончательно-загаженной душе человеческой? Я спрашиваю вас, во имя чего это новое надругательство, этот новый позор? Кому помешают полутрупы, из которых, быть может, половине суждено только приехать и умереть в России? Зачем еще мучить, травить, изгонять? Видали вы эмигрантов за гра-

ницей? Наблюдали вы их беспросветную жизнь, их муки? Кто искупит их, чем они будут искуплены? А тюрьмы, клоповники, очаги тифа, низости человекообразных зверей, гнусные насилия? Вы вместили в душе много, очень много. Страшно вас читать, о вас думать. Как бы я хотел вас умолить, чтобы вы сами, вам одному известными способами, сделали что-нибудь, что нужно сделать»...

Что же отвечает Розанов на этот, может быть, наивный, но столь благородный вопль.

Приведя письмо полностью, он отвечает: «Тащите все, по бревну, по доске, тащите, кому что надо, — бери один крышу, другой стены, третий забирай печь, убивайте скот ее (России), коровенку ее, лошадь ее, жгите гумно и хлеба, ломайте соху и борону, и грабли, и заступ, и серп, и прялку».

«Вот смысл революции» (стр. 646).

«Они захотели — эти “деточки” — “могилки на родной стороне”. Нет у них родной стороны».

А потому естественно, что подобных воров и разбойников в Россию пускать не следует.

«Блудного сына надо простить, но только раскаявшись его, а нераскаявшегося: Христос не указал. Да и не нужно» (стр. 647).

И Розанов энергично протестует, что эмигранты «полутрупы».

По его мнению, это все «женихи», которые ищут богатых невест, чтобы, «развалившись в креслах, проповедовать свои замечательные идеи то у банкира, то у богачки-помещицы, то у многотысячного инженера» (<стр.> 647).

Приструнив эмигрантов: «чего расхвастались. Сидите смирно» (стр. 649), Розанов заканчивает следующим образом: «Выбор нужно сделать такой: чтобы Россия отвернулась от своих тысячелетних хранителей и оберегателей, проливших за нее кровь, и уж воистину перерядившись в мачеху, в парадную кокотку, вдруг поклонилась Плеханову, Кропоткину и “женатому” Морозову с “Грозой и бурей”<sup>467</sup> в кармане».

«Не будет. Не будет гадостей, и эмигранты не вернутся. Дом их сожжен ими самими. Сожжен ими в сердце своем. Нет у них родной земли. Нет им ни жизни, ни могилы, в проклятой (ими) “отреченной” земле. Отреклись, — пусть отречение будет полным».

С точки зрения «свободы слова» нельзя бороться с Розановым. Он проявляет свое святое право на свободу мнений.

Но такая свобода — нам кажется мерзостью из мерзостей, потому что это издевательство насильника, потому что эти слова ежедневно переходят в дело, потому что во имя насилия здесь привлечено имя Христа, который, будто бы, миловать не указал.

И заметьте. Статья помещена в «Богословском вестнике», органе Московской духовной академии; ей как бы дана санкция Церкви. Конечно, богословский журнал не есть голос Церкви, но, разрешаемый духовной цензурой, он впредь, до дальнейших опровержений, все-таки выражает этот голос, и статья Розанова не могла быть понята читателями иначе, как руководственное мнение правящих кругов Церкви, как мнение редактора, П.А. Флоренского<sup>468</sup>, который состоит профессором Академии, готовит русских юношей к пастырской деятельности.

О, мы, по мнению отвлеченных поклонников свободы слова и терпимости, низко пали: в наши мирные, отвлеченные рассуждения врывается политика. А вот «Богословский вестник» политикой, и притом погромной, заниматься вправе, — это Христос указал; и когда «душа» Петербургского Религиозно-философского общества (выражение Кассия из «Нов<ого> вр<емени>»<sup>469</sup>) отводит свою душу на страницах богословского журнала, мы должны молчать, твердо следуя доводу: «Не судите, да не судимы будете»<sup>470</sup>.

Нет, мы не верим, мы не хотим думать, что Розанов действительно душа Религиозно-философского общества. Это наваждение. А если он и взаправду душа, то нам здесь не место. Пусть Общество, наконец, выскажется, пусть определит, где именно его душа, но да не будет оно двоедушным.

Сам Розанов говорит, что надо сделать выбор. О, он человек умный и чуткий. Он ясно видит, что теперь, сегодня, не одна Россия, а две России, и что нравственный долг каждого сознательного человека, каждого живого общественного организма, которые желают иметь свое лицо, — сделать выбор. Потому что пребывать между двумя станами значит — пребывать в небытии.

Но Розанов не остановился на своем призыве к последней жестокости.

Он пошел дальше. Я говорю о его выступлении по делу Бейлиса<sup>471</sup>.

Нас обвиняют, что мы и в этом пункте занялись политикой. Это глубоко неверно. Вопросы политические решаются в другой плоскости. И если некоторые из представителей Совета выступали по этому делу политически, то вне стен этого собрания. Как руководители Религиозно-философского общества, мы лишь восстали против попраения религиозных ценностей, мы подняли голос против принесения национальных религиозных святынь в жертву грубой политике насилия и расовой ненависти.

Здесь Розанов особенно отличился. Даже известное своей терпимостью «Новое время» и то не вместило кощунств и доносов своего постоянного и славного сотрудника. Розанову, этой душе Религиозно-философского общества, пришлось перекочевать в татарскую орду «Земщины».

5 октября 1913 года в «Земщине» появилась статья Розанова «Андрюша Ющинский». Не буду приводить обильных цитат. Слишком тяжело повторять лицемерные елейные слова, под которыми скрыты призывы к погрому, крови и мести. Но вот последние слова Розанова: «Кто как хочет думает. Для меня — Андрюша Ющинский есть *мученик христианский* (курсив). И пусть дети наши молятся о нем, как о замученном праведнике. Да не мешало бы помолиться и в больших церквах, всенародно».

Можно как угодно относиться к Православной Церкви. Но даже враги ее должны понять, что такого унижения она не заслуживает. Нельзя, стыдно, позорно публично издеваться таким образом над церковной святыней, над ее мучениками.

Но Розанову и этого мало. В той же газете, а, именно, 22 октября 1913 г., он помещает обширную статью: «Наша кошерная печать». Здесь уже полный и самый отвратительный цинизм, перемешанный с доносами и призывами к погрому.

Именно в этой статье Розанов произносит свою знаменитую фразу:

«Если Вера Чеберячка, все-таки, не взяла сорок тысяч за покрытие Бейлиса — жму ей издали руку, как и всем притонодержателям и сутенерам, все-таки не убийцам, — то, ведь, русские литераторы берут сотняжки за такое обеление Бейлиса, и даже “имена” берут четверть предложен-

ного ей... Немножко хлеба, и немножко славцы, и эти бедные русские сыты. Они продадут не только знамена свои, не только историю, но и определенную конкретную кровь мальчика»<sup>472</sup>.

Но кто же эти русские писатели, продавшие свою совесть, свои знамена и кровь христианского мученика за сотняжки?

Розанов называет их: это Кондурушкин, Пешехонов<sup>473</sup>, Милюков<sup>474</sup>, Мережковский, Философов. Всем он им грозит мезтью «необразованного, русского народа», а на Философова и Мережковского он спешит сделать форменный донос:

«Ваша, ваша (т.е. жидовская) Россия. У нас нет отечества. Так торопятся Мережковский и Философов, со своим другом Минским<sup>475</sup> и со своим другом Савинковым-Ропшиным<sup>476</sup> в Париже».

Упоминание наших фамилий ни меня, ни Мережковского нимало не трогает. Это, во всяком случае, прежде всего наше личное дело. Мы бы охотно промолчали, как молчат те лица, фамилии которых упомянуты Розановым наравне с нашими. Но вот в чем осложнение. Помимо того, что мы литераторы и публицисты, мы облечены доверием Религиозно-философского общества и входим в состав его Совета, в состав Совета того самого Общества, «душой» которого, по мнению некоторых, является Розанов.

Допустим на минуту, что Розанов прав, что мы действительно продажные люди, что у нас нет ничего святого, и что на нас следует призывать мезть русского необразованного народа.

Но как же тогда Общество терпит, чтобы во главе его стояли такие люди?

А если Розанов не прав, то не будет ли желание сохранить и его и нас в одной и той же общественной организации проявлением не благородной терпимости, а равнодушного цинизма.

Мы отлично знаем, что насилие и свобода понятия антиномичные. Доведите понятие свободы и терпимости до пределов — получится цинизм. Доведите до таких же пределов ограничение свободы во имя интересов общественных — получится изуверство. Весь вопрос в мере. Не мы выдумали Розанова и самое «дело» о нем. Его выдумала русская жизнь, условия русской общественной деятельности. И нам кажется, что дальнейшая терпимость по отно-

шению к Розанову была бы именно цинизмом, который нарушает меру допустимой терпимости.

Мы не стоим за формальный путь юридического исключения Розанова. Все эти споры о кворуме и параграфе нам глубоко чужды. Мы хотим услышать живой голос Общества, увидеть его лик. Мы слишком его уважаем, чтобы думать, что состояние двоедушия — естественное его состояние.

Пусть исход сегодняшнего голосования будет не в нашу пользу. Мы покоримся и уйдем. Мы тогда будем бороться с тем обществом, которое открыто признало Розанова своей «душой». Но достойнее иметь розановскую душу, нежели пребывать в двоедушии, или быть бездушным механизмом, говорильной машиной. Лучше примкнуть к лагерю Розанова и брать на себя ответственность за действия этого лагеря, нежели заниматься совершенно безответственными словопрениями на усладу жадной до зрелищ и диспутов толпы. (*Аплодисменты.*)

Председатель.

Господа, тут не принято аплодировать, и я бы покорнейше просил воздерживаться от знаков одобрения и порицания. Из того, что вы заслушали, следует, что раньше, чем решать вопрос об исключении В.В. Розанова, необходимо решить предварительный вопрос, — признает ли собрание себя правомочным этот вопрос поставить на разрешение. Я бы покорнейше просил членов собрания высказываться и по этому вопросу.

С.А. Алексеев.

По докладу, который мы только что выслушали, можно думать, что Совет Религиозно-философского общества вовсе не имел в виду производить суд над В.В. Розановым. Д.В. Философов в самом начале своей речи подчеркнул, что Совет не имел в виду судить его. Я не могу согласиться с таким заявлением. Я здесь нахожу какое-то вопиющее противоречие.

Нам было прочтено письмо г. председателем Общества. Из этого письма видно, что В.В. Розанов обвиняется в общественной непорядочности. Что же, — это обвинение не есть суд? Или слово непорядочность не имеет смысла? Что за противоречие? Засим, если нам предлагают исключить члена Общества, очевидно, за какую-то вину, то нельзя же исключать, не установив виновности. Преступление

оглашено, и логически ясно, что суд над Розановым нужно сделать. Какая-то странная робость чувствовалась в словах докладчика, когда он сказал то, что является самым существенным.

Я протестую не по поводу исключения В.В. Розанова, а, именно, по поводу суда над В.В. Розановым. Ибо для меня ясно, и я утверждаю, что Совет призывает нас к суду.

Всем ясно, что суд вещь тягостная. Не только в Евангелии вы найдете слова: «Не судите, да не судимы будете», но и всякая религия в числе основных своих положений прямо или косвенно устанавливает, что осуждение других есть одно из самых тяжелых религиозных преступлений.

Но суд бывает разный.

Я намечу четыре группы: 1) Суд государственный. — Не стоит распространяться, что этот суд совершенно своеобразный. Это не столько суд над моральным состоянием человека, сколько суд над деянием. Государственный суд есть неизбежность. Мы все прекрасно знаем, что тюрьмой не исправить преступников, но мы, однако, не предложили еще никакого иного средства для борьбы с преступностью, — это есть горькая неизбежность для всего человечества, от которой не избавлено никакое государство.

Засим, существует суд корпоративный, суд различных корпораций. Там тоже есть неизбежность суда. Корпорация, как определенное лицо или как организация, поставившая себе определенную цель, не может не считаться с деяниями своих сочленов, которые противоречат практически поставленной цели. Поэтому корпоративный суд тоже является неизбежностью.

Кроме этих двух судов, обусловленных практической неизбежностью, бывают и другие, которые происходят в частных кабинетах и гостиных, друг с другом, — это осуждение.

Несомненно, последний суд наиболее подпадает под запрет, который положил Христос относительно суда. Я думаю, что суд, в котором погрешают почти все здесь присутствующее, есть только некоторая моральная неряшливость; мелкий бес толкает нас, когда мы забываем мудрое правило евангельское и даем волю злему или вспльчивому языку.

Но здесь нас приглашают к иному суду. Здесь не случайный суд в беседе, а торжественный, в зале Географического общества. Это не мелкий бес.



И вот, я считаю, что суд для Религиозно-философского общества недопустим по принципу, по идее самого Общества. Из доклада Д.В. Философова выходило, что Религиозно-философское общество, будто бы, принуждено к этому суду над Розановым. Я тщетно старался услышать какие-нибудь доводы в этом отношении; я слышал только голосовые утверждения.

Кто следил за деятельностью Религиозно-философского общества, прекрасно знает, что участие Розанова в то время, когда он стоял более близко к центральному ядру Общества, заключалось в том, что он читал рефераты, сидел и слушал. Розанов давно уже не выступает, и вообще не приспособлен выступать в публичных собраниях, так что общая работа Общества по существу с ним почти невозможна, тем более она невозможна теперь.

Я думаю, что, после всего происшедшего, Розанов не только не пойдет сюда говорить, на что он физически не способен, но не придет сюда и слушать.

Голос.

Это фактически неверно!

С.А. Алексеев.

И потому заявление о невозможности совместной работы не имеет смысла; давно уже никакой совместной работы здесь не было и не может быть. Да и вообще совместной работы, в практическом смысле, как сказал Д.В. Философов, — не может быть между членами Общества. Д.В. Философов говорил, что лицо нашего Общества вынуждает нас к категорическому выбору. Я опять не могу с этим согласиться. У Религиозно-философского общества нет никакого лица: достаточно прочесть список 45 членов его, чтобы убедиться, какая это разнородная компания; если же брать с точки зрения политических партий, то здесь можно насчитать 5–6 партий. Какое же это лицо, о каком лице мы здесь заботимся?

Затем, я не могу не сказать нескольких слов о преступлении Розанова. Хотя я считаю, что судить его мы не имеем основания, так как цель нашего Общества только теоретическое обсуждение вопросов, и ничего практического наше Общество не должно иметь и по заданиям своим не имело, значит, при этих теоретических спорах необходима максимальная терпимость, — но я все-таки вынужден тем огромным обвинительным актом, который был прочитан и который так красноречиво и ярко обри-

совал перед нами преступление Розанова, коснуться самого преступления.

Я начну с того, что преступление Розанова стародавнее. Мы все прекрасно знаем Розанова. Разве он когда-нибудь был осторожен в своих словах, разве было время, когда он не был ядовит и зол? Мы это прекрасно знали, и когда ядовитость Розанова распространялась на Церковь, ядовитость иногда злобная, мы только благодушно говорили: — Василий Васильевич, по обыкновению, нам сегодня наврал, — и больше ничего. Теперь мы вознегодовали, когда злое слово Розанова направилось в ту сторону, которая, по убежденно Совета нашего Общества, является противоположной Розанову. Итак, преступление Розанова, его злоязычие, старо.

Здесь многие приводили жестокие слова Розанова и говорили: «доколе же мы будем терпеть», «quousque tandem Catilina»<sup>477</sup> — слышали мы от Совета.

Но как будто только один В.В. Розанов жесток в словах. Господа, нужно быть немножко искренними и признать, что партийные страсти, которые неизбежны во всяком обществе, приводят к злобе и жестокости. Неужели только один Розанов говорил нам жестокие вещи? Что же, мы стали бы изгонять из нашего Общества и Константина Леонтьева, который тоже говорил жестокие вещи? Неужели ужасные жестокости говорит только Розанов, неужели все, особенно крайние партии, не неизбежно жестоки и не только в словах, но и в делах?

Розанов до сих пор был жесток только на словах, но, ведь, мы знаем, что то, что находится на крайних полюсах, жестоко и в делах. Что же мы тут начинаем восклицать?

Господа, Совет Религиозно-философского общества предлагает нам судить Розанова, предлагает обвинить его в непорядочности. По этому поводу я только хочу напомнить чрезвычайное обстоятельство, на которое очень мало обращают внимание, а именно, что из всех категорий людей-злодеев, к каким бы партиям они ни принадлежали, Иисусу Христу были наиболее враждебны те, которые с уверенностью говорили: я хорош, а этот не хорош<sup>478</sup>.

Господа, нам, членам Религиозно-философского общества, предлагают сказать: мы порядочны, а В.В. Розанов непорядочен. Ибо нельзя обвинять в непоряд-

дочности других, не будучи твердо убежденным в своей порядочности.

Я предлагаю членам не подавать совсем голосов.

Свящ. П.В. Раевский<sup>479</sup>.

Для Религиозно-философского общества наступает момент, когда должно выясниться лицо его. Что это за Общество?

Я следил за деятельностью Общества с самого начала его существования. Тогда еще мы все видели и чувствовали, что начинается великое религиозно-философское движение; я с удовольствием наблюдал выступления здесь, в Обществе, и В.В. Розанова.

Розанов и в религии и в философии явление незаурядное, из ряда вон выходящее, и я думаю, что ставить вопрос об исключении человека, который для религии и для философии представляет величину громадную, значило бы отрицать само Религиозно-философское общество. Если Религиозно-философское общество ставит подобного рода вопрос, то, значит, оно хочет отказаться само от себя, оставляя на себе только ярлык Религиозно-философского общества.

Я удивляюсь, как можно ставить в Обществе вопрос об исключении Розанова. Когда наблюдаешь временное, случайное явление, то невольно увлекаешься не существом дела, а частностями. Мне кажется, что Совет Религиозно-философского общества также увлекся частностью. Общество захватила какая-то волна, которая иногда и раньше поднимала его ладью на свой гребень.

Я помню очень шумное заседание Общества по поводу интересной книги «Вехи»<sup>480</sup>. Помню доклад Мережковского по поводу этой книги<sup>481</sup>. Опять-таки, можно соглашаться или не соглашаться с авторами этой книги, но, во всяком случае, говорить о том, что эти господа поступают, как мужики Достоевского, которые хлестали свою лошаденку по глазам<sup>482</sup>, — я этому удивляюсь.

Хотя я маленький человек и ничего не сделал ни для философии, ни, может быть, для религии, кроме того, что я священник и служу службу Божию, — я все-таки не понимаю, как можно религию и философию приносить в жертву общественности.

Рассмотрим вопрос с точки зрения религии. Как Христос относился к людям, которые к Нему приходили, —

были ли то иудеи, ревнителы или зилоты и фарисеи? Он, ведь, не спрашивал их, кто вы такие, как смотрите на еврейский вопрос, или как вы смотрите на Мережковского или Философова, если бы они в то время существовали? Подобного рода вопросы едва ли приходили Ему в голову, и теперь едва ли могут приходиться в голову всякому христианину.

Слушая рассуждения по поводу «Вех» или теперь рассуждения по поводу Розанова, я хочу задать вопрос словами В. Соловьева: «что это, — словесность или истина?»<sup>483</sup> Когда Белинский писал известное письмо против Гоголя<sup>484</sup>, то это была истина, но в то же время и словесность, потому что Белинский, как не религиозный человек, не мог серьезно относиться к тому, что сделал Гоголь в конце жизни, когда начал «Переписку с друзьями». Он не мог оценить этой метаморфозы Гоголя, и поэтому в нем, с одной стороны, было много словесности — с точки зрения религии и философии, но с точки зрения общественности в нем было много истины.

Вот было выступление Сикорского на процессе в Киеве<sup>485</sup>. Представьте себе, что университет Св. Владимира поднял бы вопрос об исключении этого профессора из состава университета. Можно смотреть на заслуги Сикорского как угодно, но мешать одно с другим нельзя. Я также удивился бы исключению Сикорского из Киевского университета, как удивляюсь вопросу об исключении Розанова.

Возьмем философа Бэкона. Нам известно еще из семинарских учебников, что он был знаком со многими великосветскими домами. Значит, с точки зрения Философова, Бэкон не порядочный человек? Простите, но в этом случае аналогия напрашивается сама собой. Или, например, Мечников, ныне здравствующий, или умерший Менделеев? Я слышал, что эти люди в делах общественных мало понимают, или, выражаясь нашим жаргоном, люди правые. Представьте, что в Пастеровском институте в Париже поднялся бы вопрос об исключении Мечникова потому, что он правых убеждений, или известного ученого химика Менделеева — уволить из академии за правые убеждения? Я этого не понимаю. Простите, что я говорю вопросами, я не готовился к речи и говорю экспромтом. Я удивляюсь, и должен сказать, что в Рели-

гиозно-философском обществе не дано ответа на вопрос В. Соловьева: «что это, — словесность или истина?».

Председатель.

Предоставляю слово председателю Совета для одного очень важного заявления.

А.В. Карташев.

В виде продолжения официального материала, который мною был доложен собранию в самом начале, я имею сообщить еще два новых документа. Эти документы отделены от прочитанной мною ранее официальной переписки, так сказать, исторически значительным промежутком времени, ибо они получены председателем Общества уже в последний момент, т.е. за два с половиной часа до настоящего собрания. Между тем, по своим формальным признакам они должны представлять особые мнения членов Совета<sup>486</sup> П.Б. Струве и А.Н. Чеботаревской к давнишнему заседанию Совета еще от 11-го декабря. Оставляя под сомнением юридическую допустимость столь позднего представления особых мнений, так как на основании протокола Совета от 11 декабря 1913 г. уже состоялось прошлое Общее собрание 19 января, которое лишь по случайному недостатку кворума не было окончательно решающим, президиум, однако, не уклоняется от приобщения к делу этих особых мнений, как таковых.

П.Б. Струве пишет следующее: «Я высказываюсь вполне определенно против исключения В.В. Розанова по двум основным соображениям.

Во-первых, поведение Розанова — и именно это я высказал совершенно категорически в своих последних статьях о Розанове, после которых я сознательно и последовательно не возвращался к суждениям о личности и поведении этого писателя, — по моему глубокому убеждению, совершенно устраняет применимость к нему начала вменения. Я вполне определенно считаю Розанова морально невменяемым. Поэтому в его деле, на мой взгляд, отсутствует основное субъективное условие разумного суда над человеком.

Во-вторых, Религиозно-философское общество само по своим задачам не может притязать на функции суда, хотя бы морального, над отдельными лицами. Таким образом, исключение из Общества, как действие дисциплинарно-судебное, есть действие, не соответствующее при-

роде такого общества, как Религиозно-философское. В силу этого, в данном случае отсутствует и основное объективное условие разумного суда.

По этим двум соображениям я решительно высказываюсь против внесения в Общее собрание предложения об исключении В.В. Розанова».

В письме к председателю Общества, сопровождающем текст прочитанного сейчас особого мнения, П.Б. Струве делает заявление об одновременном с подачей этого мнения выходе своем из состава Совета Общества<sup>487</sup>, о чем и просит сообщить сегодняшнему Собранию.

Почти одновременно с этим, в тот же час, получено особое мнение от члена Совета А.Н. Чеботаревской, которое формулируется так:

«Пользуясь правом приложить особое мнение к протоколу заседания Совета Религиозно-философского общества от 11 декабря 1913 г., считаю долгом своим заявить следующее:

Высказав сожаление в заседании 11 декабря 1913 г. по поводу того, что вопрос об исключении В.В. Розанова возник в предыдущее заседание Совета, во время отсутствия моего из С.-Петербурга, я выразила затем убеждение, что никакого рода суды не входят в круг деятельности Религиозно-философского общества, и призываю воздержаться от дальнейших шагов по исключению В.В. Розанова.

Настоящее заявление покорнейше прошу огласить в Общем собрании сего 26-го января, ввиду того, что в газетах и повестках, разосланных членам, по отношению к принятию Советом постановления об исключении В.В. Розанова было упомянуто слово “единогласно”»<sup>488</sup>.

Президиум общества считает нужным присоединить к прочитанному заявлению П.Б. Струве свои разъяснения. Во-первых, данное мнение неправильно освещает точку зрения Совета, толкуя ее в смысле морального суда над отдельной личностью. Это — чистое недоразумение. Совет настойчиво просит членов Общества понять, что он предлагает судить Розанова не как отдельную личность, а как общественное явление, как общественного работника, действующего посредством печатного слова. И этим судом над Розановым за его общественную деятельность Советское большинство со всей силой утверждает в нем достоинство вменяемой и ответствен-

ной за свои поступки личности. Наоборот, снимающее всякий суд отрицание в нем человеческой личности Советское большинство считает для себя актом религиозно недопустимым.

Во-вторых, Президиум вынуждается пояснить могущий вызвать недоумение факт столь позднего обнаружения бывшего в Совете разнообразия мнений, при процессе обсуждения дела. В этом случае запоздалое появление особых мнений составляет и для Совета полную неожиданность и служит свидетельством внезапной перемены формального отношения П.Б. Струве к Советскому постановлению, ибо до сегодняшнего дня Совет считался с другой его формальной позицией.

Высказываясь на заседании Совета по вопросу об исключении Розанова столь же отрицательно, как это выражено в прочитанном заявлении, П.Б. Струве, тем не менее, особого мнения подавать не собиравшись и прямо не желая в этом деле формально выделяться из состава Совета. Такое выделение было бы для него неудобно, потому что породило бы соблазнительное впечатление, будто он стоит за Розанова. По этой же причине и предназначенный уже ранее выход П.Б. Струве из состава Совета он предполагал приурочить к другому моменту, отделенному от настоящего дела некоторым промежутком времени. Вот почему и Совет свое постановление до сих пор выдвигал как формально единогласное.

Свящ. К.М. Агтеев.

Вопрос об исключении В.В. Розанова согласно 26 § Устава представляется мне очень сложным и трудным.

Возникают такие недоумения.

1) Может ли вообще Религиозно-философское общество исключить кого бы то ни было и за что бы то ни было?

2) Соответствует ли этот акт заданиям Общества, учрежденного на принципе полной терпимости и свободы? Я имею честь состоять в числе учредителей Общества и помню хорошо, что больше всего тогда в помещении гимназии Стоюниной выдвигался именно этот принцип.

3) Наконец, возможно ли исключение В.В. Розанова по вине, как она формулирована Советом Общества?

Самым трудным для меня вопросом является первый. Он ставит другой вопрос. Является ли Религиозно-философское общество точно таким же, как и прочие общества,

или наоборот — в нем есть особый придаток мистического характера?!

Можно данный вопрос упростить, как упрощен он в сегодняшней статье Левина в «Речи»<sup>489</sup>. Всякое общество имеет право исключить, следовательно, Религиозно-Философское также имеет его. Исключить из общества, — значит сказать: мы не хотим сидеть с тобою. Коротко и ясно. Но, повторяю, это ясно только при введении нашего Общества всецело в позитивную плоскость. Я лично иначе смотрю на наше Общество, а потому признаю, что этот вопрос мною решается скорее в отрицательную сторону.

Мое затруднение усиливается моим положением. Я священник, и ни в каком случае, при всех своих дурных качествах и поступках, не могу отрешиться в своих психологических переживаниях от носимого мною сана. По мере того, как стареешься и как-то больше и чаще вникаешь в себя, — заповедь Спасителя: «Не судите, да не судимы будете» для меня получает особенно реальное значение. «Исключить», по крайней мере, в сложившемся представлении — не значит ли подвести себя в той или другой степени под известные слова: «Кто скажет брату своему безумный, повинен геенне огненной»...<sup>490</sup> Пусть «исключение» по существу дела не означает этого, но нельзя не считаться с тем, чем оно обычно представляется.

Если бы я этим только окончил свое слово, я был бы не вполне правильно понятым.

В данный момент — нужно это сказать определенно — произносится суд над В.В. Розановым в той области, где этот суд, по моему убеждению, религиозно допустим. Судится отрешенно от личности его деятельность, получившая значение объективного факта (литературная деятельность).

Вступаю в роль такого судьи и я, как еще раньше судил его взгляды печатно.

В литературной деятельности В.В. Розанова отличают три периода, и он отличает их.

Первый период — восьмидесятые и девяностые годы — В.В. Розанов выдает себя и считается чуть ли не оплотом христианства и православия.

Конец девяностых годов и 900–907–908 годы — пора жестокой борьбы с христианством и православием.



Последний период — опять время ортодоксии, преданность христианству и православию.

Так дело представляется при поверхностном взгляде. Иначе дело является для того, кто имел возможность несколько пристальнее взглянуть в облик бесспорно выдающегося нашего мыслителя. Я лично, по крайней мере, старался глубже вникнуть в мирозерцание В.В. Розанова, и у меня был к этому весьма целесообразный путь: разумею изучение К.Н. Леонтьева, чрез которого прошел Розанов и вне которого он не может быть правильно понят.

И вот мое убеждение, которое я в недалеком будущем выскажу печатно более обстоятельно.

Розанов всегда и больше всего ненавидел Христа и Его религию.

В одном из своих последних произведений — «Опавшие листья» Розанов сознается в этом. «Никогда не любил я Евангелия, — говорит он, — и не любил читать его: не влекло»... Я уверен, что он никогда и не читал Евангелия.

В первый, ортодоксальный период, на страницах православного «Русского вестника», укрывшись в петит, в примечаниях к печатавшимся письмам Леонтьева<sup>491</sup>, он высказал в сущности все, что потом развивал во второй период своей жизни, когда он выступил жесточайшим врагом христианства.

Миную второй период, который он сам в сегодняшней статье называет борьбою с христианством.

Останавливаюсь на теперешнем Розанове, — что является для нас самым важным.

«Когда Розанов стал христианином и православным, тогда Совет Религиозно-философского общества решил изгнать его», — говорит непроницательный «Колокол»<sup>492</sup>.

«Когда Розанов стал христианином, его исключают», — твердит циничное в религиозном отношении «Новое время»<sup>493</sup>.

«Когда я стал христианином, меня извергают»<sup>494</sup>, — говорит сегодня сам В.В. Розанов.

Вот обвинения, раздающиеся против Совета нашего Общества в последние дни друзьями В.В. Розанова, помимо всего, осаждающими его непрерывным телефоном, согласно его собственному заявлению.

Редко когда приходилось мне читать и слышать такую неправду, как именно эти слова.

«Колокол» не в счет: он невменяем.

«Новое время» тоже невменяемо, хотя и с другой стороны.

Но сколько нужно практического аморализма и совершенно презрительного отношения к обществу, чтобы говорить то, что говорит о себе В. В. Розанов?

Перед тем, как говорить то, что я говорю сейчас, я перечитал его наиболее важную книгу «Опавшие листья».

Укажите мне другую книгу, в которой бы высказано было столько ненависти ко Христу, как именно в этой книге! Внешне превосходит в этом отношении В.В. Розанова Ницше, но внутренне — едва ли. Христос погубил человечество — вот какое заглавие нужно дать самой последней по времени — по крайней мере в смысле ее и з д а н и я, что очень важно! — книге Розанова.

И только беспредельно наивным людям может казаться книга «Опавшие листья» книгой христианской.

Не время здесь это обосновывать. В будущем, повторяю, от этого не отказываюсь.

Когда В.В. Розанов был жестоким врагом христианства, он тогда был самым дорогим членом Общества. «Его критическим анализом воспользовались теперешние главари Общества, чтобы нанести возможно больший вред христианству», — писало «Новое время» недавно устами Кассия<sup>495</sup>. И о, ужас! то же самое по смыслу пишет В.В. Розанов.

«Ложь не имеет пределов», — подумал я, прочитав сегодняшнюю, по виду благодушную, статью Розанова. Дело представляется и идейно и фактически иначе, и я могу об этом говорить, потому что принимал близкое участие в жизни Общества в последние годы.

«Розанов считался ценным членом Общества, как т а л а н т л и в ы й в р а г его. Вместо того, чтобы изучать Фейербаха по книгам, нам весьма целесообразно иметь его пред собою», — так, приблизительно, говорил я, когда решался вопрос о допущении Розанова в «Христианскую секцию» Общества. То же я говорил и в отношении Б.Г. Столпнера.

Мы не надеялись когда-либо переубедить Розанова: отлично мы сознавали, что Розанов нашел для себя истину, а не ищет ее, — и истина эта антихристианство. Но мы не отказывались бороться с ним. «По отношению к Розанову, — говорил года четыре тому назад Д.С. Мережковский лично мне, — может быть действительна только молитва».

И при всем том, повторяю, Розанов был ценным членом Общества именно во второй период своей жизни — период открытой вражды с христианством. Здесь необходимо должен быть осуществлен принцип свободы и терпимости. Розанов был честным представителем противоположного нам мировоззрения, как являются таковыми большинство сидящих здесь.

И для меня лично тогда он был — как это ни странно может показаться — приемлемым соратником.

Розанов — открытый враг христианства — мой сотоварищ в работе Общества.

Розанов — ортодоксал последних лет — нестерпим для меня.

И говорю это я — верующий православный священник.

Объяснюсь.

Евангелие — это сплошная борьба Господа Иисуса Христа с фарисеями и руководителями религиозной жизни евреев.

Неверие во Христа не было самым большим врагом Его.

Самыми большими врагами Спасителя являлись лицемерие и тот национализм, который заключает в себе ненавистничество к другим нациям, к другим народам. Каждая страница, каждая строка Евангелия говорят о борьбе Христа с этими величайшими и зловреднейшими пороками. Не неверие, а именно лицемерие вызвало самую страшную по обличению евангельскую страницу!

Лицемером — не в планах обычной житейскости, а в сфере более важной, в сфере печатного слова, является ныне В.В. Розанов!

Жесточайший враг христианства и православия, он цинично надевает на себя маску преданности им и тем самым наносит трудно измеримый вред христианству.

Вот редкий случай, когда необходимо припоминается изречение о мельничном жернове!..<sup>496</sup>

В психологическом отношении Розанов искривлен в известной степени, — и это еще хуже.

«Опавшие листья» — постоянная речь о том, что наше все плохо, но оно — истина, потому что наше. Церковь наша плоха, ничего в ней нет — это слова Розанова, господа, а не мои! — но она наша. Иду в Церковь. Почему? Да там моя мамаша!..

Христианство — вредная религия, православие того хуже, но оно наше.

Евангелие не дает в лице фарисеев и книжников такого обострения национализма, какое являет собою Розанов в последнее время.

От религии и христианства ровно ничего не осталось: оно всецело заменено национализмом.

Много рук воздвигало Голгофский Крест, но самыми сильными руками были националисты именно этого толка.

Розанов в его литературной деятельности последних годов является апостолом лицемерия и того национализма, который в Евангелии запечатлен, как самое большое с христианской точки зрения преступление...

По необходимости я должен закончить свое слово.

Теперь перехожу к конкретным своим выводам. Я говорю ответственно, хотя и не обосновываю, потому что времени нет для этого, но я беру на себя нравственное право все свои утверждения обосновать впоследствии.

Я заключаю так: исключать из Общества по мотивам, уже сказанным, Религиозно-философское общество не должно, но Общество должно непременно выставить такую декларацию, которой могло бы отгородиться от него, чтобы те невероятные, не соответствующие действительности слова Кассия и многих других лиц в Петербурге, по которым, будто бы, Розанов есть все для нашего Общества, есть душа нашего Общества, — чтобы эти утверждения не имели, во всяком случае, никакого влияния и не вредили ни обществу, ни христианству, ни православию, что особенно важно. На вопрос, поставленный моим предшественником, я отвечаю: во 1) кворум совершенно правомочен для решения «дела» Розанова, и во 2) Совет должен определенно

вслух высказаться перед всей Россией по поводу деятельности Общества, должен высказаться в определенной резолюции.

С.С. Гарт<sup>497</sup>.

Господа, тут было сказано, что нельзя вообще осуждать, что не следует никого судить, что это не по-христиански.

Я позволю себе сказать на это, во-первых, то, что те, кто так говорит, я думаю, мало вчитались в Евангелие. В Евангелии действительно сказано: «прощай», но там сказано так: «прощаются тебе грехи, — не грехи больше»<sup>498</sup>. Мне кажется, что нельзя осуждать, когда есть, так сказать, возможность думать, что этот человек исправится. Затем, второе. Так как я слишком взволнован, то мне трудно говорить, и я позволю себе сказать только то, что наиболее важно для нас.

Если вы, господа, читали впечатления иностранцев о России за последние 500–600 лет, начиная с XIII–XIV века, то вы знаете, что они согласны все в одном, — что русский народ слишком терпим ко злу. У меня есть официальная книга, которая распространяется по всем сельским правлениям, — это книга одного генерала. Там сказано, что иностранцы, которые приезжают в Россию, говорят, что русские не понимают, что хорошо и что дурно. Генералу это нравится, и он говорит: «вот какие мы, русские».

Я думаю, господа, что это большой недостаток, большое несчастье — эта терпимость ко злу. Относительно дела Розанова я думаю, что тут не политический, не партийный суд над Розановым. Розанов судится за нарушение элементарных основ всякой морали, именно за то, что он позволил себе открыто лгать. Он говорит, что для него вся еврейская письменность есть тайнопись, а если тайнопись, то он не имеет права о ней ничего говорить, а он говорит: если тайнопись, то там преступление, то там требуется ритуальное убийство. Этот недобросовестный способ суждения есть издевательство над правдой. И то, что в России это терпится, — это большой грех пред самой Россией.

Е.П. Иванов.

Совет объявил Розанова врагом Общества. Я согласен с этим мнением, но я не согласен с отношением

к врагу. За Розановым стоит другой враг — лукавый, которого не победишь тем, что будешь изгонять врага-Розанова. Если мы знаем, к какому Завету мы идем, то мы знаем, что с врагом лукавым бороться ненавистью нельзя. Нужно прочь кинуть меч. Это даст нам свободное слово. Но изгонять человека, даже не постаравшись справиться с ним свободным словом, не поспорив ни разу с ним и не изобличив его перед собранием, — это не путь свободы, а путь полицейской морали. И нам всякий, кто пожелает, сможет крикнуть и кинуть в лицо: где ваша свобода, где ваша терпимость?

Вы прибегли к полицейской мере изгнания, не будучи в силах справиться с врагом словом. Зачем нам запоздало следовать нововременскому Столыпину, который давно объявил общественную непорядочность Розанова и изгнал из употребления одну его книгу<sup>499</sup>; само Правительство сажало его на скамью подсудимых; мы совершенно отстали и теперь хотим подражать Правительству, точно раньше не догадывались, что у Розанова все возможно, что у него душа страшно темная при всей своей глубине. Надо помнить, что из этой души, при всей ее темноте, могут цветы расти, могут и ландыши расти, как из болота цветы растут. Поэтому нельзя человека на кусочки разделять и всего Розанова отвергать. Надо иметь дело с духом, а дух, ведь, вы не изгоните, дух с нами останется. Если вы хотите общественно объявить, что Розанов не с нами, что он не действительный член, — это всегда возможно, но зачем непременно изгонять, или зачем Совету выходить? Это — насилие над душой, это прием общественной борьбы, чтобы принудить согласиться. Я готовь молить Совет, чтобы он остался. Это лукавый момент, — но избави нас от лукавого<sup>500</sup>.

А.А. Мейер.

Судят ли здесь действительно Розанова или нет? Мне кажется, я понимаю точку зрения Совета и попытаюсь ее разъяснить. В суде над какой бы то ни было личностью я бы не хотел и никогда не буду принимать участия. И речь идет здесь не о суде над личностью Розанова, а об отношении нашего Общества к явлению, выразителем которого сейчас является Розанов. Здесь Общество судит себя, а не Розанова, с о е лицо. Лицо у него все же есть. Если

в Обществе насчитывается 5–6 разнородных партий, это еще не значит, что у него нет лица, потому что лицо — не партия. Общество — это явление, занимающее какое-то место в общерусской жизни, — и, следовательно, Общество должно иметь физиономию. Физиономия эта может быть неопределенна, не выяснена, но она должна быть, иначе Общество не будет иметь никакой жизни, оно будет мертвой вещью.

Розанов не просто один из членов Общества. С Розановым входит в Общество определенная струя, дающая себя знать достаточно сильно в современном русском обществе. Мы должны, чтобы оставаться со *своим* лицом, высказать свое отношение к этой струе. И только потому, что Розанов стал неотделимым от этой струи, наше отношение к ней должно отразиться на отношении к Розанову. Это — не суд над Розановым, а борьба двух сил, не могущих уже находиться в положении только идейных противников. Они неприемлемы одна для другой ни в каком смысле, — а потому неприемлемой для нас стала и вся розановщина последних дней.

Когда нам говорят, что не место в Религиозно-философском обществе этой борьбе — это неправда. Такой борьбе место везде, во все времена, и во всех обществах. Никакое общество, и тем более Религиозно-философское, не может индифферентно отнестись к столкновению этих двух сил. Это столкновение не только политическое явление; это не политика, а вся русская жизнь. В русской жизни, как в целом, происходит раздвоение, и ни один человек истинно-религиозный, — не тот, кто исповедует индивидуалистическую религию, а тот, кто понимает, что такое религия, — не может остаться в стороне. Он может быть вне политики, но вне вопросов русской жизни вообще и вне борьбы, которая происходит, он стать не может. Когда мы предлагаем сказать Розанову: или мы, или вы, — то это не значит, что мы говорим ему: мы хороши, а ты плох. Тут не кто-то хороший отрицает кого-то плохого. Мы, может быть, плохие служители своей собственной правды, мы, может быть, насквозь грешны, но то, чему мы отдаем свое служение, — правда, и от лица этой правды мы судим зло, представляемое другими лица-

ми. Эти другие могут быть очень хороши, искренни и честны, но то, чему они служат, — есть зло. Мы пользуемся ярким проявлением зла и хотим на него указать.

Я не знаю, можно ли по формальным основаниям говорить об «осуждении» или «исключении», — это спор о словах. Для нас важен один факт: Общество должно сказать, может ли оно потерпеть, чтобы в его органическую жизнь входили идеи, представляемые в настоящее время тем лагерем, в котором определено и открыто стоит Розанов.

С.А. Алексеев.

В связи с высказанным г. Мейером я хотел бы предложить вопросу Совету или г. Мейеру: почему, если идет речь не о Розанове, а об идеях, о двух лагерях, — почему на повестке не поставлено: обсуждается такого-то числа мировоззрение Розанова?

Свящ. Н.Р. Антонов.

Уже два вечера посвящены обсуждению этого дела, но горизонт, однако, не прояснился. Я лично не усматриваю достаточно мотивов, которые определяли бы постановку этого вопроса. Прежде всего, какая исходная точка, с чего сыр-бор загорелся, в чем недоумение? Совет Общества пишет письмо Розанову и уже заранее бросает ему обвинение в общественной непорядочности. Гг., такая постановка вопроса не философская и противоречит задачам Религиозно-философского общества, это есть *petitio principii*<sup>501</sup>. Основания, по которым предлагают исключить Розанова, надо, прежде всего, доказать путем общественного обсуждения. Здесь была речь, что не судят личность Розанова, но разве не помои были вылиты на личность писателя?..

Председатель.

Прошу воздержаться от таких выражений.

Свящ. Н.Р. Антонов.

Когда публично и печатно было высказано, что Розанов погрешил против общественной порядочности, то я невольным образом искал и вслушивался, где же материал, где документы? Здесь много говорилось в докладе Философова и о Скворцове, и о татарщине, и о «Земщине», но из идей и из мирозерцания Розанова были приведены только две фразы, которые всех нас ста-



вят на скользкий путь, не на путь философии и религии, а на путь политики. Особенно это ясно было выражено в речи Мейера. Он желает произвести разделение между тем, что есть, и тем, что должно быть. Мы не должны идти по этому пути и должны ярче высказаться. В самом деле, если взять статью Розанова относительно амнистии и возвращения эмигрантов, то здесь может быть поднят вопрос: с какой целью возвращать? Неужели с той, чтобы снова поднять зарю революции...

Голоса.

Довольно!.. — Просим продолжать...

Свящ. Н.Р. Антонов.

Во второй статье Розанова, где говорится, что Андруша Ющинский был замучен, мы опять наталкиваемся на факт, который может подлежать обсуждению...

Голоса.

Довольно!.. (*Председатель останавливает.*)

Свящ. Н.Р. Антонов.

Мы, наоборот, должны не устранять Розанова, а должны отдать дань его мирозерцанию. Первая серьезная попытка определить личность Розанова, его религиозное мирозерцание была сделана священником Аггеевым; в речах остальных ораторов Розанов представляется в туманном виде. Розанов — автор книги «О понимании», автор исследования о «Великом Инквизиторе»<sup>502</sup> и т.д., — уже то великое дело сделал, что тяжелое слово «незаконнорожденный» заменил словом «внебрачный». Если судить Розанова, то надо судить вне политики, надо высидеть над мелкими интересами дня и момента, преследуя одну правду религиозно-философскую.

Прот. М.А. Лисицын<sup>503</sup>.

Я хочу сказать относительно кворума; мне думается, что ссылка на Устав немножко неудобна, потому что, когда составляли Устав, то не имели в виду такого печального случая, какой обсуждается сегодня. Затем, если сегодня судят Розанова, то для этого надлежало бы проверить права присутствующих лиц, потому что, я думаю, среди молодых участников собрания едва ли много тех, которые обладали бы таким правом.

Председатель.

Тут присутствуют только члены-соревнователи и действительные члены Общества. Огромное большин-

ство присутствующих, кроме 53 действительных членов, не будет принимать участия в голосовании.

А.В. Карташев.

Как председатель Общества, я мог бы оскорбиться замечанием прот. Лисицына, если бы оно не было плодом глубокого недоразумения. Правда, мы физически не можем проверить права присутствующих лиц по паспортам, но по отношению к формальностям мы совершенно корректны. У нас здесь все члены Общества, вошедшие по именованным повесткам, но из них голосуют только 53 человека. Остальные члены-соревнователи, которых теперь в Обществе около 1000, по закону имеют право участвовать в общем собрании с совещательным голосом.

Прот. М.А. Лисицын.

Мне кажется, что у Розанова нет националистической вражды. Он всех зовет в дом, в Россию, всем рад: и Айвазовскому, и Антокольскому, и Рубинштейну, так что с этой стороны упрек напрасен. Он, конечно, не столп православия. Я буду краток, чтобы не повторяться.

Деятельность Розанова, по моему мнению, неотделима от его личности, и если говорят, что будут судить только деятельность его, то это — лицемерие. Конечно, судят и личность Розанова, так как нельзя отделить Розанова в его деятельности от личности. Если же судят только идеи, известное направление, то почему тогда ставят имя Розанова на повестку? Не лучше было бы написать, что будут обсуждаться такие-то идеи Розанова?

Затем, я спрашиваю Д.С. Мережковского, — с каким чувством и сознанием он положит в урну листок с осуждением Розанова, Д.С. Мережковский, который 10 лет тому назад трактовал о Третьем Завете — о завете любви? Или учение его, как взятое напрокат из Гюисманса<sup>504</sup>, — не свое, выдохлось уже?

Затем, говорят, надо сделать декларацию и оградиться от Розанова. Это, пожалуй, подойдет к нынешней неделе о мытаре и фарисее<sup>505</sup>: мы не таковы, как мытари... Неужели другие писатели не высказывали вражды и к России, и к религии, и к чему хотите, даже из здесь присутствующих? Кроме того, враги иногда бывают интересны, как высказался Алексеев, и с этой стороны Розанов всегда был интересен.

В истории христианства мы знаем апостола Павла; он был врагом Христа и сделался верховным апостолом. Может быть, и Розанов сделается желательным членом Общества, — зачем его исключать? Вы хотите Розанова отставить от Религиозно-философского общества; некогда и Ломоносова хотели отставить от Академии<sup>506</sup>, но как Ломоносова нельзя было отставить от Академии, так и Розанов неотделим по своей деятельности от Религиозно-философского общества.

Затем, где же свобода, терпимость? Если уж становиться на этот путь, то Совет, может быть, будет настолько любезен составить катехизис: что могут и чего не могут делать члены Религиозно-философского общества? Наконец, к Розанову не были применены те приемы, о которых когда-то я и многие члены собрания заявляли по отношению к другому случаю, — не было обличения ни при одном, ни при двух свидетелях, ни в общем собрании. При таких обстоятельствах исключать или судить Розанова невозможно.

Н.А. Гредескул.

Гг. Перед нами, членами Религиозно-философского общества, поставлен собственно вопрос совести, и, я бы сказал, чрезвычайно тяжелый вопрос. Когда я обдумывал, в чем он заключается, я не мог не увидеть, что здесь идет речь об элементарной добропорядочности.

Гг., есть ли в этом отношении какая-нибудь граница или нет? Иначе говоря, я, как член Религиозно-философского общества, или как человек, перед которым происходят известные явления, — вправе ли я как-нибудь реагировать на эти явления или нет? Тут указывали, что, будто бы, вводя точку зрения порядочности или непорядочности, мы разделяемся на хороших и дурных, что мы, одни, превозносимся над другими. Гг., может быть, это и так, но я считаю, что из-за этого от точки зрения элементарной порядочности отрешаться все-таки нельзя.

В самом деле, из деятельности Розанова нам были приведены две выдержки, — и одна из них касается вопроса об амнистии. Я понимаю, что вопрос этот возможно обсуждать с различных партийных точек зрения. Я понимаю человека, который отрицательно к этому относится и доказывает, что не надо амнистий, — но как

доказывает? Неужели не издевательство над человеком, над немощью его, над его стремлениями, не издевательство трактовать вопрос об амнистии так, как трактует его в своей статье Розанов? Судите, как угодно, но я считаю, что так относиться к живому вопросу, затрагивающему других людей, как бы вы к нему ни относились, — невозможно. Это отношение, мимо которого я пройти равнодушно не могу.

Затем, статья относительно Ющинского. Я понимаю, что тут возможны различные взгляды, и совершенно допускаю, что тут могут быть добросовестные противники, но обвинять всех в продажности — это недопустимо. Если мы — Общество, которое дорожит какими-нибудь общественными нравами, — мы не можем не реагировать, мы должны стремиться искоренить это разбрасывание обвинений в продажности. Сегодня вы меня обвините, завтра я вас, — что же это за смешение языков, где из этого выход?

Здесь указывали, что, будто бы, против Розанова Религиозно-философское общество не реагировало или президиум не реагировал (это подчеркивалось) до тех пор, пока дело не коснулось Д.С. Мережковского и Д.В. Философова. Да, так это и есть. Для нас не безразлично, что обвинение в продажности коснулось Д.С. Мережковского и Д.В. Философова; так как это коснулось нашего президиума, это коснулось нас всех, ибо это наши ставленники. Бросьте в сторону все мудрствования; представьте себе, что человек бросил вам обвинение в продажности; так как бросили это обвинение Д.С. Мережковскому и Д.В. Философову — нашему президиуму, — это обвинение брошено каждому из нас, кто дорожит человеческими убеждениями, совестью. Неужели можно пройти равнодушно мимо этого? Неужели моральная истина обязывает Религиозно-философское общество, чтобы оно к этому отнеслось равнодушно? В данном случае в этом весь вопрос.

Нет, это оставить так нельзя, и надо смотреть на это, как на вопрос совести, чести и добропорядочности в общественном отношении. По-видимому, вопрос затруднен тем, что он поставлен формально, по крайней мере, так Совет его поставил, предлагая и с к л ю ч и т ь Розанова. Я должен признаться, что дело исключения

Розанова мне представляется несколько сомнительным, и к нему моя душа и совесть не лежат.

Совет искал какого-нибудь выхода из создавшегося положения. В Уставе, который составлен основателями Общества, есть статья, предусматривающая возможность исключения членов общества; Совет и схватился за эту формальность.

Здесь спрашивают: суд это или не суд? Я, признаться, не понимаю этой тонкой контроверзы, которая закрывает истину. Конечно, раз мы начинаем говорить и судить, мы произносим суд, — не тот суд, который совершался перед Голгофой, не тот государственный суд, на который указывали, но все же суд. Не над личностью — Бог с нею — мы не хотим судить Розанова, но надо судить отношение к известным поступкам. Скорее, это есть суждение, которое носит в себе возможности осуждения или, наоборот, — одобрения.

Стоя на такой точке зрения, можно ли безразлично пройти мимо Розанова? Я не вижу возможности, не могу психологически. Я должен признаться, что я когда-то, хотя мало, был знаком с Розановым, беседовал с ним, даже с большим удовольствием. Нельзя не признать, — некоторые даже очень подчеркивали, — что Розанов в своем роде выдающийся человек, но перед каждым из нас не может не возникнуть вопроса прежде всего личного: как мне к нему относиться?

Я, господа, не знаю, может быть, это невозможно, не согласно с высокой моралью, но я не могу не желать для себя возможности не встречаться с В.В. Розановым и не ставить себя в такое положение, в котором будет вопрос, дать ему руку или нет. Так что, с личной точки зрения, это есть только потребность прямо и открыто высказать человеку желание оградить себя от встреч, чрезвычайно тягостных для обеих сторон.

Мне кажется, что мы имеем полное основание не исключать В.В. Розанова, потому что эта мера внешняя. Поэтому я предложил бы этой мере не принимать, а прямо и открыто сказать, что, во-первых, мы действиям В.В. Розанова, о которых доложено в докладе, произносим общественно осуждение, мы, каждый в отдельности, и, во-вторых, адресовать к В.В. Розанову ту самую просьбу, которая была адресована ему нашим Советом:

чтобы он дал нам возможность не встречаться с ним в стенах этого Общества.

Ал.Н. Чеботаревская.

Господа, я просила слова тогда, когда еще не было прочитано письмо П.Б. Струве. Я получила перед заседанием письмо П<етра> Б<ернгардовича> с просьбой огласить его в сегодняшнем собрании, если оно не будет получено и оглашено Советом своевременно. Но А.В. Карташев уже доложил письмо П.Б. Струве. Сожалею только о том, что А<нтон> В<ладимирович> вступил в некоторую полемику с П<етром> Б<ернгардовичем>. Единственным способом полемизировать с мнением П<етра> Б<ернгардовича> в данную минуту было бы привести выписку из протокола соответствующего заседания, в котором было зафиксировано его мнение. А<нтон> В<ладимирович> приводил какие-то частные разговоры о неудобстве для П<етра> Б<ернгардовича> ухода в данное время, об уходе его в каникулярное время и проч., что в качестве документов нигде не существует.

А.И. Лонгвинович.

Проф. Гредескул, наконец, положил начало точному и по существу обсуждению вопроса. В самом деле, как нам быть, как нам относиться по существу к вопросу об исключении? Когда я услышал своего рода обвинительный акт, прочитанный Д.В. Философовым, я старался уяснить себе точку зрения Совета, я старался понять, что, собственно, побуждает Совет исключить из Общества Розанова. Совет, как будто, не желает его судить, не желает судить его, как личность. Затем, я услышал такой мотив, что это было бы даже неуважение к личности Розанова, если его не судить, потому что личность настолько большая, настолько талантливая, настолько умная этот Розанов, — что не судить его никак нельзя. И, в конце концов, как последнее звено этой обвинительной речи, перед нами поставлен был щекотливый вопрос выбрать то, что нам наиболее желательно, кому мы больше симпатизируем, — Розанова или Совет Религиозно-философского общества. Такой щекотливый вопрос, конечно, и нужно было бы разрешить нам, но, мне кажется, такая постановка этого вопроса совершенно неправильна. Вся постановка дела со стороны Совета

Религиозно-философского общества носит какой-то симпатический характер.

Когда я слышал последнее звено речи Философова, я понимал так, что, если вы симпатизируете нам, вы должны отказаться от Розанова, если вы симпатизируете Розанову, вы должны отказаться от нас. Это будет симпатический мотив; это нечто вроде того, что Д.С. Мережковский в своей лекции о Тютчеве<sup>507</sup> установил по отношению к Тютчеву и Некрасову: если люди любят Тютчева, значит, у них имеется тенденция к индивидуализму, если любят Некрасова, то они тяготеют к обществу. По существу Тютчев не яд, не цианистый калий. Я думаю, что это ошибка всего Совета Религиозно-философского общества так ставить вопросы: — имеет ли один дух Религиозно-философское общество, имеет ли два духа. Конечно, имеет.

Задачи Религиозно-философского общества заключаются в том, чтобы, как говорится в Уставе, разрабатывать систематически и всесторонне религиозно-философские проблемы. Когда нам ставят вопрос о личных симпатиях, то, ведь, это лежит совершенно вне всяких религиозно-философских мотивов. Я больше не буду говорить, потому что все то, что я могу сказать, высказал Н.А. Гредескул, тем более, что я уже исчерпал свои минуты.

Ф.Р. Дунаевский.

Я не являюсь действительным членом Общества, даже членом-соревнователем состою здесь не очень давно. Я не знаю традиций Религиозно-философского общества настолько, чтобы вмешиваться в его внутренние дела; я не знаю его деятельности настолько, чтобы судить, кто прав, — президиум или Розанов, и поэтому я вовсе не хотел говорить. Я вообще не хотел выступать здесь; может быть, буду мучиться потом, что я здесь выступал, но я выслушал ряд речей, и никто не сказал того, что, по-моему, является главным в этом вопросе и чего не сказать я не могу, не как член Религиозно-философского общества, а потому, что религия и философия для меня не чуждые вещи.

Д.В. Философов говорил здесь о двоедушии. Действительно, двоедушие существует. Это двоедушие заметил я на прошлом заседании, это двоедушие сквозило в

моих частных разговорах с действительными членами Общества, и это же самое двоедушие чувствуется мне в той позиции, какую принял Совет Общества в самом начале: — суд или не суд?

Личность Розанова достаточно известна. С одной стороны — противно, мерзко, хочется плюнуть. Я это понимаю. Станным кажется, что Общество не отмахнется от Розанова, который так себя запятнал. А с другой стороны, что-то мешает. Суд, — может быть, это не хорошо. И Совет Общества тоже чувствует: может быть, это — суд, а если суд, то, может быть, не хорошо. И вот от этого, чего-то мешающего, создающего двоедушие, Совет Общества отмахивается формальными доводами. Да, судить, может быть, действительно не хорошо, хотя все-таки нужно судить, потому что мы не только Религиозно-философское общество, но и люди общества.

Сказано: «не судите, да не судимы будете». Совет и говорит: — мы не предлагаем судить Розанова, как личность, а если и предлагаем судить, то как литератора и писателя. Я не буду об этом распространяться. Для каждого ясно, что это — формальная отговорка. На самом деле суд происходит; судят Розанова не как литератора, а Розанова, как личность, ибо нельзя судить литератора, оторванного от личности. Ясно всякому, что литература, перо — это только орудие в руках личности. И если кто внушает нам мерзкое чувство, так это именно Розанов, как личность, личность талантливая, высоко одаренная, но, к сожалению, разлагающаяся. Важно не то, что он литератор, — литератора судить нельзя, это противоречит элементарному праву свободы слова, — вопрос идет о суде над Розановым.

И вот я хочу поставить вопрос, что нам мешает сказать: — да, мы будем судить; пусть Христос говорил, что угодно, но совершена мерзость, и мы не можем подписаться под этой мерзостью. Что нам мешает сказать так, что мешает поступить так, как, обыкновенно, поступает всякое общество? — Почему Религиозно-философское общество должно поступить иначе, чем общество псовой охоты или общество приказчиков? — спрашивает Левин в сегодняшнем № «Речи»<sup>508</sup>, не касаясь существа дела? В том-то и дело, что Религиозно-философское общество должно поступать совершенно иначе, чем все



другие общества. Религиозно-философское общество не может и не смеет отказаться от тех высоких традиций духа религиозного, духа философского, которые почиют на нем, хотя бы оно этого и не сознавало. Ведь заповедь — это еще не все. Если человек сознает, что он должен непременно что-нибудь сделать, заповедь его не смутит: он может принять грех на свою душу, и он будет по-своему прав.

Вспомните Великого Инквизитора у Достоевского; он берет грех на свою душу. Сказано: — «нет больше любви, кто душу свою положит за други своя»<sup>509</sup>, но также сказано и «не убий», и он выбирает то, чего требует его искренняя, настоящая душа. Если душа Совета Религиозно-Философского Общества и душа Религиозно-Философского Общества, ставящая себе определенную, из самых недр этой души выходящую задачу, нашли бы когда-либо, что нужно совершить преступление, то пред лицом высоких заповедей Христа это был бы грех, но этот грех был бы понятен, и этот грех нужно было бы оправдать.

Но разве есть здесь такое деяние, разве вы тем, что росчерком пера вычеркнете Розанова из числа членов, совершите политическое, религиозное или философское действие? Об этом нечего и говорить. Конечно, это не будет таким действием. Заповедь можно преступить, но духа преступить нельзя, — «нет больше греха, сказал Христос, как грех против Духа Святого»<sup>510</sup>. Не заповедь запрещает судить, а именно самый дух философии и самый дух религии. Тот, в ком этот дух силен, тот органически не может судить.

Когда философ Спиноза, в полноте своей философской души, ставит вопрос о мерзостях и гное души человеческой и как к этому следует отнестись, — он отвечает: «многие полагают, что слабость и гнусность человеческую следует презирать (может быть, я не совсем точно цитирую), высмеивать, выражать свое негодование и всячески от них отгораживаться. Это — не задача философии, — говорит Спиноза, — задача философии отнестись к душевным движениям, к аффектам и порокам так, как относится физик к теоремам и геометрическим фигурам — изучить и понять». А другие философы прибавляют: понять, чтобы изменить. И это совершенно верно, это — истинно философская задача.

Поймите Розанова, изучите его, и тогда вы сможете знать, как с ним бороться. Тем, что вы вычеркнете его из членов Общества, ничего не изменится. Он будет продолжать писать, а Россия будет его слушать. Христос сказал, что верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал<sup>511</sup>. Это и есть центр, это и есть основная заповедь. Не судит тот, кто возвышается так высоко, как Христос; кто читает в сердцах, — знает, что неверующий уже осужден, уже отрешен, лишен того высшего блага, которое доступно только верующим. А дела Розанова не от веры, и поскольку не от веры, постольку он уже осужден. То, что скажет Религиозно-философское общество, ничего не может ни убавить, ни прибавить<sup>512</sup>.

Теперь остается еще один важный вопрос, который, может быть, не следовало бы мешать в это принципиальное дело, — вопрос о Совете Религиозно-философского общества. Совет поставил вопрос: мы или он.

Я хочу спросить, чего же Совету нужно? Вы действовали столько времени и не знаете, — с кем вы. Что же вам нужно? Нужно, чтобы мы формально высказались, с вами мы или с Розановым, или чтобы в сердцах людей, которым вы говорили, были зажжены ваши слова? Если вы хотите, чтобы в сердцах были зажжены ваши слова, то исключите вы Розанова или нет, — от этого ничего не изменится; а если вы за всю свою деятельность не сумели зажечь сердца, то никакое осуждение вам не поможет.

Д.А. Крючков<sup>513</sup>.

Карташев, излагая нам протокол заседания Совета, один раз обмолвился и сказал: «мнение собрания», а не мнение Совета. Это была чисто случайная оговорка, но потом повторяли, что Совет — это избраннык, ставленник Общества, следовательно, нападки на него есть нападки на Общество.

Я ставлю другой вопрос: — есть ли Совет лицо определенное и неизменное? Я думаю, что никто не будет отрицать, какое громадное влияние на Общество оказывает Д.С. Мережковский. С этим мы согласны; как писателя, мы его ценим. Но должен сказать, что на днях для его ближайших друзей по литературе, для его ближайших соратников открылась неожиданная вещь — лицо его изменилось... Напомню его переписку с Сологубом и те обвинения, кото-

рые он бросал Сологубу, З. Гиппиус и другим. Разве лицо его не изменилось? Но, может быть, через несколько месяцев лицо Мережковского опять изменится, и тогда мы скажем: мы не хотим встречаться с этим человеком, убеждения которого нам не нравятся, не хотим с ним здороваться, и потому пусть он уходит. Это будет абсурд. Может быть, в искреннем и честном увлечении общественными идеалами Д.С. Мережковский не подал бы руки Достоевскому...

Председатель.

Вопрос идет не о Мережковском, а о Розанове; вы слишком уклоняетесь.

Д.А. Крючков.

Я хочу провести аналогию. Мне кажется, что раз проф. Гредескулом был поставлен вопрос так, что он не хочет встречаться с Розановым потому, что ему тяжело, то, может быть, некоторым членам Совета неприятно было бы встретиться с автором «Бесов», если бы он был жив и находился в периоде создания этого произведения, — и вот некоторые люди, в увлечении, не захотели бы подать ему руки. Что же, было бы это правильно?

Вы сказали бы: мы боремся, тут два лагеря, и потому мы заграждаем вам уста.

Розанов говорит резкие вещи. Я был на нескольких заседаниях Общества и слышал очень резкие вещи, направленные против православия. Господа, если Вы оскорбляетесь нападками и резкими словами Розанова по отношению к Обществу, то, ведь, православных оскорбляют резкие слова по адресу православия. Однако, сам Мережковский сказал: «когда я говорил, кто-то назвал меня антихристом, и я был рад, потому что видел, что тут действительно горячо борются».

Борьба, мне кажется, возможна действительно словом, а не заграждением уст.

Еще одно замечание. Г. Карташев сказал, что Струве просил не оглашать его решения, потому что это для его общественной деятельности было бы неудобно и соблазнительно. Я извиняюсь, если передаю эти слова неточно. Я это самое хочу сказать Совету: может быть, некоторым отдельным и даже многим членам Общества в настоящий момент доставит большое удовлетворение исключение Розанова, но для Религиозно-философского общества указание на дверь человеку, который разделяет противные

мнения и убеждения, будет делом неудобным и соблазнительным, неудобным с точки зрения нравственной репутации, потому что с этих пор будет закрыт рот тем, кто хочет говорить.

Е.В. Аничков.

Я думаю, что я выскажу мнение, которое разделяют очень многие. В прошлый раз, когда я председательствовал здесь, в собрании, мы некоторое время переживали чрезвычайно тяжелое настроение. Я думаю, что для всех и то, что происходит сейчас, чрезвычайно тяжело. Но, ведь, из всякого тяжелого положения, если люди разумны и честны, можно найти выход.

Я один из молодых, даже очень молодых членов Общества, следовательно, я не могу апеллировать к тому, как Общество действовало раньше. Я извиняюсь за то, что скажу два слова *pro domo sua*<sup>1</sup>. Меня привели в это общество не книги Розанова, хорошим знанием которых я и сейчас не могу похвастаться, а совершенно другие обстоятельства, мои долгие научные и литературные занятия, — и я в отношении к Розанову нахожусь в особом положении. Он для меня, как писатель, не значителен и не важен, т.е. я не говорю, что он незначительный писатель, но для меня лично, для моей души он никогда значителен не был. Мы сейчас не судим Розанова; происходит нечто другое. Люди, для которых Розанов всегда был очень значителен, которые с ним с самого начала здесь работали и которые очень высокого мнения о Розанове, как мыслителе и писателе, и которые с ним были дружны, — в настоящее время чувствуют огромное затруднение от его последних общественных выступлений. Я его не осужу, если скажу, что эти выступления стоят ниже границы общественно возможного и позволительного. Я искренно и прямо говорю, и это мое мнение, а не суд: — то, что пишет Розанов в последнее время, очень низко, безгранично низко.

Итак, положение вещей таково: Розанов этим людям был чрезвычайно дорог, как мыслитель и писатель; теперь же он пишет такие вещи, которые оскорбляют все их чувства и помыслы, оскорбляют их и как граждан, и как людей религиозных.

<sup>1</sup> В свою защиту (*лат.*).

Правильно или неправильно возник вопрос, которым мы занимаемся теперь в Религиозно-философском обществе, я этим совершенно заниматься не буду, но вопрос возник, и надо понять всю его важность. Когда такие безобразия, как то, что пишет Розанов, говорятся людьми, за которыми стоит власть (это нужно помнить, что власть, да, власть стоит за теми словами, которые пишет Розанов!), тогда отношение к этим словам должно быть другим, чем если бы власть за ними не стояла.

Тут говорили: разве можно за убеждения исключать людей из той среды, из той деятельности, которая им принадлежит по праву, как людям в этой деятельности сильным?

Я Вас спрашиваю, разве это не фраза, которая звучит совершенно попусту? Слова Розанова об амнистии — не литература, а удар по живым людям. Среди нас есть лица, которые не на почве преступления в области своей науки или своего знания, а по совершенно посторонним обстоятельствам вдруг куда-то вылетают самым спокойным образом, и никто за них не заступится.

То, что я говорю, самая ежедневная правда.

Что же делать нам, когда наши чувства оскорблены до самой последней глубины? Очень просто сказать: «терпите!»

Да, мы и терпим, всю жизнь терпим. Но, господа, когда мы терпим, не пристегивайте к нашему долготерпению евангельские тексты, философские рассуждения, высоту философии и т.п. вещи; это — совершенное кощунство, как в религиозном, так и философском смысле.

Есть такое простое чувство, как сказал проф. Гредескул, — когда хочется не встречаться с человеком-насильником; мы, гонимые, так и старались делать — не встречаться, зная, что люди властные, сильные, хотя бы и близкие нам по связям житейским, нас оскорбляют.

Мы не ходили к этим людям, которые нас оскорбляют, держались в своем углу. Сейчас мы принуждены слушать и читать в печати оскорбительнейшие вещи от сочлена нашего Общества; принуждены слушать и читать это его ближайшие друзья, которые руководят Религиозно-философским обществом. Вот и судите: правильно ли они поступают?

Они не выдержали, пришли к Вам и говорят: мы этого дольше терпеть не можем, цепь, которая связывает нас с Розановым, должна так или иначе порваться.

Какой же выход?.. Предлагается резолюция, о которой говорил А.В. Карташев. Эта резолюция есть минимум, которым Совет может вывести нас из тягостного положения, в которое мы, при сложившихся обстоятельствах, поставлены. Я предложил бы прочесть эту резолюцию. Думаю, что многие члены с этой резолюцией согласятся. Этим и кончится то страшно тяжелое положение, которое создалось в эти два заседания.

Вяч.И. Иванов.

Господа, я не хотел бы в своей очень краткой речи останавливаться на религиозных мотивах. Развивать этого я не буду. Я скажу только, что если Религиозно-философское общество действительно хочет носить имя религии, то вопрос о суде невозможен принципиально; исключение Розанова для нас невозможно, несмотря на то отношение, которое он вызывает в нашей психологии и наших этических чувствах, несмотря на все и *quand même*<sup>1</sup> исключение его все же невозможно по религиозным мотивам.

В какой мере Религиозно-философское общество признает эти мотивы, остается невыясненным, и потому настаивать на этом я не считаю плодотворным, но я с особенной энергией хотел обратить ваше внимание на то, что писатель вообще не судим и суду не подлежит. Писатель и потомство посмеются над таким судом, если бы он мог состояться; писатель презирает этот суд. Я теперь говорю только о писателе. Что касается Розанова, мы видим в нем человека; но все, выступавшие с попытками обвинения, выступали, я бы сказал, с робостью, даже с нравственной трусостью; говорили, что не человека судят, что не смеют судить человека.

Хорошо, итак, человека мы не судим. Кто же остается, кто же осуждается — писатель? Многие говорили: мы судим Розанова-писателя. Вот я и хотел указать, что писатель несудим. Однако остается что-то, и по моему мнению, подлежащее суду. В Розанове это осталось бы, если бы он был в тесном и настоящем смысле общественным деятелем. Тогда это было бы просто и грубо.

<sup>1</sup> Тем не менее (*фр.*).

Если бы Розанов устно или письменно высказался буквально так: господа, поднимайте погромы, — если бы он призывал к кровопролитию, тогда подобные призывы выпадали бы из сферы писательской деятельности и подлежали бы суду, как заявления, манифестации общественного деятеля, и я тогда первый стоял бы за всевозможное опозорение Розанова.

Но здесь дело иное. Я встречаю с его стороны заявления, может быть, мне непонятные по своей психологической и этической связи, заявления парадоксальные, больше того, отвратительные, внушающие глубокое омерзение, — но если это омерзительное стоит в связи с писательской деятельностью, то здесь мой суд умолкает; писатель, целиком взятый, столь нежный и целостный организм, что разбивать его на части и вырывать их из контекста нельзя. Тогда пришлось бы исключить и Достоевского, и Сологуба, и, конечно, Мережковского исключили бы 100 раз и т.д. Мы исключили бы и Гоголя, если бы жили в эпоху «Переписки с друзьями» и проч., и всякий раз поступали бы смешно и непродуктивно.

Розанов, несомненно, писатель крупный, громадного содержания, писатель, переживающий ту роковую для всякого писателя эпоху, которая проводит его через всевозможные чистилища и унижает иногда до последних унижений: «И меж детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он»<sup>514</sup>.

Да, он писатель, и потому в моих глазах не подлежит суду. Но, кроме того, он не только писатель; это общественный голос в стране, где имеется величайшая общественная опасность, и мы ее пережили в 1905 году. Когда торжествовало правительство, то оно, пожалуй, проявляло меньше нетерпимости, чем можно было прочесть в обещаниях партий, готовивших себе торжество. Эти партии обещали нам одну страшную нетерпимость, жестокую цензуру, сыск над писателем и т.д. Принципиально нельзя становиться на эту дорогу. Может быть, пройдет немного лет, и мы увидим, что это была слабость, а не истина, — этот вопрос о Розанове. Может быть, дело будет идти не о том, чтобы исключить из литературного общества какого-то одного литератора, чтобы сделать демонстрацию, чтобы подчеркнуть то, что было 30 раз подчеркнуто и в чем никто не сомнева-

ется. Может быть, через короткое время это будет действительно, и тогда посмотрим, что будут говорить. Тогда, может быть, вспомнят и мои слова те люди, которым в настоящее время это непонятно.

Писателя не должно судить и писателя вовсе не нужно исследовать. Дайте ему амнистию раз навсегда, проявите к нему великодушные или благодарности — как хотите.

Затем, как Розанов исключается? Как Розанов, т.е. разом — и как человек, и как писатель, и как общественный деятель? Мне хотелось только сказать, что общественное мнение, сила его в стране, — это, конечно, залог свободы, но сила общественного мнения обратно пропорциональна принудительности.

Итак, если Розанов вас возмущает, проявите общественное мнение именно в том, в чем оно естественно проявляется, т.е. в формах, которые лишены принудительности. Вы скажете: мы общество, и, значит, наш вотум — общественное мнение. Но это софизм.

Это будет вотум большинства или это будет показатель того, как разделились не только умы, но сердца, и психологии, и совести по вопросу о Розанове.

Нет, общественное мнение покоится на том, о чем говорил проф. Гредескул. Каждый отлично знает, как ему относиться к Розанову, каждый свободен поступать, как ему подсказывает совесть. К чему непременно эта принудительность, непременно подчеркивание, исключение по такой-то статье? Зачем внесение отвратительных полицейских и судейских навыков в эту свободную сферу, где, казалось бы, мы должны так свободно дышать?

Убеждаю Вас не исключать Розанова...

А что касается до неодобрения Розанова, то, мне кажется, это было бы риторическим заявлением. Нам говорят: Религиозно-философское общество должно вывить одно лицо, не быть двуликим и двоедушным.

Господа, я боюсь пожелания, чтобы Общество получило одно лицо и одну душу. Я уверен за себя, что у меня есть лицо и душа, также уверен за другого и третьего, кого я люблю, кто мне дорог, знаю колеблющихся, знаю, что они переживают, — но знаю также, что у каждого из них есть свое решение. Однако, если давать Обществу одно лицо и подводить всех под одну линию,



это не значит, что Общество получит одно лицо, это значит, что оно обезличится.

Что же будет? Будет нивелировка, какой требуют Мережковский и Совет, и только. Это неладно.

Религиозно-философское общество должно быть многоголосым и многодушным, и, если из этой какофонии голосов, из этого многодушия будет создаваться гармония, при которой хоть и будут различия, но будет торжествовать одна нота господствующая, как, например, ясно слышалось у всех без исключения ораторов осуждение Розанова за эти гнусные выходки и по поводу амнистии, и по поводу Ющинского, — тогда родится мнение без принуждения; это будет гораздо полновзвучнее, полноценнее, и, главное, будет цветистее. А мы будем иметь спокойную совесть, и нам не будет казаться, что мы жертвы какой-то искусно ведомой, с хорошими целями, но все же тиранической демагогии.

Н.А. Макшеева.

Исключение Розанова... Как больно ударяют эти слова в самое сердце тех, кто бывал еще в первых Религиозно-философских собраниях, кто чутко следил за выступлениями этого особенного, проникновенного до гениальности, парадоксального до безумия человека. Сколько он поднял вопросов, самых жизненно насущных, как он умел их поднимать!.. «Не я интересен, а моя тема»<sup>515</sup>, говорил он, и поистине, его темы были животрепещущи. Чего стоил один семейный вопрос, которого он был поэтом, рыцарем: ведь, его усилиями было улучшено положение внебрачных детей.

Да, этот человек будил, толкал, сам толкался в двери Церкви, готовый целовать каменные плиты, под которые сам же подкладывал динамит. Все в нем переплетено из противоречия, из дерзости и самоуничтожения, из возвышенного и смешного. И с этим считались, и это нравилось, пленяя и друзей, и врагов, потому что было своеобразно, потому что вносило поток свежего воздуха под своды, закопченные схоластикой. Но из-под налета копоти открывались дивные фрески, способные зачаровать дерзновенного борца. Застрельщик вызывал отпор, заставлял вооружаться тех, кто ранее бездействовал, — гонения естественно вдохновляют апологетов.

Этого человека приветствовали, перевозили до небес, называли русским Лютером, доходили до крайностей, которыми так изобилует русская жизнь. И теперь его же, В.В. Розанова, хотят исключать из Религиозно-философского общества, которое он питал своими вдохновениями, которое развилось под толчками его искрометной мысли.

Почему же теперь Религиозно-философскому обществу расходиться с Розановым из-за политики, когда оно прежде терпело его кощунственные речи (вспомним слова о злом Боге, стоившие закрытия первых Религиозно-философских собраний)? Иррациональный по природе, Розанов способен на всякие крайности, в нем настроение не знает узды, но таково его внутреннее существо, отсюда проистекают и его очарование и слабость.

Мне лично представляется странным, каким образом он, поэт Ветхого Завета, восстает теперь против еврейства, подрубает корни дерева, на котором он сидит. Но непоследовательностью он себя обессиливает, при разномыслии же существует полемика, а не отлучение. Религиозно-философское общество не политическая партия, требующая от своих членов идти в ногу. Тем пышнее оно расцветает, чем разнообразнее выражены его мысли, включая в себя и славянофильское настроение, и призывы к новой общественности. К. Леонтьев мог бы сидеть рядом с Вл. Соловьевым.

Розанова надо сохранить в интересах самого Общества, как большую двигательную силу. Он говорит, что поэт носит музыку в душе, а у него она звучит. Ради этой музыки прощались ему самые его уклонения от христианства, особенно после того, что он плакал горькими слезами в «Уединенном» и «Опавших листьях». — «Смысл Христа не заключается ли в Гефсимании и Кресте?» — Начинает прозревать он. — «Тогда все объясняется. Тогда Осанна. — Но так ли это? Не знаю»...

«Если он утешитель, то как хочу я утешения, и тогда Он — Бог мой. Неужели? Какая-то радость. Но еще не смею. Неужели мне не бояться того, чего я с таким смертельным ужасом боюсь; неужели думать — встретимся! Воскреснем! И вот Он — Бог наш! И все объяснится».

Розанов идет ко Христу, идет, как и все мы, спотыкаясь. Но нам ли его отвергать?

А.В. Карташев.

Е.В. Аничков сущую правду сказал, что ему, как молодому члену общества и непонятно и чуждо, почему это люди, которые больше всего знают и любят Розанова, так настойчиво от него отделяются. Это очень верно и очень показательно. Стараются не судить Розанова те, кому от него ни жарко, ни холодно, люди к нему равнодушные, ничем, ни в настоящем, ни в прошлом, с ним не связанные. Вот ввиду этого я и хочу подойти к вопросу, так сказать, исторически, чтобы осветить его новым членам, не знающим прошлой жизни нашего Общества. Почему вопрос этот так обострился, почему вылился в такую форму, какую многие называют политической, что, конечно неточно и потому неверно?

Розанов был столпом и соловьем Религиозно-философских собраний, существовавших не по закону, а по благодати до 1905 г. Эта эпоха была совершенно другая, сравнительно с теперешней; другая и для Религиозно-философского общества, и для всей русской жизни в ее целом. То было время самых широких сочетаний весьма разнородных лиц и общественных групп, чаявших освобождения России. То же полусознательное, полуинстинктивное предчувствие кризиса произвело на свет Божий и это причудливое сочетание епископов, архимандритов, миссионеров, литераторов из салонов кн. Мещерского<sup>516</sup> и Суворина с «нечестивой» компанией из «Мира искусства», с прибавкой нескольких народников, получившее название «Религиозно-философских собраний». Но все это было давно. Заниматься теперь старческими воспоминаниями о тех «Собраниях», как делали сегодня некоторые, значит старчески ослепнуть по отношению к настоящему. То было и бывшем поросло.

Все стало новым с 1907 г., когда настоящее Общество открылось по действующему закону об обществах. Лично я тогда всеми силами противился открытию этого Общества. Мне оно представлялось каким-то незаконнорожденным и мертворожденным, без живой души, без ясного лица, без права на существование. Зачиналось оно не органически, а по механическому

подражанию старому: были Религиозно-философские собрания — пусть опять будут Собрания. Опыт прошлых Собраний инстинктивно подсказывал мне, что слов уже было сказано достаточно, что наступило время молчать, думать о выполнении сказанных слов и копить силы для новых выступлений. Но люди новые, учредители этого Общества, С.А. Алексеев и Н.А. Бердяев, не имевшие опыта, «рвались в бой». Глубоко раскаиваюсь в том, что я не только смирился пред налицностью чужих и, как мне казалось, религиозно немудрых пожеланий, но и позволил себя уговорить председательствовать на открытии Общества. Меня упрекали тогда, что я произнес вступительную речь каким-то мертвым, упавшим голосом и сказал что-то очень пессимистическое. Но откуда было взяться вдохновению, вопреки убеждению? Я старался быть объективным, сказать о том, что есть, не преувеличивая, подчиняя свои чувства желанию большинства. Но, очевидно, внутренняя безнадежность выявилась в моей полусаркастической характеристике ближайшей возможной деятельности Общества. Я сказал, что открывается в сущности религиозно-философская говорильня. Действительно, слишком разношерстны были учредители по своим религиозным устремлениям, никакого единого духа среди них не чувствовалось, никакой широкой общественной потребности момента не чувствовалось в этом предприятии; то была потребность небольшой группы лиц. Что действительно единого в этом сочетании: правоверный чиновник Святейшего Синода В.А. Тернавцев и свободный философ С.Л. Франк? Получалась неизбежно одна теоретическая говорильня. Вообще я не против такого учреждения. Говорить можно и о религии. Но Религиозно-философское общество говорильней быть не должно, как не может быть ею никакое общество, причастное к религии, ибо бесконечная говорильня в религии есть кошунство. И правы те наши критики, те, кому и нынешние наши разговоры о религии кажутся пустословием, развратом и т.п., правы, если действительно нет за этими разговорами каких-либо действий. Я разумею религиозную жизнь, заправляющую всей жизнью, всем поведением человека, его делами личными и общественными. И вот таких-то действий за спиной нового Общества

тогда, в 1907 г., не нарождалось; оно долгое время было томительной говорильней.

Розанов, по существу своему, писатель-говоритель, любитель слов и сыпатель их безотчетный, конечно, чувствовал себя в таком обществе, как рыба в воде. Но само Общество не могло рано или поздно не спросить себя: как же его работа относится к окружающей жизни и как эта жизнь относится к нему? Нужно ли оно ей и она ему? Эта самопроверка жизнью тем более была неизбежна, что общество явно имело не научный и академический, а, так сказать, публицистический характер. Волновавший тогда и до сих пор волнующий русское интеллигентское общество вопрос о пересмотре его философского и общественного (в широком смысле) мировоззрения, появление «Вех» и борьба около них, не могли не отразиться на темах Религиозно-философского общества. Религиозно-философское общество, таким образом, натолкнулось на реальность общественной жизни и должно было ясно ориентировать себя в отношении к ней. До сего времени Розанов был в Религиозно-философском обществе на своем месте. Речи шли о вещах прохладных и неотчетливых. В новых темах общества он почуял резкий перелом. Это прямо вспугнуло Розанова; он инстинктивно почувствовал, что говорильня кончается, роль безответственного сыпателя слов прекращается. Как только Розанов стал это чувствовать, он от нашего Общества публично отказался. Те, кто по благодушию или сердоболию думают, что, голосуя против Розанова, посягают на ценное для него право быть членом Религиозно-философского общества, пусть утешатся тем, что он сам, в 1909 году, 17 января, письмом в «Новое время» отрекся от нашего Общества, написал, что выходит из состава Совета Религиозно-философского общества, в котором он в то время и не состоял, приняв по недоразумению за участие в совете сидение за зеленым сукном. Это был, в сущности, его публичный выход из самого Общества, ибо с тех пор он принципиально не проронил в нем ни единого слова, несмотря на неоднократные приглашения, символически садясь в задние ряды. Он ничего теперь не теряет, он давно ушел от нас и нас презирает. Вот текст его письма в редакцию:

«Вследствие совершенно изменившегося характера Религиозно-философского общества в Петербурге, я нахожу себя вынужденным выйти из состава Совета его, дабы не нести ответственности за измену прежним, добрым и нужным для России целям. В последнем, в исторической нужности прежних целей, конечно, не доведенных и до половины, а лишь намеченных, так сказать, пунктиром, и лежит повод, заставляющий меня оставить то дело, которое я столько лет любил и до некоторой степени жил им. Тут нет ничего личного. Возникло у вошедших в состав Совета новых лиц намерение оставить прежние цели и Общество из религиозно-философского превратить в литературное с публицистическими интонациями, какие нашей литературе всегда и везде присущи. Таким образом, самое имя его уже является только псевдонимом, и вообще все становится не прямо, не договорено, несколько мистифицировано. Что это — так, видно из того, что в зале собраний уже послышались из публики возгласы недоумения о том, что собираются сюда слушать о религии, а вместо этого приходится выслушивать литературные счеты, сшибки литературных самолюбий. Но громко недоумевавшие об этом не знали, что, конечно, они и являются не в прежние Религиозно-философские собрания, которых более нет, а в нечто совсем новое, чем сознательно (в Совете общества) решено заменить или, точнее, подменить их. Ибо для нового содержания просто нужно было основать новое Общество, — благо теперь это не слишком затруднено, — а не пользоваться старым именем, в то же время вытеснив все старое содержание.

Перемена эта, инициатива которой исключительно принадлежит Д.С. Мережковскому, Д.В. Философову и З.Н. Гиппиус, вовсе не участвовавшим в собраниях 1907–1908 гг., вызвала многочисленные печатные протесты старых участников Собраний, и столько же устных, в составе самого Совета. К протестующим принадлежат С.Л. Франк, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев (по инициативе которого общество было возобновлено), В.А. Тернавцев, П.П. Перцов (редактор и издатель «Нового пути», где печатались протоколы Собраний 1902–1903 г.г.). Общество, имевшее задачи в России, превратилось в частный, своего рода семейный кружок без всякого общественно-

го значения. — И те немногие, которые прислушивались к бывалым прениям в нем не в одном Петербурге, но и в провинции, не могут даже и интересоваться, кто выходит или кто входит в этот литературный салон. Был кристалл и растворился: прежняя форма не держит его частиц и не крепит в себе. По-видимому, обязанность сообщить об этом Обществу лежала на самом Совете; но он этого не сделал, и я, как былой член Совета за все время существования Собраний, позволяю себе и нахожу обязанным себе сделать это в мотивированном выходе».

Понимая Общество по-своему, Розанов, таким образом, был прав. Замечательно, что за эту же перемену Религиозно-философское общество упрекнули и две либеральные газеты, которые перепечатали письмо Розанова. Им тоже было бы приятно, чтобы это общество держалось вне жизни и, как неожиданный самозванец, не впутывалось бы в расчеты их реальной политики. Не то же ли отношение большинства нашего либерального общества к данному вопросу мы видим и сейчас? Таким образом, Розанов убежал от начавшего нарождаться лица этого Общества. Благодаря этому изменению, переменился и состав его представителей и деятельных участников. Лишь немногие из старых представителей, сохранившие личные связи с некоторыми членами, остались. Весь состав Общества постепенно переменился. Духовенство, по старой памяти, стремившееся в Религиозно-философское общество, увидев, что здесь уже не интересуются никакими церковно-практическими вопросами, почти без остатка покинуло нас навсегда. Был момент, когда с миссионерскими надеждами устремились сюда теософы, но вскоре, если не с обидой, то с разочарованием увидели, что здесь им не место. Словом, все церковные практики, чистые мистики, теософы, сектанты, люди, жаждущие благочестивых умилений, с ропотом и осуждением ушли отсюда. А сюда стали приходиться, главным образом, лица почти обыкновенного интеллигентского типа. Религиозно-философское общество просто влилось в общий состав русской интеллигентской, общественной жизни и стало вместо философско-академического и религиозно-эстетического, каким было прежде, религиозно-общественным. Ибо такова природа того культурного потока русских интел-

лигентских интересов, к которому примкнула жизнь Религиозно-философского общества.

Таким образом, это общество стало не просто механическим сборищем, не концертной залой с платными входными билетами, а некоторым организмом. В нем сложилась некоторая живая душа с более или менее определенным характером. И эта душа стала создавать, так сказать, естественный подбор новых членов. Несмотря на кажущуюся случайность роста членов Религиозно-философского общества, конечно, он совершается на деле не без определенного критерия, не без минимальных требований по отношению к их общественной характеристике. Этот критерий в самой общей и растяжимой форме можно свести, если хотите, и к формуле общественной порядочности. Это не выдумка и не результат самоуправства только немногих деятелей общества, как представлял Розанов в его открытом письме, а факт, создавшийся естественным, произвольным образом.

Совершеннее заблуждение думать, что, приходя сюда, люди выходят из границ нашей обычной жизни, попадают в храм, или на небеса, где жизнь течет по каким-то благодатным законам. Нет, здесь люди сидят в том же самом широком русском обществе, где критерий общественной порядочности не только нельзя считать неуместным и, будто бы, даже оскорбительным, но, наоборот, где равнодушие к этому критерию является вопиющей ненормальностью. И те, кто сейчас защищают здесь Розанова, поступают с непостижимой непоследовательностью, ибо везде, во всех своих специальных делах и общественных предприятиях они строго руководятся критерием общественной порядочности. Почему же они, отбрасывая от себя Розанова, как общественно не порядочного человека, надевают его на шею нам? П.Б. Струве с позором выщелкнул Розанова из «Русской мысли»<sup>517</sup>, ибо «Русская мысль» есть почтенная общественная организация. Розанова, даже под псевдонимом, изгнала от себя (и рада, что сделала это своевременно) также одна большая либеральная газета<sup>518</sup>. Как видите, все общественные организации, спутавшиеся с Розановым, здоровым и бесхитростным жестом постарались очиститься от него, разумеется, не из-за его какой-то личной преступности (на что стараются здесь



свести разговоры очень многие), а именно из-за его общественной недобропорядочности. Испугались не свободных мыслей и свободного писателя, а союза с недоброкачественной общественной силой. Правильно испугались того, чего почему-то не позволяют пугаться нам. Все Розанова выбросили за борт, и он остался только еще у нас. И мы потому выступаем в этой роли последними, что раньше нас изгнавшие его никогда хорошенько не знали его, до сих пор не знают и, тем более, никогда не любили. Он остался у нас до сих пор только благодаря нашей упорной любви к нему, любви не исчезающей и теперь, а также благодаря глубокой, может быть, преувеличенной, оценке его религиозной мысли.

И вот, когда религиозная совесть возложила на нас крест последнего разрыва с любимой, но демонической, силой, господина презирателя Розанова, точно сговорившись, целой компанией стараются сбросить его на нас, как какую-то нечисть. — «Мы люди почтенные, либеральные, с нечистью дел не имеем, а вы, Религиозно-философское Общество, на то и созданы, чтобы быть складочным местом всякой всячины без разбора; мы скуем вас золотыми цепями широчайшей “философской” терпимости, и сидите тут смиренно вместе, задыхайтесь в этом эстетическом болотце, а мы, “Русская мысль” и тому подобные деловые организации, будем процветать, заботливо отгораживаясь от всякого рода Розановых».

Господа, это было бы чистейшим лицемерием, если бы не находило себе некоторого объяснения в столь характерной для нашего момента путанице идей. Эти защитники Розанова велят нам не реагировать на него никаким действием. «Это», говорят, «политика. Вы же будьте не политиками, а паралитиками, оставьте Розанова и нас в покое». Им этого хочется, потому что они не понимают нашей трагедии с Розановым. Презренная и ничтожная в их глазах величина, Розанов, не заслуживает таких тревог. Не знаю, так ли это даже с точки зрения одной голой политики, так ли Розанов недостоин никакой борьбы с ним? Но для нас его общественная непорядочность вырастает в трагедию разрыва с ним потому, что мы подходим к ней не только политически. И в последнем качестве, конечно, достаточно мотивов для разрыва. Но, надо откровенно признаться, что нас

другая «муха укусила», что общественная непорядочность Розанова есть верный симптом и символ иной, враждебной нам, враждебной правде Христовой, религиозной силы. И нам важно знать: чует ли это наше Общество, желательно ли ему смешение нас с Розановым в одну культурно-пикантную кашу и чувствует ли оно религиозную преступность такого смешения?

Нами двигает сознание, что розановская непорядочность не есть проблема приватной нравственности, а есть значительный общественный фактор. Мы не презираем эту силу, а должны бороться с ней. Эта реакционная и вместе религиозная сила заключена не в каком-то невменяемом преступнике или вырожденке, не в простом пошляке, а таится в талантливой, Богом помазанной личности, которой дано чрезвычайно много писательских возможностей. Таких песен, которые поет и еще воспет Розанов, хотя бы, например, современному чудовищу национализма, не способен петь никто из его собратьев. Все эти Столыпины, Меньшиковы, Ренниковы<sup>519</sup> в сравнении с ним — атеисты, прозаики, деревяшки. Розанов истинный поэт и гипнотизер, хватающий за сердце. И он входит теперь в новую силу, он, как блудный сын, из скитаний по идейным чужбинам, возвращается теперь в родное ему лоно славянофильского национализма и православия. И Церковь с радостью принимает его, прощает ему все грехи, все кощунства, ибо умеет ценить такие силы, ей они до зарезу нужны. А Розанову, окрыленному этим мощным союзом, предстоит еще вспыхнуть ярким пламенем таланта писательского, пламенем новых истерически-любовных слов националистических и церковных и затем вскоре зачахнуть, пропасть, умереть для жизни, ибо на этом роковом пути есть только соблазн разрешения вопросов жизни, а не самое разрешение. Этот путь изжит, исчерпан до конца, соблазн его колоссальный, а конец — удушение и смерть. И это упрек не только русскому национализму и русскому православию, а и всем их подобиям, всем вероисповеданиям во всем мире. Таково наше отношение к Розанову, как к религиозно-общественной силе.

Наш долг размежеваться с нашим религиозно-общественным антиподом, но мы не выдвигали на первый план этого нашего специфического мотива, зная,

что он пока еще не стал общепонятным. Мы выдвинули лишь общепонятную интегральную часть нашего главного критерия — общественную непорядочность. И — о ужас! — на нее уже не реагируют. Когда, например, Е.В. Аничков сегодня сказал, что не мы кого-то гоним, а что нас гонят, и мы только защищаемся, священник о. Н.Р. Антонов<sup>520</sup> крикнул: «это к делу не относится!» Вот, господа, показатель той общественной безграмотности, той наивности, если не лукавства, которые ослепили наше Религиозно-философское общество и позорно завертели его около трех сосен. Непонимание того, что борьба с Розановым есть защита от торжествующих насильников, — скандал нашего времени. Перестали понимать это не только батюшки, которым Бог простит. К сожалению, чем дальше, тем более становятся общественно-индифферентными, т.е. безграмотными, и наши интеллигенты преимущественно новейшей формации. Откуда эта тьма неведения, мрак окаменения сердечного, эта слякотная хмара надвинулась на наше общество? Куда девался в нем элементарный социальный разум? Какая губка, с какой ядовитой кислотой смыла с его золотого сердца так украшавшую его нравственную чуткость? Кто другой произвел это духовное опустошение, как не модернистский индивидуализм, эта культурная эпидемия последнего времени? Не он ли оболотил мышление интеллигентной толпы, будто только теперь она прозрела все тайны жизни, только теперь все взошли на высшую ступень культуры и получили право быть утонченными сверхчеловеками за пределами мещанской морали? Не замечая своей моральной наготы, духовного измельчания и опошления, они уверяют, что они суду уже не подлежат, они выше всякого суда. Ну, конечно, выше, ибо у них самих нет того критерия, который судит! Они действительно, искренно к «добру и злу постыдно равнодушны»<sup>521</sup>. И нас учат тому же, и возмущаются нами, что мы так дики и так отстали. Даже ссылаются на Евангелие. Воистину прав был Е.В. Аничков, когда говорил, что незачем в данном вопросе апеллировать к евангельским текстам, что это кощунство. И правда, зачем эта схоластика, эти цитаты из Иоанна, что — «Я не сужу никого», когда у того же Иоанна читается: — «Я суд миру сему»<sup>522</sup>; «Отец не

судит никого, а весь суд отдал Сыну»<sup>523</sup>. А у Матфея читается: «не мир принес Я, но меч»?<sup>524</sup> К чему кощунственная схоластика холодных сердец, когда ясно, что религия, более чем другие культурные силы, всегда и прежде всего судит, ибо тотчас же призывает к действию, мечом неумолимым отсекает зло от добра и не тайно, а явно, в конкретных актах воли и внешнего, житейского устройства? Разделяет отца с сыном, мать с дочерью, приносит революцию в простейшие социальные отношения?

Весь суд над Розановым есть суд этого принципиального, религиозно-социального порядка, а не суд над моральными качествами частного человека. Уж если на то пошло, то я должен признаться, что среди нашего Общества мне известны лица морально гораздо более предосудительные, чем Розанов, насколько я его знаю, но эти вопросы частной морали нас не касаются. Розанов, если хотите, добропорядочный обыватель среднего калибра. Нападать на его частную нравственность с нашей стороны было бы верхом нелепости. Конечно, приватные качества личности далеко не безразличны для писателя и общественного деятеля, но поймите же, господа, что даже и к ним мы имеем право подойти только со стороны подсудности и взаимной ответственности общественной. И в этом порядке писатель-публицист, как выдающийся деятель слова, без всякого сомнения есть подсудная общественная сила. И даже более того, он не есть отдельное индивидуальное явление. Ведь за ним всегда стоит масса его единомышленников. Он и заслуживает особенного внимания и особого суда именно потому, что в нем мы считаемся не с личностью, а с представителем целого лагеря. Здесь говорилось о нашем деле, как о борьбе двух лагерей. Конечно, в этом вся суть его. Конечно, обывательский и филантропический взгляд, будто кто-то обижает почтенного по талантам члена Общества, взятого как отдельную личность, в данном деле наивен, недостойн серьезных, взрослых людей. Конечно, сводятся счеты двух лагерей и лагерей не политических, а религиозных. В религии также есть два разных духа: дух освобождения и дух порабощения, тонкий, лукавый дух, убивающий и ворующий человеческую свободу под видом высочайших мистических переживаний. Мы признаем, что Розанов действительно значительный деятель рели-

гиозно-философской мысли в России, но чей он слуга? Какого из двух религиозных духов? Какого из двух религиозных лагерей? И какому духу должно служить наше Религиозно-философское общество? Какое знамя должно оно поднять? Какие религиозные силы оно будет накапливать?

Да, мы хотим разделиться с Розановым, чтобы имя его не мешало нашему Обществу служить религиозной силе, освобождающей и самую религию и самого человека до конца, освобождающей религию от всех позорящих ее оков и прежде всего — от позорящей ее роли служительницы всяческого порабощения. Мы хотим, чтобы Религиозно-философское общество не было местом убежища для усталых и сбившихся с пути, потерпевших кораблекрушение политиков после 1905 года, чтобы оно не было местом отдыха для современных модернистов, все понимающих, всем интересующихся и все превративших в пустую, бесплодную забаву оскопленного ума и сердца, — а хотим, чтобы здесь было место, где духовно здоровые элементы Общества находили бы вдохновение и поддержку их нравственной ревности о правде Божьей на земле, как на небе. Под именем Розанова мы от глубины души боремся с величайшими культурными и религиозными соблазнами того националистического и церковного лагеря, для которого Розанов так характерен. Нам совершенно не важно, в какую юридическую форму облечь наше разделение с Розановым — важно лишь провозгласить, что мы не с его лагерем, что мы не в духовном общении с ним, ни с его пакостями, ни с его идеалами! Пусть его лагерь не отцеживает комара<sup>525</sup>, не занимается юридической мелочью: «исключен» или «не исключен» Розанов? а пусть честно и серьезно считается с нами и знает, что мы не крючкотворствуем и не вертимся, а идем напрямик, что мы его честные и гордые враги!

Председатель.

От действительных членов В.А. Степанова, А.Я. Ефименко, А.А. Мейера, Н.А. Гредескула, А.Г. Волочковой и Е.В. Аничкова поступило в Совет Религиозно-философского общества следующее предложение. «Ввиду неясности устава при решении вопроса об исключении из Общества кого-либо из членов Общества и ввиду необходимости обсуждать вопрос по существу, мы, нижеподпи-

савшиеся, предлагаем вам вместо голосования вопроса об исключении Розанова из Общества на основании ст. 26 Уст<ава> обсудить и голосовать следующую резолюцию: “выражая осуждение приемам общественной борьбы, к которым прибегает Розанов, Общее Собрание действительных членов Общества присоединяется к заявлению Совета о невозможности совместной работы с В.В. Розановым в одном и том же общественном деле”».

Ввиду того, что Совет отказывается от первоначального предложения внести на решение Общества вопрос об исключении Розанова, я предлагаю голосовать прочитанную резолюцию. Разумеется, в голосовании могут принять участие только действительные члены общества.

С.А. Алексеев.

По поводу последнего предложения я буду говорить формально. Это предложение по существу, действительно новое, ибо в окончательной форме, в качестве предложения, оно поставлено только сейчас. Многие из говоривших сказали бы совершенно другое, если бы это предложение было поставлено раньше. Я лично мог бы многое сказать.

Председатель.

Это неудобно.

С.А. Алексеев.

Я знаю, что это неудобно, и потому хотел бы, чтобы этому вопросу было посвящено еще отдельное заседание.

Председатель.

Общество уже два заседания посвятило обсуждению этого вопроса, и его невозможно опять откладывать. Опять возникнут прения и с тою же страстностью. Этот вопрос надо разрешить сейчас.

Голос.

Почему?

Председатель.

Затем, отвечая на ваше заявление, что это предложение новое, я должен сказать, что всякое предложение вытекает из прений. Разумеется, это предложение новое, но оно вытекло из бывших здесь прений.

Свящ. К.М. Аггеев.

Мне кажется, нужно пополнить редакцию, тогда она будет приемлее для многих, которые иначе бы затруднялись присоединиться к ней.

Председатель.

Не укажете ли, какая редакция вам желательнее? Я могу голосовать только конкретные предложения. Я просил бы всех представлять определенные резолюции. Я их все поставлю на голосование.

Свящ. П.В. Раевский.

Я бы просил поставить на голосование вопрос об исключении.

Председатель.

Совет отказался от своего первоначального предложения.

Д.В. Философов.

От имени Совета делаю внеочередное заявление. Мы не отказывались ни от чего. Мы присоединились к внесенному предложению для того, чтобы доказать, что вовсе не желаем заниматься формальными вопросами, судейскими обязанностями. Мы присоединяемся к мнению шести уважаемых членов Общества для того, чтобы не порождать лишних разговоров и покончить ясно и определенно с вопросом. Меня крайне удивляет, что действительный член Общества, свящ. Раевский, считает возможным указывать нам, какие мы должны от своего имени предлагать резолюции. Если говорить откровенно, сегодня судили не только Розанова, сегодня четыре часа судили нас, и, следовательно, от нас зависит, что мы предложим на обсуждение Общества, тем более, что вопрос стоит так; и если резолюция не встретит большинства, мы слагаем с себя обязанности.

Председатель.

Мы посвятили более трех часов прениям по вопросу об исключении Розанова. В результате этих прений возникло другое предложение. Я не могу его не голосовать. Я считаю себя нравственно обязанным все резолюции, которые будут предложены, проголосовать. Если Общество признает, что эта резолюция не была обсуждена, — оно ее отвергнет, но я не имею права не ставить на голосование то, что предлагается членами Общества. Вот почему я ставлю все резолюции, которые мне будут предложены. Пока я имею две определенных резолюции; одна из них мною уже была прочитана, и я ставлю ее на голосование. Другая резолюция гласит: «Выражая полное доверие Совету Религиозно-философского общества

в его наличном составе и его религиозно-философской позиции, Собрание воздерживается от осуждения своего члена по соображениям принципиальным». Обе резолюции я предложу на голосование.

Д.С. Мережковский.

Есть известный минимум, на который Совет может идти, и этот минимум выражен в предложенной резолюции. В случае, если этот минимум не будет принят, то Совет уходит, ибо все время так и ставился вопрос — или мы, или Розанов. Резолюции можно предлагать до бесконечности и смягчать, но мы не можем пойти дальше известного предела. Этот предел и указан внесенной резолюцией. Ни от чего мы не отказываемся. Для нас эта резолюция имеет, разумеется, значение не юридическое; но с самого начала мы не хотели стоять на юридической почве. Если Обществу не угодно будет принять эту минимальную формулу, то нам здесь больше делать нечего.

Свящ. К.М. Аггеев.

Изменения могут быть не по пути смягчения, а по пути усиления, что будет более соответствовать настроению присутствующих лиц. Я эту резолюцию оставляю, но только предлагаю прибавить «признав теперешнее мирозерцание В.В. Розанова глубоко противоречащим христианству и осуждая» и т.д.

Д.С. Мережковский.

Нет, тут суд заключается в общественности. Мы не имеем права иначе судить: это будет уже инквизиционный суд.

Председатель.

Теперь без четверти час. Вопрос достаточно обсуждался, и, очевидно, должен быть предел. Я прошу подавать резолюции, которые и проголосую. Пока у меня имеются две резолюции. Прения прекращены. (*Читает одно дополнение к резолюции*): «Общество считает, что присутствие Розанова в его среде будет явным насилием над Обществом».

Я сначала проголосую предложение Совета, а затем дополнение. Ставлю на голосование резолюцию: «Выражая осуждение приемам общественной борьбы, к которым прибегает Розанов, общее собрание действительных членов Общества присоединяется к заявлению Совета о невоз-



возможности совместной работы с В.В. Розановым в одном и том же общественном деле». Голосование будет происходить записками. Форма принятия — плюс, форма непринятия — минус. Форма воздержания — пустая записка.

*(Производится голосование записками.)*

Председатель.

За принятие резолюции высказалось 41 лицо, за непринятие — 10, при 2-х воздержавшихся. Всего голосовало 53 лица. *(Аплодисменты.)* Затем ставлю на голосование поправку к резолюции: «и полагает, что дальнейшее пребывание В.В. Розанова в среде Общества явится явным насилием над большинством Общества». Ставлю на голосование это дополнение в том же порядке. Поправка отклоняется 24 голосами против 9.

Председатель.

Объявляю заседание закрытым.

**Дополнительное сообщение от Совета**

После заседания 26 января Совет уведомил В.В. Розанова о принятой на этом заседании резолюции<sup>526</sup> и послал ему в обычном порядке, как не исключенному юридически члену Общества, повестку на следующее очередное собрание. На повестке данного заседания, между прочим, в числе лиц, предназначенных к баллотировке в действительные члены Общества, стояло имя С.О. Грузенберга, автора книги о Шопенгауэре и многих других философских трактатов, отчасти сопредельных с теологией.

По получении советского уведомления и рядовой повестки, В.В. Розанов прислал председателю Общества следующее письмо<sup>527</sup>, которое и было доложено ближайшему Общему собранию без всяких комментариев:

**Господину Председателю**

*Религиозно-философского общества в Петербурге*

Милостивый Государь  
Антон Владимирович!

Благодаря Вас за присылку повестки и официальной бумаги от имени Совета Общества, — я из первого документа усмотрел, что между прочими лицами баллотировается «в действительные члены» нашего Общества г. С. О. Г р у з е н б е р г. Не находя никакой возможности находиться в одном Обществе с г. Грузенбергом, по моральным причинам, существо коих, после киевского процесса<sup>529</sup> должно быть Вам ясно, честь имею покорно просить Вас одновременно с принятием в действительные члены названного выше лица, исключить меня из действительных членов Религиозно-философского общества. О чем прошу Вас официально доложить Совету Общества.

Примите уверение в совершенном моем к Вам почтении.

*В. Розанов*

*С.-Петербург, 15 февраля 1914 г.*

Сознательно или нет, в данном письме В.В. Розанов смешал имя С.О. Грузенберга с представлением об известном защитнике Бейлиса — О.О. Грузенберге.

Существа дела и того законного вывода, какой сделал из этого Совет, вычеркнув имя Розанова из списков членов Общества<sup>529</sup> и прекратив ему с того момента посылку повесток, — это, конечно, нисколько не меняет. Если О.О. Грузенберг и не состоит в настоящее время членом нашего Общества, то, конечно, во всякий момент он может войти в него, если только пожелает.

Приведенной мотивировкой своего выхода из Общества В.В. Розанов встал на совершенно тождественную с Советом и большинством Общества точку зрения и открыто подписался под принципиальной правильностью всей постановки его дела в Религиозно-философском обществе. В.В. Розанов с некоторым запозданием признал и для себя обязательным то элементарное правило общежития, по которому не только сидение рядом, но даже зачисление в списки какой-либо организации не есть факт безразличный для характеристики и общественной деятельности любого члена Общества, все равно правого или левого направления.

Оправдав, таким образом, действия Совета и изблечив себя самого, В.В. Розанов лучше, чем кто-либо, изблечил несостоятельность и всех своих защитников.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
16 МАРТА  
1914 г.

**Прения по докладу  
М.И. Туган-Барановского  
«Христианство и индивидуализм»**

Председатель.

Заседание открывается. Слово принадлежит  
А.А. Мейеру.

А.А. Мейер.

Доклад М.И. Туган-Барановского поставил несколько очень важных вопросов. Прения же по этому докладу отклонились от темы, и это произошло потому, что все говорившие наткнулись на некоторые частные вопросы, которые, конечно, должны быть разрешены для решения вопросов, поднятых М<ихаилом> И<вановичем>; на этих частных вопросах прения и застряли. Мне представляется, что вопрос, поставленный докладом, вопрос об отношении христианства к общественности теснейшим образом связан с вопросом, также выдвинутым докладом, но недостаточно в докладе развитым, с вопросом о различии между т.н. позитивной личностью и личностью мистической, или о различии между пониманием личности, кот<орое> можно было бы назвать позитивным и мистическим. Этот пункт настолько важен, что нам, прежде чем продолжать обсуждение доклада, нужно именно на этом моменте остановиться. Я думаю, что тот основной вопрос, кот<орый> поставлен докладом и кот<орый> лишь отчасти здесь затрагивался, будет решаться всеми участниками этих прений вкривь и вкось до тех пор, пока мы не установим какой-нибудь определенной позиции по вопросу о личности. Тут возможны две позиции, но надо

по крайней мере видеть их различия, и каждый раз, когда мы будем говорить, учитывать, с какой же точки зрения мы говорим о вопросе, кот<орого> мы касаемся. Для людей, знакомых достаточно близко с философией религии и с богословием, все то, что лишь придется сейчас говорить, будет казаться вещами вполне и давно известными. Но я думаю, что просто для цели сговора эти известные людям, знакомым с вопросом, вещи, нужно повторить. То, что мы называем обыкновенно личностью, в обычном нашем языке почти совпадает с тем, что называют обыкновенно индивидуумом и индивидуальностью. Собственно, когда говорят об индивидуализме, то имеют в виду личность, как индивидуальность. Говорят об ограничении прав личности, понимая под этим индивид и индивидуальность. Конечно, мы имеем полное основание так обозначать личность индивидуальностью, но нужно иметь какие-нибудь два обозначения, два слова для противопоставления этих, с точки зрения христианской философии, различных понятий. Индивидуум и личность это не одно и то же, потому что индивидуумом называют вообще особь, всякий вид. Отдельная кошка есть тоже индивид, однако же, мы не говорим о личности одной кошки. По-видимому, когда мы говорим о личности, мы что-то еще имеем в виду, кроме индивидуума, мы что-то еще с этим индивидуумом связываем и нечто такое, что имеет характер какой-то оценки, что в некоторой степени может быть больше или меньше. Мы говорим о личности, как о какой-то ценности, так что при этом готовы сказать, что в одной личности больше «личности», чем в другой. Это отнюдь не просто характеристика отдельной особи: личность не значит особь. Если мы остановимся на точке зрения позитивного миропонимания, тогда очень нетрудно будет ответить на вопрос о том, что же еще в индивидууме мы находим такого сверх его индивидуальности, что можно было бы назвать личностью? С точки зрения позитивного миропонимания мы должны были бы назвать отдельную особь животного вида личностью и могли бы говорить о большем или меньшем развитии индивидуальности. Человеческий индивид развит больше, чем индивидуум какого-нибудь вида животных. Здесь говорится о различных ступенях развития. Но ничего сверх того, качественно превосходя-

щее позитивное миропонимание в личности человеческой не должно видеть. Все различие между человеческой личностью и индивидуумом животного вида заключено только в степени развития. Если так, то утверждение индивидуума и индивидуальности, с точки зрения позитивной, может заключаться в признании прав и потребностей отдельного индивидуума. Когда речь идет о том, что права отдельного индивидуума должны быть признаны, что они должны быть ценимы, что к ним надо подходить с достаточным вниманием, то это уже называют признанием личности. Причем права этого индивидуума с точки зрения позитивного миропонимания должны, конечно, осуществляться чисто позитивно, т.е. эмпирически, на получаемых данных. К личности же не может предполагаться ничего сверх того, что в ней есть, как факт. Если у нее есть известная потребность в сознании, есть известные стремления, то они и должны быть признаны как факт, и затем уже надо дать только простор им, т.е. признать эти стремления фактически имеющимися, и затем удовлетворять их. Вот что значит ответить на запросы личности с позитивной точки зрения. Когда говорят о мистической личности или о личности, кот<орую> утверждает христианство, то имеют в виду нечто иное, не то, о чем мы сейчас говорим. И нужно всячески подчеркнуть, что это именно иное, что этого нельзя сравнивать. Если нам говорят, что «личность может быть вполне признана и утверждена, ее права могут быть вполне ограждены, и для этого незачем прибегать к христианству и к христианскому пониманию личности», — то это совершенно верно. Личность в смысле индивидуума, как ее понимает позитивное мирозерцание, конечно, может быть вполне признана, и ее права могут быть вполне ограждены, совершенно независимо от христианства, но кое-что подходит и от христианства. Даже равенство личностей, если говорить о равенстве не мистическом, о равенстве лиц, о кот<ором> говорят наши общественники, и это равенство, в сущности, может быть обосновано, с точки зрения позитивистской. И для этого нет надобности прибегать к мистической личности христианина. Но то, о чем говорит христианское мирозерцание, есть другое. Здесь речь идет не об индивидууме и его правах. Личность, с христианской точки зрения,

есть, прежде всего, некоторое довлеющее единство и потому свободное, самоопределяющееся, свободное не в том смысле, в каком можно понимать свободу индивидуума эмпирически, не свободное в смысле свободного проявления всех своих потребностей, запросов и т.д., а свободное в смысле самоопределения, т.е. в том смысле, что личность свободная не должна являться лишь неизбежным следствием некогда данных и не в ее воле находящихся условий. Она свободна метафизически. Можно, конечно, говорить о том, что определенные философские направления должны совершенно отрицать эту метафизическую свободу личности, но тогда эти философские направления совершенно и без остатка уничтожают то, что разумеют под личностью христиане. И тогда мы просто не будем говорить об этом, не будем называть это одним словом. Кто ставит такое миропонимание, что свободы нет, кто видит в действительности только сплошь одну необходимость, тот может говорить о личности, как об индивидуальности. Но тогда мы, сторонники христианского понимания личности, будем называть эти виды равными именами. Когда мы будем говорить о личности, мы будем просить понимать ее, как метафизическое начало, могущее обладать свободой. Тогда скажут: значит, христианство есть некоторая теория, кот<орая> защищает так называемую свободу воли? Нет, конечно, христианство не теория. Можно быть христианином, совершенно не зная этой теории. Задача христианства не в том заключается, чтобы утвердить развитие каких-либо идей и учений. Но дело в том, что самый опыт христианской личности, переживаний личности таков, что, если проанализировать его, то мы придем к некоторым характеристикам личностей; между прочим в числе их будут и те, на которых образовалась христианская философия, т.е. тогда придется поднимать и решать вопрос о свободе личности, о т.н. свободе воли. Не случайно в христианской философии этот вопрос был поднят именно потому, что самый опыт философской личности выдвигал этот вопрос. Этот вопрос чисто философский, возник на почве факта. Просто личность это переживала, и эту свободу надо было так или иначе зарегистрировать. Итак, прежде всего мы имеем ввиду личность, как самоопределяющуюся, самодовлеющее я. Самоопределяться, т.е. быть свобод-

ным, может, конечно, лишь нечто абсолютное. Что не абсолютно, то не свободно. Поэтому для дальнейшего анализа этого христианского опыта личности возникает такая задача: найти какое-нибудь выражение, такую формулу, которая примирила бы на первый взгляд кажущиеся противоречивыми понятия: свобода, абсолют, множественность, личность. Философы наши говорили, что абсолют может быть один. 2 абсолюта — абсурд. Это верно с точки зрения чисто рационального понимания этой характеристики, это так. Но христианский опыт личности продолжает подсказывать нечто такое, что противоречит этому утверждению, что абсолют един. И поэтому в том понимании личности, кот<орое> можно вывести из опыта христианства, заключается не только указание на абсолютность, но еще и на множественность. Следовательно, эти многие, кот<орые> утверждают христианство, или должны быть многими абсолютами, что, конечно, невозможно, или должны стоять в каком-то таком отношении к единому абсолюту, при кот<ором> они, не будучи сами единым абсолютом, в то же время несут в себе то, что свойственно абсолюту, т. е. обладают той же свободой, какой может обладать только абсолют; они должны стоять в таком отношении к нему, чтобы быть с ним едиными, однако будучи также многими. И вот эта множественность личностей, кот<орые> только тогда личности, когда они родственны абсолюту, когда они несут в себе нечто от абсолюта или когда сходятся своими концами в едином абсолюте, в единой абсолютной личности, такое представление о множественных личностях и есть представление о личности, как ее понимают стоящие на христианской точке зрения. Итак, эта точка зрения непременно и обязательно предполагает единую абсолютную личность и такое отношение многих личностей к ней, единой, абсолютной, кот<орая> делает эти многие личности как бы родственными этому абсолюту, т. е., как выражаются на религиозном языке, эти личности должны быть «сынами Божиими»<sup>530</sup>, находиться в отношении сыновства к Богу, должны заключать эти признаки своей объединенности с самим Богом, а не быть рабами, или только вещами, тварью. В этом признаке сыновства Божия заключается собственно основной признак лично-



сти в понимании христианства. Мы не видим затем, что же нужно для того, чтобы это сыновство могло иметь место, ибо христианство совершенно сходится с позитивизмом в том, что человек есть явление природы, а в качестве явления природы, в качестве именно индивидуума человек никогда не может быть сыном Божиим, потому что он тогда не имеет в себе этого божественного начала, не имеет божественного лица. Он только такая же сила, конечно, сила в конце концов божественная, как и все силы природы. А личность человеческая может быть личностью только тогда, когда в нее входит или в ней живет, присутствует абсолютная, единственная личность, строго говоря, только и может быть одна, абсолютная личность. Итак, признание абсолютного, личного Бога есть необходимая предпосылка для того признания личности, которое мы находим в христианстве. Конечно, когда я говорю: «Личного Бога», я предполагаю, что для слушателей должен быть покончен один из вопросов, смущающих современных интеллигентов. Мы принимаем такое понимание личного Бога: в образе отдельно находящегося индивидуума. Мы говорим, что Бог мыслится, как животный или человеческий индивидуум, личный Бог. Но не в этом дело. Я это мимоходом замечаю. — Это абсолютное, что называется личным Богом, и что, конечно, не было бы абсолютным, если бы было только идеей, если бы не было живым Богом, это абсолютное, в отношении к чему только и может утвердить себя личность человеческая, как личность, — есть предпосылка христианского понимания личности. В самом опыте личности уже дано утверждение личного Бога. Здесь нельзя говорить, что можно знать личность и не надо знать личного Бога или что можно утверждать личного Бога, не утверждая человеческой личности. Это вещи нераздельные. Это один опыт, а не два различных опыта. Это одно и то же, только с разных концов рассматриваемое. Всякое абсолютное, самоопределяющее начало самоопределяется не только в смысле другого, но в смысле своей цели. Оно есть цель, а не средство, могущее чему-нибудь служить. Поэтому и человек, если в нем присутствует это достоинство абсолютного, если его личность есть личность, связанная так с личностью Божества, что достоинство этого абсолютного, этой личности присущего, конечно, не может быть сред-

ством, «мостом к чему-нибудь», как говорил Ницше, — она есть цель. А то, что является целью, не может быть временным и преходящим. Средство, конечно, может исчезнуть, сыграв вполне свою роль, реализовав все свое значение; если имеется мост к чему-нибудь, то он, приведя к тому, к чему он ведет, может быть уже снят, он может оказаться ненужным, когда по нему уже прошли. Всякое средство всегда может быть устранено после того, как оно выполнило свое назначение в качестве средства. Цель же только тогда может быть действительно целью, если она неуничтожима, если она не может быть устранена. Если личность человеческая могла бы быть совершенно уничтожена, могла бы не быть, умереть, как мы говорим, тогда это значило бы, что она не личность, что здесь нет того, что понимает под личностью христианство, нет цели, а есть некоторое средство. Всякое явление природы может рассматриваться, как некоторое средство; поэтому оно преходяще. Если же человеческая личность есть цель, то она должна быть непреходящей, она должна сохраняться и не исчезать, иначе она теряет всякий смысл. И тогда все то, что мы относим к личности, как к цели, перестает оправдываться. Если личность может умереть, тогда все те суждения о личности, кот<орые> мы обыкновенно высказываем с тем почтением к личности, кот<орое> мы к ней питаем, должны быть устранены. Все это не имеет тогда никакого обоснования. Итак, с пониманием личности в христианстве теснейшим образом и неразрывно связано признание бессмертия. Если нет бессмертия, то нет и той личности, о кот<орой> говорят христиане. И тогда остается опять-таки все тот же позитивно принимаемый индивидуум. Но опять здесь дело не в какой-нибудь теории, я только передаю схему некоторого анализа опыта, того, что дано в христианском опыте. Христианство так и понимало личность, как неуничтожимое, как бессмертное. И такая идея была не потому, что это теория, не потому, что такова философия христианства, а потому, что само переживание личности истинно как личности есть уже переживание бессмертия и при этом это есть несомненное знание о том, что личность неуничтожима. Это все содержится в одном опыте личности. Здесь в одно целое складываются утверждения свободы, утверждения той предпосылки, о кот<орой> я говорил, т.е. личного Бога, и утвер-

ждение бессмертия. И не только бессмертия духа, потому что бессмертие духа не есть еще полное бессмертие личности. Тот же опыт христианской религии, а не каких-нибудь философских построений или логических умозаключений заставляет христианство утверждать и твердо верить в то, что личность только тогда воистину бессмертна, когда она восстает в своем умершем теле, т.е. когда она воскресает. Христианская личность не может удовлетвориться признанием бессмертия, не утверждая также и бессмертия тела, потому что личность себя сознает непременно обладающей телом. Это опять-таки заключено в самом опыте христианской личности. Кто отвергает какой-нибудь из этих моментов, кто не соглашается поверить, что есть личный Бог, что личность человеческая свободна, что она — цель и потому не уничтожаема вполне, не только в сознании, но и в теле, и поэтому смерть не властна над человеческой личностью, что смерть побеждена и люди воскреснут, кто что-нибудь из этого не принимает, всего опыта личности, какой имеется в христианстве, тот о личности в смысле христианском совсем не должен говорить. Тогда останется (я говорю, и нужно признать полные права за всем этим) точка зрения позитивизма, кот<орый> будет говорить о правах индивидуума, о его потребностях и о том, что потребности и запросы его должны быть удовлетворены. Но это совсем не то, о чем будет говорить христианство, когда будет говорить об утверждении личности. Личность, как начало свободное, как цель, как то, что должно воскреснуть, предполагает некоторые пути своего утверждения, пути сложные и очень трудные. Можно сказать, что христианство, если его построить в виде некоторой науки, христианская практика вся сводится к науке об утверждении личности. Но это очень сложная наука, и совсем она не заключается в указании на то, как надо удовлетворить потребности всех индивидуумов. Она говорит, как человек, отдельный человеческий индивидуум может достигнуть достоинства сыновства Божия. Она учит, что это достижение возможно не иначе, как в борьбе с собственным началом безличия, ибо человеческий индивидуум есть явление природы и, как всякое другое явление природы, он есть лишь проявление некоторых стихийных сил, кот<орые> в конце концов, конечно, завершаются Божественной личностью.

Но в своей оторванности от Божества эти силы являются силами, противоположными личности, они безличны и через это противоположны, в них есть постоянное борение с личностью. И личность, чтобы себя утвердить, должна приходиться непременно в столкновение с этими безличными силами, она должна им противоборствовать, противопоставлять им свое утверждение лица. Отсюда возникают постоянно подтверждаемые опытом требования не покрываться всецело и до конца всеми законами природы, а выходить своими личными устремлениями из-под власти этих законов. Отсюда настоятельное и необходимое требование христианства, всегда подчеркиваемое, т.н. аскетизма, но аскетизма христианского. Правильнее будет сказать, что христианство требует иного аскетизма, чем то, которое знало человечество до христианства, т.е. чем то, которое ведет к изничтожению личности. Совершенно правильно и очень глубоко противопоставил М<sup>ихаил</sup> И<sup>ванович</sup> буддизм христианству; хотя здесь и говорили, что буддизм и христианство не так противоположны, что в буддизме есть то же, что и в христианстве, но все это метило не туда, куда следует. М<sup>ихаил</sup> И<sup>ванович</sup>, конечно, знает, что есть много общего и сходного между христианскими и буддистскими подвижниками, но есть, несомненно, и глубочайшие различия между буддистским аскетизмом и христианским, ибо буддистский аскетизм ведет к отрицанию личности, а христианский аскетизм, наоборот, ведет к утверждению личности и к утверждению множественности. Это полная противоположность, абсолютно несовместимая. Тут никакие попытки не могут быть удачны. Итак, в этом заключается еще одна характеристика личности в понимании христианства. Теперь могут спросить: почему же это только в христианстве утверждается так личность, почему нельзя говорить того же о мусульманстве, об иудаизме и т.д.? Почему там, где признается личный Бог, мы как будто не находим удовлетворения человеческой личности? Б. Столпнер указывал<sup>531</sup>, что личность может быть утверждена при двух предпосылках: что существует личный Бог и что человек есть образ и подобие Божье<sup>532</sup>. Он хотел этим сказать, что раз признается абсолют, как личное начало, то образ и подобие этого абсолюта есть, конечно, личность. И это совершенно верно. Если бы образ и

подобие Божие в личности были сохраняемы именно как в личности, и не были человеком никогда не утрачиваемы (?)<sup>1</sup>, то, конечно, этого было бы достаточно, потому что эти образ и подобие Божьи именно и есть личность, но не индивидуум. Не просто индивидуум есть образ и подобие Божье, а именно в личности заключается образ и подобие Божье. Если есть личность, и всякий человек утверждает в достаточной мере в себе личность, если это есть некоторая цель, за кот<орую> нужно бороться и к кот<орой> нужно идти, кот<орая> естественно и природно присуща всякому индивидууму, тогда, конечно, достаточно утверждения только личного Бога и затем утверждения, что человек есть образ и подобие Божье. Если же эти образ и подобие Божье заключаются в столкновении двух начал, личного и безличного, и в индивидууме человеческом действительно есть не только образ и подобие Божье, но еще есть торжество безличного начала, и здесь образ и подобие Божье как бы попираются этим безличным началом, тогда возникает проблема. Раз это безличное начало берет верх над образом и подобием Божьим, т.е. над личностью, то возникает вопрос: как же одержать обратную победу над безличным началом. Признанием одной только идеи образа и подобия Божия это сделано быть не может. Одной предпосылкой, что Бог есть личное и абсолютное начало, тоже это сделано быть не может. Здесь нужен какой-то опыт, особое действие, особый сдвиг в человеке. В чем же он может заключаться? Здесь можно чисто схематически, внешне рассуждать. Все древние религии, языческие, открывали истину о божественных силах, истину о Божестве не теоретически, не путями установления тех или других идей, не путем веры в эти идеи, а путем опыта и непосредственного соприкосновения с действительностью: когда человек сталкивался с миром этих живых явлений, в кот<ором> проявляет себя божественная сила, то эту божественную силу он познавал, он в опыте своей интуицией постигал ее и потому создавал образ, говоря об этих интуициях. Если же он не сталкивался бы с этими факторами, с некоторыми действиями этих сил, не имея с ними внутреннего общения, не жил бы с ними одной жизнью, не участвовал бы в жизни этого мира, он бы не

<sup>1</sup> Здесь и далее — помета стенографистки.

знал о божественных силах и никакое откровение ему не было бы дано, оно не дается внешним путем. Если теперь речь идет не о знании только этих божественных сил, а о знании личности в человеке, то должен быть опыт, опыт и некоторые факты, в столкновении с кот<орыми> человек мог бы узнать личность в человеке, именно личность в том понимании этого слова, кот<орое> я сейчас предложил, не в понимании личности — индивидуума, кот<орый> обладает правами, а в том понимании ее, на кот<ором> стоит христианская религия. Должен быть какой-то факт, и он по отношению ко всем фактам, кот<орые> говорят только о безличии, должен быть новым фактом, и он мог бы явиться только в человеке, ибо речь шла не о божественных силах вообще, а о личности в человеке. Следовательно, должен был быть где-нибудь человек, кот<орый> и был бы этим фактом, и в общении, в соединении с кот<орым> личность человеческая могла бы найти для себя 1) опору для веры в личность и 2) самую практику к личному бытию. Если такого факта не было, тогда личность совершенно тщетно думает, что она личность, и тогда напрасно утверждать, что она действительно имеет основание надеяться на победу над безличным началом. Если же это утверждается, то тем самым утверждается, что такой факт был. Конечно, вопрос о том, был или не был такой-то факт, не может быть разрешен исторически, потому что история, как описание внешних событий, не может говорить о мистическом смысле этих событий и, как наука естественная, описывающая явления природы, не претендует на то, чтобы открывать смысл и ценность этих явлений, так точно и описание исторических событий ничего не может сказать о том, был ли данный человек воплощением Сына Божьего или не был, т.е. история, как наука, даже не знает этих категорий: Сын Божий и воплощение. Она должна описывать факты. И только вера и утверждение того, что есть личность, могут говорить, что этот факт был и что его можно найти где-то в истории. Можно спросить теперь, почему же тот первый Человек, эта первая личность, не нуждалась в этом факте, чтобы сознать себя личностью и иметь надежду на искупление? Конечно, и она должна была бы нуждаться в этом, если бы была только человеческой личностью, если бы это

был только человек. Ему нужно, может быть, было бы, чтобы познать личность в себе, иметь этот опыт, нужно было бы опираться на какой-то факт, кот<орый> был бы уже дан и кот<орый> говорил бы, что есть абсолют. Но тогда и тот предшествующий факт требовал бы того же, и мы так дошли бы до бесконечности. Где же здесь должен быть перерыв, где есть начало, такой момент в истории человечества, при кот<ором> можно всю историю разделить на две части: до и после? Это какая-то вершина. До этого чего-то не было, после что-то появилось. Не то, чтобы появилась новая идея, нет. Во всей христианской философии, может быть, нет идеи, кот<орой> не было бы в других философиях и религиях, потому что не идею принесло христианство, а принесло факт и дало опыт. Это было единственное, что было нового в христианстве, но это было единственное во всей истории мира. Это была та вершина, кот<орая> разделяла до и после. Этот факт должен был быть фактом воплощения в человека абсолютного лица, т. е. Бога, и этот человек в качестве человека и Бога был Богочеловеком. И только если этот факт заключался в появлении Богочеловека, он мог быть тем фактом, от кот<орого> затем могло идти знание о личности. Если бы он был только человеком, то человек не знал бы еще личности, если бы он был только Богом, хотя бы и абсолютно личным, но не был бы в то же время человеком, то не знал бы человеческой личности, а оставался бы при знании личного Бога и только одной Божией личности. Итак, значит, даже если мы будем раскрывать этот опыт христианский в виде логической схемы, мы можем заметить, что здесь есть некоторая внутренняя логика, и все моменты этого опыта тесно связаны между собой: нельзя принимать одно и отбрасывать другое, ибо мы разбираем эти моменты только в уме, это только абстрактное рассмотрение, когда мы говорим о смерти. На самом деле это есть единый единственный церковный факт, кот<орый> мы можем переживать только с перенесением мистического в человеческую историю. Поэтому только христианство дает утверждение личности. Не потому, что только в христианстве были бы идеи личности или чтобы в нем были какие-нибудь особые идеи, кот<орых> нет в другом месте, а потому, что только христианский мистический факт

дает пути внутреннего обобщения (?) всей личности, всей богочеловеческой личности. Конечно, по содержанию идеи, христианство и иудаизм ничем почти не отличаются, за исключением того, что христианство говорит: было, а иудаизм говорит: еще не было. А в сущности это одно и то же. Здесь вопрос только в том, было или не было. Здесь не разное понимание вещей, не разные религии, а одна религия. Христиане, те, кот<орые> чувствуют христианский опыт, лучше всего знают, что это не другая религия, а одна и та же, что есть одна религия истинная на свете, иудейская, и эта единственная религия личного Бога не может исчезнуть. Христианство смотрит на себя, как на продолжателя той же истинной религии. В недрах этой истинной религии имел место тот факт, на кот<орый> опирается христианство. Их разделяет один вопрос: было или не было. Одни говорят — было, а другие — еще будет. И это определяется не исторически, не какими-нибудь изысканиями, а только знанием или незнанием этого опыта личности. Кто осознал<sup>1</sup> этот опыт, кто его чувствует, тот говорит всем своим существом: было, хотя бы он был позитивистом, хотя бы во всей наивности атеистического мирозерцания пребывал. Он не может таким быть в глубине души, т.к. если интеллигенция и знает атеизм, материализм и т.д., так это наивность, детскость и ничего больше, и это прощается, т.к. не в этом дело. Это ошибка и больше ничего. Конечно, за ошибками часто стоит направленная в другую сторону воля. Если воля, создающая эту ошибку, налицо, то это уже серьезно. Но я говорю о том случае, когда этот факт имеет место в глубине души, а мысль может строить всякие смешные теории, вроде материализма. Итак, в этом все различие. И нужно поэтому говорить, что если мы принимаем, что было, то мы признаем возможным утверждение личности в христианском смысле. Вот <и> все. Если мы будем это иметь в виду, то дальнейшие наши беседы к чему-нибудь приведут и не будет недоразумений. Если к нам будут приходить и говорить: утвердите нам за человеческой личностью все права, то что же мы будем утверждать? Это можно лишь на почве позитивной. Если же придут с пониманием и догадкой, что между позитивным утверждением личности и лично-

<sup>1</sup> В оригинале: воссознал.



стью в истинном смысле этого слова есть разница, то об этом надо подумать. Мы до сих пор не касались этого вопроса, но М<ихаил> И<ванович> поставил своим докладом такую тему: есть два понимания личности. И он говорит: я чувствую, что это не одно и то же. Теперь же с ним начинают разговаривать, как будто он этой догадки еще не нашел, как будто он продолжает понимать личность, как и все позитивисты. Тогда, конечно, легко вообразить и сказать, что личность можно как угодно утверждать и без христианства. В этом все дело, но мне хотелось остановиться еще на одном моменте. Когда М<ихаил> И<ванович> переходил к вопросу об отношении общественности к христианству, он выдвинул еще одну проблему. Он говорит, что общественность наша не может прийти к каким-либо своим целям, ею поставленным, без того, чтобы не стать в плоскости христианского понимания личности. И это также глубоко верно. Я не согласен со многим из того, что говорил М<ихаил> И<ванович> об идеях социальной борьбы. Но с тем, что эти вопросы связаны, несомненно согласен. Тут связь такая, что на нее необходимо обратить самое серьезное внимание, не потому, как говорил С<ергей> А<лексеевич><sup>533</sup>, что кто-то хочет смешать общественность с религией. Не в этом дело. Все то, что можно сказать о христианском аскетизме и что христианство идет дальше с постановкой общественных проблем, все это можем сказать и мы. Не в том дело, что все это надо смешать, а в том, что проблема личности, эта точка утверждения христианства, в ее христианском понимании заставляет навсегда, не вне времени и пространства, а именно теперь заставляет человечество остановиться над вопросами общественности. Как и почему, этого я не буду касаться сейчас (предлагалось, что еще скажет А<нтон> В<ладимирович><sup>534</sup>), но мне хотелось указать, что вопрос этот не будет решен логикой, и что здесь он решен верно. По отношению к фактам общественной жизни надо утверждать то же, что и по отношению ко всем внешним фактам. Можно смотреть на солнце и ничего не признавать божественного, говорить, что это простая механика, можно и на жизнь современную смотреть такими же глазами. Это будет житейское решение вопросов, и тут не надо будет никакого христианства. Но если подойти к

этому факту так, чтобы услышать все его религиозное содержание, услышать его мистику, то, конечно, встанет вопрос: в каком же отношении этот факт стоит к тому, чего нельзя уничтожить, к утверждению личности?

А.В. Карташев.

Мое настоящее слово будет, в буквальном смысле, словом вступительным. Я не тратил бы на него времени и не злоупотреблял бы терпением собрания, если бы был уверен, что прения по докладу М<ихаила> И<вановича> идут нормальным путем. Но я продолжаю утверждать то, что сказал в начале прошлого заседания, что прения развернулись несчастливо, пошли несколько боковой, окольной дорогой. Сами по себе они, может быть, интересны и важны, но обидно неуважительны в смысле внимания к центральной мысли доклада М<ихаила> И<вановича>. Я, как председатель, прошлый раз не боролся с этим течением, т.к. думаю, что оно было органическим, была какая-то потребность уклониться в эту сторону, и этому уклону надо было заплатить некоторую дань. Теперь же моим вступительным словом я хотел бы преследовать задачу вывезения этого воза наших прений на прежнюю широкую дорогу из колеи, из канавы, в кот<орой> они несколько застряли, на те рельсы, на кот<орые> они были поставлены самим докладчиком. Я не отказываюсь от того упрека, кот<орый>, кажется, косвенно высказали, что первым виновником этого уклона в прениях еще на прошлом заседании был Б.Г. Столпнер. Он, кот<орый> уже полгода тому назад в публичных собраниях провозгласил, что марксизм может быть очень плотным химическим соединением с религиозным сознанием, на этих неделях прочитал сначала доклад о соединении марксизма с религией, высказав весьма аналогичную проблему с той, кот<орую> выдвинул М<ихаил> И<ванович>.

Он, крупный человек в истории русского марксизма, также выдвигает проблему о соединении общественности и религии. Но Б<орис> Г<ригорьевич>, быть может, от излишнего <...><sup>1</sup> в этой принципиальной теме, ударил на часть второстепенную доклада. Несмотря на то, что докладчик не говорил ни о каком вероисповедании, ни о каком точном догматизировании христианства, а говорил лишь о христианском мировоззрении, о христианстве

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

вообще, возражатель сразу обрушился на возможные, опасные последствия его доклада, он говорил, что нас волнует принятие чудес вроде бессеменного зачатия. Этот волнующий вопрос, о принятии в христианстве чудесного, сам по себе тяжелый вопрос, провоцировал чувство и внимание многих собеседников, и они стали уклоняться, благодаря этому жгучему вопросу. Речь Мережковского была наиболее сообразна (?) для данного заседания. Этот уклон продолжался все больше. Так, г. Кондурушкин отдал по крайней мере половину своей речи на то, чтобы еще более затруднить движение в этом вопросе. Но не нужно быть неблагодарными к нашим прениям: они дали кое-что и по теме доклада, поставили его центральным образом С.С. <Николаев><sup>535</sup>, П.Б. Струве<sup>1</sup> и особенно С.А. Аскольдов. Я хочу указать, что и сам доклад тоже очень широк. То, что было напечатано в тезисах на прежней повестке, это только часть доклада М<ихаила> И<вановича>, ряд силлогизмов, что нельзя овладеть принципом демократической общественности без принятия христианского мировоззрения. Но так как демократическая общественность есть стихия органическая (?) или совсем механическая, то возникает внутренняя христианская проблема: соединимо ли с <...><sup>11</sup> христианство. Докладчик весьма богато изложил эту тему. Это было несколько позабыто, а между тем самые глубокие и жгучие возражения раздались именно по этой, второй части доклада. И так как цель нашего общества была, есть и будет разбираться в этом вопросе, а не в других, для нас пропедевтических, то необходимо вспомнить эту ценную мысль доклада и вызванные его столь же ценные и глубокие возражения. Докладчик тем более заслуживает нашей признательности и удивления, что, как он сам правильно сказал, он говорил об этих вещах, как профан, т.е. как неспециалист. Конечно, слушатели наших собраний, многие сами весьма изощренные в вопросах религиозных и в христианской догматике, могли, слушая доклад, подметить некоторые штрихи неспециального свойства, некоторые ляпсусы в терминологии, кот<орые> могли навеять некоторое ослабление доверия к центральному построению докладчика. Укажу примеры таких промахов, кот<орые>

<sup>1</sup> В оригинале опечатка: Строев. Далее исправление не оговаривается.

<sup>11</sup> Пропуск в стенограмме.

существа дела ни капли не ослабляли. Докладчик, например, говорил, что в христианстве защищаются или утверждают «права» каждой отдельной личности. Одно слово «права» взято совершенно из другой области. Христианство права, конечно, не знает, оно знает достоинство. Этим вводится уплощение в истинной проблеме, мистической, духовной, религиозной. Но это частность языка, не касающаяся дела. Затем докладчик говорил, что буддизм идет далее христианства в идеях милосердия и любви. Опять-таки это, конечно, ляпсус. Докладчик, очевидно, хотел сказать, что буддизм специфически развивает тот штрих любви, кот<орый> называется жалостью и состраданием. В этом направлении буддизм идет до последней степени, до парадоксов, т.к. у него нет предела, ибо он не знает, что такое любовь. В буддизме любовь и не ночевала. Любовь есть поклонение, обожение объекта любви, признание за ним величайшей ценности и силы. Сводить же любовь на жалость презрительно и уничижительно. Кто любит, тот считает другого очень сильным: «Бог кого любит, того и наказует»<sup>536</sup>, — говорит Библия. В буддизме этого быть не может, т.к. там нет ни личности, ни жизни. Там любви совсем нет. Это неточное выражение. Докладчик говорил, что есть высшая индивидуальность. Из только что произнесенной речи вы видите, что это выражение неточно. Я бы сказал, что можно говорить о Боге, как о единственной личности, но можно говорить в христианской метафизике и философии только как о сверхличном явлении, в контраст грубому, профанному пониманию личности. Владимир Соловьев рекомендует мистикам определять Бога, как сверхличное существо, не отрицая формулы догматики о Троице.

Это могло навевать мысль, что он<sup>1</sup> пришел сюда учить про вещи, кот<орые> не разобраны тонко. Но меня поразила в докладе серия мыслей, где он очень тонко коснулся и охарактеризовал некоторые стороны христианства, как религии. Этот ряд штрихов продолжался до самого центрального пункта, кот<орый> был намечен и суммирован так, что во второй своей части доклада, идущей за этими напечатанными тезисами, докладчик дал лишь предисловие к тем проблемам, кот<орые> надо рассмотреть и о кот<орых> он сам решительно ничего еще не сказал,

<sup>1</sup> Помета стенографистки: ? (я).

и в этом смысле открыл нам возможность продолжить его, утвердив в основе, забраковать и значительно исправить, обезопасив его от тех возражений, кот<орые> были сделаны Струве и Аскольдовым. Вот серия этих мыслей докладчика, этой второй части его доклада, не истолкованной в тезисах. Докладчик 1) весьма эффектно развил картину контраста христианства, как единственной известной ему религии, кот<орая> утверждает жизнь, этого жизнеутвердительного личного, религиозного воззрения, кои он взял за общие скобки с буддизмом, кот<орый> ничто не утверждает в жизни, а все утверждает на уничтожении. Что единственная утвердительная религия христианство — это вполне развито на втором заседании. Это само по себе могло бы быть интересным докладом и громадной темой и предпосылкой ко всяческим дальнейшим проблемам об отношении христианства к общественности. После этого тезиса, прекрасно доказанного, не может быть того, что предсказывал Столпнер (?), не может быть, чтобы религия, специфически утверждающая жизнь, пришла к какому-нибудь трагическому концу, при кот<ором> не могла бы согласиться, принял в себя и осмыслить того, что называется фактом общественности или колоссальным действием не только человеческой, но и мировой истории, ибо процесс развития жизни человечества это часть космической жизни. Поэтому этот тезис забывал религию иудейскую, не утверждает ли она жизнь в такой же степени, как и христианство. Я не знаю, продумал ли сам докладчик этот пункт возражения, но я бы, считая очень меткой и верной его остановку только на христианстве, не хотел бы сейчас возражать по поводу вообще иудейства, ибо это громадная проблема. Коренное и единственно важное различие между иудейством и христианством в том, что именно иудейство не утверждает жизни религиозно. Оно утверждает эмпирически, но у нас еще будет повод о нем говорить...

Характеризуя весьма ярко и удачно христианство, как религию жизни, докладчик подходил к этому пункту в религиозных тонах. Он говорил, что христианство утверждает жизнь, ее центральную ценность в человеческой личности чудесным путем, он характеризовал личность, как живое чудо. Состав этого живого чуда по-своему, индивидуально раскрывал пред нами А.А. Мейер.

Ценность этого пункта не нуждается в дальнейших комментариях и подтверждениях. Если христианство есть живое чудо, то понимание в нем личности есть понимание живого чуда, и только исходя из этого чуда, можно осмыслить жизнь, как он выразился: «жизнь может утвердить только чудесным образом и рациональным (?)». Он характеризовал христианство, как религию, и это немногие замечают, в кот<орой> нет метафизики. Действительно, дальше он очень тонко сказал с религиозной точки зрения (и, несмотря на всю остроту уклона, это очень ценная характеристика христианства). В христианстве нет метафизики, он говорил, что христианство — вещь, в себе познаваемая. Я не могу не восхищаться тонкостью этого наблюдения. Это действительно, в христианстве Бога познать можно, он непознаваем с точки зрения меонической (?), созерцательной, но (?) познаваем реально, в опыте. Эти две струи, мистицизм и рационализм, совпадают в богословии и опыте, и вещь становится в себе познаваема. Недаром возникает <...><sup>1</sup> мистическое, почти абсурдное учение, что Бог воплощается в имени<sup>537</sup>. Этого не было бы, если бы не было познаваемости вещи в себе. Но если это так, то значит, первый тезис не правилен. Нет, докладчик хотел этим сказать, что в христианстве нет метафизики специально философской, что оно не занимается учением о сущности мирового процесса, что оно не имеет космологии и космогонии, с нею связанной, что единственная реальность, кот<орая> интересуется Евангелие, это Бог и человек в их отношениях. Космос это ничто. Евангелие, эта традиция (?) первого христианства, не знает космогонии, несмотря на Апокалипсис. Этот штрих весьма ценен, хотя здесь, в христианстве, есть и поворот к космогонии. Прав был со своей точки зрения Мережковский, кот<орый> говорил, что в христианстве, как в эмбрионе, даны основы для полнейшей космологии. Но прав докладчик в своем изложении христианства. Утверждать, что из христианства должна вырасти космогония<sup>II</sup> и космология, правильно, но не вполне, если мы будем утверждать это в порядке историческом. Космогония и космология христианства — вещи, не раскрывшиеся вполне. То, что В. Соловьев выяснял, все это есть полупророчество, облеченное в рациона-

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

<sup>II</sup> В оригинале: космогонь. Далее исправление не оговаривается.

листическую форму, но оно не вполне выражает христианство. Оно (?) в нем живет бедным Богом Сирийской пустыни, но еще не развернулось вполне. Здесь докладчик прав, т.к. подходит эмпирически. Если бы он специализировался в мистике, он бы знал, что мы знаем, что есть основа для великой космологии в христианстве. Он говорил, что христианская философия невозможна, т.е. в специфическом смысле, что христиане все объясняют чудом. Действительно, христианство неблагоприятная почва для развития <чуда?> философии, это звучит как бы парадоксом. Тем, что христианство не идет дальше рационального понимания, что оно слишком скоро приходит и успокаивается на чудесном, т.е. на рациональном объяснении всякого данного момента, этим самым философия для него есть <...><sup>1</sup>, преодоление, точка. Поэтому философия в христианстве не расцветает, как она может расцвести в буддизме и расцветает в иудаизме, ибо тут меньше тайны, чуда. Главный вывод, к которому пришел докладчик, тот, что христианство, опираясь на чудесную веру, не может не утверждать идеального общественного строительства. И в этом пункте его декларация звучала так упрощенно, что действительно, будучи верен выводу из всего предыдущего, он уязвим лишь со стороны своей недостаточной <...><sup>II</sup> и демократической, и исторической. Правда, докладчик здесь проявил неудивительное для его научного прошлого чутье, он ухватился моментально за весьма меткое определение сущности христианства, брошенное С.С. <Николаевым>: христианство действительно есть глубокая книга. Спасибо С.С. <Николаеву> за это возражение. Это блестящее определение, взятое из литературы. И докладчик сейчас почувствовал, что надо брать христианство не исторически, а как динамику, в его бесконечных возможностях, ибо то, к чему приводит христианство, недостаточно так, как оно дано, это обязательно требует от самого христианства громадного сдвига, знаменания (?), того знаменания, чтобы в нем появилось то, чего нет, не вполне нет, но то, чего не видно, чтобы появилась метафизика, космология, учение об истине, добре, красоте и т.д. Здесь докладчик заявил, что как Возрождение не было простым возрождением античности, ибо психология

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме. Помета стенографистки: (по-немецки).

<sup>II</sup> Пропуск в стенограмме.

людей Возрождения была насыщена христианскими идеями, так, точно, говорит он, встреча христианства с гуманитарным идеализмом не представляет собою чего-то такого, самого по себе механически скрещивающегося (?). Он заявил, что христианство может встретиться с гуманистическими идеями в категории добра, истины, красоты, но они представляют обогащение христианства нажитым вне церковной христианской ограды. Это сопоставление следует подвергнуть критике. Вы найдете много людей гуманистического мировоззрения, кот<орые> скажут, что христианство есть высокая филантропическая мораль, что это преимущественно учение о любви к человеку, о солидарности общественной добродетели и т. д. Оно было в первой своей стадии социалистичным, что называется, наивным. Этот взгляд на категорию добра разделяют многие проповедники. Многие священники говорят, что это то же, что и в гуманистическом идеале, не понимая, что в христианском добре гуманистической ценности нет, у него есть высшая ценность святости. Как и в иудейской религии, святость включает в себя, как содержание, и добро, и истину, и красоту, но в каком-то другом смысле. Оно может не присутствовать, как элемент, в гуманитарном понятии <...><sup>1</sup> Вернее формула, что это другое понятие святости, кот<орое> не нуждается в добре, ибо знает, что если традиционному христианскому аскету не нужно научного познания, не нужно развития искусства, то ему не нужно и мирского добра ни в общественной, ни в личной форме. Христианство настолько высоко ценит личную святость, что похваляет <...><sup>11</sup> и добро. В этом отношении оно стоит выше. Оно обогащается новыми идеями истины и красоты. Если вместе с добром взять гуманитарное мировоззрение, как громадный опыт человечества, и сопоставить с христианством, с этим в специфической, традиционной форме историческим христианством, то здесь еще встречи не произошло, и при встрече действительно должно произойти громадное обогащение христианства, не говоря о самом гуманистическом мировоззрении. Докладчик смотрит на эту встречу, как на новую страницу из Голубиной книги<sup>538</sup> христианства. Что же ему на это возражали? С.С. <Николаев> говорил: зачем вы

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

<sup>11</sup> Пропуск в стенограмме.



говорите о жизнеутверждении христианства, зачем вы забываете, что для христианина есть мир призрака, тумана, миража? Это сильнее выражено в стихирах, приписываемых Дамаскину<sup>539</sup>. Разделяя точку зрения докладчика, <...><sup>1</sup> заявил, что вот вам опыт истинного христианина, Толстого, кот<орый> совершенно был чужд всяким общественным идеалам. Аскольдов — церковный христианин. Он говорит, что мы смешиваем вещь, кот<орая> называется общественным процессом, с христианством и не понимаем громадной проблемы, что нет никакого одинокого спасения, что в церкви, на Голгофе совершаются акты религиозного общения, но иного порядка, более обширного порядка, чем рекомендуемый.

Вот как развернулись прения, и на что следовало бы ответить. Если кто-либо будет возражать, то помните, что личность и общественность не нуждаются в христианстве. Закон говорит об этом, что можно утвердить жизнь, нечудесным (?) образом, в противоположность утверждению докладчика. Еще благодарнее было бы для будущей проблемы интересов о<бщест>ва направление внимания на это возражение, на этот пункт: правда ли, что так, как будто докладчик заявил, легко соединимы христианство и общественность? Правда ли, что эту страницу Голубиной книги так легко развернуть? Вот мое предисловие с моим личным предложением говорить по этой линии и на время забыть интересные вопросы: есть ли Бог, нужна ли религия и можно ли допускать чудеса.

*Объявляется перерыв. После перерыва.*

Председатель.

Заседание возобновляется.

В.И. Нечаев.

Прежде всего, я должен выразить свою личную сердечную благодарность г. докладчику М.И. Туган-Барановскому. Я думаю, что эти последние заседания будут когда-нибудь названы историческими. Но этого для меня мало. Я думаю, что их путь идет прочь от истории, я думаю, что они ведут к чисто религиозным рассуждениям, и в этом я вижу особое их значение. Мне кажется, что наши заседания приведут не только к развитию очень интересных и важных прений, не только к каким-нибудь особым

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

постижениям в области сознания, но я думаю, что они непременно приведут нас к тому новому факту, о кот<ором> как-то, по-моему, неясно упоминал г. Мейер в прошлом заседании. Я не знаю, что он сам думает о каком-то новом факте, но я лично думаю, что этот новый факт и есть новая общественность, кот<орая> заменена христианством, общественность, над которой совершилось чудо. Ибо, я так думаю, отношение христианства к общественности в том и заключается, что неизбежным образом должно произойти чудо, значит, должен быть конец всей истории. Мне кажется, что в самом докладе М<ихаила> И<вановича> это, хотя, быть может, и неясно, но проглядывало. Он нарисовал нам путь человечества от Христа до последней переживаемой минуты, он не рассказывал нам о первых веках христианства, а прямо перешел к возрождению, но мы можем это дополнить, можем представить себе начало истории, начало христианского человечества, путем самого доклада мы можем видеть все стадии развития человечества, когда пробудилось сомнение, когда пошли отрицания, когда начался и ярко вылился бунт, когда потом начались всяческие разочарования, сомнения, потом отчаяние и постепенно возвращение к самому началу христианства, к наивному христианству и даже к чуду. Но в этом собрании мне говорить очень трудно: я человек несведущий, не философ, у меня почти нет никаких религиозных знаний. Но у меня есть опыт. И вот я могу предложить собранию только данные этого личного опыта. Мне кажется, что этот опыт всецело относится к теме нашего доклада, именно к отношению христианства к общественности, и только к этому. В сущности, у меня было два опыта: один был очень давний, наивный, другой, напротив, недавний, может быть, тоже наивный, может быть, не столько наивный. В первом моем опыте сказалась вся детская вера в Бога Всемогущего, когда явилось желание чуда, когда была мысль о том, что люди, что общественность, народ, что Россия, не такая, как должна быть и какая может быть, а мысль об этом тогда была и явилось страстное желание чуда, и вера в него, и ожидание его. Это было когда-то давно, в самый день Пасхи, когда настроение у всех и у меня, конечно, было необыкновенно возвышенное, когда казалось, что именно в этот день, в это самое трогательное мгновение может произой-

ти чудо. Именно в эти дни была страстная мольба, подъем души к Богу и ожидание чуда. Но, конечно, чуда никакого не случилось, и потом, когда я старался уяснить себе этот случай, я понял, что была вера в Бога внешнего, кот<орый> как-то сверх может что-то над всеми сделать. И оттого, что это был Бог только внешний, Бог, кот<орый> где-то там, на небеси<sup>540</sup>, а не какой-то иной внутренний, выходящий из глубины сердца, то отсюда бессилие, разочарование: чуда нет и быть не может. Однако же, через несколько дней после того случая все-таки чудо случилось, но случилось только внутри. Конечно, оно было таким только для меня самого и было таким глубоким, непонятным, таинственным, что рассказать о нем никому было нельзя, но оно все-таки было: для меня это опыт, это факт. Смысл его был в том, что мне открылось, что когда-то, в скором времени, когда я буду жив, случится это чудо, какой-то подвиг и непременно всеобщий, и в этом подвиге и я, как все, буду принимать самое живое участие. Это был только один момент, но он остался в моем сердце, в моей памяти на всю жизнь! Мой опыт, кот<орый> был недавно, 4 года назад, состоял в том, что вдруг, однажды я, хотя совершенно слепой, но видел пред собою Христа., совершенно так же, как зрячий может видеть пред собою что-то живое, кот<орое> прямо пред ним стало и так и сверкает. Так было и со мною... Проснулся и вижу сначала что-то непостижимое, яркое, сверкающее, ничего не понимаю... Но это только одно мгновение. В следующее мгновение сразу чудо и вижу, что это Христос. Христос-Младенец, только что рожденный, на руках у своей матери. Чуда в самом рождении нет, о нем нет и мысли, а вся мысль о том, что чудо сейчас совершится, и действительно оно совершается. Христос родился, но Он скорбит в первый же момент, он что-то ждет, тревожится, не знает, не может не беспокоиться, он что-то ищет. И вот я вижу, что он устремляется куда-то поблизости., тут виден выход из пещеры и лежит что-то внизу, какой-то сверток, грязный, смрадный, и Он к этому свертку тянется. Мать же его, напротив, страшно бьется и не знает <как> остеречь младенца. Но Он властно требует, чтобы сверток ему был подан. Когда его раскрывают, то оказывается, что это дитя, несчастное, смрадное, сморщенное, со старческим лицом, такое, какое часто можно видеть в России в каждой бедной де-

ревне. Христос видит это и уже все забывает и весь отдается порыву любви, тянется к этому несчастному младенцу, берет его в свои руки, обнимает его, целует и... происходит чудо: несчастный младенец преобразается необыкновенно и видимо. Это явление вдруг исчезает, ничего нет, темно. Потом я вижу опять дитя. Но это уже не Христос, а этот преобразенный младенец. Он, как будто на моих глазах, растет и не по часам, а по мгновениям делается богатырем. И я чувствую, что это не дитя, а что это народ, и не какой-нибудь, а именно русский, несчастный, напуганный, грязный, и весь он преобразился. Но и этот образ вдруг исчезает, и опять мрак, и опять ничего. Вдруг я вижу опять Христос-Младенец и к нему приходит вся Русь: мужики, бабы, барыни, интеллигенты, — все вместе пришли, и поклонились, и припали<sup>541</sup> ко Христу. Но исчезает и этот образ, и больше ничего нет. Но с меня довольно и этого. Я очень счастлив: я что-то увидел, что-то такое вижу, что для меня и быть не может. И я хочу показать кому-то, раскрыть, хочу бежать.., но бежать не могу: темно, и я могу споткнуться. Страшно... Но все-таки я бегу и падаю.., падаю, ударяюсь грудью о землю. И вот тут сердце вдруг раскрывается, а в нем образ спасения России Христом.

Это только прообраз, потому что самая главная суть впереди. Все что представляется мне самым ярким образом, но таким, что рассказать это до сих пор было невозможно. Я не знаю, может быть, сейчас еще говорить об этом рано, потому что в этом обществе всегда говорят страшно отвлеченно, страшно философски. Я не знаю.., но я думаю, что все-таки я буду молчать. Я послушаю, как другие будут говорить об отношении христианства к общественности. Будут ли они говорить об этом, как о чуде, как о неизбежности чуда. Если я найду себе здесь сочувствующую почву, то расскажу, что я увидел дальше. А до этого не могу.

Д.М. Койген.

Уважаемое собрание! Я, к сожалению, не был, когда читался доклад М<ихаила> И<вановича>. Но тема, затронутая М<ихаилом> И<вановичем>, меня очень интересует. Я посвятил этой теме целую книгу, и я даже льщу себя надеждой, что М<ихаил> И<ванович> успел ознакомиться с этой книгой. Поэтому я позволю себе, хотя доклада не

слышал, сказать несколько слов по существу. Я буду говорить об отношении демократии к христианству. Меня всегда удивляло сочетание слов: демократия и христианство; но никто не говорил: аристократия и христианство. Почему это? Очевидно, есть какое-то родство между демократией и христианством. Родство это может быть чисто историческое, случайное; может быть и принципиальное. Чтобы быть конкретным, я бы хотел коснуться сначала чисто исторического родства. Для этого нам придется обратиться к классической стране демократии, к Древней Греции, даже к доисторическим временам Греции. Вам всем известно, как возникла демократическая мысль в Греции. Это была вначале борьба, как ее рисует Гомер<sup>542</sup>, с титанами, с полубогами, причем интересно, что, как это выражено у Гесиода<sup>543</sup>, народ не боролся с богами, с титанами, а просто удалялся, проповедовал себе и другим уход от власти. В связи с этим возникало право, возникало отношение к людям, как к автономным единицам. В этом возникновении права вылилась гомеровская культура, и в ней я вижу ячейку всей дальнейшей демократической культуры. Но право, создавая автономную личность, в сущности не создает конкретного индивидуума, оно имеет дело с духовным лицом. Вот тут мне кажется, что М<ихаил> И<ванович> делает ошибку, когда говорит об <...><sup>1</sup> иудаизме. Этого не может быть, т.к. всякое автономное лицо есть чисто лицо духовное, есть фикция. Так доклад, развивая автономное право, постоянно переносит этот взгляд на весь мир и указывает, что в мире существует правовой порядок. Мы видим, что в докладе развивается взгляд на мир, как на гармонию, как на соотношение закона и силы. Если провести эту мысль дальше, можно даже дойти до Канта. Но Кант говорит, что не природа диктует разуму свои законы, а разум предписывает природе свои законы. Это та же демократическая мысль, та же автономия, тот же номос. Демократизм есть процесс очеловечения мира в стороне от Богов, не в борьбе с ними, а в стороне от них. Если стать на эту точку зрения, то станет понятна внутренняя связь демократии с христианством, кот<орое> по существу своему есть очеловечение Бога. Действительно, чисто исторически эти два процесса встретились. Демократия проповедовала автономию социальной личности,

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

и христианство говорило об автономии личности. В новое время, начиная с реформации, мы видим, как уже в зависимости от христианства врываются в строй, в общежитие <такие> понятия демократической культуры, как права человека, значимость всех людей и т.д.

Теперь я хочу подойти к другому пункту доклада М<ихаила> И<вановича>, есть ли действительно противоречие между демократическим отношением к жизни, к фактам культуры и между эмпирической жизнью, как она дана в действительности. Я уже говорил, что демократизм, в сущности, не знает индивидуализма, а знает только общество (?). Значит, это есть известная позиция жизни. У нас нет сплошной демократической действительности, и ее и быть не может, т.к. помимо демократической позиции в жизни есть еще и аристократическая, кот<орая> проявляется по натуралистическому методу. В то время, как демократическая позиция исходит (я бы не хотел сказать — из абсолютной ценности личности), а из абсолютной значимости личности, то аристократическое отношение позволяет обращаться со всем миром, как с вещью, и вносить натуралистические процессы в жизнь. Само собой разумеется, что помимо аристократической позиции жизни есть и другие позиции. Это революционная позиция, кот<орая> занимается переворотами и изменениями. Есть абсолютно социалистическая позиция, кот<орая> занимается установлением тождества в волевых проявлениях, устремлениях и суждениях людей. Мир вообще состоит из многих различных позиций, и демократия есть одно из отношений, есть только точка зрения. Но это такая точка зрения, от кот<орой> мы никогда не можем отказаться. Когда мы встречаем людей, мы невольно к ним относимся демократически, мы мыслим их как автономных лиц, приписываем им автономные права. От этой точки зрения а priori всего нашего культурного сознания путь ведет к демократическому методу: мы начинаем изменять и устраивать жизнь демократически. Только таким путем возможна демократия. Если бы была сплошная демократия, она не нужна была бы, а она только позиция. В этом отношении нет никакого противоречия между демократическим устремлением и между христианством. Я не говорю о церковном христианстве. Церковное христианство, особенно как оно выражено

в сочинениях Хомякова<sup>544</sup>, знает только коллективные права<sup>1</sup> разума. Все, что в течение веков решено, то и признается, как истина. Не об этой стороне христианства, кот<орую> я бы назвал социологической, я говорю, а только об индивидуальном христианстве, кот<орое> заставляет нас верить в существование автономии мира, кот<орое> нам дает веру в метафизичность автономии. В этом отношении между автономией, как она развивается в демократии, и автономией личности в мире, как таковом, никакого противоречия нет.

С.А. Алексеев.

Главные упреки, кот<орые> за последние два заседания были направлены против доклада М<ихаила> И<вановича>, можно было бы охарактеризовать выражением, что М<ихаила> И<вановича>, главным образом упрекали в том, что он прошел мимо вопроса об иудаизме (?). Отчасти этот упрек звучал в словах Столпнера, Струве и, я это вполне уверенно могу сказать, что такой упрек был сделан мною прошлый раз. Мне показалось, что этот упрек был отчасти принят А<нтоном> В<ладимировичем> и А<лександром> А<лександровичем>. Когда я увидел, что их имена и фамилии стоят на сегодняшней повестке, я ждал, что по поводу этого упрека они или заставят от него отказаться, или заставят сказать что-то новое, вообще войти в рассмотрение каких-либо новых вопросов и, может быть, начать новый спор. Но я должен сказать, что ни речь А<лександра> А<лександровича>, ни речь А<нтон> В<ладимировича> не вывели нас из того лабиринта, в кот<ором> мы вращаемся уже три вечера. Т.е. чтобы быть справедливым, я должен сказать, что речь А<лександра> А<лександровича> дала известную благодарную почву для разрешения вопроса. За его речью я признаю положительное значение главным образом в том, что он напомнил сущность христианства и его основные элементы, и зависимость логическую и диалектическую этих элементов. Он подробно остановился на вопросе о личности, кот<орая> оказалась в центре. И без объяснений А<лександра> А<лександровича> всем ясно, что с понятием индивидуальности оперировать так, как оперировали до сих пор, нельзя, что этому понятию надо придать<sup>11</sup> смысл

<sup>1</sup> В оригинале приведен вариант: верования.

<sup>11</sup> В оригинале: понять.

эмпирический и более глубокий. То, что говорил А<лександр> А<лександрович>, было расчисткой понятия. Я считал, что А<нтон> В<ладимирович> по этому расчищенному пути пойдет далее с того места, на кот<ором> застрял вопрос, и выведет нас.

Председатель.

Я потом и пойду, я своего слова не оставил еще.

С.А. Алексеев.

Но я этого не нашел, а нашел некоторые признаки того, как тут трудно самому А<нтону> В<ладимировичу> пойти далее...

Председатель.

Нет, не трудно.

С.А. Алексеев.

...и что те упреки, кот<орые> я лично прошлый раз делал М<ихаилу> И<вановичу>, были направлены не только к его реферату, а, быть может, и к деятелям Религиозно-философского о<бщест>ва, как А<нтон> В<ладимирович>, Мережковский и А<лександр> А<лександрович>. Я склонен этот упрек повторить не столько в отношении к реферату, сколько к позиции нашего о<бщест>ва. Упрек состоит в том, что вопрос об отношении общественности и христианства до сих пор все-таки берется чисто внешне, механически. Хотя он берется уже многократно, но из этого механического истолкования мы не выходим. Тут не видно никаких проблесков его разрешения. Я не имею какого-нибудь злостного стремления на реферат М<ихаила> И<вановича>, мне не доставляет никакого удовольствия его критиковать. Но я не могу не указать, что М<ихаил> И<ванович> к тем вопросам, кот<орые> были поставлены его темой, даже не подошел, а к нему подошли уже в прениях, не делая ровно никаких лейт-мотивов. То же, на что сегодня указывал А<нтон> В<ладимирович>, меня поразило. Неужели в этом можно видеть какой-то подход к разрешению этого вопроса? Помните, на что А<нтон> В<ладимирович> обратил особенное внимание, доказывая, что это особенно его поразило, оказалось особенно тонким и многозначительным для разрешения нашего вопроса: противопоставление христианства и буддизма. А<нтон> В<ладимирович> отмечает, как величайшую ценность и тонкость, характеристику христианства, как религии жизни. И вот тут он как будто



видит путь к разрешению вопроса. В самом деле, если христианство есть религия жизни (эту тонкость мы слышали многократно, и она является довольно общим местом), то, говорит А<нтон> В<ладимирович>, очевидно, что не безнадежно сливать его с общественностью, кот<орая> всегда сама жизнь. Как сможет быть христианство различным от общественности? В этом противопоставлении лежит указание, как должен решиться вопрос, что он должен решиться утвердительно. Эта восторженность А<нтон> В<ладимирович> меня не удивляет, но я здесь ничего не вижу. Ибо, конечно, христианство есть религия жизни и общественность тоже в каком-то смысле жизнь, но я вижу только механическое сочетание слов, кот<орые> совершенно безнадежны в смысле разрешения этого вопроса во всей его сложности. Конечно, общественность — жизнь. Но мало ли что жизнь? Жизнь бывает дурная, хорошая, подлая, черная, белая. И христианство — жизнь. Но с какою же жизнью христианство должно войти в сочетание? Это остается вопросом. Какова та общественность, о кот<орой> мы все время говорим? А<нтон> В<ладимирович> и А<лександр> А<лександрович> как бы упрекнули меня в том, что я, говоря об аскетизме, указал, что лишь в плоскости позитивизма это аскетическое уединение является действительно отъединенностью, что при мистической и метафизической точке зрения отъединение это может оказаться общественным действием. А<лександр> А<лександрович> и А<нтон> В<ладимирович> мне заявляют, что все это давным давно известно, я не знаю, м<ожет> б<ыть>, А<лександру> А<лександровичу> это и известно. Но те, на кот<орые> я метил, те, кот<орые> в нашем о<бщест>ве говорили о христианской общественности, т.е. Д<митрий> С<ергеевич> <...><sup>1</sup>, я признаю, что, м<ожет> быть, и известно, но это есть нечто, всегда проскальзывавшее мимо его внимания. Если бы он на этот тезис посмотрел пристально, то я утверждаю, что такой статьи, кот<орую> он написал о Серафиме Саровском<sup>545</sup>, он не мог бы написать, ибо здесь его отношение к аскетизму в общественном смысле было таково, что он подлинным, настоящим образом понимал его объединенным. Он увидел бы в биографии Серафима Саровского, что он вroom обносил обитель, который должен был всех

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

объединять. Эта тема объединенности у христианских святых подчеркивалась Мережковским. Я хочу сказать, что эти механически соединенные слова: Христианство, как религия жизни, и общественность, как жизнь, все-таки остаются механическим сочетанием слов, ибо общественность, как жизнь, имеет весьма многочисленное значение. Общественность есть та, о кот<орой> пишут в газетах. Засим, если принять тот тезис, кот<орый> я формулировал, что аскетический индивидуализм христианства может иметь универсальное значение, то мы можем сказать, что Серафим Саровский в затворе или когда он коленопреклоненно несколько лет стоял на камне, будучи одиноким, совершал общественное дело, был общественным, но в другом смысле. Жизненный смысл общественности может быть различен. Мож<ет> быть, есть еще 3-я общественность, не в затворе, не на камне, но и она будет отличаться от газетной общественности. У нее другие приемы, принципы, способы воздействия. Конечно, в ней не будет, напр<имер,> столь излюбленного общественного принципа — отграничиваться от элементов противоположного направления. С точки зрения христианской общественности мы должны идти к тем, кто неправ в мыслях, заботиться не об обижаемых и не об угнетаемых, ибо они-то не погибают в своей вечной личности, а погибают те, кто совершает зло и несправедливость. Христианство настоящая общественность. Оно никогда не допускало такой фразы, что это человек, кот<орому> нельзя руки подавать, т.к. его убеждения скверны. С точки зрения настоящего христианства к такому-то мы бы и подошли, и руку подали. Могут быть различные способы и пути общественно воздействия. Из этих примеров ясно, до чего механичны, до чего идет мимо разрешения вопроса эта характеристика христианства, как религии жизни, и что христианство, как религия жизни, не чуждо общественности, кот<орая> тоже есть жизнь, до чего воз и ныне тут, и никуда не двигаемся, до чего М<ихаил> И<ванович> своим сопоставлением христианства с буддизмом прошел мимо вопроса. Я не вижу никакого обнадеживающего намека и в том, в чем А<нтон> В<ладимирович> увидел голос чего-то, в Голубиной книге. Если иметь в виду надежду и веру в будущее, то, очевидно, что это так. Но видеть в этом какой-то путь спасения странно, т.к. это общее

место и что-то неопределенное. Можно надеяться, что эти разнородные масло и вода, кот<орые> представляют то, что обыкновенно называют общественностью, каким-то чудом соединятся не в эмульсию механическую, а в химическое соединение? Может быть. И я думаю, что всем нам надо надеяться, что что-то будет. Я думаю, что, стоя на этой точке зрения, нам надо надеяться на чудо, и в этом смысле я всецело примыкаю к тому настроению, к тому призыву к чуду, кот<орый> был высказан первым говорившим после перерыва сегодня. Но все-таки думаю, что чудо нельзя вытягивать с неба, говорить, что мы у цели, что теперь наступили другие времена, что мы имеем признаки, что то, что должно наступить, наступит в желательном смысле, т.е. масло и вода сольются. Признание чуда обязывает к чуду, к самоотречению не только обыкновенному, но и идейному, к проверке всего того, на чем мы базируемся. Во всяком случае нам нужно непременно разобраться очень и очень в том пути, кот<орый> в старом русле христианском, в церковном обозначен и веками утвержден, не внешним образом, а, конечно, в опыте и в жизни святых, кот<орые> мне думается, не были так чужды общественности, как это представляют. Я думаю, что очень и очень надо разобраться в том, можно ли к этому опыту присоединить то новое до сих пор, чужеродное в слове общественность в газетном смысле, кот<орое> мы так легко думаем пристегнуть к христианству. Нет ли в этой последней общественности таких течений, таких психологий, кот<орые> коренным образом ни при каком чуде не могут с этим слиться и останутся постоянным подводным камнем, кот<орый> испортит все и сделает наше желание чуда даже кощунственным?

М.И. Туган-Барановский.

Я выслушал, г<оспода>, очень много возражений и должен сказать, что не только возражений, но и вообще речей; многое казалось мне очень интересным. Эти возражения не прошли для меня бесследно и кое-чему меня научили. Когда я прочитал несколько заседаний тому назад свой доклад, я предупредил, что говорю, как человек, в полном смысле слова новый. Я никогда не изучал религиозно-философских вопросов и говорю в высшей степени наивно, как человек, кот<орый> не опирается ни на какое систематическое изучение данного вопроса. Это

меня заставляло некоторое время колебаться, имею ли я нравственное право (т.к. я привык, как ученый, выступать на основании долголетнего изучения предмета) право выступать в обществе среди людей, которых глубоко заинтересованы данным вопросом, только с точки зрения моей личной заинтересованности им. Я думаю, что я имел право, и решил, и выступил, потому что я думаю, что всякий человек мыслящий не может не думать о центральных проблемах жизни. Все то, что я говорил, не указывало на мою глубокую эрудицию в этом вопросе, но это не лишало меня права говорить о таких проблемах, для которых не требуется эрудиции. Тут требуется 1) сердечная, глубокая заинтересованность и способность моей мысли. Больше ничего не требуется. Я подошел, совсем не как ученый. Когда я слышу возражения С.А. Алексева, которых больше изучал все эти проблемы, то ведь между мною и им тут огромная разница. Если бы он говорил о политической экономии, меня бы это не убедило, если бы он вступил со мною в спор. Но тут другое положение вещей. Он не поднял бы никогда экономического вопроса, и это совершенно справедливо, т.к. его это дело не касается. Но религия меня касается. Если простые рыбаки интересовались вопросами религии, то почему не может интересоваться этим человек, который не (?) изучил литературы, которая существует по данному вопросу! В конце концов, по прениям я вижу, что я имел основание так поступить. Оказалось, что и тема кое-кого заинтересовала.

А главное, я убедился, несмотря на мою в этой области полную невинность, что все же я могу заметить кое-что такое, что ускользает от очень тонких критиков. И я с большей уверенностью иду дальше, продолжая руководствоваться только своими мыслями, которые приходят мне в голову. Это не случайные мысли, а результат научного изучения и глубокого интереса к этому вопросу. Прежде всего, говорят, что я в моем докладе обошел целый ряд вопросов. Это, безусловно, верно. Но в  $\frac{1}{4}$  часа нельзя исчерпать такого предмета. Я охотно принимаю этот упрек, что мне следовало идти дальше. В сущности, и те ораторы, которых отнесли ко мне сочувственно, отмечали, что я сделал только предисловие. И последний оратор особенно настоятельно призывает: двиньтесь даль-

ше, скажите, что такое христианство и общественность, о кот<орых> идет речь и кот<орые> остаются неясными. Я попробую двинуть воз дальше. Я должен вам конкретно показать, для чего нужно христианство и что оно дает нового общественности, за исключением того, что общественность может получить помимо мистики. Прежде всего я должен заметить, что я вполне согласен с тем пониманием личности, кот<орое> развил А<лександр> А<лександрович>. Впрочем, я сказал много: не совсем согласен, но у меня очень много общего с этим пониманием, но еще некоторые черточки я подчеркнул бы в этом понимании. Моя конструкция не укладывается в той конструкции, кот<орую> охарактеризовал А<лександр> А<лександрович>. Прежде всего я должен коснуться вопроса, о кот<ором> я говорил в моих тезисах и кот<орый> не был понят ораторами, хотя некоторые ораторы и касались этого вопроса о равенстве. Я утверждаю, что равенство есть типичная христианская идея и что ее нельзя достигнуть другим путем, кроме христианства. А<нтон> В<ладимирович> указал, что я говорил о равноправности. Я не буду отстаивать своей точки зрения, я готов от нее отказаться. Центр тяжести заключается не в равноправности. Но все-таки я не согласен с тем, что можно дойти до идеи равноправности чисто позитивно. Если бы можно было так дойти, то этим не была бы достигнута та идея равенства, кот<орая> является основанием всей современной общественности. Вспомните «Преступление и наказание» Достоевского. В чем заключалось преступление Раскольникова? И почему он его совершил? Раскольников поставил себе вопрос: имею ли я обязанность устранить вредного человека, если в результате этого устранения получится великое благо для человечества? Какой другой ответ можно дать, с точки зрения позитивной этики, кроме ответа Раскольникова, что убить эту вредную вошь, т.к. этим увеличивается счастье человечества. Но не в этом смысл этого гениального романа, что личность была не права. Он нарушил святость человеческой личности. Это новая идея равенства, кот<орая> совершенно не охватывается одной равноправностью. Идея такова: как бы ни был низок человек, он представляет собою бесконечную ценность, и величайший подвижник и герой нисколько не выше величайшего злодея. Все они в равной мере пред-

ставляют в себе цель, ценность. И, убивши вредного человека потому, что он вреден, личность нарушила величайшее основание всей этики. Если стоять на первой точке зрения, то невозможно ничего возразить Раскольникову: он прав. Убивая вредного человека, он этим даже гордится. Но всякий человек более-менее вреден. Между величайшим злодеем и величайшим подвижником есть ряд незаметных переходов. И либо нет святости личности и невозможна общественность, построенная на этой идее, либо, если есть святость, то всякая личность — святыня. Все обладают равными достоинствами, что так ярко выражено в христианской идее, что каждый человек — Сын Божий. Это высшее социальное равенство, на почве кот<орого> мы в большей или в меньшей степени стоим и должны будем стоять. Это есть основание всякой общественности: идея святости человеческой личности, прирожденного благородства человека, как такового. Тут я совершенно примыкаю к тем замечаниям, кот<орые> сделал А<лександр> А<лександрович>, что идея святости человеческой личности неизбежно требует и бессмертия этой личности, ибо, если личность не бессмертна, то где же абсолют, картина воскресения? Христианская идея предполагает, что мир признает человеческое достоинство. Мне указывали, что в античном мире разве не было идеи ценности человеческой личности. Гениальные мыслители античного мира, Аристотель и Платон, не опирались на равенство и никто из них не отрицал рабства. Для нас же раб неприемлем. Что же случилось? Почему такая перемена? Почему такой гениальный философ, как Платон, легко мирился с рабством, а теперь самый последний человек не принимает рабства? В этом я вижу христианское зерно, кот<орое> принесено этим мировоззрением. Мусульманское равенство и т.д. ... Разве культурное влияние христианства ограничивается только лицами, принадлежащими к господствующей христианской церкви, разве на мусульманство не распространяется вместе с современной культурой и цивилизацией христианская идея личности? Это указание еще менее меня затрагивает. Не думайте, что я в своих глазах разрешил то, что я взялся вам разрешить, а именно: что нового принесло христианство для общественности. Дело в том: почему христианство действительно является идеей, мировоззрением,

новым могучим фактором, кот<орому> еще предстоит огромное будущее? Казалось бы, с той точки зрения, на кот<орой> стоит христианство, оно все в прошлом охватило, и однако оно не преобразовало общественности? Нет, христианство — идея будущего и не только в смысле мистическом, но и в смысле реально-эмпирическом. Мне совершенно ясно, что должно дать христианство и чего оно не дало. Если мы будем грубо, схематически характеризовать различные этапы развития общественного мировоззрения, то мне рисуется очень бледным человечество последнего времени. Возьмем античный мир и гениально его представителя Платона. Общественное мировоззрение Платона выражено очень ясно и отчетливо. Тут не может быть никакого спора, каково было общественное мировоззрение Платона. Оно характеризуется полнейшим поглощением личности о<бщест>вом. Верховную ценность имело общество, а не личность. Личность это орган общества. Общество должно быть прекрасно, могуче, сильно и для этого можно использовать орудие — человеческую личность. Для Платона это не было коллизией, в кот<орой> побеждали более сильные интересы. Ему было ясно, что общество есть единственная ценность, а личность — орган его. Он на этом строит свое государство, достойное богов. В. Соловьев находит, что Платон отринул права человеческого разума и провозгласил, что индивидуальность ничто в сравнении с обществом<sup>546</sup>. Я не могу согласиться с В. Соловьевым.

Какое же мировоззрение нашего времени и грядущего? Этого, очевидно, от меня требуют? На это нелегко ответить, т.к. предвидеть будущее труднее, чем указать прошедшее. У нас господствует идея большинства. Большинство и меньшинство — вот два начала. Между ними идет борьба. Большинству современное общество жертвует меньшинством. Это выражение того, что называется позитивным индивидуализмом. Механически, грубо понимается равенство лиц. Это связывается с христианством. Но это такое понимание христианства, кот<орое> совершенно не усмотрело истинных его глубин. Каждый человек обладает достоинствами абсолютными, поэтому они равны. Но интересы 100 тысяч должны быть принесены в жертву миллионам. Это мировоззрение позитивного индивидуализма. Оно имеет огромную

заслугу, ибо с точки зрения истинного христианства большинство предпочтительнее меньшинства. Долгое время в человечестве интересы большинства приносились в жертву интересам меньшинства. Поэтому необходимо должен прийти такой период во всемирной истории, когда права большинства были бы ярко поставлены на первый план. Вот парламентаризм заключается в санкционировании большинства и меньшинства. Это мировоззрение обвеяно духом христианства, кот<орое> господствует в наше время. Что даст нового христианство в будущем? Ответ совсем не труден. Ясно, что должно дать христианство. Оно должно дать равенство (?). Ведь в христианской личности есть два начала. Если мы будем сравнивать различные христианские личности, то тут могут быть две точки зрения. Поскольку они являются абсолютными, все они равны. Но каждая личность внутри себя имеет бесконечное достоинство, а бесконечность, умноженная на конечное число, дает бесконечность. Если одну мы умножим на миллион, а другую совсем не умножим, то все-таки они будут равны, ибо бесконечность не может быть увеличена никаким умножением. Поэтому христианское мировоззрение особенно подчеркивает не только равенство, это для него второстепенный вывод, а основная идея — бесконечное достоинство личности. Христианское мировоззрение, признающее, что каждая личность есть бесконечность, не может решить вопроса при столкновении интересов двух групп при современной общественности. Сталкиваются большинство и меньшинство. Для христианства вопрос неразрешимый, кто прав. Если ставится вопрос: что лучше, чтобы погиб один человек или тысяча человек, то этот вопрос неразрешим для христианства, ибо и один человек имеет бесконечную ценность, и не пришлось бы никем жертвовать. Вот бесконечный идеал христианства, кот<орый> еще не воспринят, но кот<орый> будет восприниматься больше и больше по мере дальнейшего общественного прогресса. Эта идея — бесконечная ценность каждой отдельной личности, быть может, для нашего времени борьбы не имеет такого значения. Разумеется, во время сражения, свалки не приходится думать о каждом падающем человеке. Но рано или поздно кончится эта битва. Надо помнить о конечной цели. И ответ будет заключаться в торжестве этого идеала.



Б.Г. Столпнер.

У меня был большой соблазн возражать А.А. Мейеру. Но я воздержусь от этого соблазна и буду говорить только по существу вопроса: о христианстве и демократии. Меня М<ихаил> И<ванович> последней своей речью убедил как раз в обратном. Я раньше утверждал, что демократия тесно связана с христианством. Теперь я утверждаю: демократия и христианство совершенно противоречивы. М<ихаил> И<ванович> указал, что если христианство говорит об абсолютной ценности человеческой личности, то меньшинство не может быть принесено в жертву большинству; даже отдельная личность маленького ребенка, слезы одного ребенка и все самое великое в человечестве — равноценны. Но он сам понимал, что тут выходит что-то неладное. Это легко объяснить, и он объяснил это тем, что бесконечный идеал, и мы к нему все больше приближаемся. Но в этом-то и штука. Мы к нему не приближаемся, а поскольку приближаемся, то помимо христианства. Поскольку мы к нему не приближаемся, христианство мешает демократии. А поскольку мы приближаемся, христианство не нужно, т.к. оно лишне. Можно <по>казать на того же Достоевского. Он так прекрасно описал в Раскольнике, что даже вошь нельзя убить, т.к. ценится человек, хотя ростовщичество вредно. Он так хорошо говорил о слезах ребеночка<sup>547</sup>. Когда же дело доходит до своей защиты, до войны с турками, он заставляет своим искусством, кот<орое> еще не разобрано, подойти к своей цели и рассказывает, рассказывает ужасы о том, что делают турки над своими. И Алеша сверкает глазами и ставит вопрос: что же надо делать с ними? Убивать? Да, убивать. Это заставляет Ивана улыбаться и сказать: «что с Тобой сделалось? Ты так легко сошел с своего пути?!» А Алеша сверкает глазами: «А хотя бы и непоследовательно!»<sup>548</sup> Тут он понял, что надо быть непоследовательным. Достоевский умел это художественно обставить, будто это порыв. Но в действительности это то, что ему нужна защита, нужна любовь и долг.

И тут он выдвигал идею непоследовательности. Когда же Достоевский боролся против демократии реально, он выдвигал идею христианскую. Эта раздвоенность, эта косоокость имеется у защитников христианской идеи: выдвигается христианский идеал, когда дело идет о чем-то

нелюбимом, и забывается этот идеал, когда дело идет о чем-то любимом. Это порок органический. М<ихаил> И<ванович> говорит, что в будущем человечеству уже не надо будет жертвовать. Это неверно. Вот врач, кот<орому> придется иметь дело с беременной женщиной, причем или она умрет, или ребенок. Врач делает операцию, и мать или ребенок умирает. Где же выход с христианской точки зрения? Ведь ребенок есть живая личность, даже зародыш есть личность. Приходится расценивать, не придется делать ни одного шага в жизни, не придется взять кусок хлеба в рот без того, чтобы не расценивать, не только между людьми, но и между животными и людьми. Оценивать животных ниже, чем людей, для христианства тоже сомнительно, т. к., вероятно, и в животных есть зародыш начала личности. Вы всегда боретесь. Выходит так: христианская идея хороша, если люди не будут есть, пить, умирать. Их интересы тогда не будут сталкиваться. Но в христианской идее тогда не будет надобности, т. к. интересы не сталкиваются. Когда же интересы сталкиваются, и где-нибудь и как-нибудь приходится расцениваться, тогда христианская идея неправильна. Нам говорят, что для демократии очень важно христианство. Но странное дело. Демократия не достигнет победы, если не будет употреблять известных средств. Стоя на точке зрения Л. Толстого, скажите прямо: непотворение злу есть основа христианства, потворение ему есть средство для достижения победы. Тогда вы будете последовательны. Но раз вы признаете непотворение злу, что же вы рекомендуете демократии? Носите в кармане христианство, а действуете по-старому, чтобы добиться своей цели? Если вы живой человек, вам этого мало. Вспомните у Достоевского вопрос, кот<орый> предлагает Иван Алеше Карамазову: «Можно ли воздвигнуть на слезах одного замученного ребенка все счастье человечества?»<sup>549</sup> Тут другого ответа нельзя дать, кроме отрицательного: даже один невинный ребенок перевешивает судьбу (?) всего человечества. Но ни одна человеческая личность не приносилась в жертву всему остальному человечеству. На это вы мне скажете, что этот принцип не приложим ни к какой реальной общественности, ибо интересы сталкиваются, и является большинство и меньшинство. Но в этом и заключается величие христиан-

ства, что оно не есть арена для разрешения практических вопросов. Это бесконечно далекий идеал. Поскольку мы стоим на христианской идее, нам ясно, что до тех пор наша совесть, наше сознание христианское не будет примирено, пока интересы всех не будут приведены в такую гармонию, при кот<орой> в особенности теперь, после вывода М<ихаила> И<вановича>, ясно, что христианство не приемлемо. Если я защищал иудейство в сравнении с христианством, то я не из тех... Если я и защищаю, то я не признаю какие-нибудь исторические истины, кот<орые> вообще в еврействе или в нееврействе мне приходилось бы защищать во что бы то ни стало. Для меня принятие еврейства не есть принятие одного чуда и отрицание другого чуда. Когда я защищаю иудейство, я говорю: идеал израильский действительно есть идеал, но он может быть положен в основание демократии, ибо он признает борьбу, он признает общественный строй, закон, он жизнен. Его можно положить в основание временно, хотя мы, мож<ет> быть, и отойдем от него. Но христианский идеал, чтобы положить его в основание какой-нибудь общественности, надо сделать опыт, кот<орый> никогда не делался. Как только христианство соберется в Церковь, оно отлучает, а не привлекает. С<ергей> А<лексеевич> приглашал подавать руку, они нуждаются в этом, нечестивцы, кот<орые> теряют свою душу, губят ее с христианской точки зрения. Но церковь всегда поступала по другому рецепту: она отталкивала и не только отталкивала, но и хуже делала со всеми теми, кот<орые> губят свою душу и не подчиняются ее дисциплине. До последнего времени она это делала и не может не делать, ибо церковь есть общественное учреждение. С этого времени она бросает идеал христианства. В том-то и беда христианина, кот<орый> без боли не может видеть этого. Беда заключается в том, что христианство есть величайший идеал святости и именно личной святости. Мерезковский фактически прав, он стоит на верной почве. Он указывает, что христианство есть величайший идеал святости. Он отрицает серафима (?). Это (?) нечто прекрасное, чего нельзя отрицать, но оно односторонне, оно не дает всего. Это тайна самая существенная: совместимо ли христианство чистое, но в со-

четании с каким-нибудь образом с другими идеями и элементами.., совместимо ли оно с общественностью? Я думаю, что тут не может быть двух ответов: с общественностью реальной оно не совместимо, а там, где человек только мечтает и ничего не делает, оно вполне совместимо. Мы видим, что каждый человек, не христианин и христианин, делает его более общественным, а не менее<sup>1</sup>. До сих пор этот факт подтверждается, ибо никак нельзя дать ни одного факта, кот<орый> бы говорил против. Вот здесь как раз уместно говорить об опыте, но не о том опыте, где «все кошки серы», как ночью, а о нашем реальном эмпирическом опыте, чтобы вам указали, что христианство усиливает, а не ослабляет общественность.

Председатель.

Список ораторов не исчерпан, и некоторым надо говорить очень много. Поэтому будущее воскресенье будет посвящено продолжению прений по этому же докладу. Вступительное слово скажет проф. Аггеев, в прениях примут участие Иванов, Данилов и я; надеюсь, и С.А. Аскольдов. Мы подойдем к той теме, кот<орую> великолепно поднял Б<орис> Г<ригорьевич> и развивал С.А. Аскольдов. Думаю, что М<ихаил> И<ванович>, прислушавшись к нашим беспредельным по отношению к его докладу спорам, сделает шаг в этом направлении и прибавит свое мнение.

.....  
<sup>1</sup> Предложение выделено лигатурой, помета стенографистки: ?

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
25 АПРЕЛЯ  
1914 г.

## Прения по докладу Германа Когена «Сущность иудейской религии»

<В.Э.> Сеземан.

Прежде всего необходимо указать на все воззрения, на то место в философии проф. Когена, в кот<ором> больше, чем в других возражениях, выдвигается на первый план та внутренняя систематическая философия, кот<орая> объединяет все подлежащие проблемы. Ни одна из остальных философских проблем не представляет собою самодовлеющей, независимой от других проблем. Первое положение каждой из них подготавливает и предопределяет решение всех остальных. Проф. Коген исходит из Канта. Задача философии, по его учению, раскрыть и установить необходимые условия всего доступного нам опыта или, выражаясь точнее, всей культуры, как возможного опыта, т.е. науки, нравственности, права, искусства и религии. Философия поэтому не может быть метафизической, кот<орая> исходит из догматически установленных, безотносительно к каким-нибудь данным опыта, предположений. Нет, она должна быть чистым научным познанием<sup>550</sup>. Поскольку же она есть чистое научное познание, самой первой и основной ее частью должна быть логика, конечно, не формальная, а трансцендентальная, устанавливающая общие принципы научного знания вообще. Задача логики двоякая. С одной стороны, она определяет общие для всей философии методы, а с другой стороны, она строит, при помощи этого метода методы теоретического знания, т.е. применяет установленные его методологические принципы к области естественных наук.

Путеводной звездой при этом служит ей математика, как наука, обуславливающая все естествознание, и вместе с тем ярче всего выявляющая методологическую ее структуру. Как логика является философской основой естествознания, так этика служит философским фундаментом так называемых наук о духе, этике, а не психология, ибо то, что отмечает человеческий дух, все создано именно культурой, а природа, по учению христианства, и есть нравственность, нравственная деятельность. Этика одухотворяет поэтому, как и логика, науки о духе. Психология же, по крайней мере в обычном ее толковании, рассматривает сознание и все явления сознания, как феномены, естественно связанные с физиологическими явлениями, и постольку она относится вообще к области естественных наук. Как логика ориентируется в математике, так этика имеет свое ориентирующее начало именно в науке о праве. Отсюда ясно, что, по учению проф. Когена, этика имеет своим объектом нравственность социальную, переходящую в политику, в общественно- и государственно-правовую жизнь. Индивидуально же нравственность рассматривается именно не как основа, а лишь как момент нравственности социальной. Отдельный индивид становится нравственной личностью лишь поскольку он противопоставляет себя другой нравственной личности и вступает с нею во взаимоотношения. А потому нравственные идеалы осуществляются и могут осуществляться не отдельной личностью, а лишь соборной деятельностью всего человечества. Но это касается уже содержания этики проф. Когена. Какова, однако, связь этики с логикой? Этика, как вторую часть системы, предполагает логику. Это значит, прежде всего, что этика пользуется тем же трансцендентальным методом, что и логика, т.е. устанавливает принцип, конституирующий возможность нравственного бытия. Но именно поэтому она рассматривает эти принципы только в такой мере, в какой они обуславливают нравственное бытие. Поэтому даже такие понятия, как душа, Бог, дух, приобретают в этике проф. Когена методологическую окраску. Этика интересуется не тем, каковы душа и Бог сами по себе, а лишь тем, что они значат для нравственности, лишь тем, в чем заключается, как он выражается, их «Leistung»<sup>1</sup> для конституиро-

<sup>1</sup> Достижения, успехи (нем.).

вания нравственного бытия. Но связь этики и логики простирается еще дальше, на самый объект этики. Она привлекает этику к устранению<sup>1</sup> отрицательных условий, т.е. что нравственность возможна лишь там, где возможна природа, и что человек может стать нравственной личностью, поскольку он есть часть природы. Между логикой и этикой не может быть противоречия. Принцип, установленный логикой, не упраздняется этикой, а сохраняет в ней свою полную значимость. Но с другой стороны, в этом, т<ак> сказ<ать>, сказывается зависимость этики от логики. Но с другой стороны, этика самостоятельна. Логических принципов недостаточно для построения (?) ее объекта. Этика имеет свой собственный принцип, кот<орый> обуславливает возможность нравственного бытия, оно есть ничто иное, как долженствование. Долженствование предполагает свободу (?) в смысле безусловного нравственного самоопределения. Нравственность по существу своему автономна, как распределяющая себя воля, она не признает никаких других нравственных сил. А потому этика, как высшая наука о нравственном бытии, должна быть автономна, т.е. помимо методологической зависимости от логики она должна опираться исключительно на свои собственные принципы, а не заимствовать их от какой-либо другой области культуры, например, от религии. Напротив, религия предполагает нравственность, т.е. она есть лишь настолько истинная религия, насколько она основывается на признании нравственного самоопределения человека. Какова же связь этики с религией? Связь эта<sup>II</sup> и восстанавливает понятие Бога. Если нравственное долженствование имеет еще разумный смысл, если оно действительно есть факт культурной жизни человечества, то оно не может противоречить природе, оно должно быть совместимо с природой, т.е. должна существовать возможность осуществления нравственного долга, нравственного начала в действительности, в природе. Но природа и нравственность — самостоятельные начала, кот<орые> не выводимы одно из другого. Поэтому примирение их и приведение их к гармоническому единству может исходить только из 3-го начала, высшего, объединяющего их, и это высшее начало есть

<sup>1</sup> В оригинале приведен вариант: знанию.

<sup>II</sup> В оригинале приведен вариант: эту.

Бог. Бог есть залог осуществления нравственного идеала в природе путем бесконечного, вечного нравственного совершенствования всего человечества. Таким образом, понятие Бога есть высшая нравственная идея, кот<орая> завершает собою всю этику и связывает ее с религией, а вместе с тем обуславливает и ее возможность. Эта концепция этики и ее связи с религией, несомненно, имеет много общего с нравственно-религиозным мировоззрением Фихте первого периода, изложенным им наиболее ярко в сочинениях, относящихся к знаменитому спору об атеизме. Вот именно этот вопрос о связи и взаимоотношениях этики с религией и послужить центральной темой сегодняшнего доклада профессора Когена.

*Профессор Коген читает доклад на немецком языке.*

<С.О.> Грузенберг.

В нашей жизни, столь бедной светлыми страницами истории, а обильно богатой мрачными явлениями, сегодняшнее празднество является совершенно исключительным, небывалым, я бы сказал больше, является каким-то празднеством, в котором мы сейчас, быть может, еще не в силах разобраться. В высшей степени трогательно, что философ, убеленный сединами, покрытый мировой славой, с юношеским оптимизмом верит и будит в нас веру в те идеалы, без которых никакое дело, никакое творчество, скажу больше, сама жизнь не может иметь никакой логики и смысла. Эта вера покоится не только на научных основаниях, и в этом особенно обязательная черта сегодняшней речи уважаемого профессора, эта вера почерпает свое обоснование в мистических, мессианских, так сказать, тенденциях, которые сегодня в его изложении проявились в такой стройной, законченной, последовательной системе. Что эта вера является вдохновительницей каждого философа-идеалиста, лучшим доказательством является то, что два первейших философа, один, обессмертивший нашу родину, и другой, прославивший Германию, оба трогательно сошлись в одних и тех же выводах, хотя и исходили из противоположных теоретических посылок. Я имею в виду нашего великого философа Соловьева, которого именно здесь уместно и должно вспомнить, потому что та тенденция, кот<орая> господствовала в прекрасном докладе нашего уважаемого гостя, в сущности является научной апологией в его мессианской вере. Очень



характерно то, что не только главнейший представитель неохристианства, каким является наш гость, но и философ совершенно другого лагеря, другой плоскости разными путями, но приходят к одной и той же вере. И это не случайное совпадение, оно выявляет глубокую диалектическую антитезу, которая, быть может, вскрывает психологию нашего безвременья и указывает на переходный этап, переживаемый современным философским сознанием. — Нам хочется расстаться с мыслью, что профессор Коген уедет таким же бодрым духовно и цветущим, каким он приехал к нам. Что тот огонь, тот пламень веры, тот идеализм, кот<орый> он привез к нам, несмотря на свои 70 лет, эта искра не погаснет, она вдохновит, она объединит все наше общество в одном порыве, в одной тоске. Лучшего пожелания на прощание нашему дорогому гостю, лучшего пожелания на прощание перед разлукой его с этим миром я не знаю и не могу придумать. Да будет этим пожеланием одно, чтобы его вера во вселенское дружественное единение и торжество нравственных идеалов и духовного совершенствования России и всего человечества восторжествовала еще при жизни этого цветущего старца.

А.В. Васильев<sup>551</sup>.

В речи, кот<орую> мы только что с таким вниманием прослушали, мы не слышали упоминания многих философских имен. Но одно имя повторялось несколько раз. Это имя Платона. И это не случайно. Философия Платона была философией математической. В своих основаниях он исходил из тех положений, кот<орые> в его время знала геометрия. Точно так же основной идеей, началом, из кот<орого> исходил наш почтенный гость, было изучение и анализ бесконечно малых величин. <...><sup>I</sup> это была одна из первых и главнейших работ<sup>552</sup> профессора Когена, она обратила на него внимание. Она обратила внимание не только философов, но и математиков. Эта основная идея <...><sup>II</sup> лежит в основании его дальнейшего философского развития. Я позволю себе, как математик, приветствовать в лице почтенного гостя одного из величайших мыслителей нашего времени, который объединил философию и математику, как Платон, и способствовал

<sup>I</sup> Пропуск в стенограмме, помета стенографистки: немецкое название.

<sup>II</sup> Пропуск в стенограмме, помета стенографистки: по-немецки.

развитию интереса у математиков к философским проблемам и у философов к математическим.

Председатель<sup>553</sup>.

Кто еще желает высказаться, кто просит слова? Никто не просит слова, тогда я позволю себе сказать несколько слов. Я хотел бы обратить внимание собрания на то огромное общественное значение, кот<орое> имеет приезд нашего дорогого гостя. Профессор Коген, несмотря на свои престарелые годы, решился понести все трудности, соединенные с таким путешествием в Россию, со всем утомлением, кот<орое> с этим связано. Он приехал не только в далекую страну, удаленную от его родины, но в страну самого острого и жестокого антисемитизма. В этом я вижу огромный результат, кот<орый> получился от его приезда.

Голоса.

Браво! *Аплодисменты.*

<Председатель>.

Вы видите, г<оспода>, что в то время, когда еврейство, еврейская нация, еврейский характер, имя, талант поносятся в России, к нам является представитель этого еврейства, носитель самого высокого идеализма, кот<орого> не случайно тут сравнили с В. Соловьевым.

Я напому вам, что В. Соловьев молился перед смертью за евреев<sup>554</sup>, и это было очень трогательно и символически. Но вот мы видим, что еврейство к нам является уже в виде профессора Когена, в виде знаменитого философа, прославившегося на весь мир; мы видим из его прекрасной речи, как близка эта еврейская сущность нашему христианскому духу. Мы видим, что все то, что ценно нам в христианстве, мы видим и у представителя еврейства, каким является профессор Коген. Я полагаю, что хотя не скоро будет торжество правды, потому что люди еще правды не чувствовали, но профессор Коген внес свою лепту в великое дело объединения всех народов. И за это я приношу ему благодарность не только от Религиозно-философского общества, но и от всего русского общества и от всего русского народа.

*Аплодисменты.*

Председатель.

Заседание закрывается.

.....

ЗАСЕДАНИЕ  
3 МАЯ  
1914 г.

**Прения по докладу С.О. Грузенберга  
«Ветхозаветная мораль в истолковании  
В.С. Соловьева»**

Председательствующий<sup>555</sup>.

Объявляю заседание открытым. Прежде, чем приступить к выслушанию доклада, я хотел бы сообщить собранию, что здесь присутствует сестра В.С. Соловьева, связанная с ним не только кровным, но и духовным родством, М.С. Безобразова<sup>556</sup>. Я думаю, что общество не откажется выразить ей свое приветствие.

*Аплодисменты.*

*<С.О.> Грузенберг читает доклад.*

Председательствующий.

Объявляю перерыв на 10 минут.

*После перерыва.*

Председатель нашего Общества, А.В. Карташев, в настоящее время болен и потому не мог посетить сегодняшнего собрания, но он придавал ему довольно большое значение. Мне хотелось бы от его имени поделиться с вами теми соображениями, которые он высказывал мне по поводу доклада и его значения. Дело в том, что в этом году Религиозно-философское общество, подчиняясь велениям времени, занялось, может быть, несколько непропорционально вопросами иудаизма. Мы посвятили некоторое время рассмотрению вопроса о деле Бейлиса. Затем останавливались в сущности на том же вопросе: на вопросе о том, как отнестись к В.В. Розанову, который определенным образом обнаружил себя по отношению к

евреям. Затем наше Общество во выслушало доклад проф. Когена<sup>1</sup> тоже по вопросу об иудаизме<sup>557</sup> и, наконец, сейчас мы выслушали доклад по тому же вопросу. Антон Владимирович сам думал явиться на это собрание, а теперь он поручил мне разъяснить несколько именно это обстоятельство: чем объясняется, что мы занялись довольно долго этим вопросом? Можно оставить в стороне жизненную важность этого вопроса, но ни для кого не секрет, что сейчас в современной русской жизни этот вопрос занимает довольно много места, и несравненно прав был В.С. Соловьев, говоря о неискупленной вине русского общества<sup>558</sup>. Нам должно быть стыдно: мы слишком мало занимались еврейским вопросом. И, хотя Религиозно-философское общество, как может показаться, уделило ему много места, но, если хорошенько постараться, его можно было бы обвинить в обратном: оно уделило слишком мало места еврейскому вопросу. Этот вопрос, как указал еще Соловьев, есть вопрос христианский<sup>559</sup>, есть, в более широком смысле этого слова, вопрос русской общественной жизни. Но мы останавливались над этим вопросом до сих пор исключительно так, как можно было бы остановиться только на чисто вопросе дня. Дело Бейлиса, вопрос о Розанове — все это были вопросы текущего момента, текущего дня. Конечно, если бы мы этим ограничились, если бы Религиозно-философское общество, подходя к еврейскому вопросу, только то имело сказать, что удалось ему сказать по поводу дела Бейлиса и дела Розанова, то этого было бы слишком мало и осталась бы некоторая неудовлетворенность. Оказалось бы, что Религиозно-философское общество действительно не подошло к этому вопросу религиозно-философски, как некоторые его в этом обвиняли. Когда раздавались такие обвинения, что дело, разбиравшееся в Киеве<sup>560</sup>, и дело Розанова не имеет никакого значения с религиозно-философской точки зрения и что нельзя их рассматривать в Религиозно-философском обществе, то это обвинение президиум общества отстранял от себя и совершенно правильно, т.к. никакое явление жизни не может лежать совершенно в стороне от вопросов религиозных. Может быть, это не философский подход к вопросу, это подход жизненный, но в каждом жизненном явлении есть рели-

<sup>1</sup> В оригинале: Когана. В дальнейшем исправление не оговаривается.

гиозный подход, и этого отделить нельзя. Когда нам предлагали заниматься только теоретическими философскими вопросами, то этим хотели превратить Религиозно-философское общество в научное общество, а оно им не может быть по самой своей природе. Это было бы неверно, если бы мы утверждали, что, собравшись здесь, эти люди заняты так вопросами философии и религии, как занимаются ими специалисты и ученые. Если бы кто-нибудь так говорил, он просто лгал бы. Здесь собираются не специалисты, занимающиеся философией и религией, а люди, которые пытаются найти ответы на все общие запросы. И вот Религиозно-философское общество (как-то такова его судьба!), оно пытается, хорошо или нет, удовлетворить эти запросы, а вовсе не решать какие-то вопросы, специально научные и философские. При таких условиях оно должно откликаться на вопросы жизни. Но оно не может совершенно отказаться от своей действительной роли, оно не может совершенно обойти чисто философское и религиозно-философское трактование вопросов, с которыми оно сталкивается. На это указывал в разговоре со мной и Антоном Владимирович. Он говорил, что мы непременно должны поставить такой доклад, по поводу которого мы могли подойти совершенно спокойно и чисто теоретически именно с религиозно-философской точки зрения к вопросу. Таким докладом не мог являться доклад проф. Когена, потому что ясно, что заседание, посвященное этому докладу, носило характер чествования великого философа. Там приносились приветствия... Самый вопрос об этике иудаизма проф. Коген ставит в такую плоскость, в которую мы не могли бы с особенным воодушевлением к нему подходить. В сущности, речь шла не столько о религии иудаизма, сколько об этике иудаизма. Сама точка зрения Когена, как философа, предрешает это. Он не может рассматривать этот вопрос с той точки зрения, которую мы могли бы назвать религиозной. Он рассматривает его в плоскости этической. Не говоря о внешних неудобствах доклада Когена, он и по существу не мог дать повода для серьезного обсуждения его. Поэтому председателю хотелось, чтобы постановка доклада, которую мы выслушали сегодня, дала бы повод для теоретического и серьезного обсуждения этого вопроса. Совершенно ясно, что сегодня

этот вопрос не может быть закончен просто хотя бы потому, что нет многих из тех, кого желательно было бы выслушать по этому вопросу. Естественно, что это обсуждение перенесется уже на осень. Но осенью, как предполагал А<нтон> В<ладимирович>, мы принуждены будем много останавливаться на этом вопросе. Поэтому можно заранее предупредить тех, кому этот вопрос представляется скучным, что Религиозно-философское о<бщест>во осенью этого года будет заниматься этим вопросом и будет уделять ему много места, меньше, чем можно было бы, но больше, чем этого некоторые хотели бы, кому это будет скучно. А сейчас мы приступим только к обсуждению специально этого доклада. Конечно, придется ограничиться немногим... Я лично буду выступать не совсем от себя. По поводу этого доклада мне пришлось вести беседу с А.В. Карташевым, кот<орого> мне самому хотелось выслушать прежде всего, и у меня сложилось некоторое представление о том, как он смотрит на все то, что высказано в этом докладе. Поэтому я позволю себе сегодня говорить, не только высказывая свои соображения, но выставляя и соображения А<нтон> В<ладимирович>, конечно, в той мере, как я их понимаю и могу передать. Тем более, что в этом вопросе та точка зрения, кот<орую> я разделяю, совершенно, могу сказать, совпадает с точкой зрения А<нтон> В<ладимирович>, и тут нельзя будет провести какую-нибудь грань. К сожалению, я не могу передать все так, как передал бы сам А<нтон> В<ладимирович>, но придется с этим примириться. Пока предоставляю слово г. Иванову.

<Е.П.> Иванов.

Необходимо выяснить мнение докладчика, как он смотрит: что христианство отличалось ли чем-нибудь в корне от ветхозаветного иудаизма? Т.е. есть ли воскресение Христа воскресение иудаизма, души иудаизма, или же это перерождение языческой религии и иудейской в чем-то новом? Я думаю, что еврейский народ избран... Не только думаю, но глубоко уверен: избран в таком смысле: — явился Христос, и получилась известная трагедия (?) быть со Христом. На них выпадает этот крест — все преодолеть и быть со Христом, — и в этом их избранность. С одной стороны — признание, особенное, кровное признание Христа, а с другой стороны, отрицание. То, что в каж-

дом языческом народе заложено, в иудейском подчеркнута с большей силой: утверждение и отрицание Христа. Каждый из нас есть язычник и отчасти христианин. Церковь, признавая Библию и Евангелие, как бы принимает эту борьбу двух кровей. Нельзя понять, переродиться, подлинно воспринять новую Христову кровь, если прежде как-то мы не почувствуем, не ощути́м понимание кровного бытия (?).

И в Библии это познание кровного бытия (?) очень подчеркнута. Все народы языческие связаны с церковью и с Христом. Национализм каждого из нас выразится в том, что каждый из нас явится принадлежащим к какому-нибудь народу. Я могу отрицать национализм, но я русский, кровный русский. Но меня будет притягивать к родной семье. А с другой стороны, я чувствую, что нельзя отдаваться этому чувству национализма, т.к. оно может привести стихийностью до отношения узкого, национального. Но не могу же я вырвать сердце? Нужно какое-то перерождение в чем-то и в ком-то таком истинном, кот<орое> возьмет ту правду, кот<орую> несло сердце, и от проклятия его освободит. Эта истина познана Христом и Новым Заветом, в кот<орой> иудейство должно переродиться. Не только каждый язычник, но и иудейство так переродится, что проклятие с него снимается, но лицо его не исчезает. Вся разница снимется, но иудей будет иудей, но без проклятья, а русский будет русский, но без проклятья. Разнообразие людей не исключается этим все-ленским единством. Все поклонившиеся народы Христу сохраняют разнообразие, как дуга радуги. Как же нам понимать это перерождение во Христе? Тогда и все националисты, и Союз русского народа все время будут говорить, что мы тоже во имя Христа идем. Тут нам надо быть очень осторожными с именем Христа. Могут исповедовать так, что Христос воскрес, а на самом деле думать, что Россия воскресла или что еврейство, или что германство воскресло. Здесь невольное заблуждение. Очевидно, закон Ветхого Завета стоял очень глубоко противоположно Христу, потому что в Нагорной проповеди говорится: «Око за око, — сказано в Древнем, а Я говорю в Новом — не противься злу»<sup>561</sup>. Сказано: «Ненавидь врага, — а Я говорю — любите врага, иначе не будете совершенны, как Отец»<sup>562</sup>. Об этом совершенстве Отца мне тоже очень хоте-

лось бы знать, как докладчик думает. А перерождение, действительно ли это есть вселенское перерождение так, что прежнего Древнего завета не будет ни в одном народе, и даже иудейство переродится, в конце концов, конечно, в последний день? А для полноты исполнения всех пророчеств всякий народ несет свою языческую правду. Еще нет полноты познания Христа, а пока нет этой полноты, должна быть неполнота первого познания. Вот то, что я хотел сказать.

<С.О.> Грузенберг.

Попытаюсь по мере своих слабых сил ответить. Но считаю долгом сказать, что я хотел (?) придать завету Христа смысл лишь символа исторического. Как бы каждый из здесь присутствующих ни понимал этих слов, какие бы свои верования или религиозно-философские представления ни связывал он с ними, я отношусь к этому с глубочайшим уважением и прошу истолковать мои слова лишь в плоскости научной, философской и исторической без всякого посягательства на объект индивидуального верования. — Заявив отвод против права касаться верований, я, относясь к ним с глубочайшим уважением, попытаюсь разобраться в вопросе, кот<орый> задал мне мой почтенный собеседник. Мне представляется, что эта двойственность, кот<орую> отметил г. Иванов, это как бы симбиоз, сращение, сплетение двух сиамских близнецов, язычества и христианства, глубоко верен. Особенно ярко это сказалось в психологии и творчестве Л. Толстого. В Толстом, в самом деле, боролись две стихии: стихия эллинского миро<...><sup>1</sup> и стихия христианского мироискупления. Позволю себе думать, что драма Толстого в том и заключается, что он не примирил в себе этих двух враждебных стихий или, как выражается мой почтенный собеседник, этих двух бытий крови, я бы сказал, эллинской и Христовой. В Толстом жили и боролись эти две стихии, они в нем так и не примирились, и он умер не примиренным. Но удивительно, что Толстого, как и Соловьева, постигла страшная участь. Те, кто мнили себя христианами, отлучили Толстого, как лжехристианина, а те, кто искренно считали себя христианами и, смею думать, имели к этому полное основание, те, наоборот, считали Толстого глубочайшим, быть может, самым последова-

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.



тельным и ярким христианином. Такая двойственность, такое сравнение этих двух сямских близнецов и сочетание двух кровей, крови Христовой и языческой, сказалось в Толстом очень ярко и особенно сказалось у Гёте. Недаром Гёте обвиняли, что он был эллином и язычником. Я думаю, что прав Таркивиан (?), сказав, что душа каждого человека — христианка, и указывая, что в самой природе человека заложена эта двойственная борьба<sup>563</sup>. Это разлад, столкновение, коллизия двух этих стихий. Мне кажется, что, если бы задать этот вопрос в такой плоскости, в кот<орой> единственно уместно его рассматривать... Я на этом настаиваю, не имея никакой попытки кого-нибудь переубеждать или рассуждать о чьих-нибудь верованиях, а, наоборот, относясь к ним с глубочайшим уважением. Перенеся вопрос в плоскость широко-научную, я позволю себе высказать (может быть, я ошибусь) такое положение: в человеческой душе и психике заложены две ратоборствующие стихии, две силы: стихия рационализма, разлагающая все явления на их логические основания и следствия (я бы сказал, что душа каждого человека до известной степени исповедует рационализм), — и стихия иррационализма. В этом смысле придется отметить, что в душе каждого человека как бы сливаются этот мистицизм и логизм (?). Ваше указание глубоко верно. Этот дуализм коренится в природе человека. Скажу больше, имею дерзость сказать, что коренится в природе миротолкование и миропознание. Ибо философия есть не только наука рационалистическая, доктрина, разлагающая все явления до последней их логической связи. Она есть более, чем наука. Она не только наука, искусство, она религия, она слитень трех отдельных стихий, т.е. стихия, разлагающая на логические основания, рационализм, наука, стихия миротворящая, искусство, и стихия мирооправдывающая (?), религия. Если глядеть на задачу философии, и в частности на задачу философии Соловьева, тогда антитезис, на кот<орый> так метко указал мой собеседник, изменяется, потому что, как верно указал мой собеседник, этот дуализм, двойственность, сращение двух сямских близнецов заложено в природе человека. Нет ни одной философской системы, ни одного философского миропостроения, социального, этического или религиозного, кот<орым> в конечном итоге не разрешался бы в это

глубокое противоречие разлад между миропознанием и миропостроением. Поэтому мне представляется, что у Соловьева, философа очень оригинального, глубокого, искреннего и яркого в своих проявлениях, этот антитезис сказался глубже, чем у других. Я не позволю себе указать, до какой степени (об этом лучше скажет председатель), но позволю себе пояснить свою мысль, как удивительно примиряются два противоположительных толкования Соловьева и его задачи и исторической роли для России. Одни считают его глубоким и искренним националистом настолько, что чуть ли не пользуются этим именем, как знаменем для своих тенденций. Другие, как и большинство из присутствующих здесь, наоборот, считают Соловьева в этом смысле глубоко монистическим философом. Отношение, кот<орое> высказалось по отношению к одному из докладов, лучше всяких слов подтверждает мою мысль. И ваше указание на этот разлад, на двойственность, заложенную в природе и, в частности, сказавшуюся в философии Соловьева, глубоко верно. Я к нему присоединяюсь. Я иду дальше и думаю, что в этой двойственности заключается узел душевной драмы Соловьева. Он имеет как бы два лика, один церковно-византийский, строгий, не приемлющий мир, считающий его греховным, другой как бы западный, переродивший одну из западных философий. То же мы наблюдаем и у Толстого. Может быть, не найдется ни одного философа, у коего не было бы этого как бы двуличия, в этом, конечно, смысле. И вот, если иметь этот антитезис в виду, то мне представляется, что спор между христианством и иудейством можно подвести к известному историческому итогу. Как бы ни толковать исторические судьбы христианства и иудейства, я бы сказал, что связь между ними не подлежит сомнению. Если мы примем тезис Соловьева и скажем вслед за ним, что нет антитезиса между иудаизмом и христианством, т.к. они есть два стебля одного и того же дерева, два исторических разветвления или, как он говорит буквально: «две ступени»<sup>564</sup>, тогда мы придем не к антитезису, а к синтезу и должны будем искать третье примиряющее начало, кот<орое> бы сняло это противоречие и примирило их. Огромная историческая заслуга Соловьева, больше, чем кого-нибудь, не только у нас, но и на Западе, не только для России, но и для всего мыслящего

мира в том, что он первый с такой глубиной, последовательностью и исторической стройностью снял этот анти-тезис и примирил его в синтез, социальный и этический. Поэтому мне представляется, что В. Соловьев всего меньше грешит в этом двуличии, хотя Соловьева правого-церковного указывают чуть не как гонителя национального, вроде Союза русского народа. Он, прежде всего, как гений, многогранен. В нем можно, как и во всяком философе, найти массу противоречий и найти путь для всяких правотолкований, но в остальных своих выводах он остался верным западникам. Если мы станем на точку зрения Соловьева и скажем, что христианство не есть анти-тезис иудаизма, что это не два враждебных лагеря, а два союзника, два стебля одного и того же дерева, что их рознь есть великое историческое недомыслие, что его внесли те, кто затемнил истинный смысл христианства, тогда мы скажем, что эта вековая вражда между иудаизмом и христианством есть глубокое недомыслие и недоразумение, что надо не поддерживать его, а, наоборот, надо как можно скорее погасить ее и примирить не только во имя симпатии или антипатии к отдельной нации и не по национальным соображениям, а во имя исторической правды, чистоты и достоинства самого христианства. А что такое примирение возможно и неизбежно, смею думать, лучшим доказательством служит то, что Соловьев, будучи чистейшим христианином, в лучшем, истинном и высоком смысле этого слова, будучи совершенно чужд по воспитанию, по среде и по жизненному укладу своему всякого внешнего касательства с иудейской средой, идейно и болезненно ощущал этот искусственный разлад и переживал его. Возьму на себя смелость, чтобы не быть голословным, напомнить и сослаться на слова нашей уважаемой гостьи, М.С. Безобразовой. Я спросил ее: «Скажите, пожалуйста, мне: это не объясняется какими-нибудь чисто личными мотивами, навеянными ему жизнью?» И вот сестра философа, знавшая его с детства, разделявшая с ним все невзгоды, связанная с ним не только кровно, но и духовно, отрицает, говорит, что ничего подобного: вся семья наша так смотрит, все мы должны так смотреть и по-иному нельзя смотреть. Мне было очень отрадно отметить, что я не одинок, что есть люди, кот<орые> органически не воспринимают этого недоразу-

меня, кот<орые> смотрят с грустью на него, как на нечто такое, что мешает людям жить. Я вынес глубочайшее убеждение из моего богатейшего жизненного опыта, что не может быть более ужасного и чреватого более неисчислимым злом разлада, чем так называемая национальная и вероисповедная рознь. Я лично считаю, что вся сила и победа человеческой культуры сравнительно с победой в области совести, в области религиозно-нравственного обновления человечества. Кто вдумается, тот поймет, почему В. Соловьев не только заинтересовал, а прямо захватил меня. Поэтому я и назвал себя соловьевцем в этом смысле слова, полагая, что ни на минуту не поступился своим личным складом и индивидуальностью и не посягнул на чью-нибудь веру. Мне кажется, что надо вырвать из национального сердца эгоизм. Это желание мирволить своему в ущерб другому разрешается очень легко при одном условии, если мы не будем смешивать двух вещей: т<ак> наз<ываемого> национализма зоологического и т<ак> наз<ываемого> национализма философского, я бы сказал, культурного. Национализм зоологический рассуждает, как тот обыватель, что если я украду жену, то это можно, подвиг, а если у меня (?) украдут жену, то это зло<sup>1</sup>. Национализм философский считает всякую национальность не только средством, поскольку она ведет к слиянию всего человечества во всем его историческом облике, но и к осуществлению заложенных в нем исторических задач. Если вы укажете на русского, китайца, немца, еврея и будете разуметь, что это ступень, мостик, чтобы слиться с общей человеческой семьей, то такой национализм единственно правилен и вполне примирим с рознью языков, цвета кожи, политической, национальной и всякой другой. Но если вы скажете, что я должен быть пьедесталом, а другие подпорами, что я — цель, а другие — средство в достижении человеческого идеала, то это национализм зоологический, и с ним надо бороться. Против кулака, против темных, зверских инстинктов надо бороться. Иначе вы будете рассуждать, как тот калиф, кот<орый> повелел сжечь все книги, находя, что те книги, кот<орые> подтверждают веру, излишни, а если они ее отвергают, они вредны. Главной целью Соловьева была борьба с раскрепощением этого патриотизма. Он глубоко скорбел об

<sup>1</sup> Предложение выделено стенографисткой. Ее помета: Непонятно?

этом зоологическом национализме и верил, что человек-зверь претворится в человека бессмертного. И в этом смысле Соловьев дал ответ на Ваш вопрос. Нельзя не признать всей глубины, важности и исторической ценности огромного подвига Соловьева, кот<орый> впервые не только в нашей, но и в мировой литературе сумел подняться на такую высоту. Я бы сказал в противоположность тому, что было сказано отдельным философом, что заслуга Соловьева в том, что он сумел поднять человека до небес, а не опустить до земли. Если мы не разобрались в нем, то потому, что у нас нет этой перспективы, нет объективного, спокойного подхода к Соловьеву, и нить, связующая его с нами, слишком для нас болезненна. Должна проложиться известная перспектива, проекция, чтобы выявить всю историческую мощь этого подвига.

<Е.П.> Иванов.

Я хотел сказать, что перерождение кровное кровным и должно быть. Это не то, что наша отвлеченная мысль, рациональное начало. Это не кровное начало. До <...><sup>1</sup> должно дорасти национально, до крови Христа. Кровь всегда кровь, она окрыляет. Все наши рассуждения будут философией, пока не появится перерождение крови, пока в нас не будет рождаться Христос фактически плотью и кровью.

<С.О.> Грузенберг.

Насколько я разумею (я человек невежественный в этом), но, насколько я слышал, христианство предполагает полную свободу совести и мысли. Преемники Христа, всякий, кто приемлет его сердцем, претворяет Его заветы в жизнь. Но ведь тогда явятся неодинаковые христиане. На бумаге это будет самозванство, но другое дело быть им действительно. Я думаю, что всякий, возлюбивший ближнего, будет христианином.

<Е.П.> Иванов.

А что значит: возлюби ближнего?

<С.О.> Грузенберг.

Независимо, примет ли догматы.

*Общий разговор.*

Председатель<ствующий>.

Этот вопрос, кот<орый> мы разбирали (мне хотелось бы остановить ваше внимание), — вопрос гораздо более

.....  
<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

глубокий, чем это обыкновенно кажется. Сейчас в последнем обмене репликами между докладчиком и г. Ивановым я это тоже почувствовал. Иванов переносит его в такую плоскость, в кот<орую> он в докладе не решался, в плоскость религиозную. Я не знаю, может быть, для многих не совсем ясно, что хотел сказать г. Иванов? Может быть, им кажется, что это какие-то странные слова: кровный, вопросы крови, но для того, кто несколько знаком с языком мистиков, это не может казаться странным. Здесь есть какое-то желание перевести этот вопрос в плоскость религиозную. До сих пор весь еврейский вопрос у нас вообще решается не так, как он должен был бы решаться. Мы все смотрим на него, как на вопрос этический или политический. Вообще скверно и этически нехорошо кому-нибудь причинять страдания. Говорят, что наше правительство причиняет евреям страдания и что оно поступает плохо. Антисемиты оскорбляют еврейский народ, — и это безнравственно, плохо. Значит, мы судились с точки зрения нравственности: плохо. Точно так же его можно решать и с точки зрения политической: невыгодно для наших государственных задач, для нашей самостоятельности государственной невыгодно, политически плохо. Преследовать евреев недальновидно. Итак, вопрос решается, что плохо в смысле нравственности или политическом. Но когда говорят, что антисемитизмом пользуются для своих политических целей, как реакцией, то почему антисемитизмом, а не антигерманизмом? Но раз она прибегает к этому оружию, значит, она находит его достаточно сильным. Не сама она создает это оружие, а оно уже имеется и им можно воспользоваться. Когда говорят, что реакция пользуется определенным предубеждением против евреев, чтобы направить активно народ на них, значит, это предубеждение есть, это какая-то сила. Нельзя, следовательно, думать, что вопрос этот будет решен только тогда, когда мы просто установим равноправие граждан. Будто стоит снять ограничение с евреев, и будет решен вопрос. Конечно, один из важных политических вопросов будет решен. Само собою, мы снимем с себя тот позор, кот<орый> сейчас тяготеет над нами. Сейчас мы ходим по улице, встречаем людей и равнодушно проходим мимо этого, людей, кот<орые> находятся в совершенно неестественном положении. Если в это постараться

вдуматься, это какой-то кошмар, а мы спокойно проходим, привыкли, что ли. А это позор, несомненно. Если бы были уничтожены все эти ограничения, с нас был бы снят этот позор. Но я думаю, что только казалось бы, что был бы снят, т.к. мы к нему все же равнодушны, мы проходим мимо этого и нам становится скучным еврейский вопрос. Я много раз наблюдал, что когда еврейское общество начинает говорить слишком много по еврейскому вопросу, все говорят, что это скучно, надоедает. Это чувство скуки есть некоторый признак равнодушия. Если бы, например, стали говорить о нуждах русского крестьянства, никогда этого не сказали бы, ни у одного человека не возникло бы чувство скуки. А тут это бывает. Принято говорить, что во всем виновата власть, а общество очень либерально настроено и желает евреям благ. Но это неверно: в обществе есть определенное равнодушие к этому. Надо в этом сознаться когда-нибудь, надо этот вопрос поднять. Мне кажется, что самое подходящее для этого наше общество. Нам следовало бы подойти не формально. Говорят: мы погромов не устраиваем, значит, мы ни при чем. Это какое-то умывание рук, совершенно недостойное. Или надо устраивать погромы, или надо за погромы с кем-то бороться. Здесь спокойное отношение совершенно недопустимо, это преступно. Необходимо, обязательно поднять живой активный голос. А мы спокойны! Это поразительная вещь. Наше христианское общество предпочитает молчать, когда в России сейчас, в XX столетии совершаются не только кишиневские погромы, а ежедневно совершаются погромы (т.к. то, что совершается с евреями, есть постоянный организованный погром), а мы умываем руки, и у нас нет голоса. Вы скажете — наш голос бессилен. Но ведь и по другим вопросам бессилен. В другом печаль, общественные организации начинают волноваться, кричать, а по поводу этого ужаса у нас мало голоса. На это надо обратить внимание. Каждый, кто заглянет в свою обывательскую жизнь, он увидит, что есть какое-то продолжающее еще жить в этих людях нашего общества если не недоброжелательство, то некоторая досадливость (?) по отношению к евреям. «Новое время»<sup>565</sup>... читает наше общество его? Это не секрет, это факт — читает. И ему не становится до такой степени отвратительно, чтобы начать общественно бойко-

тировать эту газету. У общества есть разные средства. Нет голоса... Но если бы не было этого факта, то эту газету бойкотировали бы, т.к. она ежедневно устраивает погромы. А ее спокойно читают и при этом начинают рассуждать: «да Бог его знает! Может быть, что-нибудь в части и правда!» Это такой факт, мимо кот<орого> нельзя проходить; это наш стыд, на кот<орый> нельзя закрывать глаза. А так решать, как мы обыкновенно решаем, что надо снять ограничения с евреев,.. это пусть, это надо снять, но и нам-то с нас самих надо что-то снять. Это другой вопрос, допустим, что это не вопрос о том, как черту оседлости уничтожить, но и это тоже еврейский вопрос.

В сущности, мы выслушали несколько мест из Соловьева. Действительно, Соловьев обращает большое внимание на преследования, кот<орые> чинятся евреям, но Соловьев чувствовал, что за этими преследованиями стоит какой-то христианский, а вовсе не только еврейский вопрос, не какой-нибудь политический вопрос, что этот вопрос в нас самих, а не в евреях. Религиозно-философское общество, когда выступило на этот путь, в самом начале заявило, только этого не заметили, что это вопрос не о евреях, а о нас. Когда мы говорили о деле Бейлиса, мы говорили не о Бейлисе и не об евреях, не о ритуальных убийствах, а о нас самих. Это наш вопрос. Я спрашиваю — отчего это так? В.С. Соловьев был, т<ак> ск<азать>, одним из ярких представителей русского гения. Почему же русское о<бщест>во не чувствует ток, как чувствует В. Соловьев? И почему те в русском о<бщест>ве, кот<орые> обращаются к вопросам религиозным, и те так не чувствуют. А если кто-нибудь и чувствует так, как В. Соловьев, то без религиозного элемента? Наше о<бщест>во просто так мистически настроено... Одни так мыслят, как и В. Соловьев, не до конца, в смысле решения вопроса, они чувствуют боль в еврейском вопросе и им стыдно. А какой-то другой части общества как-то не стыдно. Она совершенно спокойно смотрит на это. В Москве существует философское о<бщест>во имени Соловьева<sup>566</sup>, там участвуют люди, исповедующие христианство и проникающие в своем понимании христианство, в общем как Соловьев. И вот недавно, на днях только, в этом московском о<бщест>ве произошло такое событие. Приехал в Москву проф. Коген<sup>567</sup>, еврей, прочи-



тать доклад о сущности иудаизма. Естественно, что он обратился в Религиозно-философское общество, потому что он считал, что ему надо было прочесть этот доклад в Религиозно-философском обществе. Московское общество имени В. Соловьева отказывает ему в возможности прочесть его доклад у себя и мотивирует это довольно странно: несогласием во взглядах<sup>568</sup>. Как будто все доклады, которые читаются в этом обществе, развивают всегда только одни и те же взгляды и будто бы там не было докладчиков, со взглядами которых общество было не согласно. Между тем, за неделю до приезда проф. Когена, или немного больше, в этом обществе читал доклад Столпнер<sup>569</sup>, тоже еврей и при этом марксист, со взглядами которого во всяком случае московское общество не могло считать себя солидарным. Какая разница между докладом г. Столпнера и проф. Когена? Оба еврей, но это в первом случае как-то не помешало обществу. Но дело в том, что Столпнер — марксист и он не пропагандирует иудаизма. Его появление в Москве не имело некоторого общественного значения. А Коген приехал специально в Россию для ознакомления публики с иудаизмом. Его приезд является ответом на те антисемитические настроения, которые царят в России. Он не только мыслитель, который пришел делиться своими взглядами, а до некоторой степени общественный деятель и еврей. Он является как бы выразителем живого еврейства, действующего, которое есть, которое пытается защитить себя от тех или других клевет. Столпнер не брал на себя этой задачи, он знакомил с очень интересной вещью для всякого философски образованного человека, с книгой Зогар<sup>570</sup>, которая написана на языке, на которой в Европе читают всего несколько человек. Она представляет громадный интерес, и Московское общество не могло отказать себе в удовольствии ознакомиться с этим интересным явлением в истории религиозной мысли вообще. Ее мало кто знает, а с нею познакомиться стоит. Но тут взгляды Столпнера ни при чем, и безразлично, еврей он или нет. Это просто ученый, который сообщает интересную вещь. Когда в каком-нибудь обществе биологов сообщают какие-нибудь новости о строении клетки, их слушают, не считаясь с тем, кто они. А Коген приехал в качестве еврея и в

качестве ученого, кот<орый> сообщает интересную вещь. И когда он появился в качестве еврея, Московское соловьевское о<бщест>во отказывает ему в возможности защищать в своих стенах иудейскую этику по несогласию в мировоззрениях, как будто они согласны с мировоззрением Столпнера и всех других, кот<орые> там читали. Они оказались до такой степени озлобленными какой-то тенденцией. Это очень характерный факт. На нем одном стоило бы остановиться и спросить, что же это значит? Это не просто обыватели, это последователи Соловьева и по преимуществу те, кот<орые> любят Соловьева, считают его пророком, большинство из них верит в пророчество Соловьева, напр<имер>, об антихристе<sup>571</sup>. Многие верят, что антихрист придет из Китая, приведет монголов и завоюет Европу. А об этом пункте в пророчествах Соловьева они как будто забывают. Здесь не слышно, чтобы они верили в его пророчество, это отходит на 2-ой план, это как бы не существенно в Соловьеве. Я и говорю, что надо подумать, отчего же это происходит, что религиозное сознание современного русского о<бщест>ва связывает себя всегда не с юдофобством, а с равнодушием к еврейскому вопросу, а это, может быть, хуже юдофобства. Чем это может объясняться? Соловьев, говорят, человек, истинно, по-христиански верующий, христианин, а не православный. Он сын Православной Церкви. Скажут, что он был католиком, но это неважно. Ну, хорошо, — сын Католической Церкви. Это все равно, ибо с его точки зрения это одна Церковь, она одна ортодоксальная, католическая, т.е. православно-католическая Церковь. И он считает еврейский вопрос вопросом самого христианства. А все последователи Соловьева, занимающиеся религиозными вопросами, равнодушны к этому вопросу. А весьма недавно происходившие у нас в О<бщест>ве события? В сущности, почему многие из нас горячо отнеслись к статьям, кот<орые> писал Розанов<sup>572</sup>. Разве потому, что мы такие чистые, безгрешные, что стали возмущаться грехом Розанова? Не в этом дело. Много есть грешных людей, и мы не станем их судить и возмущаться. Но есть возмутительные вещи в России: торжествует антисемитизм, и когда о нем заявляют, нельзя молчать не потому, что грешники есть, а потому, что есть это явление и нельзя на него не реагировать. А между тем посмотрите,

какое страшное неудовольствие вызвало в обществе людей, занимающихся религиозными вопросами, осуждение Розанова? Говорили: «Вы не смеете судить писателя, мы не должны никого судить». Но если бы в их голосе слышалось возмущение антисемитизмом, действительное возмущение самим-то злом, можно было бы пойти с ними и сказать: «Мы возмущаемся, но Розанова судить не хотим». Но в том-то и дело, что этого возмущения не было слышно. Было слышно какое-то спокойствие по этому поводу. И таких фактов можно много набрать. Здесь нельзя остаться в стороне, это живая жизнь. Может быть, и есть святые, кот<орые> преодолевают все свои чувства и существуют вне времени и пространства, но я их не касаюсь. В чем же дело? Чем же это объясняется? Соловьев решил еврейский вопрос, как считают нужным (?) его решить самые крайние радикалы, кот<орые> мыслят по этому вопросу. Но это потому, что Соловьев был не только ортодоксальным христианином, не только верующим православным или католиком, а потому, что он был пророком. В его учении есть пророческий элемент, он что-то предчувствует, предвидит. Это пророческое чувство сталкивалось у него самого с его чувством ортодоксальной преданности той Церкви, кот<орая> существует. Он никогда не мог так просто помириться с тем, что есть, как теперь мирится это московское о<бщест>во, где фигурирует <...><sup>1</sup> <Рачинский><sup>573</sup> (?) и т.п. Его мучило какое-то благополучие в христианстве. Поэтому он говорил, что еврейский вопрос есть христианский вопрос. Он чувствовал, что разрешение этого вопроса невозможно без какого-то разрешения христианского вопроса. Следовательно, есть какой-то христианский вопрос, что-то неблагополучно в самом христианстве? Своим пророческим чутьем Соловьев это знал. Тому, кто стоит на точке зрения Соловьева, важен Соловьев, как тот, кто оправдывает христианскую веру, дает ей обоснование. Они держатся за него, как за учителя, кот<орый> научил их верить, открыл перед ними величие христианства. Его пророческое предвидение они готовы принять, но так, чтобы это пророчество не касалось каких-нибудь живых вопросов нашей действительности. Антихрист это другое. В это можно верить, но это пророчество, кот<орое>

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

не составляет специально пророчества Соловьева. Это вообще христианское пророчество, оно уже есть в том христианстве, каким оно сейчас существует. Это не новость, а Соловьев есть что-то новое. Но вот этих действительно новых откровений, кот<орые> предчувствовал Соловьев, соловьевцы не хотят принимать, опасаются. Они заявляли: это уже дело Церкви. Когда сама существующая Церковь придет к тому, что будет предвидеть нечто, тогда и мы, конечно, скажем, что это нечто надо чувствовать. Но пока Церковь этого не скажет, все стоит, как есть. Им кажется, что такие пророческие предвидения сама Церковь, как существующее целое, в себе дает, вне пророков, вне каких-то единичных или коллективных дерзаний. В пророчестве всегда есть некоторый разлад с ортодоксией, кот<орая> не включает в себе ничего пророческого, никаких предвидений, кроме общих, догматически установленных. Они не могут их воплотить в ближайшей практике. А пророческий дух, кот<орый> появляется в церкви же, в церковном сознании, идет в некотором разладе с существующим церковным статусом, с существующими настроениями. Этот разлад есть некоторый выход из статуса. Некоторое дерзновение, кот<орое> должно быть в пророчестве и кот<орое> было у Соловьева, его нет у соловьевцев, нет и у людей, кот<орые> сейчас решают эти религиозные вопросы, исходя из Соловьева. Они этого и боятся, боятся коллективного или личного дерзновения в религиозной плоскости, кот<орое> бы не было санкционировано существующей церковной силой. А отсюда и происходит, что все пророческое в самом Соловьеве для них не видно, затушевывается. Но что же было у самого Соловьева? Почему соловьевцы и все наши религиозные искатели, кроме тех, кот<орые> просто заявляют, что права за церковью, почему все они как-то непременно склонны принять Соловьева, несмотря на его дерзания, на пророческое содержание его учения. Почему же Соловьев им не чужд? Он должен был бы быть им чуждым со всей его пророческой стороной.

Они должны были бы от него отмахнуться, как отмахиваются от Мережковского, и от всех, кто худо или хорошо, но чувствует неудовлетворенность и ищет других, новых путей, может быть, неудачно, но дерзает. А от Со-

ловьева они не отмахнутся. Можно сказать, что Соловьев так велик... Конечно, но и проф. Коген большая величина в философском смысле, может быть, больше, чем Соловьев, но от него так легко отмахнуться, раз он чужой. Очевидно, Соловьев им не чужой. Соловьев говорит, что этот еврейский вопрос есть христианский вопрос. Но что же это значит? Это значит, что христиане должны отказаться от преследования евреев. Это не христианский, значит, вопрос, а вопрос политики. Это тот самый вопрос, кот<орый> разрешают наши радикалы очень спокойно и легко. Прекратить преследование, вот и все. А христианский вопрос глубже. Очевидно, это именно христианское сознание таит в себе что-то такое, что заставляет нашего обывателя чувствовать какое-то столкновение с иудаизмом, непримиримость в чем-то, инстинктом чувствовать что-то чуждое, нехристианское. Здесь христианское чувство, а не только предрассудок, сталкивается с незначительным, маленьким, кот<орое> проявляется в быту еврейском. Это не только два ствола одного дерева; это, как говорил Соловьев, две ступени одной и той же религии. Но и ступени могут находиться в конфликте. Христианство родилось из иудаизма, но может быть его антитезисом. Антитеза тоже является из тезиса. Она есть ступень, идущая из тезиса, но она ему внутренне враждебна. Между христианством и иудаизмом нет мира. Нельзя сказать, что пусть христианство будет христианством до конца, и тогда не будет еврейского вопроса. Нет, тогда-то он во всей своей силе и восстанет. Пока христианство склоняется к гуманизму, принимает общую точку зрения нравственного отношения ко всем людям, пока не возникает кровного христианского вопроса, как говорил Е<вгений> П<авлович>, легко решать этот вопрос. Но, если бы христиане были действительно христианами, то вопрос этот встал бы во всей своей страшной сложности. И для Соловьева он таким и стоял. Но этого докладчик не понял, что в конце концов, еврейский вопрос разрешится тем, что евреи примут христианство, что они обратятся к христианству. Если бы это сказать еврею, религиозно верующему еврею, то он запротестует. Он скажет: «Лучше вы как угодно меня бейте и притесняйте, но оставьте во мне веру в то, что моя великая истина до конца будет истиной». Никогда он не примет того, что уже Мессия

пришел, что Иисус Христос был уже (?). Для верующего еврея, как представителя иудейской веры, вопрос так не решается, что евреи когда-то примут христианство. Еврей первый должен протестовать против этого. Он должен сказать: «никогда, до последнего времени не будет этого. Если же это и завершится тем, что все помирятся, то это будет тогда, когда исчезнет религия христианская и иудейская. Тогда в чем же вопрос для безрелигиозного человека? Вопрос решается так: человечество станет настолько просвещенным, что исчезнет всякая религия или будет общечеловеческая нравственная религия». Но христиане так не могут думать. Христиане знают, что не одна в мире религия, а несколько, знают, что есть резкое столкновение между этими религиозностями, что идет борьба между религиями. Буддизм и христианство это абсолютно непримиримые вещи. Кто будет проповедовать буддизм, тот будет направлять свою проповедь против христианства. Скажут: «Он не будет устраивать погромов». Да, но для верующего человека страшнее победа религии, чем погромы. Если бы христианство победило иудаизм, для действительного еврея это было бы ужаснее всякого погрома. Вот в какой плоскости стоит еврейский вопрос. Это не решение еврейского вопроса, что евреи когда-то примут христианство. Это решение его с точки зрения христианской, но не еврейской. И обратно: христиане никогда не примирятся с тем, что евреи не примут христианства. Это было бы ужасно, если бы поверили хоть на момент, что евреи никогда не примут христианства, этот избранный народ, тот, кот<орый> родил христианство. Так как все церковные, действительные христиане знают, что если избранный народ еще теперь не дозрел, то все же он должен обратиться. Это есть вера, на кот<орой> стоят все христиане. Евреи для христианства громадная проблема. Вот как сталкиваются эти религиозные чувства. Они разрешают это очень просто, но в религиозной плоскости весьма непросто. Если Соловьев в своем пророческом чувстве потерял это чувство отчужденности и почувствовал какую-то близость к иудаизму, оставаясь христианином, то в этом было внутреннее противоречие его с собственной религиозностью. А соловьевцы, кот<орые> не знают в себе его пророчества, чувствуют эту отчужденность. И всякий христианин, а не просто гуманист, будет

это чувствовать, т.к. еврей — ближайший к христианству народ. Это не китаец, не японец. Это громадный вопрос. Они родили Христа, они и должны Его принять, а они не принимают Его, а отвергают. Тут есть какая-то боль, есть трагедия. Я и говорю, что в этой плоскости должен быть поставлен вопрос: как же тут быть. Мне кажется, что христианство историческое, т.е. единственно существующее христианство, т.к. я просто не беру в счет всяких, т.н. истинных христиан, кот<орые> заявляют, что христианство церковное — не истинно... Это есть выдумка, это что-то такое, присасывающееся около христианства. Христианство действительное есть католицизм и кафолицизм и другого нет. А всякий христианин, кот<орый> базируется только на Евангелии, лучше всего это знал. Действительно, христианство истинное, т.е. церковное, т.е. то, кот<орое> мы знаем, как католическое и православное, оно, конечно, должно в себе иметь некоторые вопросы, как христианские. Мы говорим: мы теперь не можем подойти с таким решением вопроса: пусть евреи крестятся. Нельзя сказать, почему это не будет действительным решением. Как же быть? На него нельзя никакого ответа получить, кроме того, что они крестятся, т.е. кроме того ответа, с кот<орым> никогда не согласятся иудеи. А если Соловьев и какие-то пророческие предвидения его говорят о каком-то отсутствии отчужденности, что евреи не только ждут своего обращения, а даже могут что-то дать христианскому миру, то, значит, вопрос идет о самом христианстве. В самом христианстве что-то должно измениться. Значит, оно не может оставаться таким, как было. Оно должно прийти к чему-то, соединиться с чем-то, что уже не есть христианство. Если бы сказать евреям: вы не примете никогда христианства. Но когда человечество от христианства и иудаизма, от этого раздора перейдет к какому-то христианству, кот<орое> будет иначе утверждать себя на земле, будет другим в своем облике, то, может быть, вы тогда его примете, — они скажут, я в том убежден: если при этом вся правда иудаизма, какую они знают, войдет сюда и сольется с этим христианством, то они его тогда, может быть, примут. Что-то другое они могут принять, но не христианство, каким оно было и есть. Если оно и впредь должно быть тем же, если оно в век останется тем же, то, конечно, еврейский вопрос совершенно неразре-

шим в плоскости религиозной. И навеки в этом христианстве будет отчужденность с иудаизмом. Что-то в иудаизме не приемлется христианским сознанием. Это именно его черта, идея коллективного лица на земле. Это есть то, что иудаизм хранит в себе. Недаром говорят, что вот евреи, иудаизм накладывают свои руки на общественное движение. Да, общественное движение, это верно, должно чувствовать свое родство с иудаизмом. Это вовсе не случайность: именно общественная правда и есть правда, кот<орую> хранит иудаизм; в нем нет правды личности. Правда личности раскрыта христианством, но ни в какой больше другой религии она не раскрывалась, и иудаизм не знает, что такое личность, не ведает человеческой личности, и он входит в общественность, в кот<орой> совсем нет этого. Поэтому общественность, как и евреи, делает себя несколько отчужденной от христианства. Но христианство, утвердив личность, все свои стремления направив в эту сторону, в продолжение многих веков мудро, не теоретически, не философски, а церковно-исторически, с прямо божественной мудростью утверждая в истории принцип личности, приходило к аскетическим утверждениям, кот<орые> заставили христианское человечество почувствовать неприязнь к общественным свободам. Эта общественность начинает возникать, когда христианство убывает в сознании. Гуманизм мог выдвинуть общественность. Но само христианство непримиримо с задачами этого общественного устройства. Нельзя сказать, что христианство хочет всего хорошего, поэтому оно хочет социализма. Христианство желает не всего хорошего, а желает утверждения личности. А так как для этого требуется аскетическое отношение ко всему, то поэтому христианство не желает социализма. Это глубоко важно. Это христианство не может принять иудаизма, кот<орый> идет с каким-то бесчувствием к христианской личности. Вот где столкновение. Но если есть какая-то правда, если должна прийти правда общественности на землю, если не возврат к Ветхому Завету, а движение христианства должно найти разрешение общественной проблемы, то, конечно, религиозно-глубокой проблемы, а не только политики. Это — проблема общения человеческих личностей на земле. Оно на земле ненормально, и в этом аскетическом утверждении личности не найдено действительного разрешения



вопроса общения личности на земле. Этот вопрос игнорировался и должен был исторически игнорироваться, чтобы утвердился принцип личности. Но когда исторически какая-то задача исполнена, когда человечество стоит перед новой проблемой — осуществления права в общении личности на земле, ибо здесь должно явиться Царство Божье, то, конечно, оно не случайно должно будет обратиться к иудаизму, и Соловьев не случайно оказался в сочувствии к иудаизму, не случайно связывал его с вопросом о социальном праве. Если новое утверждение правды земного общения должно иметь место, тогда на месте нынешнего христианства, до сих пор существовавшего, церковного, должна стать иная церковность, измененное христианство. И тогда, быть может, иудейский вопрос разрешится. Только тогда иудеи могут увидеть, что Христос уже был. Они хранят ту правду, от которой отступило и должно было отступить христианство. Если перед христианством стоит такой вопрос, то это христианский вопрос, и тогда еврейский вопрос не является христианским. Если же все обстоит благополучно, т.е. в наше безрелигиозное время люди стали религиозны и приняли христианство, тогда надо сказать, что проф. Коген чужой, если он защищает иудаизм, и нельзя его принимать. Может быть, раньше, чем принять религию, мы должны признать резкость (?) религии. Никогда Христос не принес мира. Он сам говорил, что он принес разделение, и это есть существо христианства. Когда разрешится эта проблема, не исчезнет в мире разделение, ибо есть и другие несогласия с христианством. Надо понять, что нельзя утверждать религии, мирного, благоденственного жития и гуманизма. Это несовместимые вещи. Если решается вопрос иудейский, то это вопрос и христианский. Когда говорят, что иудейский вопрос должен быть разрешен не так, чтобы евреи покорились Христу, то тут уже ставят вопрос христианский, о каком-то сдвиге радикальном в самом христианском мире. Вот какие вопросы ставил своим пророческим чутьем Соловьев. Есть такие соловьевцы, кот<орые> именно это живое в Соловьеве больше всего чувствуют и из него исходят. Поэтому им не претит (?), когда начинают заниматься политикой. И Соловьеву не мешали его публицистические статьи, а там, где все дело

лежит в религиозной плоскости, они чувствуют что-то мелкое, ветхозаветное. И нам следовало бы разрешать этот вопрос в этой плоскости.

<С.О.> Грузенберг.

Я извиняюсь, что взял смелость возражать, но я позволю себе кратко, в двух словах указать, что спор идет о словах. А<лександр> А<лександрович> указал на эту крупную разницу. Злоба существует. Но вытекает ли она из природы христианства и иудаизма, как двух различных типов? Я позволю себе сказать, что нет. Такая же рознь существует и в среде самого христианства. Позвольте напомнить Варфоломеевскую ночь, поход по поводу филиокве<sup>574</sup> и тысячи гонений христиан на христиан. Если бы была рознь между двумя типами, стала бы непонятной рознь в среде самого христианства и равнодушие христианства к буддизму, язычеству и мусульманству. Между тем оно не питает к ним враждебности. Дело не в какой-то розни между христианством и иудейством, а в других причинах. Если мы будем искать их в плоскости психологической, мы никогда не договоримся, т.к. о вкусах и чувствах не спорят. Если можно оправдать чувство с точки зрения христианской, то будем последовательны и справедливы, и оправдаем такое же чувство с точки зрения иудея и эллина. Такую плоскость ставить нельзя, надо искать объективную плоскость. Я приемлю на себя эту смелость. Я извиняюсь, что только в двух словах коснусь этого вопроса. Мне представляется, что христианство и иудаизм в самом деле есть историческая антитеза, но не в плоскости темной психологии, а в плоскости объективной, логически объяснимой природы, а именно: христианство есть религия трансцендентная, оно считает, что земная (?) жизнь есть средство, а не цель, оно переносит центр тяжести по ту сторону. У иудаизма же есть оптимизм, он считает, что земной удел есть не средство, не мостик, а цель в самом себе. Христианство пессимистично, т.к. оно развенчивает самую ценность человеческой юдоли, оно проповедует аскетическое отношение к миру, отрицает государство и все реальные и социальные ценности коллективной этики. Если мы взглянем на христианство и иудаизм, как на антитезу между оптимизмом и пессимизмом, кот<орые> расходятся в центральном понимании вопроса, есть ли земная жизнь средство или цель,

нам станет понятно, чего не коснулся А<лександр> А<лександрович>, хотя он знает это великолепно. Нет ни одного пессимистического философа, кот<орый> не был бы тем самым и антиатеистом (?). Это и понятно, потому что пессимизм враждебен, сталкивается с атеизмом, как с оптимистическим миропониманием. Аскетическое и пессимистическое обесценивание земной жизни исключает оптимистическое миропонимание. Если мы перенесем вопрос в эту философскую, строго объективную область, нам не надо копать в каких-то темных уголках нашей психологии, а, может быть, и зоологии, т.к. где же найти границу между психологией и зоологией? А достаточно перенести весь вопрос в плоскость логическую, где сталкивается тезис и антитезис. Нет ни одного оптимиста, кот<орый> не был бы благожелательным к иудаизму, как Лейбниц. Толстой — в нем преломлялись две стадии. Он одно время был глубоким пессимистом и, доколе исповедовал пессимизм, заразился неблагоприятным отношением к иудаизму. Мало того, сам Соловьев был одно время глубоким пессимистом. И это не случайность, т.к. в психике Соловьева были уготовлены все предпосылки пессимизма. Вот та плоскость, кот<орая> делает ненужным опираться на какие-то темные чувства, т.к., если бы евреи отличались какими-то органическими свойствами, если бы здесь не было какого-то химического сродства, было бы непонятно, почему же в лоне христианства еще больше раздоров. Разве вы не знаете гонений сект, вроде молокан? Возьмите Толстого, разве нынче разные секты не затемнили гения? А разве сами христиане друг друга не пытаются под предлогом политических партий? Мне делают высокую честь, что я имел смелость, не заботясь о том впечатлении, кот<орое> это произведет на аудиторию, сказать, что я сам понимаю. Позвольте провести аналогию, кот<орая> сделает это понятным. Когда мы говорим о женском вопросе, то здесь не может быть двух взглядов. Все люди равны, и им должны быть даны права. Для меня это вопрос мужского недомыслия. В самом вопросе есть ответ. И для христиан еврейский вопрос есть вопрос недомыслия. Потому нам и скучно, когда мы говорим о еврейском вопросе. Пишите о чем угодно, только не касайтесь двух вопросов: женского и еврейского. Я почувствовал какое-то сродство между ними. Нам невыгодно

сознаваться в своей неискренности и нечестности. Но я поставлю вопрос вне времени и пространства. Родился Христос и берет первый тезис: «Возлюби ближнего, как самого себя»<sup>575</sup>. Это может всякий человек, будет ли он иудей или католик. Если я не могу принять ближнего своей натурой, своими органическим чувством, инстинктом, бессознательно, значит, я органически не приемлю Христа, я, значит, негодай, как христианин. Здравый смысл это подсказывает. Либо сказать: «нет, оно мне родственно, я его приемлю». Слова эти можно дать католику, монголу, китайцу, кому хотите. Каждый честный христианин должен сказать о себе в душе: что я такое? Если бы я стал завтра христианином, я бы поставил себе первый вопрос: приемлю я ближнего или нет. И если бы я знал, что мне противен армянин или еврей, я бы имел честность сказать, что не приемлю. А если я приемлю, я бы равно возлюбил всех: и евреев, и армян. Но вместо того, чтобы сознаться в этом, мы ищем другие объяснения. Так и в женском вопросе. Вместо того, чтобы сознаться, что мы настолько самцы и животные, что не можем уравнивать женщину, мы говорим, что они как будто не люди. Философ Шопенгауэр писал о женщине ужасные вещи. Все это продукт нашей нечестности и неискренности. Религия — один единственный пункт во всем человеческом обиходе, где никого не обманешь, кроме себя. Надо сказать себе, без соображения, кому это понравится или нет: может быть, я и иудей в своей душе приемлю? Всегда вернее спросить свою совесть. Она знает, что ответить, ее не проведешь никакими тонкостями. Тогда получится очная ставка: ты иудей, христианин, католик. А так трудно сознаться. Также и в отношении женщин многих христианских народностей и классов. Вот, мне кажется, когда имеют мужество в этом сознаться, то у нас происходит то, что в сказке Андерсена: каждый указывает на пустое место, зная, что оно пусто, а говорит, что это великолепное платье. Наконец, находится мальчишка, говорит, что человек идет голый. Когда нашелся Толстой, кот<орый> говорит, что это не по-христиански — грабить и убивать, говорят, что он не христианин. Когда нашелся Соловьев, величайший человек, кот<орый> сказал, что это недоразумение, что мы лжем себе, сказали, что он не христианин. — В этой плоскости этот вопрос легко разрешим,

если мы каждый в одиночку, про себя, и все вместе, коллективно, научимся быть сами с собою честными. Когда люди станут просто человечески честными и перестанут себе в душе лгать, в этот день исчезнет всякая рознь, национальная, исповедная и классовая. Ибо человечество можно уподобить храму Петра в Риме, где есть тысячи всевозможных жертвенников и кадилашников, и где молятся народы на всех языках, всех верований и цветов кожи, и все посылают молитвы одному Единому, все венчающему, неведомому Богу. Я думаю, что в сущности нет никакого вопроса, а есть боязнь сознаться себе в честности. Я, по своему крайнему разумению, дошел до этого вопроса в тот день, когда честно это себе сказал. Пока я себе лгал, пока укрывался в какие-то плат<...><sup>1</sup>, я бессознательно, может быть, но лгал. А когда я уразумел, я поставил бы ясно: какое же я имею право считать себя христианином, когда я не приемлю поляка? Значит, дело не в бумаге, кот<орую> надо изменить, а дело в том, чтобы честно себе сознаться, ибо совесть не знает никаких сделок и документов. И когда человечество начнет верить и ставить выше всего не слова, не политику, не денежные и честолюбивые вопросы, а вопросы совести и правды, заложенные в человечестве от Бога и природы, — в тот день исчезнут и падут все эти проклятия и головоломные вопросы, ибо их нет, а есть неумение и нежелание сознаться себе честно. В этом заслуга Соловьева, пусть он и ошибался много. Придет время, когда и ему отведут место в истории, как и Толстому. Заслуга его останется на все времена одна: авторитет и идеолог совести. «В тот день, — писал Бер..., когда люди станут людьми, а христианство истинным христианством, прекратится этот вопрос». Каждый из нас, согласясь на кровь, <...><sup>11</sup> то, в чем сам себе не сознался. А что такое кровь? Я слова «кровь» не понял. Я не люблю кошки, — это наша кровность. Но почему она виновата, что она кошка? И начнут описывать, что есть какие-то глубокие столкновения, коллизии... Зачем лукавить? У меня есть скверный инстинкт, нелюбовь к кошке, и я должен это пресечь. У меня плохой, скверный, нечеловеческий инстинкт: травля людей, китайцев, женщин, и надо в этом сознаться. Тут идет вопрос о Соловьеве, пото-

<sup>1</sup> Пропуск в стенограмме.

<sup>11</sup> Пропуск в стенограмме. Помета стенографистки: не слышно.

му что он первый показал, что тут не платье, а чистота (?) нашей совести. Он был вселенский подвижник. Он выше, чем его рисуют соловьевцы. Его больше всего отстаивают, и на него молятся евреи, т.к. они чувствуют его удивительную мощь и силу морального борца. Каждый из нас на практике и в теории возбуждает этот вопрос, но ложно. Если он не может принять ближнего, пусть не будет христианином, ибо это будет ложно. А на бумаге можно все написать. И я могу написать, что я китаец. В этом бессилие христианства. Вы возьмете и креститесь, но от этого вы не станете иначе. Не надо лгать, а для этого надо отнять те общественно-политические условия, кот<орые> вынуждают лгать. В этом должны сойтись люди самых разнообразных взглядов и верований, ибо это заложено в человеческой природе.

.....

## ПРИМЕЧАНИЯ

СЕЗОН 1909/10

### Заседание 3 ноября 1909 г.

**Д.С. Мережковский**

Земля во рту

Печатается по изданию: *Мережковский Д.С.* Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 15. С. 167–178. Впервые опубликовано: Речь. 1909. 15 ноября. № 314.

<sup>1</sup> «*Записки*» *Желябужского*. — Русский государственный деятель, дипломат, мемуарист Иван Афанасьевич Желябужский (1638 – после 1709) служил в Конюшенном приказе (1666), приказе Казанского дворца (1680), воеводой в Чернигове (1682), выполнял дипломатические поручения русского правительства. Оставил неоднократно переиздававшиеся «Записки», охватывающие период с 1682 по 1709 г.

<sup>2</sup> ...«*Атлантический кодекс*» *Леонардо да Винчи*... — Манускрипт из 399 листов, содержащий 1750 рисунков, записи на самые разные темы, математические и физические формулы, чертежи военных орудий, архитектурные планы, фортификационные разработки и многое другое.

<sup>3</sup> «*От хорошей жизни не полетишь*». — Из рассказа «Воздушный шар» Ивана Федоровича Горбунова (1831–1895).

<sup>4</sup> *Кованько* Александр Матвеевич (1856–1919), генерал-лейтенант (1913), начальник Офицерской воздухоплавательной школы. Инициатор производства аэростатов и дирижаблей в России и боевого применения привязных аэростатов. Впервые в мире организовал полеты на воздушных шарах (аэростатах) для научных исследований верхних слоев атмосферы и изучения влияния полёта на организм человека.

<sup>5</sup> *Филлипов* Третий Иванович (1825–1899), государственный и общественный деятель, писатель.

<sup>6</sup> «...разбудят православие», — писал он в 1885 году... — Цитата из письма В.С. Соловьева к А.А. Кирееву (Соловьев В.С. Письма. СПб., 1909. Т. 2. С. 122).

<sup>7</sup> ...во втором издании «Догматического развития Церкви»... — «Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей» (М., 1886). Впервые работа опубликована в «Православном обозрении», включена в книгу «История и будущность теократии» (см.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 4).

<sup>8</sup> «Обер-прокурор Синода, Победоносцев, сказал одному моему приятелю...» — Цитата из письма В.С. Соловьева к Ф.Б. Гецу.

<sup>9</sup> «Грехи России» — статья В.С. Соловьева, присланная в письме к Ф.Б. Гецу для газеты «Новости».

<sup>10</sup> ...Востоком Ксеркса иль Христа? — Из стихотворения В.С. Соловьева «Ех Oriente Lux» («С Востока свет, с Востока силы!..», 1890).

<sup>11</sup> ...Ни иго легкое Христа. — Из стихотворения В.И. Иванова «Мсть мечная» («Русь! На тебя дух мести мечный...», 1904).

<sup>12</sup> ...Бросься отсюда ~ Отойди от меня, сатана. — Лк. 4, 8–11.

<sup>13</sup> Пуфендорф Самуил (Pufendorf; 1631–1694), юрист, историк. На русский язык его книги «Введение в историю европейскую» (СПб., 1718) и «О должностях человека и гражданина» (СПб., 1724) переведены Гавриилом Бужинским под личным наблюдением Петра Великого. Д.С. Мережковский приводит цитату из книги Пуфендорфа «Введение в историю европейскую» (СПб., 1718).

<sup>14</sup> «...Без насилья нельзя», — говорит Константин Леонтьев. — См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1886. Т. 2. С. 80.

<sup>15</sup> ...братья Вильбур и Орвиль Райт... — Американские изобретатели Уилбер Райт (Wright; 1867–1912) и его брат Орвиль (1871–1948) 17 декабря 1903 г. совершили первый в истории полет на сконструированном ими аэроплане «Китти-Хоук» (машина продержалась в воздухе 12 секунд и пролетела 36,5 метров).

<sup>16</sup> «Антихрист на небеса возлетит». — Из «Сказания о Христе и Антихристе» (230) св. Ипполита, епископа Римского (III в.).

<sup>17</sup> Европейский путешественник ~ рассказывает о русском пьянице... — Д.С. Мережковский приводит эпизод из «Описания путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию» (XXXVIII. Кн. 3. Гл. 6) секретаря посольства Адама Олеария (1603–1671).

<sup>18</sup> ...Союз архангела Михаила... — «Русский союз Михаила Архангела», общественно-политическая националистическая организация, существовавшая в России с начала 1908 по февраль



1917 г. Выделилась из «Союза русского народа» и до февраля 1914 г. возглавлялась В.М. Пуришкевичем. Программа «Союза Михаила Архангела» отличалась от программы «Союза русского народа» тем, что признавала необходимость Государственной думы и поддерживала аграрную политику П.А. Столыпина.

<sup>19</sup> ...варварского Диониса, древнего Хмелья-Ярилы. — Ярила, Яровит, Яр-Хмель, славянское божество пробуждающейся природы, весеннего солнца, утреннего света. В ряде исследований сопоставлен с античным Дионисом. См.: *Наговицын А.* Ярила, Дионис и боги их круга // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 8. М.: Менеджер, 1999.

<sup>20</sup> «...пусто и страшно становится в Твоем мире!» — Д.С. Мережковский цитирует «Светлое воскресенье», завершающую главу «Выбранных мест из переписки с друзьями» (1847) Н.В. Гоголя.

<sup>21</sup> ...«гул всезвонных колоколов»... — Там же.

<sup>22</sup> ...*Иоанн Ботвид* ~ «Христиане ли московиты?» — Этот эпизод Д.С. Мережковский привел в своем романе «Петр и Алексей» (1904).

<sup>23</sup> ...«хаос шевелится под нами». — Измененная строка из стихотворения Ф.И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...» (1836). У Ф.И. Тютчева: «Под ними хаос шевелится!..»

<sup>24</sup> ...*анархиста Феррера*... — Феррер Гуардия Франсиско (Ferrer Guardia; 1859–1909), испанский педагог-просветитель, республиканец, близкий к анархистам. Во время восстания в Барселоне в 1909 г. против колониальной войны в Марокко (т.н. «Кровавая неделя») Феррер был арестован и по обвинению в руководстве восстанием расстрелян. Казнь его вызвала волну протеста во многих странах.

<sup>25</sup> *Св. Христофор* — христианский мученик (III в.). Согласно легенде (возможно, возникшей из-за имени, которое в переводе с греческого означает «несущий Христа»), Христофор помогал путникам переправляться через реку и однажды переносил на своих плечах ребенка. Ребенок открыл ему, что он Христос и на плечах его вся тяжесть мира. Долгое время Христофор почитался как покровитель путешественников. В 1969 г. его имя было исключено из официального литургического календаря Католической Церкви.

<sup>26</sup> «Смирись, гордый человек!» — Из очерка Ф.М. Достоевского «Пушкин» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 139).

<sup>27</sup> «Непротивление злу» — этическая программа Л.Н. Толстого, наиболее полно сформулированная в работе «Царство Божие внутри нас» (1890–1893).

<sup>28</sup> «Духом Святым воскресаем». — Из розенкрейцеровской формулы Троицы: «Ex Deo nascimur, In Christo morimur, Per Spiritum Sanctum reviviscimus» (Из Бога рождаемся, Во Христе умираем, С Духом Святым воскресаем).

### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Новое время. 1909. 4 (17) ноября. № 12087. С. 4.

## Заседание 24 ноября 1909 г.

**А.А. Каменская**

Теософия и богостроительство

Печатается по первой публикации: Вестник теософии. 1910. № 2. С. 62–78.

<sup>29</sup> ...известной статье В. Соловьева... — В.С. Соловьев был автором статьи о Е.П. Блаватской для словаря С.А. Венгерова (*Соловьев В.С. Е.П. Блаватская // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых С.А. Венгерова. СПб., 1892. Т. 4. С. 289–293*), а также рецензии на книгу Е.П. Блаватской «The key to Theosophy» (*Русское обозрение. 1890. № 8*). Здесь, по-видимому, идет речь о статье его брата Всеволода Сергеевича Соловьева «Что такое доктрина Теософического Общества» (*Вопросы философии и психологии. 1893. № 3*).

<sup>30</sup> ...Синнетта «Эзотерический буддизм»... — Альфред Перси Синнетт (Sinnett; 1840–1921), английский журналист, теософ, редактор газеты «The Pioneer» (Аллахабад, Индия). Через посредничество Е.П. Блаватской вступил в переписку с двумя махатмами, которая продолжалась с 1880 по 1884 г. и составила более 140 писем (в настоящее время хранятся в Британском музее в Лондоне). Популяризовавшие теософию книги «Оккультный мир» (1881) и «Эзотерический буддизм» (1883) написаны А. Синнеттом почти полностью на материалах, содержащихся в этих письмах. См.: Readers guide to the Mahatma letters to A.P. Sinnett / Ed. by G.E. Linton and V. Hanson. London, 1988.

<sup>31</sup> *Безант* Анни (Besant; 1847–1933), английская общественная деятельница, теософ, лидер движения за независимость Индии. С 1889 г. член Теософского общества, в 1907 г. стала его президентом. Подробнее см.: *Nethercot A.H. The first five lives of Annie Besant (1960); The last four lives of Annie Besant (1963)*.

<sup>32</sup> *Ледбитер* Чарльз Уэбстер (Leadbeater; 1854–1934), англиканский священник, оккультист, член Братства благословенного причастия, с 1883 г. член Теософского общества. Редактор газеты «Буддист» на Цейлоне (1886–1889), организатор ложи «Лотос» (1902) и одноименного теософского журнала. С 1916 г. епископ Либеральной католической церкви.

<sup>33</sup> ...Е. Блаватской, «*Secret Doctrine*» (*Тайное Учение*)... — Первые два тома книги Елены Петровны Блаватской (урожд. Ган; 1831–1891) «The Secret Doctrine» («Тайная доктрина») были опубликованы в Лондоне в 1888 г. (на английском языке). Третий

том вышел посмертно, в 1897 г. На русском языке первые тома были напечатаны в Риге в 1937 г. (пер. Е.И. Рерих), третий том — в 1994 г. (пер. А.П. Хейдока).

<sup>34</sup> ...в сборнике, посвященном памяти Е.П. Блаватской. — Имеется в виду второй выпуск сборника «Вопросы теософии», посвященный Е.П. Блаватской и ее произведениям (1910; 2-е изд.: 1913).

<sup>35</sup> ...В. Прибыткову, редактору «Ребуса»... — Еженедельный научно-популярный журнал русских спиритуалистов «Ребус» выходил в Санкт-Петербурге в 1881–1903 гг. под редакцией В.И. Прибыткова, затем в 1904–1918 гг. в Москве под редакцией П.А. Чистякова.

<sup>36</sup> ...устава Теософического общества... — Российское теософское общество было основано 30 сентября 1908 г. (под № 304 зарегистрировано в реестре обществ Санкт-Петербурга). Тогда же был утвержден Устав и начал издаваться журнал «Вестник теософии». До 1913 г. его издателем и редактором была А.А. Каменская, с 1913 Ц.Л. Гельмбольдт. К 1913 г. Российское теософское общество имело отделения в Москве, Калуге, Ростове-на-Дону, Киеве, Ялте.

<sup>37</sup> «...на проявление Мира, Я остаюсь». — Бхагавадгита, X, 42.

<sup>38</sup> ...Аполлония... — Вероятно, имеется в виду Аполлоний Тианский (II в. н.э.), неопифагореец, основатель эзотерической школы в Эфесе, которого Е.П. Блаватская считала «великим чудотворцем» (Блаватская Е.П. Аполлоний Тианский и Симон Маг // Теософист. 1881. Июнь). Е.П. Блаватская также могла упоминать Аполлония Ридиоса (Apollonios Rydios; ок. 295 – ок. 215 до н.э.), греческого поэта и грамматика.

<sup>39</sup> Ямвлих (сер. III в. – ок. 330), античный философ-идеалист, ученик Порфирия, основатель сирийской школы неоплатонизма, в учение которого внес элементы восточного магизма.

<sup>40</sup> «Слово было Брахманом»... — Из «Брихадараньяки Упанишады». В переводе А.Я. Сыркина: «Поистине, в начале это было Брахманом» (Брихадараньяка Упанишада. М., 1992. С. 75).

<sup>41</sup> «Махабхарата» — древнеиндийский эпос (I тыс. до н.э.).

<sup>42</sup> «...оскорбляющих и гонящих вас»... — Мф, 5, 44.

<sup>43</sup> ...отрывок из книги «Свет на Пути» ~ «...с тобой едино»... — Из брошюры «Свет на Пути: Отрывок из “Книги Золотых Правил”» (I. 21; пер. с англ. Е.Ф. Писаревой, 1905).

<sup>44</sup> «Мир не должен быть спасен насильно»... — Из Второй речи Вл. Соловьева о Достоевском («Три речи в память Достоевского», 1882).

<sup>45</sup> «...общем деле всемирного возрождения». — Там же.

## Прения

Печатается по стенограмме: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 9. Впервые опубликовано: Вестник теософии. 1910. № 2. С. 79–110.

<sup>46</sup> ...школу катехуменов. — Школы катехуменов (тех, кто готовился к крещению, «оглашаемых», т.е. слушающих катехизатора; от *греч.* *catecheo* — «обучать с голоса, оглашать») возникли к концу II в. н.э., выработали катехитический (вопросоответный) метод обучения.

<sup>47</sup> У Оригена было предчувствие... — По учению Оригена, в конце исторической эволюции человечество ждет всеобщее спасение (апокатастасис), т.е. вечных мук смогут избежать все.

<sup>48</sup> Азеф Евно Фишелевич (1869–1918), революционер, провокатор, секретный сотрудник департамента полиции (с 1892). С 1901 один из организаторов партии эсеров, фактический руководитель боевой организации партии в 1903 г. Одновременно выдавал полиции террористов и их руководителей, в том числе и своих боевиков. В 1908 г. разоблачен В.А. Бурцевым, приговорен к смерти ЦК партии эсеров, но скрылся.

<sup>49</sup> Олкотт Генри Стилл (Olcott; 1832–1907), американский журналист, издатель, адвокат, основатель и первый президент Теософского общества (1875–1907). Подробнее о нем см.: *Murphet H. Yankee beacon of Buddhist light: Life of col. Henry S. Olcott* (1988).

<sup>50</sup> «по плодам судите о дереве». — Мф. 7, 16–20.

<sup>51</sup> «Эзотерическое христианство» — одна из наиболее известных книг Анни Безант (1901). Неоднократно переиздавалась, в том числе на русском языке.

<sup>52</sup> ...доклад В.В. Розанова о благодати священства. — Доклада под таким названием В.В. Розанов не делал. В 1902/03 гг. В.В. Розанов прочитал в Религиозно-философских собраниях два доклада: на 18-м заседании по вопросу о догмате и на 21-м заседании «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе — Судии мира». На последнем, 22-м заседании обсуждалась тема «О священстве», но его стенограмма не была опубликована. Возможно, Кудрявцев имеет в виду не «первые собрания» (они были в 1901 г., а не в 1902 г.), а последние два, и доклад В.В. Розанова об основаниях церковной юрисдикции в его памяти объединился с темой последнего заседания.

<sup>53</sup> ...доклад о свободе совести... — Доклад кн. С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» был прочитан на 7-м заседании Религиозно-философских собраний, прения по докладу продолжались на трех заседаниях (7–9).

<sup>54</sup> ...доклад о браке... — Доклад профессора Петербургской духовной академии, иеромонаха Михаила (Семенова) «О браке» был прочитан на 12-м заседании Религиозно-философских собраний, прения по докладу продолжались на пяти заседаниях (12–16).

<sup>55</sup> ...председествовавший... — Епископ Ямбургский Сергий (Страгородский).

<sup>56</sup> Скворцов Василий Михайлович (1859–1932), миссионер, выпускник Киевской духовной академии, с 1895 г. чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего синода. Редак-

тор и издатель журнала «Миссионерское обозрение» и газеты «Колокол», с 1915 г. в отставке. З.Н. Гиппиус оставила воспоминания о В.М. Скворцове и его роли в организации Религиозно-философских собраний (*Гиппиус З.Н.* Живые лица. Прага, 1925. Вып. 2. С. 24).

<sup>57</sup> ...«*Забытый путь опытного богопознания*». — Брошюра писателя и философа Михаила Александровича Новоселова (1864–1938) «Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии)» была издана в Вышнем Волочке в 1902 г.

<sup>58</sup> «...*единый из малых сих*». — Мф. 18, 14.

## Заседание 2 февраля 1910 г.

**С.Л. Франк**

Религиозная философия Джеймса

Печатается по изданию: *Франк С.Л.* Живое знание. Берлин, 1923. С. 9–24. Впервые опубликовано: Русская мысль. 1910. Кн. 2. С. 155–164.

<sup>59</sup> ...*книга Дарвина о происхождении видов*... — Чарлз Роберт Дарвин (1809–1882) издал книгу «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятственных пород в борьбе за жизнь» в 1859 г.

<sup>60</sup> ...*манифесты Бюхнера и Молешотта*... — Немецкий естествоиспытатель Фридрих Карл Христиан Людвиг Бюхнер (Büchner; 1824–1899), автор книги «Сила и материя» (рус. пер.: СПб., 1907); немецкий философ и физиолог Якоб Молешотт (Moleschott; 1822–1893), единомышленник Бюхнера, ряд работ Я. Молешотта переведены на русский язык: «Естествознание и медицина» (СПб., 1865); «Физиологические эскизы» (М., 1865); «Единство человека» (СПб., 1866); «Вращение жизни в природе» (СПб., 1867); «Причины и действия в учении о жизни» (М., 1868); «Учение о пище» (СПб., 1868).

<sup>61</sup> ...*книга Альберта Ланге «История материализма*... — Работа немецкого философа и экономиста Фридриха Альберта Ланге (Lange; 1828–1875) «История материализма и критика его значения в настоящее время» (1866; рус. пер.: СПб., 1881–1883. Т. 1–2).

<sup>62</sup> ...*книга Джеймса «Многообразие религиозного опыта*... — Американский философ и психолог Уильям Джеймс (James; 1842–1910) в 1902 г. издал книгу «Многообразие религиозного опыта», в которой анализируются разные типы религиозного сознания.

<sup>63</sup> «*Основы психологии*» — книга Уильяма Джеймса, изданная в 1890 г. Рус. пер.: *Джеймс У.* Научные основы психологии. СПб., 1902.

<sup>64</sup> ...мысль, высказанную устами одного из героев Достоевского... — Слова Ивана Карамазова явившемуся ему черту: «Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак. <...> Ты моя галлюцинация» (Братья Карамазовы. Ч. 4. Гл. IX «Черт. Кошмар Ивана Карамазова»).

<sup>65</sup> *Прагматизм* — философское учение, разработанное Уильямом Джеймсом. Главным предметом исследования в прагматизме считается личность, основной философской категорией — «чистый опыт». Джеймс популяризировал свое учение в книге «Прагматизм» (1907; рус. пер.: СПб., 1910). С.Л. Франк написал о прагматизме статью «Прагматизм как философское учение» (Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 90–120).

<sup>66</sup> ...вслед за Спинозой... — Согласно философии Спинозы, объекты в чувственных представлениях и сознании тождественны «с точки зрения вечности». У. Джеймс полагал, что опыт и реальность — одно и то же, т.к. субъект волевым усилием выделяет вещи из «потока жизни».

<sup>67</sup> ...«интуитивизм» Н.О. Лосского... — Концепция интуитивного познания сформулирована Н.О. Лосским в труде «Обоснование интуитивизма» (СПб., 1906), который первоначально был опубликован под названием «Обоснование мистического эмпиризма» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1904–1905).

<sup>68</sup> ...учение об «Einfühlung» у Липпса, Генриха Гомперца... — Теодор Липпс (Lipps; 1851–1914), немецкий философ и психолог, автор работ «Основы психофизики» (рус. пер.: СПб., 1903) и «Основы логики» (рус. пер.: СПб., 1902). Учение о «проникновении» (субъекта в объект) является частью его теории познания; Генрих Гомперц (Gomperz; 1873–1942), популяризатор идей Т. Липпса, автор книги «Учение о мировоззрении. Опыт историко-генетического изложения и объективной обработки главнейших проблем общей теоретической философии» (рус. пер. В. Базарова и Б. Столпнера: СПб., 1912).

### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Н. О. В Религиозно-философском обществе // Речь. 1910. 6 (19) февраля. № 36. С. 5.

## Заседание 28 февраля 1910 г.

### В.В. Бородаевский

О религиозной правде Константина Леонтьева

Публикуется по беловому автографу: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 1–18. Доклад был прочитан на заседании секции РФО по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства. К реферату приложено сопроводительное письмо

И.И. Фуделю: «Глубокоуважаемый отец Иосиф Иванович, при этом, согласно обещанию моему, прилагаю (с небольшими сокращениями) копию прочитанного мною в 1910 г. реферата — в Христианской секции Религиозно-философского общества в С.-Петербурге. С совершенным к Вам уважением <имею честь быть> Валериан Бородаевский. 27 февр. 1911 г. Станция Кшень, Московско-Киево-Воронежской ж.д.» (РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 1).

Впервые опубликовано А.П. Козыревым: *Бородаевский В. О религиозной правде Константина Леонтьева* // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 1995. С. 253–264.

<sup>69</sup> ...вслед за Аксаковой называют его врагом Христа... — Анна Федоровна Аксакова (урожд. Тютчева; 1829–1889), жена И.С. Аксакова, фрейлина вел. кн. Марии Александровны, мемуаристка, «неумолимая громовержица» московских салонов, по выражению И.С. Тургенева. Д.С. Мережковский в одной из своих статей приводит слова А.Ф. Аксаковой, обращенные к К. Леонтьеву: «Не столько атеисты — враги Христа, сколько такие лица, как вы» (*Мережковский Д.С. Страшное дитя* // Речь. 1910. 31 января. № 30. С. 2).

<sup>70</sup> ...говорил еще Вл. Соловьев... — Отсылка к статье В.С. Соловьева «Константин Николаевич Леонтьев», написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1895): «Мировоззрение Леонтьева <...> было вообще лишено цельности; одного срединного и господствующего принципа в нем не было, но отдельные взгляды были весьма замечательны своею определенностью, прямою и смелою последовательностью» (*Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 415*).

<sup>71</sup> ...отказаться уже не мог, если бы даже и хотел. — Отсылка к исповеди К.Н. Леонтьева (Письмо о вере, молитве, о немощах духовенства и о самом себе // *Богословский вестник*. 1914. № 1. С. 229–237).

<sup>72</sup> «Я поеду на Афон ~ постригусь в монахи». — В 1871 г. К.Н. Леонтьев дважды посещал Афон с целью принять постриг, в чем ему было отказано.

<sup>73</sup> «Восток, Россия и славянство» — сборник публицистических статей (М., 1885–1886). Далее не совсем точно цитируется статья К.Н. Леонтьева «О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике» (*Варшавский дневник*. 1880. 29 июля, 7 и 12 августа. № 162, 169, 173). См.: Властитель дум. Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб., 1997. С. 43.

<sup>74</sup> ...что он называл «розовым христианством». — В статье «О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике» К.Н. Леонтьев писал: «Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство, <...> есть новшество по отношению к Церкви» (см.: *Властитель дум*. С. 89).

<sup>75</sup> «Любовь моральная...» — Из указанной статьи К.Н. Леонтьева (С. 70).

<sup>76</sup> «Начало премудрости...» — Цитируется указанная статья (С. 73). Исползована библейская цитата (Притч. 9, 10).

<sup>77</sup> «И поэзия земной жизни...» — Цитируется указанная статья (С. 77). Отсылка к евангельской притче о самарянинах (Лк. 10, 31).

<sup>78</sup> «Смирение, шаг за шагом...» — Неточная цитата из указанной статьи (С. 93).

<sup>79</sup> «Гуманность есть идея простая...» — Там же (С. 91).

<sup>80</sup> В «Разговоре о сверхчувственной жизни учителя с учеником» Якова Бёме... — Имеется в виду трактат «О сверхчувственной жизни» из книги «Christosophia» (1624) немецкого мистика Якова Беме (Bohme; 1575–1624), см. рус. пер.: Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1815.

<sup>81</sup> «Страх доступен всякому...» — Цитируется статья К.Н. Леонтьева «Страх Божий и любовь к человечеству (По поводу рассказа гр. А.Н. Толстого “Чем люди живы?”)» (1882).

<sup>82</sup> «Смесь страха и любви...» — См.: Восток, Россия и славянство. М., 1886. Т. 2. С. 39.

<sup>83</sup> ...«ежечасным незлобием, ежеминутной елейностью»? — Из указанной статьи. У К.Н. Леонтьева: «...Гордая и невозможная претензия ежечасного незлобия и ежеминутной елейности» (С. 93).

<sup>84</sup> Принципы 89-го года... — Скрытая цитата из статьи К.Н. Леонтьева «О либерализме вообще» (Варшавский дневник. 1880. 9 января).

<sup>85</sup> «Как мне хочется теперь...» — Из статьи К.Н. Леонтьева «О всемирной любви» (С. 99–100); «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги...» — приводится высказывание Ф.М. Достоевского (Дневник писателя. 1880. Август).

<sup>86</sup> «Либерализм ~ есть отрицание всякой крайности...» — Из статьи К.Н. Леонтьева «О либерализме вообще» (Варшавский дневник. 1880. 9 января).

<sup>87</sup> «Пора положить конец...» — См.: Восток, Россия и славянство. М., 1885. Т. 1. С. 98.

<sup>88</sup> «Быть просто консерватором...» — Из статьи К.Н. Леонтьева «Чем и как либерализм наш вреден?» (Варшавский дневник. 1880. Февраль).

<sup>89</sup> «Национальная политика как орудие всемирной революции» — очерк К.Н. Леонтьева. Опубликовано в сб. «Записки отшельника» (1888).

<sup>90</sup> «А.И. Кошелев и община» — статья из «Варшавского дневника» (1880).

<sup>91</sup> «Храм и Церковь» — статья К.Н. Леонтьева (Гражданин. 1878. № 10–12).

<sup>92</sup> «Государственная сила...» — Из статьи К.Н. Леонтьева «Рассказ моей матери об императрице Марии Федоровне».

<sup>93</sup> ...книга о Клименте Зедергольме... — Имеется в виду работа К.Н. Леонтьева «Отец Климент (Зедергольм), иеромонах



Оптиной Пустыни» (Русский вестник. 1879. XI–XII), выходившая отдельным изданием в 1880, 1882 и 1908 гг.

<sup>94</sup> «*Recesses*» («Мысли») — речь идет о сочинении «Апология христианской религии», задуманном Блезом Паскалем (1623–1662) во второй половине 1650-х гг. (первый набросок датируется осенью 1658 г.). Работа не была завершена и сохранилась в виде записей на отдельных листах, сначала опубликована под названием «Мысли о религии», затем — в издании Вольтера — «Мысли».

<sup>95</sup> ...на Петровом камне... — Образ из Евангелия (Мф. 16, 18).

<sup>96</sup> ...по волнам идущий ко Христу. — Мф. 29–32.

## Заседание 23 марта 1910 г.

**Н.О. Лосский**

Идея бессмертия души как проблема теории знания

Печатается по первой публикации: Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104. С. 488–503.

<sup>97</sup> ...имманентной философии (Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Ремке). — Немецкая философская школа, основной идеей которой является тождество мышления и бытия, субъекта и объекта, их неразрывная координированность. Основные идеи имманентной философии развиты Вильгельмом Шуппе (Schuppe; 1836–1913) в «Теоретико-познавательной логике» (1878), Рихардом фон Шуберт-Зольдерном (Schubert-Soldern; 1852–1938) в «Основах теории познания» (1884) и Максом Кауфманом (Kaufmann; ?–1896) в «Имманентной философии» (1893); Иоханнес Ремке (Rehmke; 1848–1930), ученик Шуппе. На рус. языке см.: Шуппе В. Понятие психологии и ее границы // Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 4; Шуппе В. Солипсизм // Там же. СПб., 1913. Сб. 6; Ремке И. О достоверности внешнего мира // Там же; Ремке И. Душа человека. СПб., 1906. Н.О. Лосский написал о Шуппе статью «Имманентная философия В. Шуппе» (Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 3).

### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Н. О. В Религиозно-философском обществе. Речь. 1910. 26 марта (8 апреля). № 83. С. 4.

## Заседание 29 марта 1910 г.

**Н.А. Бердяев**

Утонченная Фиваида

(Религиозная драма Гюисманса)

Печатается по изданию: *Бердяев Н.А. Философия свободы.* М., 1911. С. 255–280.

<sup>98</sup> *Гюисманс* Шарль Мари Жорж (Huysmans; 1848–1907), французский писатель. Автор романов «История девушки» (1876), «Дело» (1881), «Наоборот» (1884). После написания романа «Там, внизу» (1891), проникнутого оккультными идеями, пережил духовное обращение. В 1901 г. стал послушником в бенедиктинском аббатстве Сен-Мартен де Лигюже, после закрытия монастыря вернулся в Париж. Создал автобиографическую трилогию («В пути», «Собор», «Облат»). Романы «Лурдские паломники» (1906) и «Там, наверху, или Дева Мария из Ла-Салетт» (опубл. в 1965 г.) посвящены Деве Марии.

<sup>99</sup> *Романы Гёте...* — Романы И.-В. Гёте «Страдания юного Вертера» (1774), «Годы учения Вильгельма Мейстера» (1795–1796), «Избирательное сродство» (1809), «Годы странствий Вильгельма Мейстера» (1821–1829).

<sup>100</sup> *Анатоль Франс* (France; наст. фамилия Тибо; 1844–1924), французский писатель, член Французской академии с 1896 г., лауреат Нобелевской премии 1921 г.

<sup>101</sup> *Реми де Гурмон* (Gourmont; 1858–1915), французский писатель, в предисловии к «Книге масок» изложил свою концепцию символизма.

<sup>102</sup> *...сошествие Божественного Параклета...* — Святого Духа.

<sup>103</sup> *Иоанниты*, или госпитальеры, члены рыцарского ордена, основанного крестоносцами в XII в. и получившего название от иерусалимского странноприимного дома Св. Иоанна.

<sup>104</sup> *...Иоахима из Флоры...* — Иоахим Флорский, Джоакино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchino da Fiore; ок. 1130–1202), итальянский монах-цистерцианец, с 1191 аббат основанного им монастыря во Флоре (Калабрия). Согласно созданному им учению, история — поступательный процесс возрастания религиозного сознания человечества. Этот процесс включает три «состояния мира», соответствующие трем Лицам Божественной Троицы. Первая стадия — от Адама до Христа (царство Отца, эра Ветхого Завета); вторая стадия — от Христа до 1260 г. (царство Сына, эра Нового Завета); третья стадия — от 1260 г. до конца света (царство Святого Духа).

<sup>105</sup> *Шатобриан пытался дать эстетическую апологию католичества.* — Франсуа Рене де Шатобриан (Chateaubriand; 1768–1848), французский писатель, один из основоположников романтизма. В пятитомном трактате «Гений христианства»

(1802) истинность христианства усматривал в его поэтичности. Эта мысль была раскрыта во включенных в трактат повестях «Атала» (1801), «Рене» (1802).

<sup>106</sup> ...св. Лидвины... — Лидвина Голландская, подвижница (умерла в 1433 г.).

<sup>107</sup> ...для католицизма св. Тереза и Григорий VII одинаково характерны. — Тереза Авильская (Тереза Санчес де Сепеда и Ахумада; 1515–1582), монахиня-кармелитка, автор мистических сочинений: «Путь к совершенству» (оп. 1583), «Внутренний замок или обитель души» (оп. 1589), в 1622 г. причислена Католической Церковью к лику святых; Григорий VII Гильдебранд (1020–1085), папа в 1073–1085 гг., реформатор Церкви, по имени которого названа Григорианская реформа. Автор политической программы «Диктат папы» (ограничение светской власти). Канонизирован Католической Церковью.

<sup>108</sup> ...вплоть до принятия стигматов... — Т.е. появления на теле знаков, подобных тем, которые остались на теле Христа. Об их явлении впервые было рассказано в жизнеописании Франциска Ассизского.

<sup>109</sup> ...Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Нисский... — Речь идет о псевдо-Дионисии Ареопагите, авторе сочинений «Об именах Божиих», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»; Максим Исповедник (582–662), церковный деятель и богослов, комментатор «Ареопагитик»; Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394), церковный писатель, философ-платоник.

<sup>110</sup> *Идея обожествления человека у Мейстера Экхарта...* — Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт; Eckhart; ок. 1260–1237 или начало 1238), немецкий мыслитель, мистик. Подразумевается учение Мейстера Экхарта об «искре души» (одна из душевных способностей человека), с помощью которой человек может чувствовать Бога непосредственно, «без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе». В 1329 г. папа Иоанн XXII осудил 28 основных положений учения Экхарта.

<sup>111</sup> *Квиетизм* — религиозно-этическое учение XVII–XVIII вв. Родоначальник движения — испанский священник Мигель де Молинос (Molinos; 1627–1697), автор книги «Духовный руководитель» (1675). Согласно квиетизму, цель христианской жизни — абсолютный покой души — включает в себя в т.ч. безразличие к собственному спасению. В 1687 г. квиетизм был осужден папой Иннокентием XI. О критике квиетизма Рюсбroke см. страничное примечание.

<sup>112</sup> *Вейнингер* Отто (Weininger; 1880–1903), писатель, покончивший с собой после выхода в свет его книги «Пол и характер» (1903).

<sup>113</sup> *Лев XIII* (Джоакино Печчи; Рессі; 1810–1903), папа римский с 1878 г. Был сторонником восстановления единства Католической Церкви с восточными церквями. Добился восстановления дипломатических отношений между Св. престолом и Россией в 1894 г. Почетный член Российской академии наук (1885).

<sup>114</sup> ...мечта о синтетическом всенародном искусстве, мечта

Вагнера, Малларме, Рескина, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова... — Рихард Вагнер в книге «Опера и драма» выступал за возвращение к исторически раннему синтезу искусств, которое будет обращено к «чувственному организму во всей его полноте», а высшей формой искусства называл оперу. Эти идеи поддерживал Вяч. Иванов, см. его работу «О границах искусства, Чюрленис и проблема синтеза искусств» в книге «Борозды и межи» (М., 1916). Стефан Малларме (Mallarmé; 1842–1898) в статьях «О развитии литературы», «Кризис стиха», «Тайна в поэзии» призывал уподобить поэзию музыке для выражения «сверхчувственного». Джон Рескин (Ruskin; 1819–1900) был проповедником свободного облагоустроенного и одухотворенного труда и естественной красоты природы. Вл. Соловьев поставлен в этот ряд, по-видимому, в связи с его идеей теургии («Общий смысл искусства»).

<sup>115</sup> Макарий Египетский, или Великий (301–391), Отец Церкви. Сохранились его сочинения (слова, беседы, краткие изречения) гомилетического характера, включены в православное «Добротолюбие».

<sup>116</sup> ...католического обожествления папы... — Догмат о непогрешимости папы, сформулированный Католической церковью в 1870 г. Согласно этому догмату, Бог наделил папу властью безошибочного учительства в области вероучения и морали при условии, что папа высказывается не в частном порядке, а официально, как «наместник Христа на земле» (ex cathedra).

#### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Новое время. 1910. 1 (14) апреля. № 12232. С. 5.

### СЕЗОН 1910/11

#### Заседание 16 ноября 1910 г.

**Д.С. Мережковский**

Зеленая палочка

Печатается по изданию: Мережковский Д.С. Было и будет. Дневник, 1910–1914 гг. Пг., 1915. С. 23–26. Впервые опубликовано: Речь. 1910. 20 ноября. № 319. С. 2.

<sup>117</sup> «...войти в Царство Небесное». — Мф. 18, 3.

<sup>118</sup> «...около меня одного?» — Слова Л.Н. Толстого, произнесенные им после сердечного припадка 6 ноября 1910 г., за несколько часов до смерти (Последние часы жизни Толстого // Вести. 1910. 9 ноября).

**З.Н. Гиппиус**

Слова Толстого

Печатается по первой публикации: Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 106–108.

<sup>119</sup> ...о статье Жуковского «Смертная казнь». — Имеется в виду статья В.А. Жуковского «О смертной казни», представляющая собой отрывок из письма к цесаревичу от 4 января 1850 г. (Жуковский В.А. Собр. соч. 6-е изд. СПб., 1869. Т. 6. С. 611–617).

<sup>120</sup> «Ясенки» — железнодорожная станция около имения Л.Н. Толстого «Ясная Поляна».

<sup>121</sup> Гусев Николай Николаевич (1882–1967), секретарь Л.Н. Толстого в 1907–1909 гг., биограф, историк литературы, мемуарист.

<sup>122</sup> ...при свидании нашем в 1904 году... — З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковский посетили Л.Н. Толстого в Ясной Поляне 11 и 12 мая 1904 г., вскоре после отлучения Л.Н. Толстого от Церкви и выхода книги Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский». Этой встрече посвящен мемуарный очерк З.Н. Гиппиус «Благоухание седин» (1924).

<sup>123</sup> «Истина сделает вас свободными...» — Ин. 8, 32.

### С.Л. Франк

Памяти Льва Толстого

Печатается по первой публикации: Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 139–150. Вошло в кн.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 445–455.

<sup>124</sup> ...«мороз и жар восторга»... — Фраза из письма И.С. Тургенева к П.В. Анненкову от 14 (26) февраля 1868 г. И.С. Тургенев писал, что в романе «Война и мир» есть «вещи, которых, кроме Толстого, некому в целой Европе написать и которые возбудили во мне мороз и жар восторга» (Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Письма в 13 т. М.; Л., 1964. Т. 7. С. 65).

<sup>125</sup> ...Тургенев ~ отметил, что ~ Толстой чужд любви... — Источник цитаты не выявлен.

<sup>126</sup> Толстой ~ принадлежит к типу «дважды рожденных» натур. — Религиозная психология Л.Н. Толстого рассмотрена У. Джеймсом в 7 и 8 лекциях книги «Многообразие религиозного опыта» (1902).

<sup>127</sup> ...признал это в своей «Исповеди»... — В «Исповеди» (1879) Толстой описал страх смерти как одну из главных причин душевного переворота, приведшего его к созданию собственного религиозно-этического учения.

<sup>128</sup> ...Тертуллианова вера в нелепость... — Указание на тезис Тертуллиана «верую, ибо абсурдно». См. примеч. к заседанию 23 апреля 1908 г.

### П.Б. Струве

Жизнь и смерть Льва Толстого

Печатается по первой публикации: Русская мысль. Кн. XII. 1910. С. 128–132.

<sup>129</sup> ...статью И.Ф. Наживина о его недавних беседах с Толстым. — См.: Наживин И.Ф. Из бесед в Ясной Поляне // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 108–116.

<sup>130</sup> ...в зимнюю ночь Толстой «бежал» из Ясной Поляны... — П.Б. Струве не точен: Л.Н. Толстой уехал из Ясной Поляны в конце октября 1910 г.

## Заседание 22 ноября 1910 г.

**В.Ф. Эрн**

Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения

Печатается по первому изданию: Эрн В.Ф. Г.С. Скворода: Жизнь и учение. М., 1912. С. 1–28.

Текст доклада в петербургском РФО был включен в книгу Эрна «Г.С. Скворода: Жизнь и учение» в качестве предисловия, в которое был добавлен только один заключительный абзац (в наст. изд. не воспроизводится).

<sup>131</sup> Виндельбанд и за ним Риккерт... — Вильгельм Виндельбанд (1848–1915), немецкий философ, основатель Баденской школы неокантианства, занимался проблемами метода и исторического познания; Генрих Риккерт (1863–1936), представитель Баденской школы неокантианства, последователь В. Виндельбанда. Развивал его идею философии как науки о ценностях, активно занимался теорией познания, с помощью которой пытался объяснить объективную значимость трансцендентных ценностей в мире.

<sup>132</sup> Момзен верит в цезаризм... — Теодор Моммзен (Mommsen; 1817–1903) в своем знаменитом труде «Римская история» (1854–1857, 1885) создал концепцию «демократической монархии», идеалом которой считал диктатуру Юлия Цезаря.

<sup>133</sup> Белох верит в примат экономики... — Немецкий историк Карл Юлиус Белох (Beloch; 1854–1929) в 4-томном труде «Греческая история» (1893–1904, рус. пер.: 1897–1899. Т. 1–2) делал акцент на социально-экономическое развитие.

<sup>134</sup> ...Бокль или Гизо в прогресс. — Генри Томас Бокль (Buckle; 1821–1862), английский историк-позитивист, автор книги «История цивилизации в Англии» (1857–1861); Франсуа Пьер Гийом Гизо (Guizot; 1787–1874), французский историк, автор трудов «История цивилизации в Европе» и «История цивилизации во Франции». В.Ф. Эрн не вполне объективен, отождествляя Бокля с Гизо, т.к. их научные взгляды значитель-

но расходятся: Гизо уделял большое внимание классовым и социальным противоречиям, отдавая в своих оценках предпочтение буржуазии и подчеркивая ее историческую роль.

<sup>135</sup> ...В.О. Ключевский ~ систему связанных социологических и философско-исторических утверждений... — Василий Осипович Ключевский (1841–1911) в 1884–1885 гг. прочел в Московском университете курс «Методология истории», а затем развил его теоретические положения в «Курсе русской истории».

<sup>136</sup> «рассудок не судит, судит лишь воля». — Тезис из книги французского философа Николая Мальбранша (Malebranche; 1638–1715) «Разыскания истины». В переводе Е. Смеловой: «... Рассудок не судит никогда, потому что он только представляет; или что суждения или умозаключения, со стороны рассудка, суть не что иное, как чистые перцепции; что в действительности одна воля судит, утверждая и отвергая произвольно то, что представляет ей рассудок, и, таким образом, это она одна вводит нас в заблуждение» (Мальбранши Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 53).

<sup>137</sup> ...Беркли, одновременно с Норрисом и Колльером... — Джордж Беркли (Berkeley; 1685–1753), английский философ, отрицал бытие материи, признавал существование только духовного бытия. Его идеи имеют много общего с идеями кембриджских платоников, в частности Джона Норриса (Norris; 1657–1711) и Артура Кольера (Collier; 1680–1732), последний из которых, независимо от Беркли, сформулировал принципы субъективного идеализма в книге «Универсальный ключ, или новое исследование истины, доказывающее несуществование или невозможность внешнего мира» (1713). Беркли посвящена статья В.Ф. Эрнэ «Беркли как родоначальник современного имманентизма» (1910).

<sup>138</sup> ...в теориях Гертли и Пристли... — Дэвид Гартли (Hartley; 1705–1757), английский философ. Создал теорию вибрации, материалистически объясняющую происхождение психических явлений («Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях», 1749). Последователем Гартли был Джозеф Пристли (Priestley; 1733–1804), английский ученый и священник. Был хорошо известен в России, с 1780 г. почетный член Петербургской академии наук (см. в рус. пер.: Пристли Дж. Избранные сочинения. М., 1934).

<sup>139</sup> ...Principia Ньютона... — Труд Ньютона «Математические начала натуральной философии» (издан в 1687 г.) стал основой классической физики.

<sup>140</sup> Печерин Владимир Сергеевич (1807–1885), поэт, мемуарист. Окончил Петербургский университет, готовился к получению профессорского звания, начал в 1835 г. преподавать в Московском университете, но в 1836 г. из протеста против политического режима Николая I навсегда покинул Россию. В 1841 г. принял католичество, в 1843 г. стал священником, жил во Франции, Англии, Ирландии (с 1861 г. капеллан больницы в Дублине). Под ведущей идеей жизни Печерина подразумевается его национальный нигилизм, активное

отрицание существующего порядка в России, поиск духовной свободы. Интерес к личности Печерина в начале 1910-х гг. возник в связи с выходом в издательстве «Путь» книги М.О. Гершензона «Жизнь В.С. Печерина» (М., 1910).

<sup>141</sup> ...*Киреевском, Бухареве, Юркевиче, Машкине, Федорове, стоящих как бы в тени смирения.* — В.Ф. Эрн перечислил ряд русских мыслителей, которые, по его мнению, получили недостаточную известность к началу XX в.: Иван Васильевич Киреевский (1806–1856), философ и теоретик славянофильства; Александр Матвеевич Бухарев (в монашестве Феодор; 1822–1871), богослов и философ, его главный труд «Исследование Апокалипсиса» впервые опубликован П.А. Флоренским в журнале «Богословский вестник» и затем издан отдельной книгой (Сергиев Посад, 1916); Памфил Данилович Юркевич (1827–1874), профессор философии Киевской духовной академии и затем Московского университета, философский наставник Вл. Соловьева, первое отдельное издание его сочинений вышло только в 1990 г. (*Юркевич П.Д. Философские произведения.* М., 1990); архимандрит Серапион (Владимир Михайлович Машкин; 1855–1905), богослов и философ, после 1900 г. жил в Оптиной пустыни, его сочинения не были изданы, биография и философские идеи известны из статей П.А. Флоренского «К почести высшего звания (черты характера архим. Серапиона Машкина)» и «Хронологическая схема жизни о. Архимандрита Серапиона (Машкина)» (см.: *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 205–226, 227–249); Николай Федорович Федоров (1829–1903), мыслитель-утопист, при жизни не издавал свои сочинения, которые были отредактированы и выпущены его последователями под названием «Философия общего дела» (Верный, 1906. Т. 1; М., 1913. Т. 2). В издательстве «Путь», в котором вышли все книги В.Ф. Эрна, были анонсированы монографии о Серапионе (Машкине) П.А. Флоренского, об А.М. Бухареве С.С. Розанова, о Н.Ф. Федорове Н.А. Бердяева, но эти планы издательства не были осуществлены.

### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Речь. 1910. 25 ноября. № 324. С. 4.

## Заседание 19 января 1911 г.

**А.А. Блок**

Рыцарь-монах

Печатается по изданию: Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 446–454. Впервые опубликовано: О Вл. Соловьеве. М., 1911.

<sup>142</sup> *Лет двенадцать назад...* — События относятся к февралю 1900 г. (см. письмо Блока к Г.И. Чулкову от 23 ноября 1905 г. //



Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 8).

<sup>143</sup> *Рядом со мной генерал...* — Адам Феликсович Кублицкий-Пиоттук (1855–1932), муж (с 1882) тетки Блока Софии Андреевны, генерал-лейтенант.

<sup>144</sup> *...пророчествовал о панмонголизме в зале Городской думы...* — 26 февраля 1900 г. в зале Городской думы В.С. Соловьев прочитал «Повесть об Антихристе» в качестве публичной лекции.

<sup>145</sup> *Известная философская школа...* — По-видимому, А.А. Блок имеет в виду неокантианство. К теории познания Вл. Соловьева критически относились А.И. Введенский и некоторые другие русские философы.

<sup>146</sup> *...«священную войну» во имя «священной любви»...* — Отсылка к работе В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900).

<sup>147</sup> *...односторонне оценил Пушкина и Лермонтова.* — отсылка к статьям В.С. Соловьева «Судьба Пушкина» (1897), «Особое чествование Пушкина» (1899), «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899), «Лермонтов» (1899).

<sup>148</sup> *...о «странном»... хохоте...* — Об этом упоминали многие мемуаристы. См., напр.: *Мережковский* Д.С. В тихом омуте. СПб., 1908. С. 269.

<sup>149</sup> *...Н е п о д в и ж н о лишь солнце любви.* — Из стихотворения В.С. Соловьева «Бедный друг! Истомил тебя путь...» (1887).

<sup>150</sup> *Аполлинарий (?–75)*, священномученик. По преданию, ученик апостола Павла, первый епископ Равенны.

<sup>151</sup> *...И ощутил сиянье божества.* — Заключительные строки поэмы Вл. Соловьева «Три свидания» (1898).

<sup>152</sup> *...Соловьев открыл истинное лицо «отца позитивизма»...* — Отсылка к статье В.С. Соловьева «Идеал человечества у Августа Конта» (1898).

<sup>153</sup> *...Ты отряхнешь, тоскуя и любя.* — Из стихотворения Вл. Соловьева «Зачем слова? В безбрежности лазурной...» (1892).

### Из газетных отчетов

Печатается по первой публикации: Новое время. 1911. 22 января. № 12323. С. 14.

## Заседание 18 апреля 1911 г.

### Вяч. Иванов

Достоевский и роман-трагедия

Печатается по изданию: *Иванов В.И.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 399–436. Впервые опубликовано: Русская мысль. 1911. Кн. V. С. 46–61.

<sup>154</sup> *«Тернер создал лондонские туманы»* — афоризм Оскара Уайльда из эссе «Упадок лжи» (1889). Джозеф Мэллорд Уильям

Тернер (Turner; 1775–1851) — английский живописец и график.

<sup>155</sup> «Немногое извне доступно было взору, но чрез то звезды я видел и ясными, и крупными необычно». — Иванов приводит в собственном переводе строки «Божественной комедии» Данте (Чистилице. XXVII. 88–90), которые он взял эпиграфом к своей первой книге стихов «Кормчие звезды» (1902).

<sup>156</sup> ...подобно составным частям эпопеи Бальзака... — Эпопея Оноре де Бальзака (Balzac; 1799–1850) «Человеческая комедия» включает 98 романов, повестей и рассказов, связанных общим замыслом и многими персонажами: «Неведомый шедевр» (1831), «Шагреновая кожа» (1830–1831), «Евгения Гранде» (1833), «Отец Горио» (1834–1835), «Цезарь Биротто» (1837), «Утраченные иллюзии» (1837–1843), «Кузина Бетта» (1846) и др.

<sup>157</sup> ...покойный Инн<окентий> Ф. Анненский ~ последний пытался наметить как бы схематический чертеж... — Иванов имеет в виду статью Анненского «Искусство мысли: Достоевский в художественной идеологии» из «Второй книги отражений» (СПб., 1909. С. 110–135). К этой статье Анненский приложил чертеж, стремясь графически запечатлеть систему соотношений мыслей-образов у Достоевского.

<sup>158</sup> ...по легенде с отроком Пиндаром... — Согласно легенде, гений Пиндара (ок. 518–442 или 438 до н.э.) был отмечен знаменем еще во младенчестве — пчелы слетелись к его устам и наполнили их медом.

<sup>159</sup> ...французским критиком Геннекеном... — Геннекен (Эннекен) Эмиль (Hennequin; 1858–1888), французский литературовед, автор книги «La critique scientifique» (рус. пер.: Опыт построения научной критики. СПб., 1892).

<sup>160</sup> ...не только идиллию о Дафнисе и Хлое, но уже и «Золотого Осла»... — Речь о первых полностью сохранившихся романах античности — древнегреческой идиллии «Дафнис и Хлоя» Лонга (II–III вв. н.э.) и латинском романе «Метаморфозы, или Золотой осел» Апулея (ок. 125–180). Предшественниками романа Апулея были «Милетские истории» Аристида (II в. до н.э.). Подробнее см.: Гаспаров М.А. Вторая софистика. Жанры и представители // История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 493–500.

<sup>161</sup> ...со времени Боккачио и его «Фиаметты»... — Повесть Джованни Боккаччо (Воссасио; 1313–1375) «Фьяметта» была написана в 1343 и опубликована в 1472 г.

<sup>162</sup> ...Он вступил в союз навек. — Из стихотворения Шиллера «Элевзинский праздник» («Свивайте венцы из колосьев златых...») (1798) в переводе (1833) В.А. Жуковского.

<sup>163</sup> «предчувственницей более счастливого будущего»... — См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876, июнь.

<sup>164</sup> ...Гофман и, быть может, Жан-Пауль Рихтер... — Жан Поль (Jean Paul; наст. имя Иоганн Пауль Фридрих Рихтер;

1763–1825), немецкий писатель-романтик.

<sup>165</sup> ...сразились Ормузд и Ариман... — Ормузд (Ахура-Мазда) и Ариман (Ахра-Майнью) — высшие божества древних иранцев, олицетворяющие противоположные начала добра и зла, света и тьмы. Ормузд — источник и творец всего сущего, Ариман — всеуничтожающий дух.

<sup>166</sup> ...слова Леопарди: «И сладко мне крушение в этом море»... — Вяч. Иванов цитирует в собственном переводе стихотворение Джакомо Леопарди (Leopardi; 1798–1837) «Бесконечное» («Всегда любил я холм пустынный этот...») (1819).

<sup>167</sup> ...слова Бодлэра... Во мгле, пронизанной косым лучом зимы... — Вяч. Иванов цитирует в собственном переводе стихотворение Бодлера «Маяки» («Река забвения, сад лени, плоть живая...») из сборника «Цветы зла».

<sup>168</sup> Эринии — древнегреческие богини мести и проклятия.

## СЕЗОН 1912/13

### Заседание 18 октября 1912 г.

**М.В. Одинцов**

Философия религиозного действия. Серен Кьеркегор

Печатается по первой публикации: Русская мысль. 1912. Кн. X. С. 1–30.

<sup>169</sup> «Begræbet Angst» — книга «Понятие страха» (1844). Здесь и далее М.В. Одинцов ссылается на работы С. Кьеркегора.

<sup>170</sup> «Philosofiske Smuler» — «Философские крохи» (1844).

<sup>171</sup> «Indovelse i Christendom» — «Упражнение в христианстве» (1850).

<sup>172</sup> «Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift» — «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» (1846).

<sup>173</sup> «Den Enkelte» — «Особый» (др. варианты перевода — «Единственный», «Одиночка»), заголовок фрагмента из дневников С. Кьеркегора, см. рус. пер. в изд.: *Роде П.П.* Серен Кьеркегор. Челябинск, 1998. С. 353–356.

<sup>174</sup> ...посвящена одна из лучших статей в «Enten-Eller»... — Статья «Непосредственные эротические этапы или музыкально-эротическое» из книги «Или — Или». Авторское название в рус. переводе обычно не дается (напр., см.: *Кьеркегор С.* Дон Жуан Монтарта. М., 1995).

## Заседание 22 ноября 1912 г.

**Н.К. Никольский**

О древнерусском христианстве

Печатается по первой публикации: Русская мысль. 1913. Кн. VI. С. 1–23.

<sup>175</sup> *Антоний* (Александр Васильевич Вадковский; 1846–1912); митрополит С.-Петербургский в 1898–1912 гг. С 1906 г. член Святейшего синода, председатель синодального Особого присутствия, член Государственного совета. Представитель традиционного в России с XVIII в. «ученого монашества».

<sup>176</sup> *Антоний* (Александр Павлович Храповицкий; 1863–1936), с 1902 г. епископ Вольнский, с 1906 г. архиепископ, с 1914 г. архиепископ Харьковский, с 1917 г. митрополит Киевский. С 1920 г. в эмиграции, с 1921 г. первоиерарх Русской Зарубежной Церкви. Богослов, философ; отстаивал идеал аскетического монашества, стремился к пересмотру устаревшей догматики в духе святоотеческого богословия; почитатель творчества Ф.М. Достоевского (см.: *Антоний (Храповицкий), митр. Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения*. Нью-Йорк, 1965).

<sup>177</sup> *Антонин* (Александр Аркадьевич Грановский; 1865–1927), в 1903–1908 гг. епископ Нарвский, викарий С.-Петербургской епархии. С 1913 г. епископ Владикавказский. После Поместного собора Русской Церкви 1917–1918 гг. нового назначения не получил, в 1922 г. примкнул к обновленческому движению и возведен обновленцами в сан митрополита.

<sup>178</sup> *...епископов Сергия и Феофана*. — Т.е. епископов Сергия (Страгородского) и Феофана (Быстрова), см. примеч. 179 и 339 (т. 1).

<sup>179</sup> *...блуждающим богословием...* — Н.К. Никольский имеет в виду сочинение старообрядческого апологета Ф.Е. Мельникова «Блуждающее богословие. Обзор вероучений господствующей церкви» (М., 1911. Вып. 1), в котором доказывается, что богословская система Русской Православной Церкви является смесью католичества и протестантизма. Книга была конфискована, автор отдан под суд.

<sup>180</sup> *...предсоборного присутствия...* — Специально учрежденный орган, на который возлагалась задача подготовки к Поместному собору Русской Церкви. В состав присутствия входили обер-прокурор и его помощник, 10 архиереев, 7 священников и 21 профессор духовных академий. Работа Предсоборного присутствия началась в марте 1906 г., закончилась в декабре 1906 г. в связи с отказом Николая II от проведения Собора.

<sup>181</sup> *...«Истории русской Церкви»...* — «История русской Церкви» митрополита Московского Макария (Булгакова) в 12 томах (СПб., 1857–1883; переизд.: М., 1994–1997. Кн. 1–7).

<sup>182</sup> Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912), историк Русской Церкви, профессор Московской духовной академии, автор труда «История Русской Церкви».

<sup>183</sup> Косма Пресвитер (вторая четверть X в.), южнославянский церковный писатель, автор сочинения «Беседы», в котором обличается ересь богомилов. «Беседы» Космы Пресвитера были популярны на Руси в конце XV в.

<sup>184</sup> По словам Титмара Мерзебургского... — Немецкий летописец Титмар, епископ Мерзебургский (XII в.). Принимал личное участие в походах против славян, составитель «Хроники» в 8 книгах.

<sup>185</sup> «...слава Тебе». — Н.К. Никольский цитирует «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Иллариона. См. этот же текст в переводе Л.А. Дмитриева (Литература Древней Руси: Хрестоматия / Сост. Л.А. Дмитриев. СПб., 1997. С. 48).

<sup>186</sup> ...на страницы «Повести временных лет» (под 1037 годом). — Н.К. Никольский подразумевает следующие слова: «Велика ведь бывает польза от учения книжного; книгами настаиваемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем премудрость и воздержание. Это ведь реки, напоющие вселенную, это источники мудрости...» и т.д. (Памятники литературы Древней Руси XI — нач. XII в. М., 1978. С. 167).

<sup>187</sup> ...недалеко от Киева подвизался раньше знаменитый Иларион. — Митр. Илларион жил отшельником на месте будущего Киево-Печерского монастыря. Впоследствии на том же месте поселился основатель монастыря преп. Антоний.

<sup>188</sup> Симон (ум. в 1226), с 1215 г. епископ Владимирский и Суздальский. Автор «Повести об основании Печерской обители» и 8 житий печерских монахов, написанных в виде послания к иноку Поликарпу. Канонизирован Русской Православной Церковью. В «Послании» еп. Симон обращается с упреком к Поликарпу, желающему покинуть монастырь для принятия епископского сана; прославляет монастырь, указывая, что он является светочем, от которого распространилась вера, поскольку из его иноков были поставлены епископы, которые «во всю вселенную посланы были апостолы и как светила светлые, осветили они всю Русскую землю святым крещением» (Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980. С. 483). О миссии князя Владимира он не упоминает.

<sup>189</sup> ...в похвале св. Феодосию Печерскому... — «Похвала преподобному отцу нашему Феодосию, игумену Печерскому, монастырь которого в богоспасаемом городе Киеве» из «Киево-Печерского Патерика».

<sup>190</sup> ...в болгарском Златоструе... — «Златоструй», широко распространенный в древнерусской книжности XII–XVII вв. сборник, составлен при дворе болгарского царя Симеона из поучений святителя Иоанна Златоуста. В состав сборника также входят переводы эклог Федора Магистра, ряд статей славянских авторов и некоторые тексты св. отцов.

<sup>191</sup> *Павликианство* — секта, возникшая в Армении во второй половине VII в. Основатель секты Константин из Самосат. Павликиане отвергали Ветхий Завет, таинства, почитание икон, крестное знамение и церковную иерархию. Поселения павликиан существовали во Фракии до начала XIII в.

<sup>192</sup> *...видение ап. Павла...* — «Видение Апостола Павла», апокрифический текст. Сохранился в рукописи XV в., был известен раньше, о чем свидетельствует текст XII–XIII вв. — переработка апокрифа под названием «Слово от епистолии святого апостола Павла».

<sup>193</sup> *Богомилство* — секта, возникшая в Болгарии во время правления царя Петра (927–969) и названная по имени ее основателя священника Василия Богомила. В своем учении богомилы были дуалистами, как до них павликиане.

<sup>194</sup> *...в трудах Веселовского...* — Александр Николаевич Веселовский (1838–1906), филолог, историк литературы. Специалист по славянской, византийской и западноевропейской литературе средневековья (см.: *Веселовский А.Н.* Собрание соч. СПб.; М.–Л., 1908–1938. Т. 1–6, 8, 16). В поздних работах А.Н. Веселовский считал, что богомилство не было бы так активно воспринято и дуалистические легенды не прижились бы у славян, не будь для этого подходящей почвы. См.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. Гл. XI: Дуалистические поверья о мироздании // Сб. Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1889. Т. 46, № 6. С. 115; *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 6. Гл. XX. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // Сб. Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1891. Т. 53, № 6. С. 123.

<sup>195</sup> *Гастер Мозес* (Gaster; 1856–1939), раввин, филолог, преподаватель Бухарестского (1881–1885), затем Оксфордского университета, автор «Истории румынской народной литературы» (1883) и трехтомника «Очерки и тексты по фольклору, магии, средневековой поэзии, апокрифам...» (1925–1928; на англ. яз.).

<sup>196</sup> «Слово Кирилла о небесных силах» — Кирилл (ум. до 1182), епископ Туровский, церковный деятель и писатель. К.Н. Никольский имеет в виду текст «В неделю 28 слово св. Кирилла о небесных силах: чего ради создан бысть человек на земли».

<sup>197</sup> *Поликарп* (кон. XII – 1-я пол. XIII в.), монах Киево-Печерского монастыря, один из авторов «Киево-Печерского патерика», духовный сын епископа Владимирского Симона.

<sup>198</sup> *...в «Слове» Климента Болгарского...* — Климент (886–916), епископ Охридский, болгарский духовный писатель. Автор слов в честь больших церковных праздников и «Похвалы учителю словенскому Кириллу Философу». Был участником моравской миссии св. Кирилла и Мефодия. С именем Климента связывают распространение глаголицы и даже изобретение кириллицы (по свидетельству славянского Пролога). Канонизирован Православной Церковью.

<sup>199</sup> *Евфимий Зигабен*, последний болгарский (терновский) Патриарх, избран на кафедре в 1375 г., автор 19 сочинений богословского характера.

<sup>200</sup> *...епископа Феодорита Ростовского...* — Подразумевается Феодор (Феодорец), поставленный на Ростовскую кафедру князем Андреем Боголюбским в 1162 г. (или позднее), не был хиротонисан во епископа, за ереси и жестокость сначала по распоряжению митрополита Киевского сослан для покаяния, затем приговорен к смертной казни, казнен 8 мая 1169 г. Ипатьевская летопись повествует о его жестокости: «...Много пострадаша человецы от него в держание его...» (Ипатьевская летопись. Рязань, 2001. С. 377).

<sup>201</sup> *...рассказе о Моисее Угрине.* — Моисей Угрин (ум. в 1043), преподобный.

<sup>202</sup> *...отношение к Ветхому Завету в послании к архимандриту Печерскому Акиндину...* — «Второе послание к архимандриту Печерскому Акиндину о святых и блаженных чернорицах, братии нашей».

<sup>203</sup> *«о Никите затворнице...»* — В послании Поликарп в числе других повествований первым поместил рассказ о «Никите-затворнике, который потом был епископом в Новгороде».

## Заседание 2 февраля 1913 г.

**Е.В. Аничков**

Христианская эстетика

Текст доклада опубликован под заголовком «Эстетика и христианство» как отдельная глава большой работы: *Аничков Е.В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества.* Харьков, 1915. Т. 6. С. 12–21 (печатается по этой публикации). Единственное переиздание: *Августин: Pro et contra.* СПб., 2002. С. 232–241.

<sup>204</sup> *...трактат «De pulchro et apto»...* — Трактат «О прекрасном и соответственном» не сохранился, известен только по упоминанию самого Августина в «Исповеди» (IV, 13 и 20).

<sup>205</sup> *...в его «De ordine».* — Трактат «О порядке» (в 2 книгах) написан в 386 г. в Кассидиаке.

<sup>206</sup> *...Пирама и Тизбы...* — Сюжет вавилонской мифологии, использованный Овидием в сочинении «Метаморфозы» (Книга 4, 55–165).

<sup>207</sup> *«Quid tantum ~ noctibus obstet»...* — Из «Георгики» Вергилия. В переводе С.В. Шервинского: «И в океан почему погрузиться торопится солнце / Зимнее; что для ночей замедленных встало препоной» (*Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979. С. 101).

<sup>208</sup> *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci* — Вообще несет метр то, что отличает пользу от улады (лат.).

<sup>209</sup> *τεχνίτη ἔργον ἀβρανεὶ ἐλεοῶ* — занятые ремеслом жалкие немощные (греч.).

## Заседание 6 мая 1913 г.

**Д.С. Мережковский**

Две России

Печатается по изданию: *Мережковский Д.С. Было и будет. Дневник, 1910–1914 гг.* Пг., 1915.

<sup>210</sup> *Толстая* Александра Андреевна (1817–1904), фрейлина, двоюродная тетка Л.Н. Толстого, писательница. Переписка Л.Н. Толстого с А.А. Толстой продолжалась около 50 лет. Оставила мемуары, опубликованные в книге «Переписка Л.Н. Толстого с гр. А.А. Толстой. 1857–1903», изданной в 1911 г.

<sup>211</sup> *Толстой* Федор Иванович (1782–1846), гвардейский офицер, путешественник, авантюрист и дуэлянт.

<sup>212</sup> ...отзыв *Тургенева о Толстом*. — Ф.А. Степун в статье «Религиозная трагедия Льва Толстого» (1922) приводит иную версию слов Тургенева: «Толстой-гигант среди других писателей. Слон среди других животных. Он, как слон, может вырвать дерево с корнями, но может и так нежно снять бабочку с цветка, что не сдует с ее крыльев даже пыльцы».

<sup>213</sup> ...сотрудничает в «*Русском вестнике*». — В 1859–1861 гг. направление журнала стало более консервативным, к середине 1860-х «Русский вестник» приобрел репутацию крайне реакционного издания.

<sup>214</sup> ...начался обыск. — 6–7 июля 1862 г. полиция произвела в Ясной Поляне обыск в поисках тайной типографии. Поводом к обыску послужила встреча Л.Н. Толстого и А.И. Герцена в Лондоне.

<sup>215</sup> «Я под следствием, под арестом...» — Из письма Л.Н. Толстого к А.А. Толстой от 30 января 1872 г.

<sup>216</sup> *Сютаев* Василий Кириллович (1819–1892), крестьянин Тверской губернии, основатель религиозно-нравственного учения (1870-х гг.). Л.Н. Толстой посетил его в 1881 г., впоследствии В.К. Сютаев неоднократно бывал у Толстого в Москве.

<sup>217</sup> *Раевский заразился тифом...* — Иван Иванович Раевский (1833–1891), общественный деятель, друг Л.Н. Толстого. Зимой 1891/92 гг., когда от неурожая пострадали 36 черноземных губерний, открыл шесть столовых для голодающих («сиротские призрения»). 26 октября 1891 г. Л.Н. Толстой с дочерьми выехал для помощи голодающим в имение И.И. Раевского Бегичевка» (Данковский уезд). «И.И. Раевский вскоре после его приезда опасно заболел и скончался, и все дело осталось целиком на



руках Льва Николаевича, который и расширил его до тех огромных размеров, в каких оно оказалось в конце» (*Величкина В.М. В голодный год с Львом Толстым. М.; Л.: ГИЗ, 1928*).

<sup>218</sup> «...творящие беззаконие!» — Мф. 7, 22–23.

## СЕЗОН 1913/14

### Заседание 5 декабря 1913 г.

**С.М. Соловьев**

Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева

Публичная лекция впервые была прочитана на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл.С. Соловьева в Москве 20 октября 1913 г., затем на заседании Религиозно-философского общества в С.-Петербурге 5 декабря 1913 года. Впервые опубликована: *Богословский вестник. 1915. Кн. 1, 2. Включена в книгу: Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. М., 1916. Печатается по данному изданию.*

Текст лекции написан в июне 1913 г. и предложен для публикации в журнал «Богословский вестник» (см.: письмо С.М. Соловьева к П.А. Флоренскому от 12 декабря 1913 г. в кн.: Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка. М., 2004. С. 543–544). В 1922–1923 гг. материалы лекции были использованы при составлении творческой биография В.С. Соловьева (первое издание: *Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. Брюссель, 1977; переизд.: М., 1997*).

Значительную часть текста составляют цитаты из стихотворений В.С. Соловьева, которые С.М. Соловьев нередко приводит по памяти или несохранившимся источникам (рукописные альбомы стихотворений), зачастую используя ранние или малоизвестные варианты. (Обилие различных редакций и вариантов связано с распространением рукописных текстов в кругу друзей и знакомых В.С. Соловьева, поскольку в течение длительного времени В.С. Соловьев не ставил перед собой задачу издания стихотворений, первый сборник появился только в 1891 г., а издание под редакцией С.М. Соловьева было предпринято лишь в 1915 г.) В примечаниях приводятся разночтения с редакцией, считающейся наиболее авторитетной (*Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. М., 1974*). Разночтения в пунктуации не фиксируются. В стихотворных текстах сохранено выделение курсивом.

<sup>219</sup> «Отшельник скромный ~ Соловьев». — Из стихотворения К.Д. Бальмонта «Воздушная дорога. Памяти В.С. Соловьева» (1903). В названии использована строка из стихотворения В.С. Соловьева «Зачем слова?» (1892).

<sup>220</sup> *Иоанн Дамаскин* (ок. 675 – ок. 749), православный святой, автор церковных стихир, тропарей, служб различным святым, службы погребения; написал множество православных канонов, из них наиболее значимые — каноны на Пасху, Рождество Христово, Преображение, Успение, Вознесение. Церковное предание приписывает ему сочинение *Осьмогласника* (цикла воскресных служб в течение 8 недель), ставшего основой современного церковного Октоиха.

<sup>221</sup> «нетленной порфирой Божества», «ризой Христовою». — Из поэмы В.С. Соловьева «Три свидания» (1899) и Ф.И. Тютчева «Над этой темною толпою...» (1857).

<sup>222</sup> «вечной подругой». — Образ из поэмы В.С. Соловьева «Три свидания».

<sup>223</sup> ...«История теократии»... — Полное название работы: «История и будущность теократии» (1885–1887).

<sup>224</sup> ...*Валерий Брюсов в статье о поэзии Вл. Соловьева...* — Речь о статье В.Я. Брюсова «Вл. Соловьев. Смысл его поэзии» (Русский архив. 1900. № 8. С. 546–554).

<sup>225</sup> «Зной без сияния» — стихотворение В.С. Соловьева (1890?). В альбоме С.М. Мартыновой помещено в ряду стихотворений 1892 г.

<sup>226</sup> «*Les vers d'un philosophe*» (Paris, 1881) — сборник французского философа-позитивиста и поэта Жана Мари Гюйо (Guau; 1854–1888) «Стихи философа» (рус. пер.: СПб., 1901).

<sup>227</sup> *Изучение его стихотворных рукописей...* — С.М. Соловьев был хранителем архива В.С. Соловьева. Часть рукописей он продал в 1922 г. Саратовскому университету, часть в 1933 г. Государственному литературному музею.

<sup>228</sup> ...*рукописи сплошь покрыты помарками и вариантами.* — Рукописи В.С. Соловьева исключительно сложны для изучения: сбивчивый почерк, частые вычеркивания и добавления фрагментов текста, вставки между строк. См. материалы его архивного фонда (РГАЛИ. Ф. 446).

<sup>229</sup> ...*Фета и Полонского.* — См. статьи В.С. Соловьева «О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского» (Русское обозрение. 1890. № 12) и «Поэзия Я.П. Полонского» (Нива. 1896. № 2. С. 367–380; № 6. С. 297–321).

<sup>230</sup> «*Мыслей без речи и чувств без названия...*» — Приводится один из вариантов стихотворения В.С. Соловьева «В Альпах» (1886). Ср.: *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 78. А.А. Фет считал это стихотворение лучшим в лирике В.С. Соловьева.

<sup>231</sup> «*Зачем слова?*», «*Белые колокольчики*», «*Les revenants*» — стихотворения В.С. Соловьева. Написаны: первое в 1892 г., второе в 1899 г. (эпиграфом к стихотворению взята строка «...И я слышу, как сердце цветет» из стихотворения А.А. Фета «Я тебе ничего не скажу»). Стихотворение «*Les revenants*» («Призраки») написано в 1890 г.

<sup>232</sup> «Особое чествование Пушкина»... — В мае 1899 г. к 100-летию Пушкина вышел сдвоенный юбилейный номер «Мира искусства» (№ 13–14), включавший статьи В.В. Розанова «Заметка о Пушкине», Д.С. Мережковского «Праздник Пушкина», Н.М. Минского «Заветы Пушкина» и Ф. Сологуба «К всероссийскому торжеству». Вступив в полемику с «органистами», В.С. Соловьев отозвался о пушкинском выпуске «Мира искусства» в статье «Особое чествование Пушкина. Письмо в редакцию» (Вестник Европы. 1899. № 7. С. 432–440).

<sup>233</sup> ...из расщелины, где серные и душливые пары... — По преданию, Аполлон убил дракона Пифона, обитавшего над расщелиной в скале, откуда поднимались одуряющие пары. На этом месте было основано дельфийское святилище, где пифии пророчествовали, впадая в экстаз от поднимающихся паров.

<sup>234</sup> «Пришел сатрап к ущельям горным...» — С.М. Соловьев вслед за В.С. Соловьевым неточно цитирует стихотворение А.С. Пушкина «Когда владыка ассирийский...» (1835). У Пушкина: «Притек сатрап к ущельям горным».

<sup>235</sup> ...лифизму, дионисизму ~ восхваляемому Розановым. — В.В. Розанов противопоставил творчеству Пушкина «органистическое» творчество Лермонтова, Гоголя, Достоевского и Толстого (Розанов В.В. Заметка о Пушкине // Мир искусства. 1899. № 13–14. С. 1–10). В.С. Соловьев вступил с ним в полемику в статье «Особое чествование Пушкина».

<sup>236</sup> «В них ~ белеющей в вышине». — Из статьи В.С. Соловьева «Особое чествование Пушкина». См.: Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 387.

<sup>237</sup> «Страсти волну с ее пеной кипучей...» — Строфа из стихотворения В.С. Соловьева «Имагра» (1895). Курсив С.М. Соловьева. Разночтение в 3-й строке: «Вверх погляди на недвижно могучий...» (Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 109).

<sup>238</sup> «Туда б, в заоблачную келью...» — Из стихотворения А.С. Пушкина «Монастырь на Казбеке» (1829).

<sup>239</sup> ...«Кумир Набукеднецара» ~ «В землю обетованную». — Неточно приведено название стихотворения «Кумир Небукаднецара» (первое название — «Навуходоносор», 1891). Небукаднецар — Навуходоносор II (604–561 до н.э.), вавилонский царь; «Панмонголизм» — стихотворение написано в 1894 г.; «Ех oriente lux» («Свет с Востока») — стихотворение 1890 г., частично процитировано в работе «Оправдание добра»; «Неопалимая купина» — датируется 1891 г.; «В землю обетованную» — стихотворение 1886 г.

<sup>240</sup> «О, Русь! Забудь былую славу...» — Не совсем точно приведена строфа из стихотворения В.С. Соловьева «Панмонголизм» (см.: Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 104).

<sup>241</sup> «В трудах бесславных, в сонной лени...» — Из стихотворения В.С. Соловьева «Неопалимая купина» (1891).

<sup>242</sup> ...поэме «Три свидания»... — Поэма В.С. Соловьева «Три свидания. Москва – Лондон – Египет. 1862–1875–1876» (1899).

<sup>243</sup> ...вдовою А. Толстого... — Софья Андреевна Толстая (урожд. Бахметьева, в первом браке Миллер; ?–1892).

<sup>244</sup> *Церетелев* (Церетелев) Дмитрий Николаевич (1852–1911), поэт, доктор философии. Друг В.С. Соловьева. Племянник А.К. Толстого, познакомил В.С. Соловьева с С.А. Толстой и С.П. Хитрово. Автор воспоминаний о В.С. Соловьеве (1910). См.: *Церетелев Д.Н.* Из воспоминаний о В.С. Соловьеве // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения, проза, письма, воспоминания современников. М., 1990.

<sup>245</sup> *Хитрово* Софья Петровна (урожд. Бахметьева; 1850?–1910), племянница С.А. Толстой, жена дипломата М.А. Хитрово.

<sup>246</sup> В украинском имени А. Толстого «Красном Роге» прошли лучшие годы его юности. — В имении А.К. Толстого Красный Рог Мглинского уезда Черниговской губернии, отошедшем после смерти поэта его вдове Софье Андреевне, В.С. Соловьев гостил каждое лето с 1877 г.

<sup>247</sup> «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре» — заглавная строка стихотворения (1856) А.К. Толстого.

<sup>248</sup> ...в юношеском стихотворении к кузине Кате Романовой... — Екатерина Владимировна Романова (в замужестве Сельвина; 1855–?), двоюродная сестра В.С. Соловьева со стороны матери. Далее приводится один из вариантов стихотворения «Что роком суждено, того не отражу я...» (1875–1877), расходящийся с опубликованным. В 3 и 4-й строках 1-й строфы — «Покинут и один, в чужой земле брожу я, / С тоской по небу родины моей». В 3-й строке 2-й строфы: «Но непрístupен этот край далекий». См.: *Соловьев В.С.* Стихотворения, шуточные пьесы. С. 65.

<sup>249</sup> «Замок Смальгольм, или Иванов вечер» (1822) — вольный перевод В.А. Жуковского баллады Вальтера Скотта «Канун святого Джона» (1801).

<sup>250</sup> «Сельское кладбище» — стихотворение Томаса Грея «Элегия, написанная на сельском кладбище» в вольном переводе В.А. Жуковского (1802).

<sup>251</sup> ...«истинно-человеческой поэзии ~ державинской эпохи». — Цитируется примечание В.С. Соловьева к его стихотворению «Родина русской поэзии (по поводу элегии “Сельское кладбище”» (1897).

<sup>252</sup> «Там, на закате дня, осеннюю порою...» — 2–4-я строфы указанного стихотворения В.С. Соловьева. Разночтение в 3-й строке 3-й строфы: «Но, прилетевши к ней, они так нежно пели» и в 4-й строке заключительной строфы: «Пленяла после ты, — но первым лучшим даром». См.: *Соловьев В.С.* Стихотворения, шуточные пьесы. С. 118.

<sup>253</sup> ...унаследованная со стороны матери... — Поликсена Владимировна Соловьева (урожд. Романова; 1828?–1909) происходила из малороссийской дворянской семьи. Прабабка

В.С. Соловьева с материнской стороны была из родовитой польской фамилии Бжевских.

<sup>254</sup> «Жалкий изгнанник я в мире земном...» — Цитата не установлена. Вероятно, С.М. Соловьев цитирует черновой или малоизвестный вариант стихотворения.

<sup>255</sup> «Близко-далёко, не здесь и не там...» — Цитируются 1–3-я строфы стихотворения В.С. Соловьева «Близко, далёко, не здесь и не там» (1875–1876). Разночтение во 2-й строке 3-й строфы: «Смутно твой голос звучал». См.: *Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы*. С. 63.

<sup>256</sup> «Лалла Рук» — стихотворение В.А. Жуковского (1821).

<sup>257</sup> «Владыка Морвены...» — Из стихотворения В.А. Жуковского «Владыка Морвены» (1814).

<sup>258</sup> «Шире, шире растёт кругозор...» — 4-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «Лунная ночь в Шотландии» (1893).

<sup>259</sup> «Очами полными лазурного огня». — Строка из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Как часто, пестрою толпою окружен...» (1840), использована в поэме В.С. Соловьева «Три свидания». В.С. Соловьев перефразировал стихотворную строку. У М.Ю. Лермонтова: «Люблю мечты моей создание / С глазами, полными лазурного огня».

<sup>260</sup> ...не совсем справедливый суд. — Имеется в виду статья В.С. Соловьева «Лермонтов» (1899). Написана на основе лекции, прочитанной 17 февраля 1899 г. Первое название: «Судьба Лермонтова».

<sup>261</sup> ...несправедливо отнесся Соловьев к Баратынскому... — В статье «Лермонтов» В.С. Соловьев писал о преобладающем значении рефлексии в творчестве Е.А. Баратынского: «На самом деле и Баратынский, и Лермонтов, при весьма значительном, хотя и подорванном рефлексией поэтическом таланте, были не столько мыслителями, сколько резонерами на почве субъективных впечатлений» (*Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*. С. 300–301).

<sup>262</sup> ...определил Тютчева, как поэта хаоса... — Отсылка к статье В.С. Соловьева «Ф.И. Тютчев» (1895, первое название «Поэзия Ф.И. Тютчева»). См.: *Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*. С. 289–294.

<sup>263</sup> «...к ногам Христа навек прильнуть». — Строка из стихотворения Ф.И. Тютчева «О вещая душа моя...» (1855).

<sup>264</sup> «Не знаю я, коснется ль благодать...» — 1-я строфа стихотворения (1851) Ф.И. Тютчева. Выделение С.М. Соловьева.

<sup>265</sup> «Что пред тобой блаженство рая...» — Неточная цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Нет, моего к тебе пристрастья...» (1835). У Тютчева: «Что пред тобой утеха рая, / Пора любви, пора весны».

<sup>266</sup> «Иным дарован от природы...» — Неточно приведены строки из стихотворения Ф.И. Тютчева «Иным достался от природы...» (1861).

<sup>267</sup> «Слезы людские, о слезы людские!» — Заглавная строка стихотворения (1849) Ф.И. Тютчева.

<sup>268</sup> «К декабристам»... — Имеется в виду стихотворение Ф.И. Гютчева «14 декабря 1825» (1826, опубликовано в 1881).

<sup>269</sup> «Земля Владычица!...» — Разбивка на строфы С.М. Соловьева.

<sup>270</sup> «Другой был, правда, день...» — 4-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «На том же месте» (1898).

<sup>271</sup> *Его кандидатское сочинение...* — В 1872 г. В.С. Соловьев перешел с физико-математического факультета Московского университета на историко-филологический, в апреле 1873 г. получил степень кандидата. Кандидатское сочинение В.С. Соловьева не сохранилось. О теме сочинения существуют две версии: С.М. Соловьева (со слов М.С. Соловьева, брата философа) и Л.М. Лопатина. См.: *Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 1. С. 252.*

<sup>272</sup> *Крейцер* Георг Фридрих (Creuzer; 1771–1858), немецкий филолог, профессор Гейдельбергского университета.

<sup>273</sup> ...«Истинно тот есть любимец богов» и перевод IV эклоги Вергилия. — Стихотворения В.С. Соловьева «Vis ejus integra si versa fuerit in terram» (1876) и «Поллион. Четвертая эклога Вергилия» (1887).

<sup>274</sup> «заветному храму» ~ «неведомым богам». — Из стихотворения В.С. Соловьева «В тумане утреннем неверными шагами...» (1885).

<sup>275</sup> ...в «Сионских твердынях» и «чистых розах Сарона» ~ след потерянных «богов». — Образы из стихотворения В.С. Соловьева «От пламени страстей, нечистых и жестоких...» (1884). В другой редакции: «Саронских пышных роз не меркнет красота» (С. 73). В.С. Соловьев использует библейскую символику (Песнь песней. II, 1; Ис. XXXV, 2).

<sup>276</sup> «Там я, богиня, впервые тебя...» — Строки из стихотворения В.С. Соловьева «Близко, далёко, не здесь и не там...» (1875–1876). Курсив С.М. Соловьева.

<sup>277</sup> ...развита им другая идея... — Отсылка к стихотворению «Три подвига» (1882).

<sup>278</sup> «Волны песни всепобедной...» — Заключительные строки стихотворения В.С. Соловьева «Три подвига». Разбивка на строфы С.М. Соловьева.

<sup>279</sup> ...Орфей, как и в древнем христианском искусстве и у Климента Александрийского... — В раннехристианской живописи языческие образы использовались для выражения христианских идей («Добрый пастырь», «Орфей и Эвридика», изображения рыб и виноградской лозы). В трактате «Строматы» Климент Александрийский (Тит Флавий Климент; 150–215?) назвал подобную символику «прикровенным орудием» христианской истины.

<sup>280</sup> «Das Ewige-Weibliche» — стихотворение (1898) В.С. Соловьева; в названии («Вечная Женственность») использован образ из второй части «Фауста» Гёте.

<sup>281</sup> ...непричастная первородному греху Предвечная Дева... — С.М. Соловьев использует формулировку католического догмата

о непорочном зачатии Девы Марии (непричастности первородному греху), провозглашенного римским папой Пием IX 8 декабря 1854 г.

<sup>282</sup> «...*есть и Логос, и София*». — Цитата из цикла В.С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1881). См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 108.

<sup>283</sup> Глава книги Соломона ~ читается, как паремия, в богородичные праздники. — Прит. 9, 1–11.

<sup>284</sup> ...*особом богослужении Софии* ~ недавно издано священником Флоренским... — См.: Служба Софии Премудрости Божии // Богословский Вестник. 1912. Кн. 2 (издано свящ. Павлом Флоренским по рукописи, принадлежавшей московской Софийской церкви на Лубянке). Публикация упоминается в книге свящ. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (Глава XI «Письмо десятое: София». М., 1914).

<sup>285</sup> «У царицы моей *есть высокий дворец...*» — Первые строки стихотворения В.С. Соловьева (1876).

<sup>286</sup> «Он имел одно виденье...» — Строки из стихотворения А.С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...» (1829). Позднее С.М. Соловьев использовал эти строки как эпиграф к главе «Первое заграничное путешествие» своей книги «Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция» (1922–1923).

<sup>287</sup> ...*молитва к Софии*. — «Молитва ко Пресвятой Софии» датируется 1875 г. («Альбом № 1»). Авторство точно не установлено; вероятно, взята В.С. Соловьевым из гностических или кабалистических источников или составлена им самим на их основе. Более подробно см.: Лукьянов С.М. О В.С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. 1. Пг., 1921. С. 146–148; Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 97–98.

<sup>288</sup> ...*в гностическом сочинении Πιότης Σοφία...* — «Пистис-София» («Вера-Премудрость», греч.), коптский манускрипт (пер. с греч.), предположительно датируемый 340–360 гг. См.: Трофимова М.К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979. Манускрипт был приобретен Британским музеем в 1785 г. В.С. Соловьев изучал апокрифические рукописи Британского музея в 1875 г.

<sup>289</sup> «О, как в тебе лазури чистой много...» — Цитируется первая строфа стихотворения В.С. Соловьева (1881). Разночтение во второй строке: «И черных, черных туч!» (Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 68).

<sup>290</sup> «Не страшися: любви моей *цит...*» — Неточно приведены строки из стихотворения В.С. Соловьева «Не по воле судьбы» (1890).

<sup>291</sup> «Память, довольно!..» — Заключительная строфа стихотворения В.С. Соловьева «Память» (1892). С.М. Соловьев приводит одну из ранних редакций 4-й строфы стихотворения (см.: Стихотворения Вл. Соловьева. 6-е изд. М., 1915. С. 310). В другой редакции: «Память, довольно! Вся скорбь пережитая / Вновь овладела

душой, / Словно те прежние слезы пролитые / Льются воскресшей волной» (Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 88).

<sup>292</sup> «И в явном таинстве вновь вижу сочетанье...» — Строки из стихотворения В.С. Соловьева «Земля-владычица! К тебе чело склонил я...» (1886). Курсив С.М. Соловьева.

<sup>293</sup> ...предостерегает читателя в предисловии к последнему изданию своих стихотворений. — Вероятно, речь идет о следующем фрагменте предисловия к третьему изданию «Стихотворений»: «Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силой ведущей нас к избавлению от страданий и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти» (апрель 1900).

<sup>294</sup> «Песня офитов» и «Мы сошлись с тобой недаром» — стихотворения В.С. Соловьева 1876 и 1892 гг.

<sup>295</sup> «Свет во тьме светит...» — Ин. 1, 5.

<sup>296</sup> «Жизненная драма Платона» — статья В.С. Соловьева (Вестник Европы. 1898. № 3–4).

<sup>297</sup> «Белая лилия» — мистерия-шутка В.С. Соловьева «Белая лилия, или Сон в ночь на Покрова» (1878–1890).

<sup>298</sup> «плоть и кровь царствия Божия не наследуют»... — 1 Кор. 15, 50.

<sup>299</sup> «слово плоть бысть». — Ин. 1, 14.

<sup>300</sup> ...из чистого семени Жены. — Отсылка к книге Бытия (Быт. 3, 15).

<sup>301</sup> «А вдали, догорая, дымилось...» — Заключительные строки стихотворения В.С. Соловьева «Вся в лазури сегодня явилась...» (1875); «Все порывы и чувства мятежные...» — 2-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «День прошел с суетой беспощадною...» (1892). В обоих фрагментах курсив С.М. Соловьева.

<sup>302</sup> ...о бездне мрака огневой и свете из тьмы. — Образы из стихотворения «Мы сошлись с тобой недаром».

<sup>303</sup> ...как и у его предка Сквороды... — Григорий Саввич Скворода (1722–1794) был двоюродным прадедом В.С. Соловьева по материнской линии.

<sup>304</sup> Видением Софии в пустыне Египта... — Речь идет о третьем явлении Софии в Каире (1875). Отсылка к стихотворению «Вся в лазури сегодня явилась...» (1875).

<sup>305</sup> «Кризис западной философии», «Критика отвлеченных начал» — магистерская и докторская диссертации В.С. Соловьева, защищенные в 1874 г. и 1880 г.

<sup>306</sup> ...София. — Речь идет о Софье Петровне Хитрово.

<sup>307</sup> «Смерть и время царят на земле...» — Заключительная строфа стихотворения В.С. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...» (1887), посвященного С.П. Хитрово (17 сентября старого стиля — память св. муч. Софии).

<sup>308</sup> «Уходишь ты, и сердце в час разлуки» — стихотворение В.С. Соловьева, написанное в 1880 г.



<sup>309</sup> ...*София становится невестой* Вл. Соловьева. — С.М. Соловьев не точен: С.П. Хитрово была замужем за дипломатом М.А. Хитрово и овдовела только в 1896 г. Именно тогда В.С. Соловьев сделал ей формальное предложение и получил отказ.

<sup>310</sup> ...*время создания «Религиозных основ жизни»*... — Работа В.С. Соловьева 1882–1884 гг.

<sup>311</sup> «*Власть ли роковая...*» — 2-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «С Новым годом (1 января 1894)» (1893).

<sup>312</sup> «...*Свет из тьмы. Над темной глыбой...*» — 3-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «Мы сошлись с тобой недаром».

<sup>313</sup> ...*отойди от меня, сатана.* — Мф. 4, 10.

<sup>314</sup> ...*никогда не вступал на путь практического оккультизма.* — Позднее С.М. Соловьев посвятил спиритическим опытам В.С. Соловьева 1875–1876 гг. и написанному на их основе трактату «*Sophie*» значительную часть главы 5 «Первое заграничное путешествие» книги «Владимир Соловьев» (С. 96–102, 109–128).

<sup>315</sup> *Порфирий* (233–304), ученик Плотина, издатель его сочинений. В.С. Соловьев был автором статьи о Порфирии для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона (1890–1907).

<sup>316</sup> ...*предсказана в пророческой книге Нового Завета.* — Имеется в виду «Откровение Иоанна Богослова» (Апокалипсис).

<sup>317</sup> «*Но не смутят ли тебя...*» — Строфа из стихотворения В.С. Соловьева «В стане морозных вьюг, среди седых туманов...» (1882). Разночтение в 3-й строке: «В раздумье ты стоишь» (см.: Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 69).

<sup>318</sup> ...«*белый сыпучий песок*», *старые сосны...* — Из стихотворения В.С. Соловьева «Память» (1892).

<sup>319</sup> «*Сколько их расцветало недавно...*» — Первые строки стихотворения В.С. Соловьева «Белые колокольчики» (1899).

<sup>320</sup> «*Стройно воздушные...*» — Заключительные строки стихотворения В.С. Соловьева «Вновь белые колокольчики» (1900). С.М. Соловьев цитирует одну из ранних редакций стихотворения (см.: Стихотворения Вл. Соловьева. М., 1901. С. 187). Разночтение в последней строке: «В тяжкие, душные / Грозные дни» (Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 137).

<sup>321</sup> «*Снова веду ее к камню святому я...*» — Приведена малоизвестная редакция стихотворения «Память», близкая к публикации в «Северном вестнике» (1892. № 10. С. 236). См.: Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 266. В более известной редакции: «Солнце играет над дикою Тосною, / Берег отвесный высок...» (Ук. соч. С. 88).

<sup>322</sup> «*Когда в свою сухую ниву...*» — стихотворение В.С. Соловьева (дата не установлена).

<sup>323</sup> «*От пламени страстей, нечистых и жестоких...*» — С.М. Соловьев приводит малоизвестную редакцию стихотворения. Разночтения во 2-й строке 1-й строфы («От злобных помыслов и лживой суеты»), 3-й строке 2-й строфы («Найти нам путь к

утраченной святые), 1-й строке 3-й строфы («Не нужно их! В безмерной благостине...») и 2-й строке заключительной строфы («Саронских пышных роз не меркнет красота»). См.: Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 73.

<sup>324</sup> «Оправдание добра» — работа В.С. Соловьева, с 1894 г. печаталась отдельными главами в журналах. «Вопросы философии и психологии», «Книжки Недели», «Вестник Европы», «Нива», книгой выпущена в 1897 г.

<sup>325</sup> ...обосновывает мораль на «Подвижнических словах» Исаака Сирина... — Имеется в виду фрагмент гл. 3 «Жалость и альтруизм», в котором слова Исаака Сирина (кон. VII в.) приведены как пример «наивного описания вселенской жалости» («И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари»). В.С. Соловьев пользуется русским переводом Паисия Величковского (М., 1858), сделанного с греческого перевода (Никифор Феотокис, 1770) сирийского оригинала.

<sup>326</sup> «Родился я под знаком Водолея...» — Строки из дарственной надписи на нескольких экземплярах книги В.С. Соловьева «Оправдание добра» (1896). В другой редакции: «Явился я на свет под знаком Водолея. / Читатель, не страшись и смело воду пей» (Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 169).

<sup>327</sup> ...в символическом толковании Библии ~ примыкает к Филону Александрийскому. — Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. – 50 н.э.), философ, религиозный мыслитель. Речь идет о его наиболее известном труде «Комментарий на кн. Бытия», в котором Писание аллегорически трактуется в терминах неоплатоников и стоицизма (экзегетика рассматривается как необходимый посредник между философией и откровенным знанием).

<sup>328</sup> ...осталось неоконченным. — Работа В.С. Соловьева «История и будущность теократии» была задумана как трехтомное историческое, богословское и философское исследование. В 1885–1887 г. был завершен 1-й том «Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни» (Загреб, 1887). Материалы для 2-го тома впоследствии вошли в книгу «Россия и Вселенская Церковь». К работе над 3-м томом автор не приступил.

<sup>329</sup> «La Russie et l'Eglise universelle» — «Россия и Вселенская Церковь» (1889).

<sup>330</sup> «Три силы» — лекция, прочитанная В.С. Соловьевым на заседании Общества любителей русской словесности (1877).

<sup>331</sup> ...22-е письмо. — Неточно процитировано письмо В.С. Соловьева к Е.В. Романовой от 26 августа 1873 г. У В.С. Соловьева: «Полагаю, что и при предстоящем перевороте в сознании человечества женщины будут играть важную роль. А начнет отсюда, откуда никто не ожидает». Далее, через несколько строк: «Скоро покажет мужик свою настоящую силу...» и т.д. См.: Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». С. 180.

<sup>332</sup> В другом письме... — Имеется в виду письмо Е.В. Романовой от 19 июня 1873 г.: «Правда, нравственное состояние этого народа очень низко, он упал почти до скота; но пока он сохраняет великое понятие о "грехе", пока он знает, что человек не должен быть скотом, до тех пор есть возможность подняться...» (цит. по: Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». С. 169).

<sup>333</sup> Полемика его против славянофилов... — Поводом к полемике послужил напечатанный в «Известиях славянского общества» (февраль 1884) этюд В.С. Соловьева «О народности и народных делах России». За этим последовало открытое письмо И.С. Аксакову «Любовь к народу и русский народный идеал» (Православное обозрение. 1884. Апрель) и статья «Нравственность и политика» (Русь. 1886). Та же позиция изложена в статье «Что требуется от русской партии» (Московский сборник. 1887). С 1888 г. В.С. Соловьев стал сотрудничать с журналом «Вестник Европы».

<sup>334</sup> ...обрушился он на Толстого. — В.С. Соловьев неоднократно полемизировал с учением Толстого. В 1891 г. в статье «Идолы и идеалы» он назвал позицию Л.Н. Толстого «народопоклонничеством». В книге «Три разговора» (1899) иронически изображена доктрина «непротивления злу» (предисловие, «Разговор третий»). См.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение. Ч. 1: Вл. Соловьев и Л. Толстой // Литературная учеба. 1987. № 3. С. 151–164; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 499–506.

<sup>335</sup> ...полемику своего отца-историка. — Поводом к полемике стало издание 1-го тома «Истории России с древнейших времен» (1851), в которой автор разошелся со славянофилами во взглядах на роль общинного и государственного начал в русской истории. Сущность полемики была выражена в статье К.С. Аксакова «О древнем быте у славян вообще и русских в особенности» (Московский сборник. 1852. Т. 1.). С.М. Соловьев ответил К.С. Аксакову в примечаниях к последующим изданиям первого тома.

<sup>336</sup> «Но не напрасно Прометей...» — Здесь и далее цитируется стихотворение В.С. Соловьева «Ex oriente lux» (2, 5 и 8-я строфы).

<sup>337</sup> Византии Диоклетиана... — Гай Аврелий Валерий Диоклетиан (240–316), римский император. С.М. Соловьев не совсем точен: Римская империя разделилась на Западную и Восточную в 395 г., после смерти императора Феодосия I Флавия. Вероятно, автор подразумевает систему домината (неограниченная власть императора на основе республиканского права).

<sup>338</sup> ...греко-российского культурного типа. — Термин Н.Я. Данилевского («Россия и Европа», 1869).

<sup>339</sup> ...в первом выпуске Национального вопроса. — В 1-м томе сборника «Национальный вопрос» (1888) было опубликовано открытое письмо И.С. Аксакову и статьи «Нравственность и политика», «Что требуется от русской партии» и «Россия и Европа».

<sup>340</sup> ...во втором выпуске «Национального вопроса»... — Во 2-м томе была перепечатана статья В.С. Соловьева «Славяно-

фильство и его вырождение» (впервые: Вестник Европы. 1889. Под заглавием: Очерки из истории русского сознания) и этюд «Идолы и идеалы» (Вестник Европы. 1891).

<sup>341</sup> «Город глупый, город грязный...» — Шуточное стихотворение В.С. Соловьева (1887). С.М. Соловьев приводит малоизвестный вариант стихотворения, наиболее близкий к опубликованной им редакции: Соловьев В.С. Стихотворения. М., 1915. С. 351. Разночтение со 2-й строки: Смесь Каткова и кутьи, / Царство сплетни неотвязной, / Скуки, сна, галиматьи. См.: Соловьев В.С. Стихотворения, шуточные пьесы. С. 147.

<sup>342</sup> ...окончательно поселяется в Петербурге... — В.С. Соловьев переехал в Петербург в марте 1877 г. В 1877–1881 гг. В.С. Соловьев служил в Министерстве народного просвещения и читал лекции в Санкт-Петербургском университете.

<sup>343</sup> ...союз со Стасюлевым и кружок «Вестника Европы». — Михаил Матвеевич Стасюлевич (1826–1911), публицист, издатель журнала «Вестник Европы» (1866–1908).

<sup>344</sup> ...Августина, в его комментарии к Евангелию Иоанна... — Имеется в виду сочинение «In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV» («Толкование на Евангелие от Иоанна, 124 трактата»), датированное 416–417 гг.

<sup>345</sup> ...о примате пути Иоаннова над путем Петровым. — Трактат 124, параграф 5 указанного сочинения.

<sup>346</sup> *Melior et beata* — лучшая и блаженная (лат.). Цитируется указанное сочинение.

<sup>347</sup> ...возлежал на персях Его за Тайной Вечерей... — Отсылка к Евангелию (Ин. 13, 23).

<sup>348</sup> «*Ex Illo pectore in secreto bibebat*» — «На Его груди внимал» (лат.).

<sup>349</sup> ...«наси овец моих»... — Ин. 21, 17.

<sup>350</sup> ...приводит ее в «Повести об Антихристе». — «Повесть об антихристе» включена в книгу В.С. Соловьева «Три разговора» (1899–1900).

<sup>351</sup> ...Иеронима... — Иероним Стридонский (ок. 342–420), христианский писатель и богослов, западный отец Церкви, один из крупнейших экзегетов.

<sup>352</sup> ...не признаем только церковь Фотиев и Керуллариев. — Фотий (ок. 810 – 890-е гг.), патриарх Константинопольский. В 863 г., в ходе догматического и политического противостояния Западной и Восточной Церквей, был отлучен от Церкви папой Николаем I (Римский собор), в 867 г. на Константинопольском соборе отлучил от Церкви папу Николая I; Михаил Керулларий, патриарх Константинопольский (1043–1058). В 1053 г. закрыл римские церкви и монастыри в Константинополе. В 1054 г. отлучил от Церкви папских легатов во главе с кардиналом Гумбертом, что привело к окончательному разрыву Западной и Восточной Церквей.

<sup>353</sup> «Она небес не забывала...» — Строки из стихотворения А.С. Хомякова «Надпись на картине» (1855), включенного В.С. Соловьевым в «Чтения о богочеловечестве» (Чтение второе).

<sup>354</sup> «Лучше чалма, тем тиара» — слова, приписываемые афонскому старцу (XV в.).

<sup>355</sup> «Взгляните на полевые лилии?..» — Мф. 6, 28–29.

<sup>356</sup> «Византизм и Россия» — статья (1896) В.С. Соловьева.

<sup>357</sup> ...подобно ~ св. Иоанну Златоусту. — В 403 г. св. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский был осужден собором, низложен и отправлен в ссылку. Причиной ссылки послужили его проповеди о смирении, направленные в том числе против императрицы Евдоксии. В начале 404 г. был возвращен из ссылки по требованию паствы. В июне 404 г. на ипподроме была установлена серебряная статуя императрицы. Иоанн Златоуст произнес проповедь «Опять Иродиада беснуется...», осужден за самовольное занятие кафедры и сослан в Армению.

<sup>358</sup> «...дело знал и смелость имел». — Из статьи В.С. Соловьева «Византизм и Россия».

<sup>359</sup> *Conceptio immaculate* — католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии (непричастности первородному греху).

<sup>360</sup> *Lumen Coeli sancta Rosa* — «Свет небес, святая Роза» (лат.), девиз рыцаря из стихотворения А.С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...».

<sup>361</sup> «Где ни взглянешь, всюду камни...» — 1-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «По дороге в Упсалу» (1893).

<sup>362</sup> ...великого духовидца — Сведенборга. — Эмануэль Сведенборг (Swedenborg; 1688–1772), шведский ученый и теософ.

<sup>363</sup> ...повторил ошибку Чаадаева... — В «Философических письмах» (1836) П.Я. Чаадаев рассматривал западное христианство как ведущий фактор социально-политического развития и называл папский примат выражением «духа христианства» (письмо второе).

<sup>364</sup> ...Штросмайер писал кардиналу Рамполла... — Йосип Штросмайер (возможно написание: Штроссмайер; Strossmayer; 1815–1905), еп. Боснии, руководитель хорватской Национал-либеральной партии, основатель Хорватского университета. С декабря 1885 г. переписывался с В.С. Соловьевым, в августе 1886 г. встретился с ним в Дьяковаре (Хорватия). Поводом к обращению к папе Льву XIII (через статс-секретаря кардинала Мариано Рамполла, 1843–1913) послужило письмо В.С. Соловьева еп. Штросмайеру от 21 сентября 1886 г. («Pro memoria»). В письме шла речь о догматическом единстве католичества и православия: «Догматика нашей Церкви, ограничиваясь постановлениями Вселенских Соборов, вполне православна и католична (orthodoxe et catholique)» (В.С. Соловьев. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1. СПб., 1908. С. 190–191). Письмо было размножено в 10 экземплярах, один из которых передан папе Льву XIII. Папа говорил о Соловьеве... — Цитировано со слов Е.Н. Трубецкого. Более подробно см.: Владимир святой и христианское государство. М., 1913. С. 75; Соловьев С.М. Владимир Соловьев. С. 234–235.

<sup>365</sup> ...образ деда, — священника... — Михаил Васильевич Соловьев, законоучитель в Московском коммерческом училище.

<sup>366</sup> «...от этой простоты мужики мрут». — Не совсем точная цитата из письма В.С. Соловьева Гроту (1891): «Я особенно теперь недоволен бессмысленною проповедью прощения, когда от этой простоты мужики с голоду мрут».

<sup>367</sup> ...на вилле Леруа-Болье. — Анатолий Леруа-Болье (Leroü-Beaulieu; 1842–1912), писатель, публицист, историк. В.С. Соловьев жил на его вилле «Von Repos» (Вирофле, предместье Парижа) в августе – ноябре 1888 г.

<sup>368</sup> «Об упадке средневекового мирозерцания» — реферат, прочитанный в Московском психологическом обществе 19 октября 1891 г.

<sup>369</sup> «...не погублять души человеческие, а спасать». — Неточная евангельская цитата (Лк. 9, 54–56).

<sup>370</sup> ...евангельской притчи... — Мф. 21, 28–31. Притча приведена в статье В.С. Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания». См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 354.

<sup>371</sup> ...последняя страстная любовь... — Речь идет о Софье Михайловне Мартыновой, знакомство с которой произошло в 1892 г.

<sup>372</sup> «Пусть осень ранняя смеется надо мною...» — стихотворение (1892) В.С. Соловьева.

<sup>373</sup> «И вдруг посыпались зарей вечерней розы...» — 2-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «Был труден долгий путь...» (1892).

<sup>374</sup> «Нет вопросов давно», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня», «Зачем слова» — стихотворения, посвященные С.М. Мартыновой (июнь – сентябрь 1892 г.).

<sup>375</sup> ...письмо его к кузине Кате! (21-е). — Вероятно, имеется в виду письмо к Е.В. Романовой от 2 августа 1873 г.: «Другие люди, не будучи в состоянии примириться с мировым злом <...> должны удовольствоваться бессильным презрением к существующей действительности или же проклинать ее а la лорд Байрон. Это очень благородные люди, но от их благородства никому ни тепло, ни холодно» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»). С. 173).

<sup>376</sup> «Смысл любви» — цикл статей В.С. Соловьева (Вопросы философии и психологии. 1894. № 14–17, 25).

<sup>377</sup> ...в портрете Ярошенко. — Николай Александрович Ярошенко (1846–1898) написал портрет В.С. Соловьева в 1892 г. См. отзыв С.М. Соловьева об этом портрете: «Вся духовность лица исчезла под грубой кистью Ярошенко; верно схвачено только выражение непомерной, почти животной или стихийной силы и чувственность нижней части лица» (Соловьев С.М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Соловьев Владимир. Стихотворения. 6-е изд. М., 1915. С. 49).

<sup>378</sup> «он был временно затянута эротическим илом». — Не совсем точная цитата из статьи В.С. Соловьева «Жизненная драма

Платона»: «Из эротического ила, который, по-видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то, по крайней мере, блестящий и чистый цветок своей эротической теории» (гл. XX).

<sup>379</sup> ...Соловьев едет в Шотландию. — В июле – сентябре 1893 г. В.С. Соловьев совершил морское путешествие в Шотландию и Швецию.

<sup>380</sup> «На палубе “Торнео”» — стихотворение (1893) В.С. Соловьева.

<sup>381</sup> «Память» — стихотворение (1892) В.С. Соловьева, посвященное С.П. Хитрово. См. примеч. 291 к наст. тому.

<sup>382</sup> «На новый год» — имеется в виду стихотворение В.С. Соловьева «С Новым годом (1 января 1894)».

<sup>383</sup> ...«волна страсти с ее кипучей пеной»... — Образ из стихотворения В.С. Соловьева «Иматра» (1895).

<sup>384</sup> Цикл стихов, посвященных Сайме... — «Что этой ночью с тобой совершилось?», «Тебя полюбил я, красавица нежная», «На Сайме зимой» и др. стихотворения 1894–1895 гг.

<sup>385</sup> «Иммануэль» — стихотворение 1892 г. Более точное название: «Имману-эль» (в переводе с древнееврейского: С нами Бог!). Выделение курсивом С.М. Соловьева.

<sup>386</sup> «Ты непорочна, как снег за горами...» — 3-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «На Сайме зимой» (1894).

<sup>387</sup> «То из края мертвецов...» — Строфа из стихотворения В.С. Соловьева «Ветер с западной страны» (1892).

<sup>388</sup> «Что он пророчит мне...» — 2-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает...» (1895).

<sup>389</sup> «Лишь забудешься днем...» — Приведены 1-я и 2-я строфы стихотворения (1898) В.С. Соловьева.

<sup>390</sup> «Воскресные письма» — цикл публицистических писем В.С. Соловьева (1897–1898).

<sup>391</sup> «Знайте же, Вечная Женственность ныне...» — 8-я строфа стихотворения «Das Ewig-Weibliche».

<sup>392</sup> «Жена, облеченная в солнце»... — Откр. 12, 1.

<sup>393</sup> «поправшая главу змия»... — Быт. 3, 15.

<sup>394</sup> «А с неба тот же свет...» — Строки из стихотворения В.С. Соловьева «Знамение» (1898).

<sup>395</sup> «Безумье вечное поэта...» — 2-я строфа посвященного К.К. Случевскому (1837–1904) стихотворения «Ответ на “Плач Ярославны”» (1898).

<sup>396</sup> «Красота спасет мир» — слова князя Мышкина из романа Ф.М. Достоевского «Идиот» (1868): «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет “красота”? Господа, — закричал он <Ипполит> громко всем, — князь утверждает, что мир спасет красота!» (Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 10 т. М., 1957. Т. 6. С. 432–433).

<sup>397</sup> ...оплакивает в стихах смерть Майкова и Полонского... — Стихотворения В.С. Соловьева «На смерть А.Н. Майкова» (1897) и «На смерть Я.П. Полонского» (1898).

<sup>398</sup> ...приветствует новую книгу Случевского... — Имеется в виду посвященное К.К. Случевскому стихотворение В.С. Соловьева «Отзыв на "Песни из уголка"» (1898).

<sup>399</sup> ...с «тяжкой тоскою» шепчет ему: «Вспомни обо мне». — Отсылка к стихотворению В.С. Соловьева «Наконец она встряхнула...» (1895). В стихотворении использована строка М.Ю. Лермонтова «Послушай! вспомни обо мне...» (1831).

<sup>400</sup> ...тень неотступно стоит ~ во время путешествия по Архипелагу в 1898 году. — Образ из стихотворения «Песня моря»: «И под небом другим, с неизбежностью спора, / Та же тень все стоит над мечтою моей».

<sup>401</sup> «души заключающих в звонкие кристаллы»... — неточно цитирована строка из стихотворения «На смерть А.Н. Майкова».

<sup>402</sup> «Северный вестник» — ежемесячный литературный, научный и политический журнал (1885–1898). С 1891 издательницей журнала стала Л.Я. Гуревич, а редактором А.Л. Вольтский (Флексер), привлечшие к сотрудничеству символистов (Н.М. Минский, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Ф. Сологуб, К.Д. Бальмонт и др.).

<sup>403</sup> ...Стасюлевич продолжал печатать даже такие его стихотворения, как «Нильская дельта»... — Стихотворение опубликовано в № 6 «Вестника Европы» за 1898 г.; «*Das Ewig-Weibliche*» — Книжки недели. 1898. № 7. Стихотворения посвящены воплощению вечно женственного начала в язычестве и христианстве («Афродита», «Дева радужных ворот») и могли вызвать нарекания духовной цензуры.

<sup>404</sup> ...союз ~ с группой «Мира искусства». — В журнале «Мир искусства» (1899. № 9) В.С. Соловьев опубликовал статью «Идея сверхчеловека», которая наряду со статьей Соловьева «Особое чувство Пушкина. Письмо в редакцию» (Вестник Европы. 1899. № 7. С. 432–440) вызвала полемический отклик Д.В. Филоsoфова: *Философов Д.В. Серьезный разговор с нитчеанцами*: (Ответ Вл. Соловьеву) // Мир искусства. 1899. № 16–17. С. 25–28.

<sup>405</sup> В ответе Философову... — Речь идет об ответе на статью Д.В. Филоsoфова «Серьезный разговор с нитчеанцами»: *Соловьев В.С. Против исполнительного листа* // Вестник Европы. 1899. № 10. С. 848–852. Далее цитируется указанная статья.

<sup>406</sup> «Дуэль! дуэль! Обедня в Вознесенье...» — Строфы из поэмы В.С. Соловьев «Три свидания». Курсив В.С. Соловьева.

<sup>407</sup> «Гневом дышит темный пар»... — Строка из стихотворения В.С. Соловьева «В архипелаге ночью» (1898).

<sup>408</sup> «мчится и грохочет мертвыми громами»... — Из стихотворения В.С. Соловьева «На поезде утром» (1895).

<sup>409</sup> «странный, глухой ~ как из фонографа»... — Из поэмы В.С. Соловьева «Повесть об антихристе».



<sup>410</sup> ...предсказанного в Откровении Иоанна. — Откр. 12, 3–4.

<sup>411</sup> ...германский император Вильгельм. — Вильгельм II Гогенцоллерн (1859–1941), был императором Германии и королем Пруссии с 1888 по 1918 г.

<sup>412</sup> «Комментарий на учение апостола Иоанна о Логосе». — Речь идет о статье «Жизненный смысл христианства» (философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова). Опубл.: Православное обозрение. 1883. № 1.

<sup>413</sup> В 21-й главе Евангелия Иоанна... — Ин. 21, 1–7.

<sup>414</sup> ...и поставил его камнем Церкви. — Ссылка на Евангелие (Мф. 16, 18–19).

<sup>415</sup> Владыка смерти бледный... — Образ из стихотворения В.С. Соловьева «Три подвига»: «И владыка смерти бледной / Эвридику отдает».

<sup>416</sup> ...не от мира сего, со злом мира сего. — Отсылка к Евангелию (Ин. 15, 19).

<sup>417</sup> «Не жди ты песен, стройных и прекрасных...» — 1-я строфа стихотворения В.С. Соловьева «Посвящение к неизданной комедии» (1880).

<sup>418</sup> «Нетронуты в душе...» — Строка из стихотворения В.С. Соловьева «На том же месте». Курсив С.М. Соловьева.

<sup>419</sup> ...праздную свое возвращение к богу. — Более точно: «Лебеди <...> поют и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде» (Федон, 85а).

<sup>420</sup> ...пасхальное письмо, подписанное 13 апреля 1897 года. — 22-е письмо из публицистического цикла В.С. Соловьева «Воскресные письма» (1897–1898).

<sup>421</sup> «носили ризу истины, истканную от высшего богословия». — Из кондака в неделю Святых отцов Первого Вселенского собора.

<sup>422</sup> ...причастился у православного священника... — В.С. Соловьев причастился Св. Тайн 18 июля 1900 г. у о. Сергия Беяева в присутствии С.Н. и П.В. Трубецких (см.: Трубецкой С.Н. Смерть Соловьева // Вестник Европы. 1900. Сентябрь).

<sup>423</sup> «Марфо! Марфо! ~ не отыметя от нее». — Лк. 10, 38.

## Заседание 19 января 1914 г.

**Г.И. Чулков**

Оправдание символизма

Печатается по изданию: Чулков Г. Наши спутники. 1912–1922. М., 1922. С. 99–125. Впервые опубликовано: Голос жизни. 1915. № 24. С. 13–17; № 25. С. 7–12.

<sup>424</sup> «сделал себе ремесло из опасности». — В «Предисловии» («Zarathustras Vorrede») к книге Ницше «Так говорил Заратустра» эти слова были обращены к умирающему канатному плясуну

(сверхчеловеку): «Ты из опасности сделал себе ремесло, а за это нельзя презирать. Теперь ты гибнешь от своего ремесла».

<sup>425</sup> ...*статья Владимира Соловьева «Общий смысл искусства»*. — Статья была впервые опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1890. № 5. С. 84–102).

<sup>426</sup> ...*так называемых «Русских символистов»*... — Под названием «Русские символисты» Брюсов издал в 1894–1895 г. три сборника, состоящие преимущественно из его собственных стихов, напечатанных под разными псевдонимами (В. Даров, К. Созонов, А. Бронин и др.). Помимо самого Брюсова, в сборнике приняли участие А. Миропольский (А.А. Ланг), Э. Мартов (А.Э. Бугон), В. Хрисонопуло, Н. Нович (Н.Н. Бахтин), Г. Заронин (А.В. Гиппиус). Сборники получили скандальную известность (около 50 отзывов в печати). Владимир Соловьев посвятил каждому сборнику по язвительной рецензии (Вестник Европы. 1894. № 8. С. 890–892; 1895. № 1. С. 421–424; 1895. № 10. С. 847–851), присовокупив к третьей заметке собственные пародии на символистские стихи: *Вл. С. Еще о символистах // Вестник Европы. 1895. № 10. С. 292*. См. также: *Тяпков С.Н. Русские символисты в литературных пародиях современников*. Иваново, 1980.

<sup>427</sup> ...*с именем Маллармэ и Мореаса*... — Малларме Стефан (Mallarmé; 1842–1898), Мореас Жан (Moreas; наст. имя Яннис Пападиамандопулос; 1856–1910), французские поэты-символисты.

<sup>428</sup> ...*с манифестом 1886 года*... — Речь о статье Жана Мореаса «Манифест символизма», опубликованной в «Фигаро» 18 сентября 1886 г. Литературным критикам предлагалось в ней называть Бодлера, Малларме и других символистами, а не декадентами.

<sup>429</sup> ...*реалист в высшем смысле*. — Слова Достоевского из «Записной тетради» 1880–1881 г.: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (*Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. А.: Наука, 1984. Т. 27. С. 63*).

<sup>430</sup> *Все преходящее есть символ*. — «Все преходящее только подобье» или «Все преходящее есть только символ» («Alles Vergängliche // Ist nur ein Gleichni?») — слова Chorus mysticus в заключительной фразе 5-го акта II части «Фауста» Гёте.

<sup>431</sup> «*Correspondences*» («Соответствия») (1855) — стихотворение Шарля Бодлера (Baudelaire; 1821–1867), развивающее представления о том, что чувственные вещи являются символами скрытой реальности.

<sup>432</sup> ...*таинственными чудесными письменами*. — Из работы Шеллинга «Система трансцендентального идеализма» («System des transzendentalen Idealismus») (1800). В новом переводе: «То, что мы называем природой, — есть поэма, написанная таинственными чудесными письменами» (*Шеллинг Ф.В.И. Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 484*).

<sup>433</sup> *Рубек, Ирена* — персонажи последней пьесы Ибсена, драматического эпилога в трех действиях «Когда мы, мертвецы, пробуждаемся» (1899).

<sup>434</sup> Прудон Пьер-Жозеф (Proudhon; 1809–1865), французский экономист, теоретик анархизма.

<sup>435</sup> ...познал, например, Павел на пути в Дамаск... — Деян. 9, 1–19.

<sup>436</sup> ...характерное для поэзии Тютчева... — В статье «Поэзия Ф.И. Тютчева», опубликованной в «Вестнике Европы» в 1895 г., Владимир Соловьев писал: «Как телесная видимость человека, сверх анатомических и физиологических фактов, говорит нам еще своими знаками о его внутренней жизни или душе, так точно и явления всей природы, каков бы ни был их механический состав, говорят нам в своей живой действительности о жизни и душе великого мира <...> сам Гете не захватывал, быть может, так глубоко, как наш поэт, темный корень мирового бытия, не чувствовал так сильно и не сознавал так ясно ту таинственную основу всякой жизни, — природной и человеческой, — основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества. Здесь Тютчев действительно является вполне своеобразным и если не единственным, то, наверное, самым сильным во всей поэтической литературе. В этом пункте — ключ ко всей его поэзии, источник ее содержательности и оригинальной прелести» (Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 110–112).

<sup>437</sup> ...назвать природу «равнодушною»... — Имеется в виду строка «И равнодушная природа» из стихотворения Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829).

<sup>438</sup> *l'homme n'est rien, l'œuvre est tout* — «человек ничто, произведение все» (фр.). Выражение из письма Флобера Луизе Коле (Colet; 1810–1876).

<sup>439</sup> ...находим у Джеймса... — См. выше доклад С.А. Франка «Религиозная философия Джеймса».

<sup>440</sup> ...определение прекрасного, предложенное Гюйо. — Сторонник утилитаризма Жан Мари Гюйо рассматривал искусство и духовные явления с точки зрения пользы для биологического функционирования («Задачи современной эстетики», 1884, рус. пер. 1899; «Искусство с точки зрения социологии», 1889, рус. пер. 1891). О нем см. примеч. 226.

<sup>441</sup> Акмеизм — одно из названий (параллельно использовалось также самоназвание «адамизм»), предложенных в 1912 г. Н.С. Гумилевым и С.М. Городецким для обозначения нового литературного направления, идущего на смену переживавшему кризис символизму. Подробнее см.: Тименчик Р.Д. Заметки об акмеизме // Russian Literature. 1974. № 7/8. P. 23–46; 1977 (July). V. 3. P. 281–300; 1981 (15 February). IX. P. 175–190; По поводу Антологии петербургской поэзии эпохи акмеизма // Russian Literature. 1977. V. 4. P. 315–323; Лекманов О.А. Книга об акмеизме. М., 1996.

<sup>442</sup> ...заклинал нас любить землю. — См. одно из поучений старца Зосимы в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»

(Ч. 2. Кн. 5. III): «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 292).

<sup>443</sup> *Маринетти* Филиппо Томмазо (Marinetti; 1876–1944), итальянский писатель, теоретик и вождь первой, миланской, группы футуристов. 20 февраля 1909 г. в парижской газете «Фигаро» опубликовал «Манифест футуризма» (переведен на русский язык и напечатан в газете «Вечер» 8 марта 1909 г.). Подробнее см.: *Altomare L. Incontri con Marinetti e il futurismo.* Roma, 1954.

<sup>444</sup> ...о мнимо́м футуризме наших русских новейших декадентов... — Эгофутуристами называли себя участники «Академии Эгопоэзии» И. Северянин, К. Олипов, Грааль-Арельский, П. Широков и «Интуитивной ассоциации эгофутуристов» (группа «Петербургского глашатая») И. Игнатъев, В. Гнедов, Д. Крючков. См.: *Крусанов А.* Дороги и тропы русского литературного авангарда: эгофутуризм (1911–1922 гг.) // *Русский развед.* 1993. № 1.

<sup>445</sup> ...группе так называемых кубофутуристов или Гилея. — В кубофутуристическую группу «Гилея» входили Д. Бурлюк, В. Хлебников, В. Маяковский, А. Крученых. Подробнее см.: *Харджиев Н.И.* Статьи об авангарде: В 2 т. М., 1997; *Марков В.Ф.* История русского футуризма. СПб., 2000; *Крусанов А.В.* Русский авангард: 1907–1932: В 3 т. СПб.; М., 1996–2003.

<sup>446</sup> *Верхарн* Эмиль (Verhaeren; 1855–1916), бельгийский поэт и драматург, творчество которого на рубеже веков считалось наиболее ярким выражением реалий и ритмов новой эпохи — века урбанизации и технического прогресса.

<sup>447</sup> *Ромен Жюль* (Romain; наст. имя Луи Фаригуль; 1885–1972), французский поэт, в ранние годы находившийся под влиянием Уитмена и Верхарна.

<sup>448</sup> ...говорит один из теоретиков Гилеи... — Из статьи А.Е. Крученых «Новые пути слова» (1913).

<sup>449</sup> *Гуро* Елена (Элеонора) Генриховна (1877–1913), художница, писательница, близкая к группе кубофутуристов. Речь о коллективном сборнике «Трое» (В. Хлебников, А. Крученых, Е. Гуро), который друзья поэтессы выпустили после ее смерти с иллюстрациями К. Малевича и предисловием М. Матюшина (СПб., 1913).

<sup>450</sup> «...что приблизилось время». — Из предисловия М. Матюшина (мужа Елены Гуро) к сборнику: *Хлебников В., Крученых А., Гуро Е.* Трое / Рис. К.С. Малевича. СПб., 1913.

<sup>451</sup> ...каждой Элоизе разделить участь Абельяра. — Пьер Абельяр (Abélard, Abailard; ок. 1079–1142), французский философ и теолог-схоласт, в возрасте 40 лет тайно заключил брак с 18-летней Элоизой Фульбер, но ее родственники, недовольные этим браком, оскопили Абельяра. О своих злоключениях Абельяр рассказал в автобиографии «История моих бедствий» (1132–1136). История

любви Абеяра и Элоизы легла в основу многих произведений поэтов, писателей и художников.

<sup>452</sup> «ты царь, живи один». — Из стихотворения А.С. Пушкина «Поэту» («Поэт! Не дорожи любовью народной...») (1830).

<sup>453</sup> «глаголом жги сердца людей»... — Из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк» (1826).

<sup>454</sup> «...Не слышите, как насвистывает?» — Из драмы Ибсена «Когда мы, мертвецы, пробуждаемся» (1899).

<sup>455</sup> «...к ногам Христа навек прильнуть». — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «О вещая душа моя!» (1855).

<sup>456</sup> ...истолкованное и Мицкевичем, и Вл. Соловьевым, как символическое... — Адам Мицкевич (1798–1855) считал «Пророка» Пушкина переломным произведением, знаменующим новый этап в творчестве поэта (*Mickiewicz A. Dzieła*. Т. XI. Warszawa, 1955. С. 29–30). Владимир Соловьев сравнивал пушкинского «Пророка» с пророками Корана и Библии и усматривал в этом стихотворении «идеальный образ истинного поэта в его сущности и высшем призвании» (*Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Вестник Европы*. 1899. № 12. С. 660–711). По мнению современного исследователя: «Первым Адам Мицкевич заговорил о “Пророке” как о свидетельстве перелома во внутренней жизни Пушкина — с ним соглашались впоследствии Вл. Соловьев, М. Гершензон, С. Булгаков, С. Франк, но не согласился Вяч. Иванов» (*Сурат И. «Твое пророческое слово...» // Новый мир*. 1995. № 1).

## Заседание 26 января 1914 г.

Общее собрание Религиозно-философского общества <посвященное исключению В.В. Розанова>

Стенограмма закрытого Общего собрания Религиозно-философского общества печатается по изданию: Записки петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1914. Вып. IV. Выступления А.В. Карташева публикуются по машинописи с правкой: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 34–51.

Стенограмма перепечатывалась в составе публикации: *Иванова Е.* Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // *Наш современник*. 1990. № 10. С. 104–122; см. также: *Розанов: pro et contra*. СПб., 1995. Т. 2. С. 184–215.

<sup>457</sup> ...по Уставу... — А.В. Карташев ссылается на п. 2 и 3 параграфа 23 Устава Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге: «Председательство на Общих собраниях принадлежит специально для этого выбранному председателю. Из состава Совета никто не может быть председателем Общих собраний».

<sup>458</sup> В заседании Совета от 14 ноября 1913 г. ... — Протокол заседания Совета Религиозно-философского общества находится в РГАЛИ (Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 2–4). На этом заседании был впервые поднят вопрос о возможном исключении В.В. Розанова из Общества в связи с его статьями, «носящими характер клеветы по отношению к некоторым членам общества и отличающимися непристойностью как в нравственном, так и в общественном отношении» (Л. 3).

<sup>459</sup> «...в общем собрании Общества». — Оригинал письма не сохранился; оно упоминается в протоколе заседания Совета РФО от 14 ноября 1913 г., полностью приводится в повестке Общего собрания Религиозно-философского общества 19 января 1914 г. (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 27).

<sup>460</sup> ...от Розанова ~ совершенно частное письмо... — Письмо В.В. Розанова А.В. Карташеву от 26 ноября 1913 г. Выдержки из письма приведены в протоколе заседания Совета РФО от 11 декабря 1913 г. (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 16). Ссылки на письмо использованы в повестке Общего собрания РФО 19 января 1914 г.

<sup>461</sup> «...по такому-то параграфу, так как это представляет свой интерес». — В Уставе Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества не предусмотрена возможность принудительного исключения кого-либо из членов Общества. Далее в письме: «На общество (т.е. вообще) можно иметь разные взгляды: но я бы вообще не писал четверти своих статей, если бы был безучастен к тому, что "наши милые русские делают, думают и как себя чувствуют"» (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 16).

<sup>462</sup> «...упомянутое письмо Ваше». — Письмо А.В. Карташева В.В. Розанову от 30 ноября 1913 г. не сохранилось, текст его приводится в повестке Общего собрания РФО 19 января 1914 г.

<sup>463</sup> ...общее собрание 19 января не могло состояться ввиду недостатка кворума. — На закрытом собрании 19 января 1914 г. присутствовало 38 действительных членов РФО, в то время как согласно Уставу для решения вопроса об исключении требовалось присутствие не менее 86 из 129 действительных членов Общества, проживающих в Петербурге. См.: В религиозно-философском обществе // Речь. 1914. 20 января (2 февраля). № 19. С. 3.

<sup>464</sup> «...в письме это лицо было названо...» — См.: Русское слово. 1908. 21 ноября. С. 5. Речь идет о В.П. Свенцицком. Хорошо знавший его М.В. Вишняк описал этот эпизод в своих мемуарах: «Жизнедеятельность "аскета" выразилась в том, что он умудрился соблазнить почти одновременно трех молодых подруг, интеллигентных и привлекательных. С каждой он прижил по ребенку» (Вишняк М. Дань прошлому. Нью-Йорк, 1954. С. 169). Свенцицкий признал справедливость части обвинений (рождение внебрачных дочерей и присвоение денег из кассы журнала «Век», в число собственников которого входил) и вышел из членов Общества.

<sup>465</sup> ...2-н Скворцов, очень резко обрушился на нас ~ за нетерпимость. — Скворцов Василий Михайлович (1859–1932), редактор-издатель журнала «Миссионерское обозрение», чиновник особых поручений при К.П. Победоносцеве. Здесь речь о его статье «Прогрессивная нетерпимость» (Колокол. 1914. 19 января. № 2318. С. 3).

<sup>466</sup> ...статья Розанова под названием «Не надо амнистии». — Речь о статье: Розанов В.В. Не нужно давать амнистию эмигрантам // Богословский вестник. 1913. № 3 (март). С. 644–650. По случаю 300-летия дома Романовых правительство высказало намерение объявить амнистию эмигрантам и всем лицам, привлеченным «за преступные деяния, учиненные посредством печати». Статья Розанова, не одобряющая это решение, вышла уже после того, как был подписан правительственный манифест и указ Сенату от 21 февраля 1913 г.

<sup>467</sup> «...Морозову с “Грозой и бурей”...» — Написанная в тюрьме книга народовольца Н.А. Морозова «Откровение в грозе и буре: История возникновения Апокалипсиса» в короткий срок выдержала несколько изданий (СПб.: Былое, 1907; М.: Изд. В.М. Саблина, 1907; М., 1910), несмотря на обильную критику.

<sup>468</sup> ...как мнение редактора, П.А. Флоренского... — П.А. Флоренский был редактором журнала «Богословский вестник» в 1912–1917 гг.

<sup>469</sup> ...выражение Кассия из «Нов<ого> вр<емени>»... — Откликаясь на исключение Розанова, публицист «Нового времени» Кассий (наст. имя Ипполит Андреевич Гофштеттер; 1860–1951) писал: «Исключение Розанова из Религиозно-философского общества. Но разве можно исключить душу из тела?» (Кассий. Месть религиозно-философствующих бейлистов // Новое время. 1914. 22 января. № 13601).

<sup>470</sup> «Не судите, да не судимы будете». — Мф. 7, 1.

<sup>471</sup> ...о его выступлении по делу Бейлиса. — Речь идет о статье В.В. Розанова «Андрюша Ющинский» (Земщина. 1913. 5 октября) и «Наша кошерная печать» (Земщина. 1913. 22 октября).

<sup>472</sup> «Если Вера Чеберячка ~ кровь мальчика». — Держательница воровского притона Вера Владимировна Чеберяк проходила свидетельницей по делу Бейлиса. В статье «Наша кошерная печать» В.В. Розанов писал: «Святые страдания Андрюши что-то единственное в истории и в мире по глубине ужаса и мрака, — и вот они на них “попробовали” сердце Кондурушкина и Пешехонова. Сердце не задрожало. Сердце ничего не сказало уму, воображению и совести Пешехонова и Кондурушкина, — Милюкова, Философова и Мережковского. <...> И тогда кровь продадите? Милюков, Философов, Мережковский, Пешехонов, Кондурушкин счастливо улыбаются. <...> русские литераторы берут сотняжки за такое “обеление” Бейлиса и даже “имена” берут 1/4 предложенного ей <Вере Чеберяк>, да еще берут лишь косвенно, в придачу к “труду” поставления будущих статей» (Земщина. 1913. 22 октября. С. 3).

<sup>473</sup> *Пешихонов* Алексей Васильевич (1867–1933), экономист, политический деятель, литератор, сотрудник журнала «Русское богатство».

<sup>474</sup> *Милюков* Павел Николаевич (1859–1943), историк, политический деятель. В 1902–1905 г. жил в эмиграции (Англия, США). С февраля 1906 г. редактор газеты «Речь».

<sup>475</sup> *Минский* Николай Максимович (наст. фам. Виленкин; 1855–1937), поэт, философ, был близок к кругу Мережковских. С 1905 по 1913 г. жил за границей.

<sup>476</sup> *...со своим другом Савинковым-Ропшиным...* — Борис Викторович Савинков (лит. псевд. Ропшин; 1879–1925) в 1906–1917 г. жил за границей (Париж), где познакомился с Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус. Сохранилась переписка между Б.В. Савинковым и Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус (ГАРФ. Ф. 5831. Оп. 1. Д. 126; ОР РНБ. Ф. 481. Д. 84). Часть переписки опубликована: Письма З. Гиппиус к Б. Савинкову: 1908–1909 годы / Публ. Е.И. Гончаровой // Русская литература. 2001. № 3. С. 126–162; «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. 140–161.

<sup>477</sup> *«quousque tandem Catilina»* — «доколе, Катилина» (лат.), из Первой речи (1, 1) Цицерона против Катилины (63 до н.э.).

<sup>478</sup> *...я хорош, а тот не хорош.* — Отсылка к притче о мытаре и фарисее (Мф. 18, 17; Лк. 18, 9).

<sup>479</sup> *Раевский* Павел Васильевич (1878–?), священник, богослов, публицист, член Союза 32 священников, с 1915 настоятель Спасо-Бочаринской церкви на Выборгской стороне, позже примкнул к обновленцам, с 1924 ректор обновленческого Богословского института.

<sup>480</sup> *...заседание Общества по поводу интересной книги «Вехи».* — Речь идет о заседании РФО 21 апреля 1909 г. (см. 1-й т. наст. изд.).

<sup>481</sup> *...доклад Мережковского по поводу этой книги.* — Имеется в виду доклад «Опять об интеллигенции и народе» (опубликован в виде статьи под названием «Семь смиренных»).

<sup>482</sup> *...хлестали свою лошаденку по глазам...* — Эпизод из романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (1866).

<sup>483</sup> *«что это, — словесность или истина?»* — Отсылка к заглавию статьи В.С. Соловьева «Словесность или истина?» (Русь. 1897. 30 марта). Такое же название получил один из печатных откликов на это заседание РФО: *Крючков Д.* Истина или словесность? Открытое письмо председателю СПб. Религиозно-философского Об-ва проф. А.В. Карташеву по поводу исключения В.В. Розанова // Очарованный Странник: Альманах интуитивной критики и поэзии. [СПб., 1914]. Вып. 3. С. 16–17.

<sup>484</sup> *...известное письмо против Гоголя...* — Имеется в виду открытое письмо В.Г. Белинского Н.В. Гоголю по поводу его книги «Выбранные места из переписки с друзьями» (Зальцбрунн, 1847).



<sup>485</sup> ...выступление Сикорского на процессе в Киеве. — Иван Алексеевич Сикорский (1842–1919), психолог, педагог, доктор медицины, профессор психиатрии Киевского университета Св. Владимира. Был приглашен обвинением в качестве эксперта по делу Бейлиса. В своем выступлении 18 октября 1913 г. назвал убийство Андриуши Ющинского типичным случаем «расового мщения, или вендетты сынов Иакова к субъектам другой расы».

<sup>486</sup> ...особые мнения членов Совета... — Особые мнения П.Б. Струве и Ал.Н. Чеботаревской приложены к их письмам А.В. Карташеву от 26 января 1914 г. (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 59, 62).

<sup>487</sup> ...заявление о ~ выходе своем из состава Совета Общества... — А.В. Карташев ссылается на фрагмент из письма П.Б. Струве от 26 января 1914 г.: «В настоящее время я считаю для себя необходимым огласить это мое особое мнение и одновременно выхожу из состава Совета общества, о чем прошу Вас сообщить сегодняшнему Общему собранию» (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 59).

<sup>488</sup> «...было упомянуто слово “единогласно”». — Ал.Н. Чеботаревская имеет в виду фразу из повестки Общего собрания 19 января 1914 г., разосланную действительным членам Общества 17 января 1914 г.: «...На заседании Совета Религиозно-философского общества от 11 декабря 1913 г. единогласно было постановлено: предложить ближайшему Общему собранию действительных членов Общества исключить В.В. Розанова, на основании параграфа 26 Устава, из числа членов» (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 27).

<sup>489</sup> ...в сегодняшней статье Левина в «Речи». — Упоминается статья Д. Левина «Наброски» (Речь. 1914. 26 января. № 25. С. 2).

<sup>490</sup> «Кто скажет брату своему...» — Мф. 5, 22.

<sup>491</sup> ...в примечаниях к печатавшимся письмам Леонтьева... — Речь идет о примечаниях В.В. Розанова к опубликованным им письмам К.Н. Леонтьева. См.: Из переписки К.Н. Леонтьева // Русский вестник. 1903. № 4. С. 633–643.

<sup>492</sup> ...говорит непроницательный «Колокол». — См. примеч. 465.

<sup>493</sup> ...твердит ~ «Новое время». — Речь идет о статье А.М. Селитренникова «Амстердамская община» (Новое время. 1914. 24 января. № 13603).

<sup>494</sup> «Когда я стал христианином, меня извергают» — В статье, посвященной исключению, Розанов писал: «В 1903–4 гг. я был очень враждебен церкви и, так сказать, самым фундаментам ее. Ну, “и так далее”... Меня очень любили. Хвалили. <...> Теперь я стал (“Уединенное”, “Опавшие листья”) несравненно религиознее. <...> Вдруг “Розанов христианин” почему-то сделался нестерпимо неприятен “совету общества”» (Розанов В.В. К Религиозно-философскому собранию 19 января // Новое время. 1914. 26 января. № 13605).

<sup>495</sup> ...писало «Новое время» недавно устами Кассия. — См. примеч. 469.

<sup>496</sup> ...изречение о мельничном жернове!.. — Ссылка на Евангелие (Мф. 18, 6).

<sup>497</sup> *Гарт* (наст. имя Самуил Соломонович Зусман; 1880–?), философ, публицист, политический деятель, член ЦК Союза 17-го октября, редактор «Прибалтийского края» (1902), «Русского дневника» и «Национальной Руси» (1906), еженедельника «Луч» (1907). Преподаватель философии в московских учебных заведениях, с 1919 в Тифлисском университете. Автор нескольких книг, в том числе книги «Почему зашаталась Россия. Бывшая русская правда и будущая» (СПб., 1910), о которой барон А.Ф. Мейендорф читал доклад в московском РФО.

<sup>498</sup> «...не грехи больше». — Неточная евангельская цитата (Ин. 8, 11).

<sup>499</sup> ...изгнал из употребления одну его книгу... — Речь идет о книге: *Розанов В.В. Уединенное*. Почти на правах рукописи. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1912. Летом 1912 г. на тираж книги был наложен арест. Окружной суд признал В.В. Розанова виновным в нарушении цензурного устава по 1001-й статье (о порнографии) и присудил его к десяти дням ареста, а тираж книги к уничтожению. Однако Санкт-Петербургская судебная палата освободила В.В. Розанова от наказания по амнистии, а книгу — от конфискации, потребовав изъятия отдельных мест (10 полос).

<sup>500</sup> ...избави нас от лукавого. — Скрытая евангельская цитата (Лк. 2, 4).

<sup>501</sup> *petitio principii* — аргумент, основанный на выводе из положения, которое само требует доказательства (лат.).

<sup>502</sup> ...книги «О понимании» ~ исследования о «Великом Инквизиторе»... — Речь о книгах В.В. Розанова «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (М., 1886), «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария» (СПб., 1894).

<sup>503</sup> *Лисицын* Михаил Александрович (1872–1919), протоиерей, духовный писатель и церковный композитор.

<sup>504</sup> ...как взятое на прокат из Гюисманса... — См. доклад Н.А. Бердяева «Утонченная Фиваида» (29 марта 1910 г.).

<sup>505</sup> ...к нынешней неделе о мытаре и фарисее. — Первая неделя приготовления к Великому посту.

<sup>506</sup> ...некогда и Ломоносова хотели отставить от Академии... — В 1748–1749 гг. в ходе полемики по поводу диссертации Ф.И. Миллера «О происхождении имени и народа Российского» М.В. Ломоносов высказался против норманнской теории, поставив под угрозу свою научную карьеру в Петербургской академии наук. У Пушкина записано как исторический анекдот: «Шувалов закричал: “Я отставляю тебя от Академии!”. “Нет, — возразил гордо Ломоносов, — разве Академию от меня отставят”».

<sup>507</sup> ...Д.С. Мережковский в своей лекции о Тютчеве... — Лекция «Тайна Тютчева» была опубликована в газете «Русское

слово» (1914. 21, 26, 28 февр.) и стала основой книги Мережковского «Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев». (1915).

<sup>508</sup> ...страшивает Левин в сегодняшнем № «Речи»... — См. примеч. 489.

<sup>509</sup> «...душу свою положит за други своя»... — Ин. 15, 13.

<sup>510</sup> «нет больше греха, сказал Христос, как грех против Духа Святого». — Неточная цитата из Евангелия (Мф. 12, 31–32).

<sup>511</sup> ...потому что не уверовал. — Ин. 3, 18.

<sup>512</sup> ...ни убавить, ни прибавить. — Формулировка Второго Вселенского собора, принявшего Никео-Константинопольский символ веры (381 г.).

<sup>513</sup> Крючков Дмитрий Александрович (1887–1938), псаломщик церкви Св. Пантелеймона (до 1921 г., в 1923 принял католичество), поэт-эгофутурист, член ареопага «Интуитивной ассоциации эгофутуристов», затем «Центрифуги».

<sup>514</sup> «И меж детей ~ ничтожней он». — Из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт» (1827).

<sup>515</sup> «Не я интересен, а моя тема»... — Имеются в виду слова Розанова: «Я — бездарен, да тема-то моя талантливая» (Розанов В.В. Заметки на полях непрочитанной книги // Северные цветы на 1901 год, собранные книгоиздательством «Скорпион». М., 1901. С. 175).

<sup>516</sup> Меццерский Владимир Петрович (1839–1914), князь, публицист, издатель газеты «Гражданин» (с 1872 г.).

<sup>517</sup> ...выщелкнул Розанова из «Русской мысли»... — Речь идет о статье П.Б. Струве «Большой писатель с органическим пороком» (Русская мысль. 1910. Кн. XI. С. 138–146), направленной против В.В. Розанова. Однако В.В. Розанов в «Русской мысли» и до того почти не печатался (всего три публикации в 1907–1908 гг.).

<sup>518</sup> ...одна большая либеральная газета. — Имеется в виду газета «Русское слово», в которой В.В. Розанов активно печатался в 1906–1911 гг. под псевдонимом В. Варварин. В 1911 г. под давлением ряда авторов «Русского слова» (в первую очередь Д.С. Мережковского и Д.В. Filosofova), по прямому указанию И.Д. Сытина А.В. Руманов официально отказал в сотрудничестве В.В. Розанову (см.: Руманов А.В. В.В. Розанов // Новое русское слово. 1961. 22 октября).

<sup>519</sup> ...все эти Столыпины, Меньшиковы, Ренниковы... — Александр Аркадьевич Столыпин (1863–1925), брат П.А. Столыпина, редактор «Санкт-Петербургских ведомостей». В 1904 г. отстранен В.К. Плеве от руководства газетой за «вредное направление». С 1904 г. постоянный сотрудник газеты «Новое время», один из активных деятелей Союза 17 октября; Михаил Осипович Меньшиков (1859–1918), журналист, с 1901 по 1917 г. ведущий публицист газеты «Новое время». Весной 1917 г. отстранен от работы в газете. 14 сентября 1918 г. арестован, 20 сентября расстрелян; Андрей Митрофанович Ренников (наст. фам. Селитренников; 1882–1957), журналист, сотрудник газеты «Новое время». В марте

1920 г. эмигрировал в Белград. В 1926 г. переехал в Париж, сотрудник газеты «Возрождение».

<sup>520</sup> Антонов Николай Родионович, выпускник (1898) Санкт-Петербургской духовной академии, священник, автор книг «Религиозные философы на Руси (Русские светские богословы и их религиозно-общественное мировоззрение» (СПб., 1912), «С.Н. Булгаков и его религиозно-общественное мирозерцание» (СПб., 1912).

<sup>521</sup> «добру и злу постыдно равнодушны». — Цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Дума» (1837).

<sup>522</sup> «Я суд миру сему»... — Ин. 12, 31.

<sup>523</sup> «...а весь суд отдал Сыну». — Ин. 5, 22.

<sup>524</sup> «не мир принес Я, но меч»... — Мф. 10, 34.

<sup>525</sup> ...не отцеживает комара... — Скрытая евангельская цитата (Мф. 23, 24).

### Дополнительное сообщение от Совета

<sup>526</sup> ...Совет уведомил В.В. Розанова о принятой на этом заседании резолюции... — Сохранился черновик письма А.В. Карташева В.В. Розанову от 12 февраля 1914 г.:

Милостивый государь  
Василий Васильевич,

Совет Религиозно-философского общества доводит до Вашего сведения о том, что Общее собрание членов Общества от 26 сего января большинством 41 голосов против 10, при 2 воздержавшихся, приняло после обсуждения следующее постановление:

«Выражая осуждение приемам общественной борьбы, к которым прибегает В.В. Розанов, Общее собрание действительных членов Общества присоединяется к заявлению Совета о невозможности совместной работы с В.В. Розановым в одном и том же общественном деле.

Председатель:

За секретаря:

12 февраля 1914 г.

СПб.

(РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 77).

<sup>527</sup> ...следующее письмо... — Указанное письмо в материалах об исключении В.В. Розанова из РФО не сохранилось.

<sup>528</sup> ...после киевского процесса... — В сентябре – октябре 1913 г. в Киеве проходил судебный процесс над евреем Менделем Бейлисом, обвиненным в ритуальном убийстве русского мальчика Андрея Ющинского. Суд присяжных признал обвинение ложным и оправдал Бейлиса. Группу защиты возглавлял адвокат-криминалист Оскар Осипович Грузенберг (1866?–1940). В.В. Розанов путает О.О. Грузенберга с его братом Семеном Осиповичем Грузенбергом, профессором философии

(см. т. 3 наст. изд., «Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге»).

<sup>529</sup> ...вычеркнув имя Розанова из списка членов Общества... — Имеется в виду заседание Совета РФО от 26 февраля 1914 г., принявшего решение огласить письмо В.В. Розанова от 15 февраля 1914 г. на ближайшем Общем собрании и «одновременно сообщить об уходе из числа членов других лиц» (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 63. Л. 80).

## Заседание 16 марта 1914 г.

Прения по докладу М.И. Туган-Барановского  
«Христианство и индивидуализм»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 1–62.

Докладу М.И. Туган-Барановского были посвящены три заседания: 13 февраля был прочитан доклад и начались прения, которые продолжились 10 и 16 марта. Обсуждение доклада, назначенное на 24 марта, было отложено на неопределенное время «по болезни А.В. Карташева» и не состоялось. Сохранилась стенограмма лишь одного заседания.

<sup>530</sup> «сынами Божиими»... — Мф. 5, 9.

<sup>531</sup> Б. Столпнер указывал... — Б.Г. Столпнер выступал в прениях на втором заседании по докладу М.И. Туган-Барановского 10 марта 1914 г.

<sup>532</sup> ...образ и подобие Божье. — Неточная цитата из Книги Бытия (1, 19).

<sup>533</sup> ...как говорил С<ергей> А<лексеевич>... — Имеется в виду С.А. Аскольдов (Алексеев).

<sup>534</sup> ...что еще скажет А<нтон> В<ладимирович>... — Имеется в виду А.В. Карташев.

<sup>535</sup> С.С. <Николаев>... — Имя установлено по повестке заседания.

<sup>536</sup> «Бог кого любит, того и наказует»... — Евр. 12, 6.

<sup>537</sup> ...учение, что Бог воплощается в имени. — Речь идет об учении имяславцев, которое возникло в 1910–1912 гг. в среде русского православного монашества на Афоне (Греция). Имяславцы учили, что Имя Божие есть Бог, с чем связывали проявление в мире божественной энергии. В 1912 г. они были обвинены в поклонении Имени как Богу, отлучены от евхаристического общения и высланы в Россию, после 1917 г. создали на Северном Кавказе нелегальные скиты. Среди сторонников имяславия были ректор Московской духовной академии епископ Феодор (Поздеевский), П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, С.Н. Булгаков, М.А. Новоселов, А.Ф. Лосев.

<sup>538</sup> ...из Голубиной книги... — Памятник древнерусской литературы (XIII в.), название которому дал образ из апокрифического сказания. Одно из народных названий Псалтири или Евангелия.

<sup>539</sup> ...стихирах, приписываемых Дамаскину. — См. примеч. 220 к докладу С.М. Соловьева «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева».

<sup>540</sup> ...Бог, кот<орый> ~ на небеси... — Образ из Господней молитвы (Мф. 6, 9).

<sup>541</sup> ...пришли, и поклонились, и припали... — Скрытая библейская цитата (Пс. 94, 6).

<sup>542</sup> ...как ее рисует Гомер... — Отсылка к эпическим поэмам «Илиада» (IX–VIII вв. до н.э.) и «Одиссея» (VIII–VII вв. до н.э.).

<sup>543</sup> ...как это выражено у Гесиода... — Отсылка к эпической поэме «Теогония» («Родословная богов») греческого поэта Гесиода (VIII–VII вв. до н.э.).

<sup>544</sup> Церковное христианство, особенно как оно выражено в сочинениях Хомякова... — Речь идет о всей совокупности работ А.С. Хомякова о Церкви. См.: Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2: Работы по богословию.

<sup>545</sup> ...статьи, кот<орую> он написал о Серафиме Саровском... — Имеется в виду статья Д.С. Мережковского «Последний святой» (Русская мысль. 1907. Кн. VIII. С. 74–94; Кн. IX. С. 1–22). Позднее включена в книгу Д.С. Мережковского «Не мир, но меч: К будущей критике христианства» (СПб., 1908).

<sup>546</sup> В. Соловьев находит, что Платон отринул права человеческого разума и провозгласил, что индивидуальность ничто в сравнении с обществом. — Отсылка к работе В.С. Соловьева «Жизненная драма Платона» (1898).

<sup>547</sup> ...хорошо говорил о слезах ребенка. — Ссылка на главу IV «Бунт» книги V «Pro и contra» романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880).

<sup>548</sup> И Алеша засверкает глазами и ставит вопрос... — Неточная цитата из указанной выше главы: «"Ну... что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка!" — "Расстрелять!" — тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата. — "Браво!" — завопил Иван в каком-то восторге, — "уж коли ты сказал, значит... Ай да схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит, Алешка Карамазов!"»

<sup>549</sup> ...на слезах одного замученного ребенка все счастье человечества? — См. примеч. 547.

## Заседание 25 апреля 1914 г.

Прения по докладу Германа Когена  
«Сущность иудейской религии»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 1–10.

Немецкий философ Герман Коген (Cohen; 1842–1918) был приглашен в Россию весной 1914 г. Еврейским обществом поощрения высших знаний для чтения лекций по иудаике. Его доклад в РФО представлял собой одну из этих лекций, прочитанных им на немецком языке в Санкт-Петербурге, а затем в Москве (см. подробнее: *Ермицев А.А.* Приезд Германа Когена в Россию // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1997. Вып. 4 (№ 27). С. 42–45). В пригласительных билетах были указаны краткие тезисы доклада Когена: «Отношение религии к этике. Понятие Бога в этике и религии. Понятие человека в этике и религии. Автономность и примирение человека с Богом. Мессианское Царство Божие и царство нравственности» (ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 311. Ед. хр. 10. Л. 23).

<sup>550</sup> ...должна быть чистым научным познанием. — В.Э. Сеземан излагает основные положения книги Германа Когена «Логика чистого познания» (1902).

<sup>551</sup> *Васильев Александр Васильевич* (1853–1929), математик, общественный деятель. До 1906 г. профессор Казанского университета. В 1906 г. избран депутатом I Государственной думы, в 1907 г. членом Государственного совета.

<sup>552</sup> ...это была одна из первых и главнейших работ... — Имеется в виду работа Германа Когена «Теория опыта Канта» (1885).

<sup>553</sup> *Председатель.* — На заседании председательствовал М.И. Туган-Барановский (вместо заболевшего А.В. Карташева).

<sup>554</sup> ...В. Соловьев молился перед смертью за евреев... — Об этом пишет С.Н. Трубецкой в своих воспоминаниях (*Трубецкой С.Н.* Смерть Соловьева // Вестник Европы. 1900. Сентябрь. С. 412). См. также: *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 378–379.

## Заседание 3 мая 1914 г.

Прения по докладу С.О. Грузенберга  
«Ветхозаветная мораль в истолковании В.С. Соловьева»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 1–48.

<sup>555</sup> *Председательствующий*. — На заседании 3 мая 1914 г. председательствовал А.А. Мейер.

<sup>556</sup> *Безобразова* Мария Сергеевна (урожд. Соловьева), автор воспоминаний о В.С. Соловьеве (Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // *Минувшие годы*. 1908. № 5).

<sup>557</sup> ...*доклад проф. Когена тоже по вопросу об иудаизме...* — Доклад «Сущность иудейской религии» был прочитан Германом Когеном на заседании Общества 25 апреля 1914 г.

<sup>558</sup> ...*В.С. Соловьев, говоря о неискупленной вине русского общества*. — Имеется в виду статья В.С. Соловьева «Еврейство и христианский вопрос» (*Православное обозрение*. 1884. Август – сентябрь).

<sup>559</sup> *Этот вопрос, как указал еще Соловьев, есть вопрос христианский...* — Об этом идет речь в указанной выше статье.

<sup>560</sup> ...*дело, разбиравшееся в Киеве...* — Имеется в виду дело Бейлиса (см. примеч. 528).

<sup>561</sup> «...*не противься злу*». — Неточная цитата из Евангелия (Мф. 5, 38–39). В Евангелии: «Вы слышали, что сказано: “око за око, зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злому».

<sup>562</sup> «...*не будете совершенны, как Отец*». — Неточная цитата из Евангелия (Мф. 5, 43, 44, 48). В Евангелии: «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших <...> Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный».

<sup>563</sup> ...*прав Таркивиан (?)*, сказав, что душа каждого человека — христианка и указывая, что в самой природе человека заложена эта двойственная борьба. — Имеется в виду Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160 – после 220) и 17-я глава его трактата «Апологетик».

<sup>564</sup> «*две ступени*»... — Фраза из статьи В.С. Соловьева «Еврейство и христианский вопрос»: «Эти два завета не суть две различные религии, а только две ступени одной и той же богочеловеческой религии, или, говоря языком германской школы, два момента одного и того же богочеловеческого процесса».

<sup>565</sup> «*Новое время*» — одна из крупнейших российских газет (1868–1917). С 1869 г. выходила ежедневно. С 1876 г. газета издавалась А.С. Сувориным, с 1912 г. — его сыном, А.А. Сувориным.

<sup>566</sup> *В Москве ~ философское о<бщест>во имени Соловьева...* — Религиозно-философское общество памяти Вл.С. Соловьева. О нем см. примеч. 3 к 1-му тому.

<sup>567</sup> *Приехал в Москву проф. Коген...* — См. примеч. к заседанию 25 апреля 1914 г.

<sup>568</sup> *Московское о<бщест>во ~ отказывает ему в возможности прочесть его доклад у себя и мотивирует это довольно странно: несогласием во взглядах*. — В Москве Герман Коген прочитал две лекции по иудаике — 1 и 3 мая 1914 г. В возможности выступить в московском РФО ему было отказано. Первоначальный повод к отказу («различие философских посылок») позже был переведен



председателем Общества Г.А. Рачинским в «бытовую» плоскость и объяснялся началом экзаменов в институтах.

<sup>569</sup> ...читал доклад Столпнера... — Доклад Б.Г. Столпнера «Каббала как особый тип религиозного сознания» был прочитан в московском РФО 20 апреля 1914 г.

<sup>570</sup> ...с книгой Зогар... — «Книга сияния» (1280) Моисея Леонского (Моше бен Шем Тов де Леон; 1240, по другим сведениям 1250–1305). Представляет собой кабалистический комментарий к Торе (Пятикнижию Моисея), составленный в форме мистического романа.

<sup>571</sup> ...пророчество Соловьева ~ об антихристе. — Имеется в виду заключительная часть работы В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900) «Краткая повесть об антихристе».

<sup>572</sup> ...к статьям, кот<орые> писал Розанов. — Имеются в виду статьи В.В. Розанова по делу Бейлиса «Андрюша Ющинский» (Земщина. 1913. 5 октября) и «Наша кошерная печать» (Земщина. 1913. 22 октября).

<sup>573</sup> ...московское о<бщест>во, где фигурирует <Рачинский>... — Г.А. Рачинский был председателем Религиозно-философского общества памяти Вл.С. Соловьева в 1906–1918 гг.

<sup>574</sup> ...поход по поводу филиокве... — Вероятно, имеется в виду четвертый крестовый поход (1202–1204) против Византии, в котором участвовала Венеция. Формальным поводом к началу похода послужило стремление Венеции к объединению Православной и Католической Церквей под эгидой папства.

<sup>575</sup> «Возлюби ближнего, как самого себя». — Левит 19, 18.

.....

## СОДЕРЖАНИЕ

### Сезон 1909/10

Заседание 3 ноября 1909 г.

**Д.С. Мережковский**

Земля во рту ..... 7/533

**Из газетных отчетов** ..... 18/536

Заседание 24 ноября 1909 г.

**А.А. Каменская**

Теософия и богостроительство ..... 19/536

**Прения** ..... 37/537

Заседание 2 февраля 1910 г.

**С.А. Франк**

Религиозная философия Джеймса ..... 77/539

**Из газетных отчетов** ..... 89/540

Заседание 28 февраля 1910 г.

**В.В. Бородаевский**

О религиозной правде Константина Леонтьева 91/540

Заседание 23 марта 1910 г.

**Н.О. Лосский**

Идея бессмертия души  
как проблема теории знания ..... 105/543

**Из газетных отчетов** ..... 119/543

Заседание 29 марта 1910 г.

**Н.А. Бердяев**

Утонченная Фиваида

(Религиозная драма Гюисманса) ..... 121/544

**Из газетных отчетов** ..... 144/546

Сезон 1910/11

Заседание 16 ноября 1910 г.

**Д.С. Мережковский**

Зеленая палочка ..... 147/546

**З.Н. Гиппиус**

Слова Толстого ..... 150/547

**С.А. Франк**

Памяти Льва Толстого ..... 153/547

**П.Б. Струве**

Жизнь и смерть Льва Толстого ..... 167/548

Заседание 22 ноября 1910 г.

**В.Ф. Эрн**

Основной характер русской философской

мысли и метод ее изучения ..... 172/548

**Из газетных отчетов** ..... 192/550

Заседание 19 января 1911 г.

**А.А. Блок**

Рыцарь-монах ..... 195/550

**Из газетных отчетов** ..... 203/551

Заседание 18 апреля 1911 г.

**Вяч. Иванов**

Достоевский и роман-трагедия ..... 204/551

Сезон 1912/13

Заседание 18 октября 1912 г.

**М.В. Одинцов**

Философия религиозного действия.

Серен Кьеркегор ..... 225/553

Заседание 22 ноября 1912 г.

**Н.К. Никольский**

О древнерусском христианстве ..... 261/554

Заседание 2 февраля 1913 г.

**Е.В. Аничков**

Христианская эстетика ..... 289/557

Заседание 6 мая 1913 г.

**Д.С. Мережковский**

Две России ..... 300/558

Сезон 1913/14

Заседание 5 декабря 1913 г.

**С.М. Соловьев**

Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева 313/559

Заседание 19 января 1914 г.

**Г.И. Чулков**

Оправдание символизма ..... 375/575

Заседание 26 января 1914 г.

Общее собрание

Религиозно-философского общества

<посвященное исключению В.В. Розанова> 393/579

Дополнительное сообщение от Совета ..... 456/586

Заседание 16 марта 1914 г.

Прения по докладу  
М.И. Туган-Барановского  
«Христианство и индивидуализм» ..... 458/587

Заседание 25 апреля 1914 г.

Прения по докладу Германа Когена  
«Сущность иудейской религии» ..... 499/589

Заседание 3 мая 1914 г.

Прения по докладу С.О. Грузенберга  
«Ветхозаветная мораль  
в истолковании В.С. Соловьева» ..... 505/589

Примечания ..... 533

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 / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. — Т. 2: 1909–1914. — М.: Русский путь, 2009. — 600 с.

ISBN 978-5-85887-314-3 (т. 2)

ISBN 978-5-85887-287-0

В трехтомнике впервые публикуются все 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. Второй том издания включает сезоны 1909/10–1913/14 гг.

**ББК 87.3(2)6**