
ДУХЪ И ПЛОТЬ.

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Итакъ, что такое семейная любовь для христіанскаго сознанія?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI.

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

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

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

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

Объ одномъ ли и томъ же говорятъ Розановъ и Мережковскій?

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

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

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

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

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

— Ани и будущія.

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

— N'est ce pas immoral? сказала Долли.

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

Она вытянула бѣлыя руки передъ животомъ“...

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

Анна для Мережковскаго—святая вакханка.

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

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

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

У Розанова—иудейство; у Мережковского—хлыстовство.

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

Таковы же приемы Мережковского и въ художественной критикѣ Достоевскаго и Толстого.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ О соединеніи „безумія“ и кровожадности много поучительнаго можно прочесть у Иванова *Эллинская религія страдающаго бога*.

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

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

VII.

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

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

¹⁾ Что такое эстетическая религія?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Въ критическомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, интуитивномъ мышленіи Спинозы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что такое красота?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

М. Таръевъ.

(Окончаніе будетъ).
