



ЭЛЛИНИЗМЪ И ЦЕРКОВЬ.

I.

Въ рядѣ блестящихъ статей по античной культурѣ, одинъ изъ видныхъ представителей нашей научной мысли Ѳ. Ф. Зѣлинскій развиваетъ идею будущаго славянскаго Ренессанса, подобнаго двумъ великимъ Ренессансамъ прошлаго: романскому и германскому. Присоединяясь къ надеждамъ нашего почтеннаго филолога на будущій славянский Ренессансъ, мы станемъ говорить о русскомъ Возрожденіи, не противопоставляя его впрочемъ пан-славянскому Ренессансу.

Кромѣ того, о классическомъ Возрожденіи въ Россіи, мы будемъ говорить въ тѣсной связи съ вопросомъ о религии и церкви, чѣмъ тема наша существенно отличается отъ темы профессора Зѣлинскаго.

Начнемъ съ шаткости и неопредѣленности самаго понятія о классическомъ Возрожденіи. Понимать ли подъ Возрожденіемъ то антирелигіозное и натуралистическое направленіе искусства и науки, которое окончательно кристаллизовалось въ искусствѣ поздняго Ренессанса и въ конечномъ развитіи дало рационализмъ эпохи такъ называемаго Просвѣщенія? Такъ отчасти понималъ дѣло *Ничше*, только отчасти, ибо въ другихъ мѣстахъ этотъ философъ высказывалъ совершенно противоположныя мысли. Но, полемизируя съ христіанствомъ, Ничше подаетъ руку философіи Просвѣщенія, совершенно чуждой его мистически настроенному духу. Разсужденія его въ этомъ случаѣ сводятся къ слѣдующему.

Языческій міръ, провозгласившій автономность человѣческаго и природнаго начала, положилъ основаніе истинно научному знанію. Одичаніе, варварство, принесенное рели-

гіей галилеянь, релігіей смиренія и умерщвленія плоти, разрушило начавшій строиться храмъ научнаго знанія. По прошествіи многихъ вѣковъ, христіанское міросозерцаніе падаеть, мы снова обрѣтаемъ до-христіанскіе пути, *торжество научнаго міросозерцанія есть въ то же время паденіе христіанства и торжество языческаго начала.* Такъ думалъ Ничше въ одинъ періодъ своего развитія.

Идея Ничше не оправдывается исторіей. На самомъ дѣлѣ смѣна язычества христіанствомъ не была паденіемъ научнаго міросозерцанія и началомъ міросозерцанія релігіознаго. Внутри самого до-христіанскаго міра мы находимъ ярко выраженными оба начала: научное и релігіозное. Кромѣ того: эти два начала далеко не всегда находятся въ положеніи взаимнаго конфликта. Враждуетъ съ релігіей не наука, а одно временное переходящее *направленіе науки.*

Въ эпоху цѣльнаго міросозерцанія наука, релігія и искусство служили однимъ цѣлямъ. Поэмы Гомера—это не только кодексъ поэтическихъ созданій извѣстной эпохи, но въ то же время—релігіозное откровеніе эллинскаго народа и сводъ ихъ научныхъ знаній. Когда отдѣльныя области знанія дифференцируются, наступаетъ ихъ временный конфликтъ, какъ было въ Афинахъ въ эпоху Просвѣщенія, въ концѣ V вѣка, когда философски-научная мысль обособилась отъ релігіи и встала къ ней въ отношеніе оппозиціи въ лицѣ софистовъ и поэта Еврипида. Въ дальнѣйшемъ развитіи эта борьба привела къ очищенію народной релігіи, дала философію Платона, мистическое откровеніе александрійскаго іудея Филона и, въ конечномъ итогѣ, высшую мудрость христіанскаго богословія.

Средніе вѣка были эпохой новой цѣльности, новаго сліянія отдѣльныхъ человѣческихъ знаній во всеобъемлющемъ единствѣ христіанской истины. Эпоха Возрожденія, Реформаціи и Просвѣщенія аналогична движенію конца V вѣка въ Афинахъ. Мы замѣчаемъ здѣсь то же явленіе, какъ и въ греческой мысли: культъ природы Руссо, раціонализмъ Вольтера.

Только такой противорѣчивый философъ, какъ Ничше, могъ совмѣстить культъ софистовъ, просвѣтителей и раціоналистовъ, съ преклоненіемъ передъ релігіознымъ началомъ эллинизма, во имя котораго онъ совершенно отрица-

еть Еврипида, представителя того самаго рационалистическаго движенія, столь цѣнимаго имъ въ софистахъ.

Не христіанство придумало религіозное начало, начало тайны и откровенія, враждебное самоутвержденію науки. И нигдѣ это начало не было проявлено такъ эстетически, какъ въ религіи грековъ, въ религіозномъ эпосѣ Гомера, въ мистеріи Элевсина, въ аттической трагедіи. Не христіанство создало идею подчиненія разума человѣческаго разуму божественному, не оно первое учило умерщвлять плоть во имя торжества духовнаго начала. Это зналъ Ничше, но какъ будто умышленно закрывалъ глаза на азбучныя истины, увлеченный пыломъ своей полемики съ христіанствомъ. И это начало, начало *аскезы*, которое Ничше принялъ въ Индіи и въ Греціи, онъ подвергъ поруганію въ христіанствѣ, гдѣ оно явилось очищеннымъ, просвѣтленнымъ и смягченнымъ.

Непоследовательность Ничше будетъ еще разительнѣе, если мы вспомнимъ, что борьбу язычески-научнаго міросозерцанія и христіански-религіознаго Ничше склоненъ былъ разсматривать какъ борьбу Запада съ Востокомъ. Къ этому взгляду примыкаетъ и видный представитель современной исторической науки Пельманъ. Но 1) наука родилась на Востокѣ. 2) христіанство было только отчасти восточно, и при самомъ своемъ возникновеніи восприняло въ себя начала эллинизма въ значительной мѣрѣ, утративъ свои спеціально еврейскія черты, между тѣмъ какъ Греція, наоборотъ, съ самаго начала находится подъ вліяніемъ восточныхъ культуръ передней Азіи и Египта, такъ что трудно провести рѣзкую границу между восточными и собственно эллинскими элементами греческой религіи и искусства. Именно кристаллизовавшись въ опредѣленную и чисто-европейскую форму афинской политіи, Греція вновь переживаетъ періодъ интенсивнаго воздѣйствія культуры Египта, плодомъ чего является философія и религіозная мысль Александріи: подготовившее Іоанново откровеніе о Словѣ ученіе александрійскаго іудея Филона. Слѣдовательно, христіанство ни въ какомъ случаѣ не болѣе восточно, чѣмъ сама Греція.

Въ борьбѣ за начало Запада отвергнувъ христіанство, которое болѣе чѣмъ на половину является продуктомъ Запада, Ничше всецѣло погружается въ мистику Индіи, т. е.

отдаетъ себя чисто восточному началу, и такимъ образомъ еще разъ блистательно опровергаетъ себя самого.

II.

Историческая несостоятельность взглядовъ Ницше на Грецію, язычество и христіанство, въ ихъ взаимномъ отношеніи, достаточно ясна. Между тѣмъ, на этой точкѣ зрѣнія стоитъ болѣе или менѣе вся современная филологическая наука Германіи, гордая именами Родэ и Вилламовица - Меллендорфа. Къ этой точкѣ зрѣнія склоняется иногда и вдохновенный проповѣдникъ славянскаго Ренессанса — Ѳ. Ф. Зѣлинскій. Такъ, въ одномъ мѣстѣ, онъ ставитъ рядомъ имена Гете и Вольтера, какъ двухъ представителей Просвѣщенія. Сближеніе этихъ именъ едва ли правильно.

Вольтеръ былъ типичнымъ представителемъ именно эпохи Просвѣщенія и раціонализма, отрицателемъ религіознаго культа, чуждымъ совершенно духу античнаго міра. Въ молодости Гете, какъ и нашъ Пушкинъ, испыталъ вліяніе Вольтера, губительность котораго онъ остро чувствовалъ впоследствии, что мы узнаемъ изъ бесѣдъ его съ Эккерманомъ.

Если Вольтеръ былъ представителемъ эпохи Просвѣщенія, то Гете былъ уже за нею, могъ судить ее и отвергнуть, что и сдѣлалъ онъ, воплотивъ духъ раціонализма въ лицѣ Мефистофеля. Гете былъ мистикъ по природѣ, и искусство его носитъ печать восточной мистики. Въ то же время онъ — вполне представитель германской расы, типичный нѣмецъ и протестантъ.

Цѣль моего изслѣдованія — доказать, что духъ германскаго возрожденія нашелъ полное свое воплощеніе въ Гете, и потому нѣмецкая филологическая наука, чтобы быть вѣрной духу своего національнаго генія, не можетъ утверждать себя въ исключительности своего западнаго начала. Гете показалъ нѣмецкой наукѣ путь на Востокъ, черезъ мистеріи Самооракіи къ сокровеннымъ тайнамъ индійской теософіи. Эллинизмъ Гете носитъ характеръ *мистическій*, чѣмъ и отличается Гете отъ своихъ предшественниковъ, философовъ-раціоналистовъ Просвѣщенія.

Классическія произведенія Гете, вмѣстѣ съ произведеніями Ницше перваго періода, какъ „Рожденіе Трагедіи“, ярко оза-

ряютъ грядущій путь германской филологіи. Не то—у насъ. Русская филологическая наука должна въ потемкахъ отыскивать свой путь. Въ этихъ потемкахъ большимъ соблазномъ для нея является заимствовать свѣтъ, озарившій германскую филологію, зажечь свой факель огнемъ Гете и Ничше.

Цѣль моего изслѣдованія доказать, что духъ нашего классическаго возрожденія существенно отличается отъ духа Гете и Ничше что, пойдя по ихъ стопамъ, мы утратили бы самобытность и были осуждены на безплодіе; что у насъ есть свои вожди, свое историческое прошлое, изъ котораго можетъ развиваться грядущее Возрожденіе. Эти духовныя начала до сихъ поръ были слишкомъ далеки отъ нашей филологической науки, влачившей у насъ, всегда довольно, болѣе или менѣе, жалкое существованіе. Но пора намъ вспомнить, что у насъ есть національные гени, не уступающіе европейскимъ: если у германцевъ есть Гете, то у насъ есть Пушкинъ, если у германцевъ есть Ничше, то у насъ—Владиміръ Соловьевъ. Кромѣ того, у насъ есть то, что непосредственно и объективно связуетъ духовную жизнь нашего народа съ эллинизмомъ. У насъ есть непочатая сокровищница византійской церкви, и черезъ Византію мы являемся прямыми наслѣдниками эллинской культуры.

III.

Прежде чѣмъ разбирать сложный вопросъ объ отношеніи Гете къ христіанству, вспомнимъ, что Гете жилъ и развивался въ странѣ протестантской, что единственная форма христіанства, непосредственно знакомая ему съ дѣтства, была форма протестантская. Но протестантская религія менѣе всякой другой можетъ удовлетворить эстетическое чувство, какъ религія, сознательно изгнавшая изъ себя все эстетическое, религія безъ культа. Не можетъ протестантизмъ дать удовлетвореніе и другой потребности поэтическаго духа, потребности мистической. И вотъ, Гете, не сходя съ почвы своего національнаго исповѣданія, ищетъ восполненія своей религіи, ищетъ пищи для своего художественнаго и мистически настроеннаго духа. Находитъ онъ ее и въ католичесствѣ и въ мистикѣ Востока. Но все это не сливается въ опре-

дѣленное единство, не образуетъ никакой религіи. Дѣйствительно, какой религіозный выводъ можно сдѣлать изъ „Фауста“. Пройдя черезъ таинства ессалійскаго шабаша, заглянувъ въ глубину мистерій Самоограки, Гете приходитъ къ чисто-нѣмецкой морали въ духѣ Канта, а такъ какъ такое завершеніе трагедіи было бы слишкомъ убого, заставляеть въ концѣ пройти хоръ католическихъ символовъ. И такимъ образомъ до конца міросозерцаніе Гете: амальгамой изъ пантеизма, эпикурейства, не совсѣмъ понятаго классицизма, нѣмецкаго оптимизма, протестантской морали и почти всегда демоническаго мистицизма. Въ творествѣ можно кое-какъ совмѣщать столь разнородныя начала, но въ жизни одно должно взять перевѣсъ надъ другими. И—увы—въ жизни великаго Олимпійца эпикурейство, кажется, взяло верхъ надъ другими началами. Мы положительно настаиваемъ на томъ, что соединеніе у Гете разнородныхъ началъ было *не синтезомъ*, а *смѣшеніемъ*, но не можемъ здѣсь подробно остановиться на этомъ вопросѣ, чтобы не отклониться отъ нашей непосредственной темы.

Если протестантство, какъ религія узко-моралистическая и почти лишенная культа, заставляеть художника искать на сторонѣ эстетическаго и мистическаго восполненія своей религіи, то христіанская *церковь*, все равно—католическая или православная, даетъ художнику все необходимое для высшаго проявленія его творческой силы. Такъ вся духовная сила католичества воплотила себя въ величавомъ образѣ Данте.

Есть много талантливыхъ поэтовъ. Но разъ въ нѣсколько вѣковъ появляются въ поэзіи титаны, именуемые геніями, которые производятъ впечатлѣніе чего-то сверхчеловѣческаго. Таковы были Гомеръ и отецъ аттической трагедіи Эсхиль. Таковъ и Данте, передъ которымъ блѣднѣетъ человѣческой обликъ его антипода—Гете.

Подобно Гомеру и Эсхилу, Данте былъ выразителемъ религіи своего народа. Католицизмъ отлился въ немъ въ завершенную и окончательную форму.

IV.

Воспитанный, какъ и Гете, въ протестантской средѣ, Ничше пошелъ дальше своего учителя Гете по пути отри-

панія; онъ дѣйствовалъ прямолинейно, смѣло и открыто. Быть можетъ, здѣсь сказалась его славянская кровь.

Нѣмецкій идеализмъ и мораль Канта были ему чужды. Къ католицизму онъ отнесся отрицательно, и Данте называетъ „разрывателемъ гробовъ“. Онъ понималъ, что *Pater Seraphicus* Фауста не есть отвѣтъ его философскимъ исканіямъ. Мучительно блуждалъ онъ то среди пустыни научнаго отрицанія, то на горахъ мистическаго знанія Греціи и Востока.

То, что благодаря оптимизму, совмѣщалось въ Гете, въ Ницше разрывается и становится трагедіей. Скрытый культъ человѣческой гордости и безбожнаго самоутвержденія, который былъ у Гете и казался между прочимъ въ его преклоненіи передъ Наполеономъ, у Ницше обращается въ демоническій бредъ. Гете *терпѣлъ* христіанство. Ницше страстно ненавидитъ и проклинаетъ. Иногда взоры его обращаются къ русской литературѣ; въ Достоевскомъ видитъ онъ единственнаго близкаго себѣ писателя, на Россію возлагаетъ надежды. Такъ мучительно раздвоенъ онъ былъ между олимпійцемъ Гете и эпилептикомъ Достоевскимъ. Какъ будто на немъ отомстились всѣ грѣхи европейскаго безбожія. Ему суждено было заблудиться въ дебряхъ индійской мистики и впасть въ неисцѣлимое безуміе. Кто оскорбитъ тѣнь великаго философа и страдальца, понесшаго на себѣ болѣзнь и грѣхи анти-христіанской Европы?

Судьба Ницше, который только сдѣлалъ окончательные выводы изъ посылокъ Гете, ясно показало, что идти путемъ Гете нельзя. Что на этомъ пути, безъ оптимизма и счастливыхъ условій, среди которыхъ жилъ Гете, единственнымъ послѣдовательнымъ концомъ является безуміе.

V.

По самой крови своей, будучи полугерманцемъ, полуславяниномъ, Ницше явился переходомъ отъ Гете къ Достоевскому, отъ человѣческаго и сверхчеловѣческаго утвержденія Европы къ христіанскому началу Россіи.

Если мы видѣли, что протестантизмъ не далъ Гете матеріала для сооруженія такого памятника религіознаго искусства, какъ древняя религія эллиновъ дала Гомеру, или католичество дало Данту, то что сказать о Россіи? Кого мо-

жемъ мы назвать такимъ же національнымъ и религіознымъ гениемъ Россіи, какимъ Данте былъ для католическаго міра?

Ясно, что *такого генія нѣтъ*.

Но этотъ фактъ объясняется двумя причинами:

1) Католичество въ Данте нашло свое окончательное воплощеніе и завершеніе. Въ этомъ и сила католичества, и его слабость. Католическая теологія и мистика имѣютъ нерукотворный и болѣе крѣпкій чѣмъ мѣдъ памятникъ—*Divina Comœdia*, но то, чему поставленъ памятникъ, есть уже конченное, прошлое. И намъ кажется, что все католичество является такимъ прекраснымъ памятникомъ былого. Не то—въ православіи: православіе съ самаго начала было религіей менѣе выявленной, менѣе опредѣленной, менѣе оформленной. Въ глубинѣ византійскихъ и русскихъ скитовъ хранилась и хранится нѣкая сокровенная тайна, и къ тайнѣ этой только отчасти приближались наши писатели: Гоголь, Достоевскій, Владиміръ Соловьевъ. Какъ и Россія, православіе еще не состарилось, и на него начинаютъ обращать взоры религіозныхъ мыслителей западной Европы.

2) Какъ католическая церковь въ основу свою положила начало единовластія въ лицѣ римскаго первосвященника, такъ и въ поэзіи представляетъ оно себя въ одномъ колоссальномъ образѣ Данте. Наоборотъ, православіе съ его принципомъ *соборности*, раскрываетъ себя *соборно*, и еще очень далеко отъ окончательнаго своего раскрытія. Если мы не имѣемъ одного генія, котораго могли бы противопоставить Данту, какъ выразителя нашего религіознаго начала, то мы имѣемъ уже рядъ великихъ писателей, раскрывавшихъ нашу національную и религіозную идею; назовемъ пока: Пушкина, Достоевскаго и Владиміра Соловьева.

Разсматривая русскую поэзію, мы находимъ что вся она, впадая въ демоническіе соблазны, иногда болѣе страшные, чѣмъ соблазны Запада, въ своемъ итогѣ раскрываетъ единую христіанскую идею. Поэты, чуждые христіанству, какъ напримѣръ Фетъ, стоятъ въ сторонѣ отъ главнаго теченія нашей поэзіи. Что же касается до демоническихъ корчъ, въ которыя она впадала со времени, такъ называемаго, декадентства, то эти корчи, при всемъ ихъ безобразіи, очень похожи на муки духовнаго рожденія, и изъ мистическаго бреда нашихъ

дней можетъ возсіяť солнце христіанской поэзіи. Въ какомъ жо отношеніи это христіанское возрожденіе относится къ другому, классическому возрожденію, котораго ждетъ Ѳ. Ф. Зѣлинскій.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію этого вопроса.

VI.

Весьма обычно эллинское въ искусствѣ отождествляется съ *языческимъ*. Но это невѣрно въ двухъ отношеніяхъ:

1) Само христіанство является до извѣстной степени продуктомъ эллинизма.

2) Понятіе „языческое“ слишкомъ широко и обще: язычество, въ его цѣломъ, заключало въ себѣ положительное религіозное начало, и потому только отчасти, въ отдѣльныхъ своихъ проявленіяхъ можетъ быть противопологаемо христіанству.

Начнемъ съ основной религіозной книги эллинскаго народа, съ поэмъ Гомера. Оставляя въ сторонѣ непревзойденную до сихъ поръ красоту Гомера и становясь на чисто-религіозную точку зрѣнія, мы находимъ, что вѣрно понятій Гомеръ до сихъ поръ является однимъ изъ первыхъ учителей богопочитанія. Это знали и зиждители византійскихъ храмовъ, помѣщавшіе изображенія Гомера, наряду съ изображеніями Платона и Вергилія, въ церковномъ притворѣ. Эти изображенія видимъ мы и на стѣнахъ Московскаго Благовѣщенскаго Собора. Несмотря на примитивныя и грубыя черты Гомеровскихъ боговъ, отдающихся человѣческимъ страстямъ—гнѣва, сладострастія, объядѣнія и т. д., нравственная идея господствуетъ въ міросозерцаніи творца Иліады и Одиссеи.

Боги наказываютъ зло, боги заботятся о несправедливо обиженныхъ и призываютъ ихъ въ молитвѣ. Кромѣ того, вся жизнь человѣка проходитъ подъ непосредственнымъ наблюденіемъ боговъ, вся жизнь религіозна. Представитель эллинской набожности Одиссей, котораго хранитъ богиня Аѣина, постоянно являясь ему въ различныхъ образахъ, этотъ Одиссей, вмѣстѣ съ патріархами Библии—Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ, не есть ли идеальный образецъ героя религіозной эпопеи? Этому не мѣшаютъ грубыя черты первобытныхъ

нравовъ: хитрость и лукавство, понимаемая какъ добродѣтель. Вспомнимъ коварныя продѣлки возлюбленнаго Богомъ Іакова. Передъ ними поблѣднѣетъ хитрость Одиссея. Можно сказать даже, что этотъ постоянный служитель небесной дѣвы Аѳины, находящійся подъ ея особымъ покровительствомъ, является въ дохристіанскомъ мірѣ первымъ прообразомъ будущихъ почитателей Пресвятой Дѣвы, ибо ничего подобнаго мы не находимъ въ книгахъ Ветхаго Заветъа.

Если герой Иліады Ахиллесъ является чистымъ образомъ языческаго героя, воплощающаго въ себѣ идеаль физической силы, военной доблести, пламенной дружбы и рыцарской чести, если этотъ представитель человѣческаго гордости и самоутвержденія, прообразъ будущихъ Александровъ, Цезарей и Наполеоновъ, если онъ падаетъ, пораженный стрѣлой восточнаго бога Аполлона, то герой младшей поэмы уже знаменуетъ нѣкоторый переходъ къ христіанскому міросозерцанію: хотя онъ отличается физической силой, что доказалъ онъ на поединкѣ во время атлетическихъ состязаній въ городѣ Феаковъ, но не въ этой силѣ его главное достоинство, его достоинство составляетъ чисто духовныя начала: *умъ* и постоянно молитвенное настроеніе.

Какъ любимецъ боговъ, переноситъ онъ безконечныя страданія, онъ *πολύτλας* многострадальный, но изъ страданій выходитъ побѣдителемъ и достигаетъ родного дома, тогда какъ гордые герои Аяксъ и Ахиллъ падаютъ жертвой своего богоборства.

Таково глубочайшее религіозное значеніе Гомера.

Еще болѣе совершеннымъ идеаломъ богопочитанія является Эней. Подобно библейскому Исааку, пассивный и покорный, благодаря своей преданности богамъ-хранителямъ своего дома Афродитѣ и Аполлону, онъ не только спасается изъ всеобщей гибели и разрушенія, но и основываетъ новый городъ, которому суждено въ будущемъ стать главою христіанскаго міра.

Мы сравнили религіозныхъ героевъ Гомера съ героями Библии и нашли въ нихъ общіе, какъ положительныя, такъ и отрицательныя черты. Замѣтимъ теперь, что эта антропоморфная религія Гомера, религія прекрасныхъ, благихъ и праведныхъ олимпійцевъ, боговъ заступниковъ и покровителей, являющихся въ зримыхъ и ощутимыхъ, прекрасныхъ

и человѣкоподобныхъ формахъ, что эта религія подготовила міръ къ принятію религіи воплощеннаго Слова, Бога, принявшаго человѣческое естество и осязаемаго. Далѣе, только на почвѣ этой религіи могло возникнуть почитаніе Пресвятой Дѣвы и святыхъ,—религія, не отвергающая, а принимающая и оплодотворяющая богатствомъ своего духа самыя роскошныя созданія человѣчества; религія, утверждающая философію и искусство. Понятно, что христіанство, именно какъ религія *воплощенія*, съ самаго начала покидаетъ почву еврейства, какъ религію Бога, по существу невоплотимаго. Впослѣдствіи, реакція протестантизма покидаетъ эллинистическую почву христіанства, и впадаетъ вновь въ одичаніе и скудость еврейской религіи, для которой благовѣстіе о воплощенномъ Богѣ, почитаніе непорочно зачавшей Его Матери-Дѣвы является только кощунствомъ и соблазномъ. Если въ образѣ многострадальныхъ героевъ языческой Греціи, въ образѣ сына божія, сына Зевсова Геракла, подъявшаго на себя подвигъ борьбы со злыми силами для спасенія человѣчества и погибающаго мучительной смертью, если въ этомъ образѣ впервые видимъ мы прообразъ Христа распятаго, то, конечно, небесная дѣва Аенна, непорочная дѣвственница Артемида, слетающая съ небеснымъ утѣшеніемъ къ умирающему мученику Ипполиту, совершенный образъ красоты и любви Афродита Уранія, эти образы подготовили человѣчество къ почитанію Пресвятой Дѣвы. Именно въ Греціи, гдѣ почитаніе боговъ сначала приняло совершенныя эстетическія формы въ изображеніи поэтовъ и потомъ было просвѣтлено силой философскаго генія, именно въ Греціи была почва для развитія и укрѣпленія началъ христіанской религіи, въ Греціи, а не на Востокѣ, гдѣ почитаніе Великой Матери носило характеръ изувѣрскій и фаллическій, такъ что въ самой основѣ своей являлось враждебнымъ христіанству. Жестокая и сладострастная религія Ваала и Астарты не могли имѣть вліяніе на религію кротости и цѣломудрія.

Итакъ, уже въ самомъ первомъ своемъ источникѣ—Гомерѣ эллинская религія являетъ себя, какъ положительное религіозное начало, легшее затѣмъ въ основу христіанства, какъ религія чистаго антропоморфизма, религія человѣкообразныхъ и совершенныхъ въ своей красотѣ и нравственной

правдѣ олимпійцевъ. Но еще болѣе эллинская религія приближается къ христіанству въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, когда она вступаетъ въ періодъ элевзинской мистеріи Діониса и Деметры, изъ которой развивается аттическая трагедія.

Если религія Гомера приближается къ христіанству, какъ религія зримаго и облеченнаго въ человѣческія формы бога, то религія Діониса и трагедія являются религіей бога, не только воплощеннаго, но и страдающаго, умирающаго и воскресающаго. Идея эта, идея воскресенія, родилась въ Египтѣ въ культѣ Озириса и Изиды, и отсюда глубокая и постоянная связь христіанства съ Египтомъ. Идея воскресенія мертвыхъ, тѣсно связанная съ идеей о воскрешемъ богѣ, чуждая по существу еврейскому міру, впервые появляется на еврейской почвѣ въ ученіи фарисеевъ. Она кажется смѣшной представителямъ греческой научной мысли I вѣка. Когда апостоль Павелъ въ аѳинскомъ Ареопагѣ началъ проповѣдывать о воскресеніи мертвыхъ, ему отвѣчали проницески: „Объ этомъ мы послушаемъ тебя въ другое время“. Итакъ, три идеи легли въ основу христіанства: 1) идея божественнаго воплощенія, 2) бога страдающаго, умирающаго и воскресающаго и 3) идея всеобщаго воскресенія мертвыхъ. Вся греческая религія подготовляла міръ къ принятію первой идеи. Вторая раскрылась въ элевзинской мистеріи и аттической трагедіи Діониса, содержаніемъ которой были страданія бога или героя. Идея искупленія черезъ страданіе—идея трагедіи Эсхила и Софокла.

VII.

Если идея о страдающемъ, умирающемъ и воскресающемъ богѣ была чужда общему сознанію еврейскаго народа, то эта идея еще издревле жила въ избранныхъ умахъ Израиля. Такъ, въ благословеніи, данномъ умирающимъ Іаковомъ сыну его Іудѣ, пророчество о явленіи изъ его рода будущаго Мессіи изображено въ символахъ, общихъ съ символами эллинской религіи Діониса.

„Не отойдетъ скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чреслъ его, доколѣ не прійдетъ Примиритель, и ему покорность народовъ. Онъ привязываетъ къ виноградной лозѣ осленка

своего и къ лозѣ лучшаго винограда сына ослицы своей. Моетъ въ винѣ одежду свою и въ крови гроздовъ одѣяніе свое. Блестящи очи его отъ вина и бѣлы зубы его отъ молока“ (Книга Бытія, 49, 10—12).

Отцы церкви признавали, что это пророчество прямо относится ко входу Христа во Иерусалимъ, и потому оно читается, какъ паремія, за вечерней въ недѣлю Ваиі. Но съ особенной силой образъ страдающаго Мессіи является въ книгѣ пророка Исаи, въ главѣ 53-й. Однако эта вѣра въ страдающаго Мессію была достояніемъ только немногихъ избранныхъ. Народная масса ожидала непосредственнаго торжества Мессіи надъ политическимъ врагомъ Израиля, его воцаренія въ Иерусалимѣ и возстановленія іудейскаго царства. Насколько сильно было такое представленіе о Мессіи, видно изъ того, что его раздѣляли даже ближайшіе ученики Иисуса. Когда Иисусъ началъ говорить ученикамъ о предстоящихъ Ему страданіяхъ, Петръ сказалъ: „Да не будетъ этого съ Тобой, Господи“.

Ожиданіе близкаго земнаго царства Мессіи было такъ сильно въ ученикахъ Иисуса, что они уже спорили о мѣстахъ, которыя займутъ въ этомъ царствѣ, а жена Заведя Саломія просила Иисуса о томъ, чтобы первыя мѣста въ этомъ царствѣ достались ея сыновьямъ Іакову и Іоанну. Велико было разочарованіе учениковъ, когда въ Иерусалимѣ ожидало ихъ не торжество, а истязаніе и поруганіе ихъ Учителя, и наконецъ позорная казнь Его на крестѣ. Только послѣ воскресенія Иисуса они поняли смыслъ Его пророчествъ, но и тутъ все значеніе крестной смерти Христа и Его воскресенія было раскрыто не ими, а новымъ апостоломъ—Павломъ.

Вѣчнымъ символомъ жертвы, принесенной Спасителемъ на Голгоѣѣ и основаніемъ церковнаго единенія было таинство евхаристіи, установленное Иисусомъ на прощальной тайной вечери, какъ согласно повѣствуютъ евангелисты. Но тайна евхаристіи была открыта ученикамъ и раньше, и эта тайна, какъ и распятіе Христа, явилась по слову апостола Павла, „соблазновъ для іудеевъ, для эллиновъ же безуміемъ“. Іоаннъ повѣствуетъ, что послѣ словъ Иисусовыхъ: „Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его, не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядушіи

плоть Мою и пьющій Мою кровь имѣеть жизнь вѣчную. и Я воскрешу его въ послѣдній день. Ибо плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питіе“ (Іоанн. 6, 53—55)—„многіе изъ учениковъ Его отошли отъ Него, и уже не ходили съ Нимъ“.

VIII.

Религія страдающаго Бога, религія приобщенія Его плоти и крови была, по слову апостола Павла, „еоблазномъ для іудеевъ, для эллиновъ же безуміемъ“.

Однако, не для всѣхъ эллиновъ. Безуміемъ вѣсть о Христѣ распятомъ явилась для философовъ Академіи или для той аудиторіи Ареопага, которой проповѣдывалъ апостоль Павелъ въ Афинахъ. Но это философское направленіе было чуждо не только христіанству, но и тому духу эллинской религіи, который выразилъ себя въ установленіи мистеріи, въ сокровенномъ культѣ Діониса и Деметры. Эти культы подготовили почву для насажденія христіанства. Потому оно такъ быстро и стало развиваться въ эллинистической средѣ. Іоаннъ насаждаетъ христіанство въ Ефесѣ, Павелъ въ Галатіи и Коринѣхъ. Здѣсь и тамъ, въ областяхъ Малой Азіи и городахъ европейской Греціи, гдѣ еще живы великолѣпные памятники языческаго прошлаго, образуются христіанскія общины. При самомъ своемъ рожденіи христіанство уже эллинизировано, далѣе оно все болѣе и болѣе воспринимаетъ въ себя философскія и эстетическія начала эллинизма.

Павелъ, проповѣдывавшій Христа распятого, былъ въ извѣстномъ смыслѣ болѣе эллинъ, чѣмъ тѣ скептики и академики, которые смѣялись надъ его словами. Религія страдающаго Бога и участіе въ мистеріяхъ, раскрывающихъ тайны гроба и дающихъ участникамъ обѣтованіе безсмертія, эта религія Элевсина и аттической трагедіи была самымъ пышнымъ цвѣткомъ эллинской культуры. Платонъ, въ своей враждѣ съ родной религіей во имя односторонняго идеализма своей философіи, отошелъ отъ духа своего народа, какъ вѣрно это замѣтилъ Ничше. Его осужденіе Гомера, недостаточное пониманіе религіознаго значенія его поэмъ, вся эта полемика противъ боговъ, начатая Ксенофаномъ, подрывая корни эллинской религіи, подрываетъ корни у

всякой религіи вообще, и напрасно нѣкоторые апологеты и отцы церкви пользовались сатирой греческихъ философовъ для надруганія надъ античной религіей и мифомъ. Это оружіе всегда можетъ быть направлено и противъ христіанства и разрушить его въ самой основѣ, которая есть непосредственная вѣра въ реальные факты жизни воплощеннаго Бога.

Установленіемъ Евхаристіи Христосъ отмѣнилъ какъ ветхозавѣтную пасху, такъ и мистерію Діониса, ибо, какъ поетъ Церковь: „Христосъ—новая Пасха, жертва живая, агнецъ Божій, взявшаи грѣхи міра“.

Но нельзя забывать, что эта мистерія Діониса легла въ основу нашей литургіи, что религія страдающаго Бога привела къ религіи Христа распятаго, такъ же какъ александрійское ученіе о Логосѣ подготовило благовѣстіе о Словѣ, ставшемъ Плотью.

IX.

Разсмотрѣвъ въ общихъ чертахъ связь эллинской религіи и поэзіи съ христіанствомъ, обратимся къ разсмотрѣнію русскаго классицизма.

Въ нашей поэзіи особенно посчастливилось Гомеру. Съ самаго начала мы имѣемъ два образцовыхъ перевода Иліады и Одиссеи, Гнѣдича и Жуковскаго, два перевода, имѣющихъ цѣну подлинныхъ художественныхъ созданій. Не то было съ трагедіей. До сихъ поръ мы не имѣемъ переводовъ Эсхила и Софокла, сколько-нибудь приближающихся къ совершенству переводовъ Гнѣдича и Жуковскаго. Религіозное значеніе русской Одиссеи, значеніе ея для всего русскаго народа было сознано Гоголемъ, о чемъ говоритъ онъ въ „Перепискѣ съ друзьями“, замѣчательной книгѣ, полной тонкихъ художественныхъ оцѣнокъ. Характерно, что самъ Жуковскій обращается къ Гомеру въ періодъ горячаго христіанскаго настроенія. Работа надъ Гомеромъ совершается почти одновременно съ работой надъ Апокалипсисомъ и Странствующимъ Жидомъ. Кто не помнитъ чуднаго стихотворенія Тютчева, гдѣ онъ изображаетъ Жуковскаго на закатѣ его жизни:

Съ какимъ радушіемъ благоволенія
Онъ были мнѣ Омировы читаль.

воскликает Тютчевъ о Жуковскомъ. И въ томъ же стихотвореніи:

Воистину, какъ голубь, чистъ и цѣль
 Онъ духомъ былъ, хотъ мудрости змѣной
 Не презиралъ, понять ее умѣлъ.
 Но вѣялъ духъ въ немъ чисто голубиный

 Онъ стройно жилъ, онъ стройно пѣлъ.

Замѣчательно, что время, когда Жуковскій отъ романтическихъ и безтѣлесныхъ грезъ своей юности переходитъ къ живой религіи воплощеннаго Бога, когда душа его достигаетъ полноты гармоніи, „возвышается до строю“, что въ это время онъ отдаетъ свои силы Гомеру. Ясно, что поэзія Гомера не только не вносила сомнѣія и соблазна въ его душу, достигшую христіанской гармоніи, но, наоборотъ, поддерживала и питала эту гармонію.

Достигшіи примиренія съ жизнью поэтъ слышитъ голосъ „земныя всѣ смиряющій тревоги“, онъ говоритъ ему: „Да не смущается твоя душа, вѣруй въ Бога, вѣруй въ Меня“. И въ то же время его поэтическое ухо слышитъ „шопотъ рождающейся изъ пѣны морской Анадіомены—символа Гомеровою поэзіи“.

Религіозная несостоятельность языческаго міросозерцанія Гомера ясна Жуковскому. Во всей поэзіи Гомера онъ видитъ разлитую меланхолію. Меланхолія эта объясняется тѣмъ, что язычники не вѣрили въ безсмертіе души, что „религія не шептала имъ своихъ утѣшеній“. Итакъ, язычество Гомера не является для Жуковского соблазномъ: исполненный радостной надеждой на безсмертіе, онъ съ любовнымъ участіемъ созерцаетъ картину языческой весны, вся прелесть которой не уйдетъ отъ безпощадной руки тлѣнія.

Х.

Какъ у Жуковского, такъ и у самаго глубокаго и талантливаго эллиниста въ нашей поэзіи, у Пушкина, погруженіе въ міросозерцаніе Греціи совпадаетъ съ проникновеніемъ началами христіанской церковности. Но у Пушкина дѣло обстоитъ много сложнѣе, чѣмъ у Жуковского.

Классицизмъ проявляется у Пушкина уже въ первыхъ юношескихъ стихахъ. Но вѣрно замѣтилъ Аполлонъ Гри-

горьевъ, что Пушкинъ выносилъ въ себѣ мутную струю ложнаго классицизма и только въ болѣе зрѣлыхъ своихъ произведеніяхъ достигъ наивной простоты и чистоты классическаго подлинника. Сначала классицизмъ Пушкина былъ подъ сильнымъ вліяніемъ французской эротики XVIII вѣка, Парни и Вольтера. Вліяніе латинскихъ образцовъ, а потомъ вліяніе Шенье, помогало Пушкину въ борьбѣ съ кумирами его отроческихъ лѣтъ. Но только послѣ Михайловскаго заключенія, уже достигнувъ тридцати-лѣтняго возраста, Пушкинъ начинаетъ непосредственно черпать изъ родника греческой поэзіи и дарить насъ такими благоуханными цвѣтами антологіи, какъ: „Эхо, бессонная нимфа, скиталась по берегу Пенее“, „Чистый лоснится полъ“, „Славная флейта, Феонъ, здѣсь лежитъ“, „Три ключа“ и т. д. Здѣсь уже видно освобожденіе не только отъ французскаго псевдоклассицизма и эротики XVIII вѣка, но также освобожденіе отъ оковъ латинской поэзіи.

Важность этого освобожденія, необходимость заглянуть въ Грецію не только помимо французовъ, но и помимо латинскихъ подражаній, онъ сознавалъ, когда говорилъ, что Дельвигъ сумѣлъ уловить истинный греческій духъ Теокрита, хотя имѣлъ въ рукахъ только латинскія и нѣмецкія подражанія.

То, что Пушкинъ говорилъ о Дельвигѣ, еще болѣе пригодно къ нему самому. Антологическія стихотворенія зрѣлой поры его творчества остаются совершеннѣйшими произведеніями не только въ нашей, но и европейской антологіи. Они много подлиннѣе и вѣрнѣе духу Греціи, чѣмъ такія же стихотворенія Гете, что замѣтилъ тотъ же Аполлонъ Григорьевъ. У Гете нѣтъ такого непосредственнаго, чисто-художественнаго подхода къ античности, какъ у Пушкина. Предназначенность, философская теорія портятъ антологическіе стихи Гете. Ничше вѣрно замѣтилъ, что Гете въ концѣ концовъ не понялъ Греціи.

Кромѣ того, въ метрическомъ отношеніи опыты Гете менѣе совершенны, чѣмъ опыты Пушкина, что рѣшительно утверждаетъ знатокъ античной метрики Ѡ. Е. Корнѣй.

Не только въ антологическихъ стихахъ, но и въ поэмахъ изъ русской жизни, и въ прозѣ Пушкина сказывается его чисто-эллинское настроеніе, его проникновеніе въ законы

гармоніи и мѣры, неподражаемая пластичность его образовъ. Е. Баратынскій, въ своемъ отзывѣ о „Евгеніи Онѣгинѣ“, вообще довольно суровомъ и не совсемъ справедливымъ, вѣрно замѣчаетъ, что хороши въ „Евгеніи Онѣгинѣ“ описанія природы, но вездѣ—пластика. Эта пора истиннаго эллинизма въ творествѣ Пушкина является въ то же время порой его истинной народности и его обращенія къ христіанству. Какъ будто всю жизнь Пушкина эти три струи—струя эллинизма, струя христіанства и струя народности—пробивали тяжелыя оковы, наложенныя на нихъ его воспитаніемъ, временемъ и средой.

Изъ этой борьбы Пушкинъ вышелъ побѣдителемъ, но тутъ предстояла новая борьба: три пробившіяся струи не образовали одного источника, каждый потекъ въ своемъ направленіи, и, не достигнувъ гармоніи этихъ трехъ началъ, Пушкинъ погибаетъ въ борьбѣ за эту гармонію. То антихристіанское и антинародное направленіе, которое приняла русская культура послѣ реформы Петра, было глубоко воспринято Пушкинымъ; вполне преодолѣть это направленіе онъ не могъ до конца своей жизни.

Два обстоятельства спасли геній Пушкина, не дали ему застыть въ безплодныхъ формахъ французскаго классицизма и байронизма. Эти два обстоятельства: сказки няни Арины Родіоновны и невольное заключеніе въ Михайловскомъ.

Вѣчная память Аринѣ Родіоновнѣ! Благодаря ей изъ „француза“, зачарованнаго Вольтеромъ и Парни, вышелъ самый народный русскій писатель, и едва умѣвшій говорить по-русски поэтъ далъ доселѣ непревзойденныя образцы русскаго литературнаго языка.

Арина Родіоновна рассказывала Пушкину старинныя русскія сказки, пѣла ему пѣсни про то:

какъ синица
тихо за моремъ жила,

какъ

дѣвица
за водой по утру шла.

Отъ нея, вѣроятно, научился онъ впервые народной разговорной рѣчи, разнообразію мѣткихъ пословицъ, которыя такъ мастерски вставляетъ онъ въ разговоры своихъ дѣйствующихъ лицъ изъ народа.

XI.

Впечатлѣнія дѣтства всего глубже западаютъ въ нашу душу. Поверхностный налетъ французскаго образованія быстро слетѣлъ съ Пушкина, когда онъ очутился въ „далекомъ, скверномъ уѣздѣ“, среди русской природы и народа, въ постоянномъ общеніи съ няней Ариной Родіоновной. Народность восторжествовала въ Пушкинѣ и надъ французскимъ псевдо-классицизмомъ, и надъ рационалистическими настроеніями вольтеріанства, и надъ демоническимъ романтизмомъ Байрона. Пушкинъ сталъ воистину народенъ, по отмѣтимъ одну рѣзкую черту его народничества: его народничество было преимущественно *языческое*. Привлекала его въ народѣ дохристіанская старина, древнія обрядовыя пѣсни, сказки, пословицы. Характерно пристрастіе его къ специально-разбойничьей поэзіи. Стеньку Разина называетъ онъ самымъ поэтическимъ лицомъ русской исторіи. Пугачевъ особенно занималъ его воображеніе.

У Пушкина нѣтъ того исканія христіанскаго начала въ народѣ, которое сдѣлалось главной темой Тургенева, Достоевскаго и Толстого. Глубоко почувствовавъ красоту русскаго православія и воплотивъ ее въ лицѣ Пимена, Пушкинъ какъ будто отвращается отъ проявленій непосредственно христіанскаго духа въ народѣ. Христіанство видитъ онъ въ официальныхъ представителяхъ церкви: вспомнимъ стихи его къ Филарету. Но не случайно странствующихъ по народу старцевъ Варлаама и Мисаила изображаетъ онъ только съ *бытовой* точки зрѣнія, какъ мошенниковъ и пьяницъ. Также, и лицо юродиваго въ „Борисѣ Годуновѣ“ является въ чертахъ карикатурныхъ.

Плѣняясь красотой народнаго *суетврія*, Пушкинъ ни разу не плѣнился красотой народной *вѣры*. Причины этому отчасти (конечно, только отчасти) лежатъ повидимому въ характерѣ той же самой Арины Родіоновны. Изъ біографіи Пушкина мы ничего не знаемъ о религіозности Арины Родіоновны, кромѣ того, что она служила молебны, когда Пушкина освободили изъ Михайловскаго заточенія. Христіанскихъ чертъ не видимъ мы въ нянѣ Татьяны, оригиналомъ которой послужила конечно Арина Родіоновна. Сама Татьяна, поскольку она народна, вѣритъ преданьямъ языческой стари-

ны, она суевѣрна, занимается гаданіями. Эта муза Пушкина, его „милый идеаль“, подобно ему самому, раздвоена между французскимъ образованіемъ и языческой стариной народа. Ея отказъ Онѣгину вызванъ чисто свѣтскимъ, почти приближающимся къ этикету, сознаніемъ долга, а вовсе не тѣмъ религіознымъ мотивомъ, какъ отреченіе Лизы Тургенева.

Няня Лизы Калитиной была, въ противоположность Аринѣ Родіоновнѣ, чистымъ типомъ народнаго христіанства. Этимъ христіанствомъ зажгла она и сердце своей воспитанницы. Вотъ почему отреченіе Лизы такъ трогательно и прекрасно въ своей религіозной и эстетической цѣльности, тогда какъ отказъ Татьяны продиктованъ правилами мертвой морали, закономъ свѣтскаго этикета. Ни христіанскаго смиренія Лизы Калитиной, ни дѣтской вѣры Платона Каратаева мы не найдемъ у Пушкина. Но ни у кого изъ послѣдующихъ писателей не найдемъ мы той высоты библейскаго вдохновенія, которое дало „Пророка“, того проникновенія въ поэзію иночества, которое дало старца Пимена. Этотъ образъ пастыря православной церкви правдивѣе и глубже, чѣмъ образъ старца Зосимы у Достоевскаго. Рядомъ съ нимъ можетъ быть поставленъ только старецъ Іоаннъ въ „Повѣсти объ антихристѣ“ Владиміра Соловьева.

ХІІ.

Какъ великъ былъ духовный разладъ Пушкина въ послѣдніе годы его жизни, объ этомъ всего лучше говоритъ онъ въ стихахъ, какъ: „Въ началѣ жизни школу помню“, „Напрасно я бѣгу къ сіонскимъ высотамъ“. Такъ была велика въ немъ жажда истинно-церковнаго подкрѣпленія и утѣшенія, что обращенные къ нему стихи митрополита Филарета принялъ онъ какъ „арфу серафима“.

Я лиль потоки слезъ нежданныхъ,
И ранахъ совѣсти моей
Твоихъ рѣчей благоуханныхъ
Отраденъ чистый былъ елей.

Наряду съ переводами изъ Анакреона, Сафо, Ксенофана Колофонскаго, Катулла и Горація, онъ усиленно читаетъ Четьи-Минеи, дѣлаетъ изъ нихъ выписки, очевидно хочетъ воспользоваться ими, какъ матеріаломъ своего художественнаго творчества.

Ясно, что Пушкинъ готовъ стать единственнымъ *геніемъ* своего народа, такимъ же воплостителемъ народнаго религіознаго духа, какимъ былъ Эсхилъ и Данте и какимъ не былъ Гете. по вѣрному замѣчанію Аполлона Григорьева. Но Пушкинъ не можетъ сконцентрировать своихъ силъ, приложить ихъ къ одной точкѣ, создать одно колоссальное произведеніе, гдѣ бы до конца выразилъ себя, какъ Гете выразилъ себя въ Фаустѣ. Геніальные наброски, геніальные очерки, постоянно смѣняющіеся и разрушающіеся замыслы, здѣсь цвѣтокъ греческой аналогіи, здѣсь фрагментъ римской повѣсти, тамъ народная пѣсня, тамъ житіе святого, тамъ экскурсія въ область исторической науки—все это геніально, неподражаемо, все это неповторимо и передъ этой геніальностью всегда будутъ меркнуть творенія даже такихъ талантовъ, какъ Толстой и Достоевскій.

Этимъ обиліемъ незавершенныхъ геніальныхъ замысловъ и набросковъ Пушкинъ напоминаетъ Леонардо ди-Винчи. И какъ Леонардо ди-Винчи, онъ вызвалъ въ жизни большую художественную школу, школа эта дала завершенныя произведенія, Пушкинъ же остался, подобно Леонардо ди-Винчи, не воплотившимъ себя геніемъ.

ХІІІ.

Принято на Достоевскаго и Толстого смотрѣть какъ на выразителей русскаго религіознаго духа. Признавая это, мы утверждаемъ, что будущее возрожденіе русскаго религіознаго искусства только тогда дастъ истинные плоды, если, забывъ временно и Толстого, и Достоевскаго, начнетъ съ того, на чемъ остановился Пушкинъ. Если будущее религіозное возрожденіе Россіи должно въ то же время быть возрожденіемъ эстетическаго эллинизма, то оно не можетъ отправляться отъ такихъ писателей, для которыхъ, какъ на примѣръ для Гоголя и Толстого, обращеніе къ религіозной проповѣди было концомъ и огульнымъ отрицаніемъ ихъ эстетическаго прошлаго. Оно и не могло быть иначе, ибо и Гоголь, и Толстой, какъ *художники*, дѣйствительно чужды христіанству. У Достоевскаго его религіозная проповѣдь была именно связана съ его эстетикой, онъ далъ намъ прекрасныя страницы религіозно-эстетическаго творчества. но это — только

страницы, а большая часть написаннаго Достоевскимъ была не творчествомъ религіозно-эстетическимъ, а размазываніемъ психологическихъ аномалій и часто ‚растлѣніемъ эстетическимъ и моральнымъ.

Въ томъ и состоитъ сущность православія, что роднить его съ католичествомъ, противопоставляя протестанству, что въ немъ отсутствуетъ автономная мораль и проповѣдничество, что мораль существуетъ въ немъ только неразрывно съ эстетическими формами религіознаго культа. Мало обращали до сихъ поръ вниманія на то, что православная церковь есть эстетическая цѣнность и что все является въ ней образцомъ художественнаго совершенства. Слова молитвъ православной церкви не похожи ни на проповѣдь Толстого, ни на лихорадочный бредъ Достоевскаго. Это—спокойное совершенство образцовъ греческаго искусства, это—совершенство Пушкинскаго стиха, ибо не даромъ Пушкинъ признавалъ поэта рожденнымъ не для моральной проповѣди, а для „звуковъ сладкихъ и молитвъ“. И только Пушкинъ, а никто другой, могъ создать истинныя молитвы церковныя, благоуханныя какъ елей помазанія и ладанъ кадильный:

Твоихъ рѣчей благоуханныхъ
Отраденъ чистый былъ елей.

Только этотъ поэтъ могъ воспользоваться эстетическимъ богатствомъ православія, какъ матеріаломъ своего творчества, и создать изъ православія такой же „памятникъ нерукотворный“, какъ Гомеръ—изъ античной мифологіи, Данте—изъ средневѣковаго католицизма. Только въ Пушкинѣ была возможность стать заразъ поэтомъ эллинскаго Ренессанса и христіанскаго Возрожденія.

XIV.

Тотъ путь, которымъ шли Гоголь и Толстой, путь отрицанія своего художественнаго начала во имя начала религіознаго былъ невозможенъ для Пушкина, ибо Пушкинъ былъ художникомъ по преимуществу, чистымъ типомъ поэта, и его религіозность, какъ и вся его духовная жизнь, не могли выразить себя иначе, какъ въ формѣ эстетической.

Пушкинъ указалъ путь будущему русскому искусству. Чтобы стать искусствомъ всемірнымъ, наше искусство должно

исполнить свою историческую миссію, воспользоваться церковнымъ матеріаломъ для созданія народно-религіознаго искусства. Путь этотъ открыть не только поэзіи, но и живописи, которая до этихъ поръ шла иными путями: академизма, натурализма и декадентства. Одинъ только Нестеровъ, усвоившій отчасти приемы италіанскихъ прерафаэлитовъ, вернулъ нашу живопись на ея естественный путь, путь иконописный. Что касается поэзіи, то еще Гоголь говорилъ, что поэзіи нашихъ церковныхъ пѣснопѣній предстоитъ будущее, что изъ нея должна развиться самобытная русская поэзія.

Удивительно, что эта поэзія, поэзія церковныхъ каноновъ, стихиръ, акаѳистовъ почти невѣдома нашему интеллигентному обществу. Исключительная красота православной церкви соединяетъ въ себѣ и красоту молитвъ и пѣснопѣній, и зрительную красоту иконъ и богослуженія; эта красота уже осуществляетъ въ себѣ мечту Вагнера о соединеніи искусства въ одномъ религіозномъ дѣйствѣ.

Не забудемъ при этомъ, что въ основу нашей церковной музыки легли народные мотивы, чѣмъ наши церковныя пѣснопѣнія существенно отличаются отъ византійскихъ. Византійская изощренность и совершенство стиля соединяются здѣсь со свободой и легкостью нашей народной пѣсни. Особенно красота эта поражаетъ въ нашей пасхальной заутренѣ, гдѣ эллинизмъ Византіи свѣтло празднуетъ свой союзъ съ религіознымъ чувствомъ русскаго народа. Здѣсь радостные мотивы нашихъ древнихъ весеннихъ праздниковъ, въ которыхъ выражается все ликованіе земного обновленія, сочетаются съ античнымъ краснорѣчіемъ и пламенной вѣрой Воскреснаго Слова Іоанна Златоуста.

XV.

Мы уже говорили, что взоры западныхъ религіозныхъ мыслителей обращаются къ русскому православію, ожидая отъ него новаго и болѣе совершеннаго раскрытія христіанской истины. Многіе сходятся въ томъ убѣжденіи, что не католичество, а русскому православію принадлежитъ религіозное будущее. Но превосходство православія не сводится только къ тому, что одно уже раскрыло себя, тогда какъ другому еще предстоитъ явить свою истину. Православіе, и

поскольку оно уже раскрыло себя, являлось и является болѣе совершенной формой христіанства, чѣмъ католичество. Не касаясь здѣсь теологическихъ вопросовъ о *filioque*, непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы и папской непогрѣшимости, вопросовъ, имѣющихъ значеніе преимущественно для специалистовъ-теологовъ, коснемся того, что живо затрагиваетъ религиозное чувство всего христіанскаго общества.

Обязательный аскетизмъ всей церкви въ католичествѣ приводитъ къ развитію въ немъ *чувственного мистицизма*, отъ чего свободна православная церковь. Будучи менѣе аскетична въ ея цѣломъ, православная церковь выдѣляетъ изъ себя монашество, какъ институтъ чисто аскетическій. Если католическая церковь *должна* быть вся собраніемъ иноковъ, пріявшихъ чинъ ангельскій, то православіе ограничиваетъ монашество только нѣкоторыми избранными; благодаря этому, общій характеръ церковной жизни въ православіи болѣе простъ, болѣе реаленъ и болѣе очищенъ отъ аскетическихъ пороковъ католической церкви; съ другой стороны, православное монашество, являясь удѣломъ немногихъ избранныхъ, достигаетъ той силы аскезы, которая рѣдко встрѣчается въ католическомъ монашествѣ.

Чувственный мистицизмъ, которымъ искони страдаетъ католичество и болѣшая театральность культа, музыкальные инструменты, скульптура—все это нѣсколько приближаетъ католичество къ духу современнаго декадентства, также страдающаго болѣзнью чувственного мистицизма и неумѣреннаго эстетизма. Восточное христіанство было всегда жизненнѣе, проще и здоровѣе и въ то же время въ болѣе чистомъ и совершенномъ видѣ принесло черезъ вѣка идею аскетическаго подвига.

XVI.

Полемика Ничше съ христіанствомъ была направлена не столько противъ самаго христіанства, сколько противъ тѣхъ его формъ, съ которыми онъ былъ знакомъ непосредственно: противъ католичества и протестантства. Въ своемъ отрицаніи Вагнера Ничше былъ правѣе, чѣмъ Вагнеръ, ибо онъ слишкомъ понималъ, что театральнѣйшій католицизмъ Вагнера не есть отвѣтъ его религиозному исканію. И одинокое тво-

реніе скромнаго базельскаго профессора „Такъ говорилъ Заратустра“ ближе къ созданіямъ истиннаго религіознаго гениа, чѣмъ опера Вагнера.

Если, съ одной стороны, католичество олицетворялось для Ничше въ авторѣ Парсифаля, противъ котораго онъ пишетъ цѣлую книгу, то, съ другой стороны, протестанство слилось для него съ философіей самаго чуждаго ему философа, съ моралью „Критики практическаго разума“. И большому мистицизму католичества и безжизненной морали протестанства противопоставлялъ онъ здоровую жизненность античной трагедіи. И въ этомъ была доля правды.

Но не даромъ взоры Ничше обращались къ Россіи, не даромъ прислушивался онъ къ рѣчамъ Достоевскаго. Въ Достоевскомъ могъ онъ найти пониманіе своей философіи сверхчеловѣчества, глубокое переживаніе этой философіи и свободное, а не извнѣ навязываемое моралью отрицаніе ея.

Въ Пушкинѣ Ничше узналъ бы болѣе совершенный типъ эллина-язычника, полнаго музыкальной радости бытія, чѣмъ въ Гете. Но въ томъ же Пушкинѣ онъ нашель бы и отрицаніе этого своего языческаго богатства во имя христіанской скудости и смиренія.

Наконецъ, въ таинствахъ православной церкви славянинъ Ничше при ближайшемъ знакомствѣ съ ними, не могъ не узнать того, что было ему всего дороже: мистеріи Элевсина и аттической трагедіи Діониса.

Если мы всмотримся въ характеръ русской религіозности, проявившійся хотя бы въ такомъ идеалѣ русскаго монашества, какъ святой Сергій Радонежскій, этотъ „наставникъ монаховъ и собесѣдникъ ангеловъ“, то увидимъ, что главные упреки Ничше христіанству, въ ядѣ мистическаго декаденства и въ отвлеченномъ морализированіи, попадая въ больныя мѣста католичества и протестанства, не уязвляютъ православія. Жизненный, практическій, реальный складъ русской святости отличаетъ ее и отъ чувственнаго мистицизма католичества, и отъ отвлеченной созерцательности и догматическаго рационализма Византіи.

Самыя цвѣтущія, благоуханныя цвѣты Fioretti Франциска Ассизскаго этой жемчужины католичества, поблекнуть передъ такимъ простымъ цвѣткомъ православія, какъ хотя бы сказанія изъ жизни святого Сергія о томъ, какъ скудоумному

отроку Вареоломею, которому не давалась грамота, явился ангель въ образѣ старца монаха, причастилъ его и какъ послѣ этого у Вареоломея явилась способность къ ученію.

XVII.

Возвращаясь теперь къ началу нашего изслѣдованія, мы находимъ, что Ренессансъ, понимаемый какъ торжество языческаго начала въ жизни и натурализма въ искусствѣ, не только нежелателенъ, но и невозможенъ въ будущемъ нашемъ искусствѣ, что иного должны мы ждать отъ него, на основаніи прошлаго.

Русская поэзія, болѣе чѣмъ всякая другая, впадала въ демоническое безуміе, но ни одна поэзія не вынесла изъ этого безумія такого чистаго исповѣданія христіанства, какъ поэзія русская. Это исповѣданіе было послѣднимъ словомъ Жуковского, Пушкина, Баратынскаго, Тютчева, Гоголя, Достоевскаго, Толстого и Соловьева. Поэтъ личнаго самоутвержденія Лермонтовъ является „властителемъ думъ“ только одного поколѣнія. Какъ русская природа лишена горныхъ вершинъ, такъ и наша исторія не дала своихъ типовъ чловѣческаго самоутвержденія: Цезарей, Наполеоновъ, Гете, Байроновъ. Самоутверженію олимпійца Гете противопоставляется сознаніе своей грѣховности у Пушкина, сказавшаго:

Напрасно я бѣгу къ сіонскимъ высотамъ,
Грѣхъ жадный гонится за мною по пятамъ.

Самоутверженію героя и тирана Наполеона—служеніе своей родинѣ „во образѣ царя“ у Петра Великаго, который по слову Пушкина,

На тронѣ вѣчный былъ работникъ.

Отдѣльныя струны нашихъ поэтовъ и пророковъ сливаются въ одну согласную лиру, воспѣвающую Осанна грядущему возрожденію христіанства.

XVIII.

Но Ренессансъ понимается иногда въ иномъ смыслѣ, и въ этомъ смыслѣ онъ возможенъ для будущаго русскаго искусства.

Конецъ Среднихъ Вѣковъ сливается съ Ренессансомъ,

„заря съ зарей встрѣчается“. Эта-то весенняя заря во всю ночь, Ренессансъ прерафаэлитовъ и Данте, озаряетъ путь будущему искусству Россіи. Онъ же указываетъ естественный путь нашей классической наукѣ.

Если наивно-матеріалистическое міросозерцаніе, оставаясь болѣе или менѣе общимъ міросозерцаніемъ интеллигентной массы, все менѣе находитъ себѣ приверженцевъ въ средѣ чистой науки, то все болѣе и болѣе дѣлаетъ завоеваній мистическое направленіе, и ему, вѣроятно, принадлежитъ ближайшее будущее на Западѣ. Нашей христіанской мысли приходится вести борьбу на двѣ стороны: съ одной стороны противъ наивнаго матеріализма массы, съ другой—противъ свободнаго мистицизма высшаго культурнаго круга.

Путь къ мистицизму указалъ западной культурѣ Гете; все прошлое нашей поэзіи, съ Пушкинымъ во главѣ, указываетъ намъ другой путь, болѣе „узкій и прискорбный“, путь къ церковному христіанству. Впрочемъ, оба пути могутъ иногда сливаться, какъ мы видимъ это въ церковной и въ то же время теософской философіи и поэзіи Вл. Соловьева.

Чтобы стать дѣятельнымъ факторомъ въ общемъ духовномъ возрожденіи русской культуры, и нашей филологической наукѣ предстоитъ „пыль вѣковъ отъ хартій отряхнуть“, найти ключъ къ закрытымъ до сихъ поръ сокровищамъ церковной византійской литературы. Эти сокровища, хранящіяся въ бібліотекахъ Флоренціи, Венеціи и Ватикана, почти не тронуты рукой европейскихъ филологовъ. Между тѣмъ, въ отношеніи къ античнымъ писателямъ произведена уже такая работа, что русскимъ ученымъ остается здѣсь только возможность повторять и комбинировать то, что сдѣлали великіе филологи Запада. Отдавши свои силы добросовѣстному изученію византійской церковной литературы, мы не только исполнимъ нашъ долгъ передъ Церковью, но и явимся не подмастерьями, а достойными соучастниками въ благородномъ подвигѣ европейской науки.

Сергій Соловьевъ.