



Христианство и религія В. В. Розанова.

Я исхожу изъ того, что христианство въ своей евангельской сущности, какъ религія безусловной вѣры и абсолютныхъ устремленій, есть религія наиглубочайше-внутренняя, интимная, личная. Носителемъ такой вѣры, такихъ устремленій можетъ быть лишь духъ человѣческій, личность человѣческая, а не какой-либо общественный союзъ—семья, народъ, государство. Отецъ Небесный — это „мой“ Отецъ, „твой“ Отецъ, или „нашъ“ Отецъ,—*нашъ*, разумѣя единство вѣрующихъ, единство всѣхъ имѣющихъ „своего“ Отца Небеснаго, но это не Отецъ семьи, народа, государства. Христианинъ, принимая въ свое сердце Христа—Сына Божія, не знаетъ никакого посредства между собою и Отцомъ Небеснымъ, онъ непосредственно обращенъ къ Отцу Небесному: вѣрующій не смотритъ на себя какъ на одного изъ многихъ, общественно, народно, условно, но онъ ставитъ себя въ единственные интимныя отношенія къ Богу, предъ которыми весь міръ и всѣ другіе люди являются лишь объектомъ его вѣры и его любви. Христианинъ чувствуетъ себя въ центрѣ всего міра,—Богъ дѣйствуетъ не чрезъ природу на него, но чрезъ него на природу,—онъ чувствуетъ себя и въ центрѣ человѣчества, непремѣнно чувствуетъ себя спасителемъ человѣчества (продолжателемъ дѣла Христа), видитъ свое призваніе въ томъ, чтобы сдѣлать что-нибудь Божіе для всѣхъ людей, принести себя имъ въ жертву. Вотъ эта міровая и обще-человѣческая центральность христианина составляетъ самое характерное въ христианствѣ. Христианинъ, имѣющій въ себѣ Отца, необходимо противопоставляетъ себя всей природѣ и всѣмъ людямъ. Богосыновство—это есть религіозное ощущеніе, существенно отлич-

ное отъ языческаго чувства Бога въ природѣ: христіанство есть именно религія не натуралистическая, а человѣческая, богочеловѣческая. Христіанину природа ничего не говоритъ религіозно,—напротивъ, онъ съ своимъ Отцомъ Небеснымъ входитъ въ природу, которая вся, во всей полнотѣ своихъ тварей, ждетъ своего избавленія чрезъ него, чрезъ откровеніе въ немъ божественной славы. Равнымъ образомъ и человѣчество въ своихъ реальныхъ группахъ, семейной, народной, государственной—для него составляетъ лишь внѣшній объектъ его вѣры и его любви: его задача формулируется предъ нимъ единственно въ видѣ вопроса, что онъ можетъ сдѣлать для блага семьи, государства, народа. Въ глазахъ христіанина каждое людское собраніе, каждая общественная группа является не носительницей внутренняго религіознаго содержанія, а носительницей внѣшнихъ потребностей. Религіозно Богъ дѣйствуетъ въ природѣ и въ исторіи только чрезъ него: только чрезъ свою центральную вѣру онъ идетъ навстрѣчу божественнымъ цѣлямъ и чрезъ свою центральную любовь онъ дѣятельно содѣйствуетъ достиженію этихъ цѣлей, которыя для природы и исторіи остаются внѣшними, объективными. Самъ вѣрующій и единственно онъ относится къ послѣднимъ цѣлямъ изнутри, онѣ осуществляются для него и чрезъ него, а природа и исторія служатъ этимъ цѣлямъ своими путями, волей-неволей, добромъ или зломъ. Эта центральность христіанина укрѣпляется по отношенію его къ природѣ и исторіи тѣмъ, что его вѣра нисколько не обусловлена чудомъ, не требуетъ чуда, но легко мирится съ природною и историческою закономѣрностью: солнце свѣтитъ добрымъ и злымъ безразлично,—это значитъ, что его Отецъ Небесный по Своей благодати посылаетъ солнечный свѣтъ на всѣхъ, какъ на добрыхъ, такъ и на злыхъ; въ историческихъ судьбахъ погибаютъ какъ злые, такъ и добрые, это, во-первыхъ, для того, чтобы всѣ бодрствовали и всегда были готовы къ покаянію и, во-вторыхъ, для того, чтобы вѣрующіе дѣлали дѣла Божіи во благо людямъ, боролись съ зломъ и страданіемъ и несли имъ благо. Затѣмъ, центральность христіанина, интимность христіанства утверждается тѣмъ, что христіанство ничего не говоритъ на языкѣ общественномъ, не ставитъ никакихъ особыхъ задачъ семьѣ, народу, госу-

дарству, не создаетъ никакихъ общественныхъ формъ, просто не имѣетъ никакого общественнаго вида, пронизываетъ общественныя формы жизни, не затрогивая ихъ. Христианинъ, съ своимъ религіознымъ взглядомъ на міръ, съ своими затаенными послѣдними чаяніями, ходитъ среди общественнаго движенія какъ бы „дверемъ затвореннымъ“, не задѣвая общественныхъ формъ, относясь безразлично къ закономерности ихъ развитія.

Интимность христіанства находитъ себѣ полярное соотвѣтствіе въ условно-внѣшнемъ, объективно-закономѣрномъ характерѣ формъ общественной жизни—семейной, народной и государственной. Каждая общественная группа дѣйствуетъ, именно какъ группа, независимо отъ интимнаго настроенія ея членовъ: хотя всякій изъ нихъ можетъ вмѣшиваться въ направленіе общественнаго развитія, но все-же это развитіе движется своими интересами, по своей закономерности. Групповое объединеніе не есть лишь сумма индивидуальныхъ характеровъ, но въ такомъ объединеніи люди вступаютъ въ дѣйствіе непременно не съ интимной, а съ внѣшней стороны: органически-общественною жизнью создаются свои особые интересы, вызываются особыя чувства. Такъ семья, живая и процвѣтающая семья развивается не въ направленіи равнодѣйствующей интимныхъ характеровъ того и другого супруговъ, но пробуждаетъ въ нихъ своеобразныя чувства, одинаково ихъ захватывающія, движется своими особыми интересами. Эти интересы могутъ объединять супруговъ разнаго религіознаго настроенія: каждый изъ нихъ можетъ по своему освѣщать послѣднія цѣли жизни, но ближайшія семейныя задачи будутъ для нихъ общими. То же и относительно болѣе обширныхъ группъ, народной, государственной.

Интимно - религіозная, внутренно - абсолютная жизнь и жизнь условно-общественная, божественная и земная, это двѣ разнородныя формы жизни,—и въ этой именно ихъ разнородности лежитъ послѣднее основаніе ихъ высшей гармоніи. Это наиболѣе наглядно можно пояснить на примѣрѣ современнаго экономически-освободительнаго движенія. Оно ставитъ себѣ цѣлью такое экономически-общественное устройство, которое вмѣстѣ съ тѣмъ является и ближайшею внѣшнею цѣлью христіанства: это такое устройство, при кото-

ромъ не было бы классовъ угнетенныхъ и обездоленныхъ и классовъ бездѣльныхъ и привилегированныхъ, которое проводило бы въ жизнь начала справедливости и равенства. И вмѣстѣ съ тѣмъ съ внутренней стороны экономически-освободительное движеніе оказывается въ рѣшительномъ противоборствѣ съ религіозно-христіанскимъ міровоззрѣніемъ и настроеніемъ. Противоборство порождается, съ одной стороны, тѣмъ, что социалистическое теченіе опирается на экономически-материалистическія теоретическія основы, рѣшительно не примиримыя съ христіанствомъ: нѣтъ мѣста христіанству тамъ, гдѣ все сводится къ экономическимъ причинамъ, гдѣ выше всего ставится земное счастье. Съ другой стороны, стремленіе обездоленныхъ и угнетенныхъ завоевать себѣ равноправіе съ другими классами, достигнуть экономической свободы и обезпеченности не имѣетъ извнутри ничего общаго съ внутренними мотивами христіанской любви, раздающей и жертвующей: желаніе однихъ добиться и получить и желаніе другихъ раздѣлить и пожертвовать, совпадая во внѣшнихъ ближайшихъ результатахъ, радикально расходятся между собою во внутренней сущности. И когда смѣшиваютъ эти двѣ сферы, то необходимо приходятъ или къ отрицанію одной изъ нихъ,—одни отвергаютъ христіанство во имя социалистическихъ идеаловъ, другіе отвергаютъ экономически-освободительное дѣло во имя христіанскихъ идеаловъ,—или же приходятъ къ компромиссу, къ выработкѣ христіанскаго социализма, равно противнаго какъ социалистамъ, поскольку онъ мѣшаетъ свободѣ освободительнаго движенія, такъ и христіанамъ, поскольку онъ теплохладностью общественной формы охлаждаетъ абсолютность христіанской любви. И въ сущности таково же двойственное отношеніе христіанства къ семьѣ, народности, государству, къ наукѣ, искусству, таковъ же и въ этихъ областяхъ компромиссъ, отмѣчающій весь прошлый путь церковной исторіи. Но стоитъ лишь признать разнородность этихъ сферъ, лично-религіозной и общественно-условной, чтобы устранить существенную необходимость конфликта между ними и привести ихъ къ полной гармоніи: сфера личнаго религіозно-абсолютнаго отношенія къ міру и сфера материальнаго устроенія земной жизни суть разнородныя сферы, исходящія изъ совершенно разныхъ внутреннихъ источни-

ковъ, но совпадающія въ ближайшихъ внѣшнихъ результатахъ.

У Достоевскаго не разъ высказывается мысль, что, съ потерю вѣры въ Бога, съ потерю загробныхъ чаяній, люди всѣ свои сознательныя усилія направятъ на устроене земной жизни, земного счастья, общежитія, и достигнутъ въ этой области громадныхъ результатовъ. Но для этого не нужно терять вѣры въ Бога,—для этого достаточно убѣжденія, что область земныхъ интересовъ есть всецѣло область земныхъ средствъ, что устроене своего счастья всецѣло предоставлено самому человѣку, ограниченному въ этомъ отношеніи лишь со стороны природы и другихъ людей, что люди сознательно могутъ устроить свое общежитіе, свое земное счастье по принципу земного интереса, что стремленіе къ земному счастью и законѣрное общественно-историческое развитіе формъ общежитія должны раскрываться въ полной свободѣ отъ внѣшнихъ религіозныхъ указаній. И обратно, это дѣло земного устроенія не должно имѣть своей, экономически-матеріалистической, религіи и своей, эволюціонно-эгоистической, этики: оно должно быть всецѣло внѣшнимъ экономическимъ дѣломъ. Въ этомъ случаѣ экономически-политическое устроене не можетъ придти въ существенный конфликтъ съ духовной религіей. Земное дѣло не нужно прикрывать никакими заоблачными цѣлями, пусть оно выступаетъ во всей своей правдѣ. Съ другой стороны и христіанство не объявляетъ никакихъ готовыхъ формъ экономически-общественнаго дѣла, не объявляетъ христіанскаго строя государства и семьи, не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ своеобразнымъ законѣрнымъ развитіемъ экономически-общественныхъ отношеній, хотя изнутри, со стороны послѣднихъ цѣлей, со стороны отношенія къ людямъ, къ ихъ горестямъ и радостямъ, оно входитъ во всѣ земныя интересы. Христіанинъ совершенно разнo относится къ внѣшнимъ формамъ общественнаго движенія и къ его внутреннимъ интересамъ, разны его отношенія къ общественному дѣлу—внѣшне-условныя и внутренне-сердечныя. Экономически-политическій языкъ есть языкъ внѣшнихъ сношеній, общій для людей разныхъ религіозныхъ убѣжденій, объединяющій ихъ независимо отъ ихъ религіи и не выражающій христіанскаго содержанія. Но лично хри-

стіанинъ изнутри заинтересованъ въ смѣнѣ общественныхъ формъ, въ ихъ развитіи: не вмѣшиваясь религіозно въ свободу ихъ историческаго развитія, онъ не безразлично относится къ тому, какъ живетъ человѣку и обществу на той или другой ступени историческаго развитія. Со стороны сердечной онъ близко принимаетъ всякую общественную форму, всякую историческую ступень, потому что за каждой формой и на каждой ступени онъ видитъ страданія и радости ближняго, за котораго онъ готовъ положить душу свою,—потому что на каждую форму общественной жизни и на каждую ступень общественно-историческаго движенія онъ смотритъ какъ на средство осуществленія своихъ личныхъ христіанскихъ идеаловъ. Эти идеалы личны по своему исходному началу, но они общественны по своимъ объективнымъ результатамъ. Насколько общественныя формы, по своей внѣшне-объективной сторонѣ, далеки отъ христіанства, настолько лично христіанинъ изнутри близокъ общественному дѣлу, изнутри заинтересованъ въ историческомъ прогрессѣ. Онъ говоритъ на разныхъ языкахъ, когда говоритъ въ качествѣ члена партіи, къ которой примыкаетъ, и когда говоритъ самъ съ собою или въ обществѣ двухъ-трехъ собравшихся во имя Христа. Первый это языкъ условныхъ цѣлей, временныхъ программъ, второй—языкъ абсолютнаго отношенія къ міру, послѣднихъ міровыхъ цѣлей. Первый у него общій со всѣми жаждущими и алчущими, забытыми и безправными, на второмъ языкѣ онъ говоритъ лишь съ Отцомъ Небеснымъ, въ молитвѣ, затворившись въ своей комнатѣ.

Только при этомъ взглядѣ можно избѣгать насилія съ той и другой стороны, какъ внѣшняго насилія религіи надъ общественнымъ развитіемъ, надъ разными формами общественнаго развитія, такъ и общественно-государственнаго насилія надъ религіозною совѣстью человѣка. Нужно, чтобы и общественно-правовое сознаніе развивалось совершенно свободно отъ трансцендентныхъ указаній, по своимъ собственнымъ законамъ, въ соотвѣтствіе лишь съ своими условными задачами, и личное религіозное самосознаніе человѣка стояло внѣ какого бы то ни было внѣшняго, общественнаго контроля. Насколько нежелательно сектантское раздробленіе общества, разбивающее его на враждебные союзы, настолько

же высоко и твердо стоитъ принципъ личной религіозной свободы. Сектанство нежелательно какъ остановка на полупути, какъ смутное предуказаніе на религіозную свободу, — истиннымъ носителемъ религіозной абсолютности можетъ быть лишь личность и, что касается интимной стороны религіи, ея реальныхъ переживаній, которыя не могутъ быть предметомъ ни наученія, ни регламентаціи, то идеаломъ является столько религіи, сколько будетъ на лицо вѣрующихъ личностей.

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ формулѣ: свобода въ религіи, солидарность въ общественныхъ дѣлахъ и необходимость въ природно-исторической жизни.

Конечно, общественная жизнь прогрессируетъ и каждый шагъ въ историческомъ прогрессѣ есть попытка осуществленія въ общественной жизни высшаго идеала. Однако абсолютность идеала безусловно не можетъ переступить извнутри личности въ область общественныхъ формъ: осуществленіе идеала неизбежно бываетъ условнымъ. Жизнь всегда повертывается въ сторону идеала, и въ этомъ условіе возможности лично-религіознаго участія въ общественной жизни, но какъ только направленіе жизни въ сторону идеала закрѣпляется въ общественномъ строѣ, сейчасъ же оказывается, что личный идеалъ общественной жизни снова возносится надъ ея направленіемъ. Напримѣръ, современное социалистическое движеніе стремится къ рѣшительному устраненію классовыхъ неравенствъ, классовой борьбы, но насъ уже предупреждаютъ, что на смѣну классовой борьбы идетъ новая борьба профессиональныхъ группъ. Абсолютное устремленіе къ идеалу возможно лишь въ личной волѣ, общественное же осуществленіе идеала по необходимости условно. Религія есть вѣчный перпендикуляръ къ направленію общественной жизни и, какъ бы ни пошло это направленіе, оно будетъ имѣть свой перпендикуляръ. Полярность личной абсолютности и общественной условности никогда не исчезнетъ изъ нашей жизни.

Свое богословско-литературное призваніе я вижу въ томъ, чтобы провести по современной полосѣ жизни раздѣляющій Христовъ мечъ: я сознательно провожу границу между евангельски-чистою, духовно-абсолютною личною религіей и условно-общественною жизнью, развивающеюся по своимъ

природно-историческимъ законамъ,—провожу эту границу для того, чтобы сдѣлать возможною высшую гармонию между ними, подобно тому какъ стекло, разграничивающее элементы, служитъ условіемъ электрической дѣятельности батареи. Ввести религію въ самыя нѣдра жизни, примирить ея идеалы съ самою условностью семейно-народно-государственныхъ отношеній, дойти до полного и окончательнаго синтеза, открывающаго самую широкія перспективы для борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ, возможно лишь на основѣ идеи разнородности сферъ жизни лично-религіозной и общественно-условной. Я первую свою задачею ставилъ раскрытіе чистаго евангельскаго, духовно-абсолютнаго характера христіанства, очищеніе его отъ всякихъ историческихъ наносовъ и уясненіе его разнородности въ отношеніи къ земнымъ задачамъ общественнаго развитія,—я главнымъ образомъ устанавливалъ раздѣляющее элементы стекло, въ полной надеждѣ, что нужное соединеніе ихъ послѣдуетъ само собою. Я вижу въ исторической дѣйствительности естественную тенденцію къ соединенію полюсовъ, и задачу философіи религіи вижу въ томъ, чтобы вносить разсѣкающую грань, дабы соединеніе это не было преждевременнымъ смѣшеніемъ. Личное усиліе должно быть направлено на раздѣленіе между элементами, потому что тенденція къ соединенію всегда дана въ живой дѣйствительности. Чтобы ни говорили объ историческомъ прошломъ церкви, какъ бы ни характеризовали византизмъ, мнѣ все прошлое церкви представляется непрерывной исторіей символическаго освященія жизни: въ этомъ символизмѣ, который лишь дополняется аскетизмомъ, самая суть церкви, церковнаго отношенія къ міру, какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ. И когда я слышу рѣчи современныхъ публицистовъ-проповѣдниковъ, громящихъ вѣковое церковное отъединеніе отъ жизни, зовущихъ къ освященію всѣхъ сторонъ жизни христіанскимъ свѣтомъ, указывающихъ въ самомъ евангеліи основы для любви къ жизни, для свѣтлой радости, я не могу не сказать себѣ: эта проповѣдническая рѣчь со времени апостола, призывавшаго христіанъ даже пить и ѣсть во славу Божию, раздается въ церкви уже девятнадцать вѣковъ, въ сущности оставаясь неизмѣнною,—и я удивляюсь несправедливости въ отношеніи къ прошлымъ церковнымъ вѣкамъ нашихъ

публицистовъ-ораторовъ, неосновательно претендующихъ на оригинальность. Они ломятся въ открытую дверь. Новымъ въ ихъ проповѣдническихъ рѣчахъ является нѣкоторое легкомысліе, позволяющее имъ въ самомъ евангеліи усматривать основы для радостей жизни и дѣлающее для нихъ путь высшаго синтеза крайне легкимъ. Нѣтъ облагораживающаго трагизма въ ихъ словахъ, нѣтъ глубины въ ихъ пониманіи евангельской истины, слишкомъ поверхностны ихъ отношенія къ жизненной полярности: они готовы сказать, что напрасно Христосъ говорилъ о крестѣ и самоотреченіи, что вся исторія церкви была сплошнымъ недоразумѣніемъ, что все разрѣшается въ ихъ поверхностномъ знаніи. Въ вопросѣ о ближайшихъ цѣляхъ церковной политики они вполне правы и, если бы вся религія исчерпывалась этою политикою, ихъ слово было бы достаточнымъ, но они даже не подходятъ къ сущности религіознаго вопроса, христіанской проблемы. Чтобы ихъ практическая программа не была программой одной изъ политическихъ партій, окончательно оторванною отъ религіозныхъ основъ, необходимо вдохнуть въ ихъ слова религіозный трагизмъ, нужно одухотворить ихъ рѣчи раздѣляющимъ Христовымъ мечомъ.

Я вижу корни христіанской проблемы въ глубинѣ евангелія, мнѣ весь церковно-историческій путь представляется неизбѣжнымъ путемъ къ достиженію религіознаго синтеза,—задачу примиренія абсолютной религіи съ свободною жизнью я не считаю чисто-теоретическою задачею индивидуальнаго ума, но это для меня вопросъ о нѣкоторомъ перерожденіи, о нѣкоторомъ переходномъ моментѣ въ исторіи самого христіанства, поэтому и теоретическое предрѣшеніе христіанской проблемы оказывается религіознымъ дѣломъ. Ближайшимъ образомъ это есть перерожденіе символически-аскетическаго освященія жизни въ свободное сочетаніе религіознаго духа и земной жизни съ ея радостями и горестями, земными силами и природно-историческими законами,—перерожденіе церковнаго отношенія къ естественно-исторической жизни, неизбѣжно символически-аскетическаго по самому понятію церкви, въ отношеніе лично-религіозное. Съ этой стороны и важно самое установленіе чистой евангельской истины, въ отрѣшеніи ея отъ условнаго церковно-историческаго облаченія. Но корни христіанской проблемы идутъ

еще глубже, она доходитъ до самой глубины евангелія, до тайны отношеній Сына къ Отцу.

Дѣло Христа, вытекавшее изъ Его богосыновняго самосознанія, даже съ реально-исторической точки зрѣнія имѣеть всемірно-религіозное значеніе. Христосъ наполнилъ религіозную жизнь одною только любовью — въ ея двухъ видахъ—любовью къ Богу Отцу и любовью къ людямъ. Его сердце согрѣвала любовь всеобъемлющая, безграничная, абсолютная, и эту любовь Онъ привилъ всему, возрожденному имъ, человѣчеству. И нынѣ наше сердце бьется въ порывѣ этой-же христіанской любви: жалость къ человѣку, всеобъемлющая мысль о родѣ людскомъ, о всѣхъ людяхъ—стали нашею второю природою. Пусть это христіанское начало далеко не равный плодъ приноситъ въ разныхъ сердцахъ, у многихъ заглушается сорными травами низменныхъ интересовъ, у иныхъ открывается лишь случайно, въ минуты подъема, у другихъ еле-еле теплится, пусть такъ, но несомнѣнно, что оно пустило корни въ наше сердце, что оно въ насъ неискоренимо, что наше отношеніе къ *человѣку*, несмотря ни на что, совсѣмъ иное, чѣмъ оно было въ языческомъ мірѣ,—и эта перемѣна въ природѣ нашей души началась со Христа. Мы нынѣ къ этому новому для языческаго міра характеру духовной жизни столь привыкли, что часто забываемъ о его связи со Христомъ, онъ намъ представляется изначальнымъ, природнымъ, мірскимъ, онъ развѣвается на знамени борцовъ за человѣческія права, сознательно оторвавшихся отъ религіозно-христіанскихъ основъ, но это нисколько не колеблетъ того историческаго факта, что эта новая жизнь человѣческой души началась со Христа, что Онъ—„начальникъ и совершитель“ новой духовной жизни христіанскаго человѣчества. И это всемірно-историческое дѣло Христа есть дѣло собственно религіозное: какъ Онъ его совершилъ въ богосыновнемъ самосознаніи, такъ и Богъ сталъ Отцомъ Его и Отцомъ человѣка. Христосъ произвелъ переворотъ въ религіи, Онъ открылъ Бога какъ Отца людей. Начиная со Христа—Сына Божія дохристіанская натуралистическая и народная религія переродилась въ религію богочеловѣческую,—и это, снова скажемъ, реально-историческій фактъ, котораго нельзя оспаривать.

Религіозное дѣло установленія новыхъ отношеній Бога къ

человѣку, дѣло богочеловѣческой любви, дѣло спасенія міра, до такой глубины проникало въ душу Христа—Сына Божія, до такой небесной высоты Его восхищало, съ такою силою Его увлекало, что Онъ насыщался имъ, жилъ только имъ однимъ, возносился надъ всею природно-естественною будничною обстановкою жизни, еле прикасался къ землѣ Своими ногами. Онъ сознавалъ Себя посланнымъ въ міръ для совершенія опредѣленнаго Божія дѣла; чуждая міру и его интересамъ, душа Его порывалась къ небу, къ Отцу Небесному. Онъ былъ весь—молитва, весь—жертва любви. Этимъ же божественнымъ духомъ вдохновлялось и первое общество Его учениковъ: съ нетерпѣніемъ ждали они откровенія дня Господня, они пламенно желали отрѣшиться отъ міра и идти къ Богу и Христу, они ходили по землѣ съ глазами, непрерывно устремленными къ небу, чуждые землѣ, какъ временные гости на ней, случайно задержавшіеся болѣе, чѣмъ ожидали. Они были омыены духомъ Божиимъ, духомъ божественной всеобъемлющей любви, жаждою самоотреченія и жертвы, упованіемъ быть совершенными, какъ совершенъ Отецъ Небесный, жить чистою божественною жизнью. И долго спустя, когда уже выявился фактъ длительного существованія христіанства и христіанская религія символически освятила мірскую жизнь, абсолютный небесный характеръ христіанскаго духа сказывался въ аскетизмѣ, прикрывавшемъ и даже искажавшемъ евангельскую истину. И даже въ наши дни проповѣдники, какъ Толстой, усвоившіе христіанство однимъ умомъ и не ощутившіе его языческимъ сердцемъ своимъ, въ отвлеченно-мертвыхъ словахъ твердятъ о неземной высотѣ христіанства, и ихъ запоздавшія слова, какъ отдаленное эхо, отражаютъ правду Христа и Его ближайшихъ учениковъ.

И чтобы понять эту правду Христа и Его учениковъ, намъ нужно лишь представить всю новизну открытой Имъ истины Богоотчества, всю рѣшительность того переворота, какой произвело въ человѣчествѣ христіанство. По силѣ своего новаго рожденія, рожденія свыше, человѣкъ долженъ былъ жить нѣкоторое время однимъ новымъ духомъ. Подобно какъ Самъ Христосъ, лишь только былъ нареченъ въ крещеніи Сыномъ Божиимъ, тотчасъ былъ увлеченъ духомъ въ пустыню и провелъ тамъ сорокъ дней, ничего не

вкушая, такъ и возрожденное человѣчество, ослѣпленное блескомъ новой истины богосыновства, увлеченное перспективой божественнаго совершенства, жило эти вѣка какъ бы въ религиозной пустынѣ, вдали отъ жизни. Это были вѣка, когда возрожденное человѣчество жило подъ единою нераздѣльною властью Христа—Сына Божія, когда Богъ превознесъ Христа и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Его преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, когда все было покорено подъ ноги Его. Но въ томъ же словѣ Божіемъ предуказано, что исключительное царство Сына Божія будетъ имѣть конецъ, когда „Онъ предастъ царство Богу и Отцу. Ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои... Когда же Богъ и Отецъ все покоритъ Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ“ (1 Кор. XV, 24—28). И мы видимъ, что пророчество Писанія о царствѣ Сына уже исполнилось въ эти христіанскіе вѣка, потому что это были вѣка неограниченной и безраздѣльной власти Сына человеческого надъ человѣчествомъ, господства Его духа—духа любви и небеснаго устремленія. Но не настало ли нынѣ время Самому Сыну покориться Своему Отцу? Не настало ли время христіанству выйти изъ пустыни „чистыхъ“ небесныхъ порывовъ и стать своими ногами на твердую почву земли? Не пришло ли время, когда христіанство, опредѣлившееся въ своей небесной чистотѣ, должно „послужить землѣ“, сочетаться съ жизнью, освятить не символически, а изнутри и дѣйственно все теченіе природно-исторической жизни? Что это стало потребно для нашего времени, это очевидно всякому, кто не закрываетъ намѣренно глазъ: ибо, вотъ, исключительное царство духа и любви дошло до того, что исповѣданіе ихъ, самое пылкое и художественное, принимаетъ замѣтныя черты „пустословія“. Что это исповѣданіе искренно, что наша природа переродилась по этому духу, что жалость рѣшительно мѣшаетъ намъ быть смѣлыми поклонниками своего эгоизма, всѣхъ давить и губить, это такъ; но все ограничивается однимъ мертвымъ и мертвящимъ умиленіемъ, и сердечное трепетаніе не даетъ силъ дѣятельнаго служенія добру. Для наблюдателей христіанской жизни нынѣ стало ясно, что „кто говоритъ о своей

отвлеченной любви къ человѣчеству, тотъ почти всегда любить одного себя“. И этого не будетъ тогда, когда глубоко застѣвшая въ нашемъ сердцѣ христіанская любовь войдетъ въ систему живой жизни, когда евангельская соль сдѣлается приправой исторіи, когда Сынъ—носитель любви покорится Отцу жизни, Ветхому днями.

Эта покорность не будетъ возвратомъ къ язычеству, отмѣной всего дѣла Христова: Христось покорится Отцу, какъ возлюбленный Сынъ. И въ новомъ царствѣ Отца жизни религія любви будетъ занимать самое почетное мѣсто религіи Возлюбленнаго Сына, но духовная любовь не будетъ уже носиться надъ жизнью, боясь прикосновенія къ ней, она будетъ украшеніемъ жизни, ея потребностью, ея расцвѣтомъ...

Этотъ грядущій синтезъ не будетъ простымъ уравненіемъ, плоскимъ безразличіемъ, подобіемъ формъ; нѣтъ, при внутреннемъ единствѣ Отца и Сына, всегда сохранить мѣсто нѣкоторый трагизмъ сыновней покорности: „не Моя воля, но Твоя да будетъ“,—всегда сохранится двойство теченій—естественно-необходимаго и свободно-разумнаго, царство сыновней любви и абсолютныхъ устремленій никогда не растворится въ царствѣ природномъ. Этотъ трагизмъ нужно признать лежащимъ въ самомъ существѣ человѣческой жизни. Однако этотъ трагизмъ говоритъ лишь о томъ, что дѣло Сына имѣетъ универсальное значеніе, что оно вноситъ „встрѣчное теченіе“ въ самую міровую жизнь. Призваніе человѣка не въ томъ, чтобы оказать дѣтское послушаніе установленнымъ правиламъ, а въ томъ, чтобы рѣшить какую-то міровую задачу, внести что-то новое въ царство Отца. Самое важное то, что этотъ трагизмъ не представляетъ собою непроходимой бездны, непреодолимаго раздѣленія, но, опираясь на разнородность сферъ отчей и сыновней, онъ оставляетъ возможность ихъ гармоническаго сочетанія. Тутъ, конечно, безъ сыновней покорности дѣло не можетъ обойтись: Отецъ жизни больше Сына. Тѣмъ не менѣе это не есть покорность рабская: жизнь Отца приметъ въ себя дѣло Сына какъ самое драгоценное свое украшеніе. Любовь Сына должна быть для жизни, духъ для земли, но хорошею жизнь становится только отъ сыновней любви, оправдывается земля духомъ...

Предъ моими глазами два тома послѣдняго крупнаго произведенія В. В. Розанова *Около церковныхъ стѣнъ* (1906).

Книги—захватывающаго и неотразимаго интереса, и это не только въ силу извѣстной яркой талантливости автора, но и по разнообразію и жизненности тѣхъ церковно-религіозныхъ вопросовъ, которые въ ней обсуждаются. Бросается также въ глаза, такъ сказать, живой біографическій или автобіографическій характеръ обсужденій. Это не отвлеченныя диссертациі по логически распределеннымъ вопросамъ; но въ рѣчь автора постоянно вводится или описаніе конкретнаго случая, по поводу котораго возникаетъ вопросъ, или отвѣтъ какого-нибудь „друга“, или возраженіе, или исповѣдь какой-либо страдающей души. Особенно любопытны эти „исповѣданія сердца“: о вопросахъ культа христіанскаго — исповѣданіе іессео-протестанта-штундиста, объ отрицательно-скорбномъ отношеніи духовенства къ міру и его утѣхамъ—исповѣданіе священника, о мотивахъ полнаго отверженія всякой вообще религіи—исповѣданіе невѣрующаго, письма двухъ католиковъ о католицизмѣ. Вообще, *каждому здѣсь довольно предметовъ для мысли*: эти слова автора о своей книгѣ вполне оправдываются ея содержаніемъ. И самое главное—не для одной лишь мысли, но повсюду здѣсь „томительныя недоумѣнія о всемъ пространствѣ нашей вѣры, не могущія не представиться у каждаго, кто долго и съ размышленіемъ бродилъ и бродитъ по пажитямъ этой вѣры“. Здѣсь не даются твердо-каменные отвѣты на старинные вопросы,—уже эти формулы слишкомъ пріѣлись всѣмъ, набили оскомину, и, какъ горохъ отъ стѣны, отскакиваютъ онѣ отъ нашего сердца. Здѣсь ставятся вопросы, какъ теперь ставить ихъ самая жизнь, пыльное сердце, испытующій умъ. И съ отвѣтами вы можете соглашаться или не соглашаться, но эти томительныя недоумѣнія могутъ быть чужды лишь тому, у кого окаменѣло сердце...

Я не буду передавать содержанія этихъ книгъ. Я скажу лишь нѣсколько словъ о религіозномъ направленіи В. В. Розанова, которыя помогутъ бы читателю ориентироваться въ матеріалѣ этихъ книгъ.

В. В. Розановъ—глубоко религіозный человѣкъ, но его религія не въ понятіяхъ, не въ ученіи, а въ чувствѣ—жи-

вомъ, влажномъ, сочномъ, его религія „завита въ фізіологін“, въ ней имѣеть свои корни, глубоко погружена въ лоно природы, обнимаетъ все живое, зеленое, радостное, растущее—яркія звѣзды въ небѣ и веселые цвѣты на землѣ, улыбку ребенка и тайну жизни подъ сердцемъ матери. У него нѣтъ интереса къ отвлеченной догматикѣ, но онъ молится на зеленой лужайкѣ, которая окружаетъ храмъ,—онъ, какъ Алеша Карамазовъ, любитъ клейкіе листочки и цѣлуетъ влажную землю. „Онъ не останавливается и на крылечкѣ (храма), но сходитъ внизъ. Полная восторговъ душа его жаждетъ свободы, мѣста, широты. Надъ нимъ широко, необозримо опрокинулся небесный куполь, полный тихихъ сіяющихъ звѣздъ. Съ зенита до горизонта двойтся еще неясный Млечный путь. Свѣжая и тихая до неподвижности ночь облегаетъ землю. Бѣлыя башни и золотыя главы собора сверкаютъ на яхонтовомъ небѣ. Роскошные цвѣты въ клумбахъ около дома заснули до утра. Тишина земная какъ бы сливается съ небесною, тайна земная соприкасается съ звѣздною... Онъ стоитъ, смотритъ, и вдругъ, какъ подкошенный, повергается на землю. Онъ не знаетъ, для чего обнимаетъ ее, онъ не даетъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хочется цѣловать ее, цѣловать ее всю, но онъ цѣлуетъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клянется любить ее, любить во вѣки вѣковъ“... Онъ думаетъ и знаетъ, что въ религіи половина дѣла—полюбить жизнь прежде всякой мысли, прежде смысла, полюбить ее нутромъ, и кто не любитъ такъ жизни—жизни въ „ея кровяхъ“, въ ея благоуханіи, въ ея радости и цвѣтахъ—тотъ въ религіи ничего, ничего не понимаетъ.

Религія Розанова и богословіе—вотъ двѣ разныхъ плоскости; но онъ близокъ и понятенъ дѣтямъ, беременной матери, семейнымъ людямъ. Служащій священникъ, облаченный въ „иконостасныя“ ризы—его противникъ по необходимости, но тотъ же священникъ, какъ семьянинъ, неизбежно его другъ, и всѣ они вмѣстѣ—дѣти, мать, семья—съ своими радостями и горями, беззащитныя, но безопасныя въ этой своей беззащитности—негодуютъ на мертвое, скопческое монашество, негодуютъ на „скопцовъ сухонькихъ, тошенькихъ, безобразенькихъ“...

В. В. Розановъ на „богословскомъ чтеніи“ спитъ, въ

храмъ скучаетъ, но „около церковныхъ стѣнъ“, въ храмѣ природы, онъ восторженно молится,—и онъ зоветъ сюда всѣхъ, кто любитъ жизнь, кому дорога радость, и здѣсь могутъ съ нимъ сговориться всѣ, будь то христіане, или язычники, для всѣхъ найдется здѣсь общее природно-религіозное. „Я свободный христіанинъ и мнѣ вездѣ просторно“.

В. В. Розановъ столь же свободный христіанинъ, какъ и свободный язычникъ. И вотъ это срединное между христіанствомъ и язычествомъ, языческое или общечеловѣческое въ христіанствѣ—это болѣе всего понятно ему. На этой именно почвѣ развивается и его любовь къ церкви, которая дополнила и дополняетъ евангеліе своими огоньками на Пасху, троицкими березками, бѣлой рубашечкой при крещеніи,—и его вражда къ церковно-историческому монашеству, которое „хочетъ задушить всякую радость и жизнь“.

Всѣ разсужденія автора съ этой точки зрѣнія о праздникахъ глубоко поэтичны и религіозны. Внести въ праздникъ природу, создать такимъ образомъ бытовую радость для дѣтей и для матерей семействъ, которыя не бѣгаютъ по визитамъ и не сидятъ въ трактирахъ, да и самихъ отцовъ удержать съ семьей и сдѣлать ихъ радости болѣе чистыми — таковъ его зовъ...

Но въ рѣчахъ о праздникахъ ему приходится болѣе высказывать *ria desideria*, болѣе жаловаться, чѣмъ радоваться на дѣйствительность.

Однако болѣе всего онъ жалуется и негодуетъ на отсутствіе религіи въ явленіяхъ зачатія и рожденія,—въ этихъ явленіяхъ, преимущественно религіозныхъ, потому что здѣсь болѣе всего человѣкъ продолжаетъ творческое дѣло Божіе, дѣло природы ¹⁾.

1) „Девять мѣсяцевъ беременности закладываютъ *фундаментъ души* будущаго новорожденнаго; и, въ концѣ концовъ, и у всего населенія—закладываютъ, образуютъ и иѣсколько воспитываютъ *душу цѣлаго народа*. „Каковъ въ колыбельку, таковъ и въ могилку“—это рѣшилъ 1000-лѣтнее наблюденіе. Это ли не мѣсяцы *особаго настроенія* будущихъ матерей? И не можемъ ли мы, не могла ли бы религія, уступивъ хоть моимъ словамъ, сообщить имъ въ это *усиленно важное время усиленно возвышеннаго настроенія*? Далѣе, если мы имѣемъ (въ Петербургѣ) „Соборъ всей гвардіи“, „Соборъ всей артиллеріи“, съ знаменами развѣшанными по стѣнамъ, съ пушками возлѣ паперти, съ молитвами о „воинствѣ“ и „побѣдахъ“: то отчего же не быть *отдѣльному храму*

И нужно сказать,—около „пола“ и его тайны вращается вся религиозная метафизика Розанова; радость брака, защита семьи отъ церковныхъ и государственныхъ жестокостей главный предметъ и его публицистической дѣятельности. Сюда относятся его сочиненія „Семейный вопросъ въ Россіи“,

и нѣкоторымъ *особымъ молитвословіямъ*, со своими нагѣвами, съ созерцаніемъ особой стѣнной живописи (библейскія картины) для матерей, для беременныхъ, для зачинающихъ?! гдѣ было бы вовсе исключено все аскетическое и раздвинуто и выражено все *жизне-творческое, семейно-домашнее!* Совершенно позволительная мысль, о которой мечталъ, путешествуя на Аѳонъ, уже знаменитый епископъ Порфирій Успенскій. Легко догадаться, что душа человѣка, столь неотдѣлимая отъ его физиологии, отъ таинственнаго особаго сложения его организма, будучи *въ самой физиологіи слетена въ одинъ клубокъ съ религіею*—стала бы вообще болѣе чутка и впечатлительна ко всему нездѣшнему, ко всему загробному, ко всему премірному. Ибо вѣдь что же такое „пѣсня Ангела“, которую „слышалъ и полу-забылъ, но забылъ не вовсе“ человѣкъ до свсего рожденія?! Конечно, это только настроенія матери, особо передающіяся ребенку! Ребенокъ, еще изъ темной могилки своей, видитъ душу матери съ такой особой стороны, какая никому не открыта, да и она сама о себѣ всего не знаетъ. Все, что мы именуемъ „врожденными идеями“, довременными предчувствіями—Богъ, загробный міръ, послѣдній судъ, грѣхъ и правда, идеалы терпѣнія и подвига—все „врожденное“ и есть просто переживанія матери, думы и пѣсенки ея, пѣсенки и молитвы, и страхъ о возможности смерти (въ родахъ), своеобразно отразившіяся на плодѣ въ ея чревѣ, *толкнувшія* его, *обласкавшія* его, *согрѣвшія*... Вотъ религія-то, черезъ *соотвѣтственное чтеніе, обряды, службы, музыку, живопись*, наконецъ чрезъ соотвѣтственные легенды и *воспоминанія*, могла бы сотворить *чуждые по высотъ и нѣжности* мотивы для *душевной жизни* беременныхъ, грядущихъ матерей! И вмѣсто того, чтобы уже *потомъ* дѣлаться (воспитаніе, судъ) благородными, — вмѣсто того, чтобы *пріучаться* къ благородству,—люди (младенцы) уже *рождались-бы* благородными, съ *естественною* (врожденною) *склонностью къ добру и отвращеніемъ ко злу*... Мнѣ кажется, этого уже инстинктивно нщуть теперѣ; матери въ это время *избѣгаютъ дурныхъ впечатлѣній*; родные, ближніе, друзья боятся *испугать, разстроить* беременную. Но... отчего же религія не выступить имъ могущественно на помощь, навстрѣчу?... Только и есть одинъ на это отвѣтъ: да Церковь никогда о семьѣ не думала и никогда о ней не заботилась, ибо она—*дѣвственная, монашеская, аскетическая, скопческая, анти-супружеская и анти-семейная!*¹⁴...

Болѣе глубоко-сердечно-религіознаго этихъ строкъ я ничего не встрѣчалъ во всей литературѣ нашихъ дней!

Надъ этими строками нужно годы думать и можно годы умиляться

„Въ міръ неяснаго и не рѣшеннаго“, „Религія и культура“ и рядъ статей въ журн. „Новый Путь“ и „Вопросы жизни“. Вотъ основныя мысли изъ этихъ книгъ и статей: „Рождающія глубины человѣка имѣютъ трансцендентную, мистическую, религіозную природу... Религія почти во всей своей существующей полнотѣ струится отъ пола: это—молитвы отцовъ о дѣтяхъ, матерей—о нихъ же; молитвы дѣтей, повторяющихъ слова за няней. Тамъ и здѣсь—это молитвы пола, т.-е. имѣющія полъ въ скрытой глубинѣ своей. Холодны ли онѣ? притворны ли? Нѣтъ глубочайшихъ, нѣтъ страстнѣйшихъ молитвъ!.. Нѣтъ высшей красоты религіи, нежели религія семьи. Но тогда и семья, т.-е. въ кровности своей, въ плотскости своей, въ своей очевидной тѣлесной зависимости и связности, не есть-ли также, обоюдно и взаимнѣ, религія? Т.-е., если столь очевидно религія льется изъ плотскихъ отношеній, то и обратно—нѣтъ ли религіозности въ самыхъ плотскихъ отношеніяхъ? въ ихъ фактурѣ? Все это безмолвно и для всѣхъ неощутимо выражено въ самомъ институтѣ „брака“: онъ и есть теитизація пола... Если же „бракъ“ есть или можетъ быть „религіозенъ“,—то, конечно, потому и при томъ лишь условіи, что „религія“ имѣетъ въ себѣ что-либо „половое“... Замѣчательная безгрѣшность младенца вытекаетъ отсюда. Въ сущности, около младенца всякая взрослая (гражданская) добродѣтель является уменьшенной и ограниченной, и человѣкъ, чѣмъ далѣе отходитъ отъ момента рожденія, тѣмъ болѣе темнѣетъ. Въ сіяніи младенца есть ноуменальная, по-ту-свѣтная святость, какъ бы влага по-ту-сторонняго свѣта, еще не сбѣжавшая съ рѣсницъ его. Домъ безъ дѣтей—темень (морально), съ дѣтьми—свѣтель; долго смотря или общась съ младенцемъ, мы исправляемся, возвращаемся къ незлобію и правдѣ... Семья—это „Азь есмь“ каждаго изъ насъ; „святая земля“, на которой издревле стоятъ человѣческія ноги. Это есть цѣлый клубокъ таинственностей; узель, откуда и начинаются нити, связующія насъ, ограничивающія нашъ произволь, но такъ, что только здѣсь мы радостно покоряемся подобному ограниченію: т.-е. начало религіи, религіозныхъ сцѣпленій человѣка съ міромъ. Это есть настоящее духовное отечество наше, безъ коего каждый изъ насъ—духовно бобыль. Семью нужно понимать, какъ трудъ, какъ неустанную заботу другъ

о другѣ, какъ единственный предметъ, для коего трудъ не-трудень и забота не утомляетъ; способъ такой связанности людей, гдѣ они уже безъ „Нравственнаго богословія“ любятъ другъ друга, проливаютъ другъ за друга потъ и готовы пролить, да и проливаютъ иногда, кровь... *Рожденіе и все около рожденія*—религіозно; оно — *воскрѣщаетъ*, и даже воскрѣщаетъ изъ такой пустынности отрицанія, какъ нашъ нигилизмъ. Нигилисты—всѣ юноши, т.-е. еще не рождавшіе; нигилизмъ—весь *внѣ* семьи и *безъ* семьи. И гдѣ начинается семья, кончается нигилизмъ“... Трудно удержаться, чтобы еще и еще не продолжить эти чудныя мысли, талантливо раскрытыя въ названныхъ книгахъ и преимущественно „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“...

У насъ нѣкоторые зашумѣли, что Розановъ говоритъ безнравственныя вещи, что онъ „профанируетъ религію“, „развращаетъ богословіе“...

Въ такихъ крикахъ, можетъ быть, менѣе лицемѣрія, чѣмъ простого недостатка религіознаго чувства. Рѣдко кто такъ цѣломудренъ въ своихъ словахъ, какъ Розановъ въ своихъ рѣчахъ. „Взять священника на корабль вмѣсто того, чтобы отслужить напутственный молебенъ“, освятить религіей всю природу, освятить самыя страсти, и чрезъ то оживить религію, сдѣлать ее реальной силой, перевести ее изъ сферы понятій и словъ въ сферу жизни, переживаній—вотъ чего онъ хочетъ. Это ли не *цѣломудріе*?

Однако въ этомъ еще не весь В. В. Розановъ,—и кто думаетъ, что здѣсь весь Розановъ, и отдается его религіозному зову безъ всякихъ условій, безъ всякихъ задержекъ, тотъ можетъ оказаться въ положеніи, поистинѣ, трагическомъ.

Дѣло въ отношеніи г. Розанова къ христіанству по его существу—главный предметъ названныхъ выше книгъ.

Дѣло въ томъ, что Розановъ принципиально враждебенъ христіанству,—и враждебенъ не только историческому христіанству, но и всякому идеально-небесному порыву; онъ хочетъ, чтобы *единственною* основою религіи и этики была физиологія.

Его религія совпадаетъ съ церковно-бытовою поверхностью христіанства и онъ здѣсь, на этой поверхности, говоритъ „къ сердцу“ христіанской семьи. Но его религія уxo-

дять въ глубь его религіозной метафизики и въ этой глубинѣ со всею рѣшительностью возстаетъ противъ христіанства.

Мы привыкли встрѣчать пренебреженіе къ церковному культу, къ бытовой сторонѣ христіанства, и уваженіе къ моральной сторонѣ христіанства, съ которою стоитъ въ несомнѣнной связи весь моральный обликъ европейской исторіи. Но вотъ Розановъ принимаетъ троицкія березки, лампы и фиміамъ, и со всею рѣшительностью отвергаетъ евангельскую суть христіанства, христіанскую мораль. Язычество Розанова не шутка, оно не въ одной бытовой радости, которую инымъ кажется легко соединить съ христіанствомъ, ибо и въ евангеліи говорится о красотѣ полевыхъ лилій (о, какъ это наивно! до боли наивно!), оно глубже и серьезнѣе, оно доходитъ до подпочвеннаго трагизма, оно въ корнѣ не примиримо съ евангельской психикой.

Этимъ не ослабляется интересъ нашъ къ Розанову,—отъ этого онъ только возрастаетъ. Но въ книгѣ, о которой у насъ рѣчь, эта стихія Розанова едва-едва выступаетъ, какъ бы намѣренно прикрыта, спрятана. Тамъ или здѣсь оброненный имъ отсвѣтъ этой его наиглубочайшей религіозной сути можетъ ускользнуть отъ невнимательнаго читателя.

„Иногда думается, что есть двѣ религіи и есть и должны быть два *культа*, двѣ категоріи богослуженій: *черная* или *темная*—какъ отвѣтъ на скорбь и метафизику скорби, и свѣтлая, бѣлая—какъ продолженіе, украшеніе и дальнѣйшее развитіе тоже *врожденныхъ* намъ радостей, восторговъ, упоеній, счастья. Первая уже есть: это —наша Церковь. О второй Церкви—даже *мысли ни у кого нѣтъ*. Для отрока, для юноши, для мужа-воина, для дѣвушки невѣсты что мы имѣемъ, кромѣ вѣчно панихидныхъ пригѣвовъ, кромѣ иконъ съ желто-пергаментными ликами старцевъ? Ничего — кромѣ *испуга, пугающаго!*“...

„Иногда думается“—какой отводъ глазъ, какое смягченіе тона, набрасываніе тѣни, какъ бы прикрытіе волчьей ямы. И вдругъ у насъ „ничего—кромѣ испуга, пугающаго“: вдумайтесь во весь ужасъ этихъ словъ, во всю ненависть, которая въ нихъ слышится.

А вотъ еще оброненное словечко.

„Смиренно - терпѣніе... пассивная красота, Толстого умн-

ляющая, умилявшая долго и меня,—но ея я теперь *боюсь, какъ смерти* моей, народной, міровой! Это—красивая форма Молоха (Духъ Небытія и Уничтоженія), ядъ въ золотомъ пузырькѣ, „родные“ пальцы, берушіе васъ за горло“...

Это значитъ: боюсь христіанства, какъ смерти! Послушайте и вникните въ это вы, наивно мечтающіе легко примирить языческую радость съ евангельскимъ духомъ.

Для В. В. Розанова религія свѣтъ и радость. Въ рецензируемой книгѣ онъ съ этой стороны подходит къ христіанству. Въ этомъ случаѣ онъ съ любовью (и неоднократно) останавливается на одномъ священникѣ нашихъ дней, весьма извѣстномъ проповѣдникѣ и публицистѣ, который „указываетъ и доказываетъ ссылками, что евангеліе не осуждаетъ *разумнаго, умѣстнаго наслажденія благами природы*“.

Повидимому такое истолкованіе евангелія представляетъ наиболѣе удобное въ практическомъ отношеніи рѣшеніе религіозной проблемы, и оно дѣйствительно имѣетъ цѣнность въ смыслѣ борьбы съ историческимъ аскетизмомъ, съ современнымъ книжничествомъ и фарисействомъ. Но въ существенно-религіозномъ отношеніи, въ смыслѣ рѣшенія христіанской проблемы по существу, оно легкомысленно. Это есть именно утилитарная проповѣдь, а не философія,—публицистика, а не религіозная мысль...

Я хочу сказать: г. Розановъ принимаетъ это истолкованіе христіанства въ цѣляхъ пропаганды своей идеи и совершенно внѣ интереса къ сущности христіанства. У него есть своя религія,—и все, чего онъ хотѣлъ бы отъ христіанства, это, чтобы оно перестало быть религіей жертвы и сдѣлалось религіей радости и „достатка“, ни мало не заботясь о томъ, что въ такомъ случаѣ христіанство просто погибнетъ, и даже желая именно этого. Истолковать христіанство *только* какъ разумное наслажденіе благами природы, это значитъ просто отрицать христіанство, пройти съ шуткой мимо Голгофы, не задуматься надъ глубочайшею тайною евангелія, надъ сокровенными запросами человѣческаго сердца. Хорошее дѣло наслаждаться благами природы разумно, — но не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ,—хочетъ его сердце, кромѣ разумнаго наслажденія хлѣбомъ, и небеснаго подвига. Евангеліе *говоритъ только* о небесной жизни. Это аскетически-односторонне объяснили такъ, что человѣкъ живетъ только

небесною жизнью. Съ такимъ одностороннимъ (историческимъ) аскетизмомъ нужно бороться, но для этого и нѣтъ нужды и нѣтъ возможности легкомысленно перетолковать евангеліе. Его слова нужно принять во всей ихъ глубинѣ и жесткости,—и нужно именно для такого евангелія поискать мѣста въ нашей жизни. Это есть новая задача нашего времени, наша религіозно-историческая задача,—и она не можетъ быть рѣшена безъ нѣкотораго религіознаго *перелома*. И не нужно затушевывать этотъ переломъ, нужно и—какъ говоритъ В. В. Розановъ въ другомъ мѣстѣ—„лучше взглянуть опасности прямо въ глаза“.

Самъ В. В. Розановъ лишь въ этихъ статьяхъ, въ публицистическихъ видахъ, принимаетъ поверхностное истолкованіе евангелія, тая въ себѣ *свое* объясненіе этого „историческаго“ явленія... Но и по существу евангелія, по существу евангельскаго, вѣчно-религіознаго, метода, — недостаточно одной борьбы съ современнымъ книжничествомъ и фарисействомъ, лицемѣріемъ. Какъ евангеліе, рядомъ съ такою борьбою, съ обличеніемъ ханжей, открывало углубленіе въ „изначальную“ правду религіи, въ вѣчное откровеніе Бога въ природѣ человѣка и его сердца; такъ и религіозная реформа нашихъ дней не должна останавливаться на легкой для нашего времени побѣдѣ надъ книжничествомъ и фарисействомъ, но должна углубить историческую поверхность христіанства въ даль природы и сердца, внести и внѣдрить „духовную“ евангельскую жизнь въ лоно широкой реальной жизни...

Такова наша религіозная проблема.

Въ прекрасной статьѣ „Аскоченскій и архим. Теодоръ Бухаревъ“ на тему „о сочетаніи реальной дѣйствительности съ идеаломъ религіозной святости“ приводится нѣсколько писемъ Анны Сергѣевны Бухаревой къ В. В. Розанову. Въ одномъ изъ этихъ писемъ А. С. Бухарева жалуется В. В. Розанову: „Вотъ, кстати, я хочу рассказать Вамъ, какъ я была возмущена статьей проф. Тарѣева „О нравственномъ значеніи Христова Воскресенія“ ¹⁾, гдѣ онъ съ рѣшительностью возстаетъ противъ вѣрованія въ Воскресеніе Христа во плоти. Главнымъ образомъ меня возмутитъ его спи-

¹⁾ Глава изъ моей „Философіи евангельской исторіи“.

ритуализмъ, которымъ хочетъ онъ затемнить широкіе горизонты, имѣющіе открываться съ развитіемъ ученія о Боговоплощеніи... Какъ потускнѣлъ бы свѣтлый нашъ Праздникъ, если бы православное наше представленіе о воскресеніи Христа отвѣчало спиритуалистическому представленію Тарѣева "... В. В. Розановъ на это пишетъ: „Спиритуалистъ Тарѣевъ говоритъ, что въ воскресеніи Христа было только воскресеніе Его души... Между тѣмъ (поучаетъ меня наставительно г. Розановъ, припомнивъ годы своего учительства въ гимназіи) душа наша не умираетъ... Зачѣмъ профессору это ученіе? Онъ возвышаетъ духъ на счетъ тѣла, т.-е. путемъ его уничтоженія (монашеская тенденція): и Анна Сергѣевна, сливая личный свой подвигъ и правду своего мужа (разрывъ съ монашествомъ), возстаетъ за права тѣла“...

Въ Европѣ до сихъ поръ нѣкоторые убѣждены, что въ русскихъ городахъ по улицамъ ходятъ медвѣди... Подобно этому, нѣкоторые изъ нашихъ свѣтскихъ писателей думаютъ, что всѣ профессора академіи—монахи.

Что въ воскресеніи Христа было воскресеніе Его души,—этого я не только не говорилъ, но это именно я отрицалъ, считая „элементарнымъ положеніемъ въ библейскомъ богословіи ту истину, что духъ не есть вторая (духъ и тѣло) или третья (духъ, душа и тѣло) часть человѣческой природы, но духъ есть божественное начало человѣческой жизни, божественное начало въ человѣкѣ“...

О монашествѣ же профессоръ академіи и о своихъ монашескихъ тенденціяхъ, равно какъ и о медвѣдяхъ на улицахъ Москвы, я не буду совсѣмъ говорить.

Не въ этомъ дѣло. Въ томъ дѣло, что Бухарева жалуется на меня (убѣжденнѣйшаго христіанина) Розанову (убѣжденнѣйшему язычнику) по вопросу о Боговоплощеніи,—и они какъ будто понимаютъ другъ друга.

„Да, говоритъ Розановъ, воскресеніе тѣла... и далѣе—признаніе рожденія, семьи, брака—это хорошо“...

Также въ другомъ мѣстѣ Розановъ похвалилъ монастыри: „монастыри—это хорошо... какъ наши пословицы и сказки“...

И Боговоплощеніе для него милая сказка.

Не бросится монахъ за эту „сказку“ на шею В. В. Розанову,—комична и жалоба Анны Сергѣевны Бухаревой.

Вѣдь нужно же понимать тактику Розанова и его психи-

ку. Вотъ его слова, въ которыхъ существенно выражается его, отношеніе къ христіанству: „Сегодняшній нашъ день въ вѣрѣ есть просто нашъ и только нашъ день“.

Это вотъ что значить.

Празднуемъ мы крестины. Таинство кончилось, вынесли купель,—на большомъ, покрытомъ бѣлою скатертью, столѣ разставлены въ изобиліи кушанья, радостный отецъ усаживаетъ разоблачившагося батюшку и собравшихся родныхъ и друзей... Входитъ В. В. Розановъ.

„Ахъ, какъ хорошо у Васъ... Купель уже вынесли: это, разумѣется, наивность. Таинство крещенія—милая сказка... Но вѣдь, смотрите, какъ у васъ весело. Бѣлая рубашечка... на столѣ какъ все вкусно. Это самое главное—чтобы радостно было. Это у насъ съ вами общее. Мы—братья“...

— Но, позвольте, Василій Васильевичъ! Какъ же это Вы о крещеніи-то? И зачѣмъ это Вы?... Если бы Вы просто поздравили меня съ новорожденнымъ и усѣлись за трапезу, какъ я былъ бы радъ.—Но Вы о крещеніи... Смутили Вы насъ... Понимаете-ли, мы такъ легко не можемъ къ этому относиться?

Такъ и о воскресеніи.

„Воскресеніе Христа? говоритъ Василій Васильевичъ. Это, конечно, сказка... Но смотрите—воскресеніе плоти: какая милая идея! Значить и „тамъ“ рожденіе, семья и бракъ“...

— Ахъ, г. Розановъ, вѣдь у насъ это... серьезно... И А. С. Бухарева: какъ это она скоро и... и такъ легкомысленно съ Вами...

Я не могу такъ легко принять Розановское веселіе—именно потому, что я убѣжденнѣйшій христіанинъ.

Для меня радость семьи, бѣлая дѣтская рубашечка, зеленая березка такъ же дороги, какъ и для Розанова. Но для меня дорого и евангеліе... И поэтому для меня вся религіозная проблема сводится къ вопросу о примиреніи „реальной дѣйствительности съ религіозной святостью“, о примиреніи евангелія съ культурнымъ прогрессомъ и мірскими радостями. Около этой проблемы вращаются всѣ мои богословскія сочиненія.

Этотъ же вопросъ рѣшалъ и архим. Θεодоръ Бухаревъ. Но онъ рѣшалъ вопросъ объ отношеніи „православія къ современности“ догматически, исходя изъ идеи боговоплощенія...

На догматическомъ пути арх. Θεодора нельзя оправдать свободнаго язычества,—это подлинный путь символическаго аскетизма. Въ самомъ дѣлѣ, если мы ждемъ воскресенія плоти, прославленной во Христѣ, то вся задача нашей жизни—приготовить свою плоть къ воскресенію, а приготовить ее можно лишь постомъ, молитвою и бдѣніемъ, т. е. тѣмъ, чтобы „еще во плоти жить жизнью безплотныхъ“. Это есть фактическій принципъ односторонняго аскетизма—общій архим. Θεодору съ Аскоченскимъ.

Чтобы сдѣлать невозможнымъ этотъ уклонъ къ символизму, я исхожу изъ евангельской идеи божественной духовной жизни и опредѣляю отношеніе евангелія къ міру и плоти по принципу полной свободы. Моя мысль въ томъ, что нѣтъ никакого внѣшняго или формальнаго соотношенія христіанскаго (религіознаго) духа и языческой плоти: это двѣ несоизмѣримыя области, соприкасающіяся лишь въ глубинѣ человѣческой души. Евангеліе не можетъ опредѣлять ни плотской жизни человѣка, ни социальной жизни общества,—эти области подчиняются только природнымъ законамъ и гуманитарной этикѣ. Религіозный (божественный) духъ вмѣщается въ глубину индивидуальнаго настроенія, получая здѣсь также полную свободу. Такимъ образомъ я признаю одновременное существованіе сокровенно-личнаго религіознаго творчества и внѣшней природно-социальной необходимости.

И вотъ, чтобы овладѣть этимъ принципомъ, я и возвожу церковный догматизмъ къ евангельскому абсолютизму, къ идеѣ чистой духовности, религіозной абсолютности. Это методъ самаго евангелія. Христосъ говорилъ іудеямъ: „вы слѣдуете закону. Въ законѣ сказано „не прелюбодѣйствуй“. Но если это дѣлать для Бога, то не слѣдуетъ даже смотрѣть на женщину съ вожделѣніемъ. Въ законѣ опредѣлена форма развода,—совсѣмъ не разводитесь. Въ законѣ запрещено убивать,—даже не гнѣвайтесь“. Такъ законъ возводится къ абсолютности, при которой онъ самъ собою уничтожается и замѣняется свободою. Слѣдуя этому методу, я говорю Аскоченскимъ: „Христу не нужны барометры и пароходы. Въ этомъ вы правы. Но ему не нужна и вся плоть. Ему нужна только чистая духовность божественной жизни. Но чистая духовность, какъ дѣло свободное и личное, даетъ

полную свободу плоти. Мнѣ дорога чистая духовность, чистое евангеліе, потому что этимъ путемъ примиряется духъ (божественность) и плоть (природа).

Возстановляя чистоту евангелія, я какъ бы разлагаю „воду“ его на составные элементы, чтобы сдѣлать возможнымъ ихъ живое соединеніе съ составами нашей природы. Евангеліе въ церковно-исторической облаткѣ символическаго аскетизма допускаетъ лишь внѣшне-формальное отношеніе къ міру (церковь и государство и пр.),—и лишь чистое евангеліе соединяется въ глубинѣ индивидуальной жизни съ природной необходимостью плотской жизни.

Вотъ зачѣмъ мнѣ *нужна* чистая духовность. Это совѣтъ не то, что символическій аскетизмъ.

Впрочемъ теперь рѣчь не обо мнѣ,—рѣчь о книгѣ г. Розанова, которой я ставлю упрекъ въ неясности и недоговоренности. Говорю объ этомъ съ цѣлью болѣе выпуклой постановки религіозной проблемы.

Въ той же статьѣ, подъ особымъ подзаголовкомъ „Раздвоенность жизни“, В. В. Розановъ приводитъ письмо прот. А. Устынскаго по вопросу о семейной христіанской жизни, предупреждая читателей, что „о. А. Устынскій пишетъ тверже и яснѣе, нежели я (т. е. В. В. Р.), на многія общія у насъ обоихъ темы“. Письмо замѣчательно въ смыслѣ постановки вопроса,—указанія на то, что наша семейная жизнь не освящается христіанствомъ, чего именно хочетъ авторъ. Послѣдній итогъ своихъ разсужденій о семьѣ онъ выражаетъ словами Прессансэ („Христіанская семья“): „Что значитъ служить Богу въ семьѣ? Служить Ему въ семьѣ значитъ стремиться прославить Его во всѣхъ этихъ сладкихъ, дорогихъ отношеніяхъ прежде, чѣмъ думать о своемъ личномъ счастьѣ,—дать семьѣ благородную, возвышенную цѣль, находящуюся внѣ насъ,—научить ее, что она, какъ и отдѣльная личность, не должна жить для себя, что конецъ ея и назначеніе ея въ Богѣ“. Этимъ путемъ о. Устынскій думаетъ „сдѣлать семейную жизнь единымъ нераздѣльнымъ лучемъ свѣта Христова“.

Я полагаю, что этимъ путемъ совершенно не рѣшается религіозная проблема семьи и что съ точки зрѣнія В. В. Розанова эти слова Прессансэ—наивный лепетъ,—что, го-

воря иначе, опять В. В. Розановъ не договариваетъ въ своей книгѣ.

Съ точки зрѣнія аскетической самымъ труднымъ считается примирить съ христіанствомъ скверну муже-женскаго соединенія. Для евангельской точки зрѣнія этого затрудненія совершенно не существуетъ, такъ какъ въ евангеліи даже отдаленнаго намека нѣтъ на природную скверну. Евангельскій Отецъ Небесный сотворилъ въ началѣ „мужа и жену“... Аскетическій взглядъ на бракъ есть плодъ языческаго дуализма ¹⁾.

Но семья, по евангельскому ученію, можетъ стать преградой на пути къ вѣчной (абсолютно-божественной) жизни въ другомъ отношеніи—именно со стороны семейнаго эгоизма, самымъ нагляднымъ видомъ котораго можно назвать семейную собственность. Чтобы понять всю трудность этого столкновенія, слѣдуетъ оцѣнить, съ одной стороны, всю высоту абсолютнаго евангельскаго идеала и, съ другой, всю глубину семейнаго эгоизма.

„Оставь отца и мать, жену и дѣтей, раздай все имѣніе“: вотъ евангельское требованіе.

Семейный эгоизмъ, съ другой стороны,—такъ изображается В. В. Розановымъ: „Собственность—это трудъ, и вопросъ о нужности ея есть вопросъ о нужности труда: т. е. это есть совершенное и именно безнравственное празднословіе, прикрывающееся высшею моралью. Чувство собственности будетъ не только живо, но и горячо во вся-

¹⁾ Объ этомъ неоднократно говоритъ и В. В. Розановъ въ книгѣ „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“. Онъ пишетъ: „Начало собственно плоти и плотскаго человѣка къ человѣку „прилѣпленія“ не только не враждебно Христу, но, можно сказать, что въ эту слѣпленность людскую Христовъ и вошелъ, какъ въ сѣнь свою, вездѣ беря человѣка не въ сіянія одеждъ его, не въ украшенія гроба, но въ радости семейнаго очага, у колыбели. Противъ этого общаго колорита Евангелій и Лица Христова совершенно безсильны бѣгучія и, можетъ быть, апокрифическія привѣски, въ родѣ „лучше не жениться“, „дай дѣву въ бракъ—хорошо поступаетъ, а не дай—лучше поступаетъ“.. Тайна Боговоплощенія: „Слово—плоть бысть и вселся въ ны“. Такимъ образомъ, фундаментальное очертаніе христіанства не только не без-„поло“, какъ думаютъ нѣкоторые, не без-„плотно“: но именно эта религія, съ во-„площеніемъ“ въ центрѣ, и есть истинное поклоненіе ставшей божескою плоти“...

комъ, въ комъ живо и горячо чувство семьи, чувство дома: можно быть бѣднымъ—и понимать это, безкорыстнымъ—и проповѣдывать это; есть азартная, т. е. подлая собственность; но есть собственность, какъ тихо льющійся и неустанный трудъ для ближнихъ (т. е. семьи)—и это есть святая собственность. Вообще отрицаніе ненужнаго аскетизма составляетъ “явную задачу Розанова... Въ дальнѣйшемъ семейный эгоизмъ приводитъ къ націонализму, къ народной исключительности. Для Розанова евреи—идеальный народъ-носитель семейнаго начала,—и ни одинъ народъ не воспиталъ въ себѣ такой отвратительной ненависти и презрѣнія къ другимъ народамъ, за что и былъ заслуженно ненавидимъ и презираемъ всѣми народами. Но Розановъ отмечаетъ, какъ соръ, отвратительность этой ненависти ко всѣмъ и страданіе этой ненависти отъ всѣхъ: онъ видитъ въ этомъ націонализмѣ Божіе дѣло... Съ любовью къ семьѣ и своему народу, съ святою собственностью онъ связываетъ всю культуру, все дорогое для человѣка,—и въ этомъ пунктѣ онъ расходится съ евангеліемъ до боли, до стонувъ. Вспоминая евангельскія слова о раздѣленіи семьи и о враждѣ между домашними, онъ восклицаетъ: „Для чего такія ужасныя жертвы? И кто же, не Богъ ли Промыслитель унѣжилъ наше существованіе и дѣтми, и семьею, и наконецъ Пушкинымъ, и даже звонкими пѣснями Эллады? Гдѣ Промыселъ? Кто Богъ?.. Идея Отца и Промыслителя, всеобщаго Опекуна міра, разрѣзалась идеей грѣха и искупленія. Если грѣхъ—то нужна жертва. Не только Пушкинъ и Эллада, но и эти дѣтишки и жены—жертва... И мысленно я страдалъ. Это міровой вопросъ“...

Между евангеліемъ и семейнымъ (и національнымъ) эгоизмомъ нѣтъ никакой внѣшне-формальной точки прикосновенія,—и путемъ морализаціи семьи никакъ нельзя ее примирить съ евангеліемъ: идеалы Прессансэ-Устьинскаго лицемѣрны съ евангельской точки зрѣнія и смѣшны съ Розановско-языческой точки зрѣнія. Розановъ—представитель религіознаго семейнаго начала — послѣдовательно и отъ души ненавидитъ евангельскій духъ, какъ духъ уничтоженія и небытія. Семья только въ томъ случаѣ можетъ быть освящена религіей, если религія приметъ подъ свое покровительство семейный эгоизмъ, что было въ іудействѣ и

язычества и чего хочет Розановъ. Напротивъ, христіански-святой семьи, христіанскаго государства, христіанскаго народа никакъ не можетъ быть, потому что христіанство именно въ уничтоженіи границъ семьи, государства, народа.

Само собою понятно, что семейный эгоизмъ не есть непременно развратъ и деспотизмъ. Съ нимъ не только мирится, но имъ требуется семейная чистота, благородство отношеній, красота воспитанія дѣтей. Вся культура семьи вырастаетъ единственно изъ семейнаго эгоизма... Но все дѣло въ опредѣленномъ *перевалѣ*: до тѣхъ поръ, пока семейная моральная культура не перешла за этотъ перевалъ, она остается плодомъ семейнаго эгоизма, въ немъ разрѣшается всецѣло, а какъ только перевалила на другой склонъ—склонъ христіанскаго духа, такъ необходимо начинается разрывъ семьи.

Вотъ когда позоветъ Богъ семьянина на какое-нибудь Божіе дѣло, и онъ благословитъ свою семью, поручитъ ее Богу и добрымъ людямъ, а самъ пойдетъ на геройское дѣло, пытку и смерть, и положитъ душу свою за Божію правду, за любовь къ людямъ,—тогда лишь онъ проявитъ себя христіаниномъ ¹⁾. Если же нѣтъ еще этого зова, то христіанская семья ничѣмъ не отличается и не должна отличаться отъ хорошей языческой семьи. Христіаниномъ семьянинъ бываетъ лишь въ томъ смыслѣ, что онъ носитъ въ себѣ эту способность откликнуться на зовъ Божій, но это его отличие отъ матеріалистически-настроеннаго человѣка ни въ какомъ случаѣ со стороны не можетъ быть усмотрѣно и оцѣнено. Съ этой стороны лучше не судить людей. Только Богъ знаетъ Своихъ.

Рѣшительно можно утверждать, что примѣненіе евангелія непосредственно къ формамъ мірской жизни—къ устройству семьи и государства—неизбѣжно *должно* дать плачевные результаты: семья, устроенная только по евангелію (разу-

¹⁾ Не то, чтобы христіанство только въ „пыткѣ и смерти“, только въ разрывѣ семьи, но въ нихъ наглядно выражается характерное устремленіе христіанства. Если полная жизнь—въ ритмѣ прилива и отлива, то „чистое христіанство“—однѣмъ отливъ, оно лишь моментъ въ общей сложности жизни.

мѣтся, мнимо), будетъ неизбѣжно хуже языческой ¹⁾, и государство, (мнимо) устроенное только по евангелію, порождаетъ деспотизмъ со всѣми его культурными послѣдствіями. Для процвѣтанія семьи неизбѣжно нужно свободно раскрывающееся природное (языческое) тепло и для процвѣтанія государства—свободно развивающееся соотношеніе составляющихъ его силъ.

При этомъ опять-таки само собою разумѣется, что чистое евангельское христіанство можно носить только въ душѣ, а чтобы примѣнить его къ формамъ жизни, семейной и общественной, необходимо облечь его въ символическую форму—„вѣнчаніе“, „помазаніе на царство“. Вотъ этотъ формализмъ, достаточный, чтобы ослабить языческіе инстинкты здоровой жизни, но недостаточный, чтобы сдѣлать жизнь вдохновенной,—и создаетъ то, что В. В. Розановъ называетъ „водянистымъ“ христіанствомъ. „Да есть ли, говоритъ онъ, *реализмъ, реальность, реалистическій моментъ* въ самомъ христіанствѣ? Возьмите картину. Одинъ и тотъ же ея узоръ можно начертать *карандашемъ, чернилами, акварелью*, масляными красками. Мнѣ думается, христіанство есть истина, начертанная карандашемъ, и самое большее—акварелью, а ни въ какомъ случаѣ не масляною краскою. Безъ *кровное* и безъ *сочное*—вотъ что такое наши религіозныя понятія. Даже дико сказать: „понятія“. Почему религія должна быть понятіемъ, а не фактомъ? Книга „Бытія“, а не книга „разсужденія“—такъ началось ветхое богословіе. „Въ началѣ бѣ Слово“—такъ началось богословіе новое. *Слово* и разошлось съ *бытіемъ*, „слово“—у духовенства, а *бытіе*—у общества“...

В. В. Розановъ возводитъ это расхожденіе къ „метафизикѣ христіанства“ въ отличіи его особенно отъ іудейства.

„Метафизика христіанства лежитъ въ *гробѣ, смерти и монашествѣ*. Смерть—ужасъ... Смерть—такъ же метафизична, какъ зачатіе. Это—другой *полюсъ* міра, черный, противоположащій бѣлому полюсу—*обръзанію*. Евреи отвратительно хоронятъ своихъ мертвецовъ... Христіанство смерть преобразовало въ гробъ. Гробъ—это поэзія, а не голый ужасъ...

¹⁾ Читайте книги В. В. Розанова: *Въ міръ неяснаго и не рѣшеннаго* и *Семейный вопросъ въ Россіи*.

Монастырь есть длинная мантия гроба... Какъ „гробъ“ есть преобразование смерти въ „поэзію“, такъ монастырь есть преобразование гроба въ цѣлую цивилизацію—поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную... Монастырь есть вся душа и вся поэзія христіанства, его реальная метафизика... Гдѣ нѣтъ монашескаго духа и монастыря—нѣтъ христіанства; гдѣ онъ есть — христіанство на лицо и дѣйствуетъ ¹⁾... Новый Заветъ относится къ Ветхому, какъ смерть къ зачатію, похороны къ рожденію, монастырь къ семьѣ, гарему (у Давида и Соломона) и площади (базару)“.

Это самыя сильныя слова въ книгѣ В. В. Розанова, укрышіяся однако въ невидной послѣдней статьѣ, подъ непривлекательнымъ заголовкомъ и напечатанной мелкимъ шрифтомъ.

Въ цѣляхъ борьбы съ церковью и христіанствомъ это самое разрушительное и неотразимое, что только было сказано на протяженіи вѣковъ ²⁾...

Если церковь и христіанство есть не что иное, какъ религія смерти, то оно временно-историческое явленіе, искусственно привитое европейскому человѣчеству и уже пережитое имъ. Монашеская религія нынѣ встрѣчается только ненавистью и презрѣніемъ.

Но... характеристика, данная Розановымъ, относится къ азіатскому буддизму, а не къ христіанству.

¹⁾ Особому вниманію А. С. Бухаревой и протоіерея А. Устынскаго.

²⁾ Книги В. В. Розанова содержатъ множество внутреннихъ противорѣчій: разновременныя статьи не приведены къ согласованію. То же между прочимъ встрѣчаемъ и въ вопросѣ объ отношеніи христіанъ къ смерти. Доказывая, что все христіанство въ культѣ смерти, вся поэзія христіанства есть поэзія гроба, и что въ этомъ отличіе христіанства отъ язычества и еврейства, В. В. Розановъ (въ статьѣ „Наши возлюбленные усопшіе“) раскрываетъ ту мысль, что „поэзія и религія своего угла для могилы *извѣчно* присуща смертному. Извѣчно мы будемъ любить покойнаго. Любовь эта, уваженіе къ праху—однѣ изъ краугольныхъ камней красоты образа человѣческаго. Только христіане смотрятъ на умершихъ, какъ на собакъ: „сжечь ихъ?“ „опустить въ землю?“ „на родинѣ?“ „на чужбинѣ?“—“Э, все равно, гдѣ нибудь“... Я говорю, что у христіанъ нѣтъ почтенія къ праху, или, по крайней мѣрѣ, его меньше, чѣмъ у древнихъ и у современныхъ язычниковъ“...

Эта несогласованность въ книгѣ разновременныхъ газетныхъ статей ослабляетъ впечатлѣніе книги и колеблетъ основныя выводы автора.

Есть ли какое различіе между буддизмомъ и христіанствомъ?

Существенное.

Буддизмъ — религія небытія и уничтоженія, блаженство нирваны, а христіанство—религія божественной любви и вѣчной жизни.

Любовь и жизнь—вотъ слова, которыми наполнено все евангеліе. Изложеніе христіанства, въ которомъ, какъ у В. В. Розанова, нѣтъ словъ „любовь и жизнь“—рѣшительная ложь.

Это со стороны вербальной.

И по существу, универсальная любовь, порывъ обнять все человѣчество, разбить мѣщанскія оковы своего эгоизма, личнаго, семейнаго и національнаго, жажда геройскаго подвига—фактъ нашей жизни, неискоренимый и неустрашимый изъ природы типа homo sapiens. Съ этимъ фактомъ связано все благородное, сверхчеловѣческое, божественное, которое только одно дѣлаетъ животное homo sapiens *человѣкомъ*.

Христіанство есть этотъ порывъ, эта универсальная любовь, возведенная въ религію.

Рядомъ съ любовью, смерть также неизгладимо начертана въ евангеліи. Но она называется здѣсь единственно, какъ условіе абсолютнаго характера любви, какъ „смерть за людей“. Поэзія смерти рѣшительно отсутствуетъ въ евангеліи, и *Христось содрогался предъ смертью до кроваваго пота*, какъ не содрогался ни одинъ языческій мудрецъ, начиная съ Сократа.

Это ли поэзія смерти?

Но евангельская любовь есть любовь до смерти,—и только въ этомъ ея божественность.

По этой своей абсолютности евангеліе слишкомъ тѣсно соприкасается съ мертвымъ аскетизмомъ.

Этимъ не нужно смущаться: у всего великаго есть своя карриатура.

Мертвый аскетизмъ — карриатура евангельскаго христіанства ¹⁾.

¹⁾ Нельзя здѣсь не припомнить слѣдующихъ словъ В. В. Розанова въ ст. „Миссіонерство и миссіонеры“: „Что въ евангеліи сказано о смерти и погребеніи? Единственное: „оставь мертвымъ погребать мертвыхъ“. Больше ничего. Кто же, какъ не Церковь придумала, и

Проведите прямую линию. Затѣмъ проводите изъ той же исходной точки въ томъ же направленіи другую прямую, но съ маленькимъ уклономъ: двѣ прямыхъ разойдутся до безконечности.

Такъ религія смерти расходится съ христіанствомъ. Въ евангельскомъ христіанствѣ любовь не останавливается предъ смертью, въ аскетизмѣ само по себѣ умираніе, умерщвленіе ставится идеаломъ: только и различія!

Но въ наши дни безконечность различія обнаружилась. Нынѣ, съ одной стороны, открылась въ сознаніи человѣчества мерзость трусливаго прозябанія, мѣщанскаго благодушія, и красота свободнаго подвига и беззавѣтной любви къ людямъ,—нынѣ сознано и постигнуто „блаженство, равнаго которому еще не создавала земля,—работать за людей и умирать за нихъ“.

Съ другой стороны, нынѣ аскетизмъ съ удивительною откровенностью, почти наглостью, заявилъ, что ему нѣтъ дѣла до любви, что онъ не евангельской природы.

Это нужно оцѣнить и осмыслить.

Наше время—лабораторія, въ которой выясняется чистое христіанство, освобождаясь отъ историческаго облаченія символовъ...

Но... еще вопросъ.

Если символическая оболочка приводитъ къ формальному примѣненію христіанства и необходима при такомъ примѣненіи, то вѣдь—наоборотъ—въ природѣ нѣтъ мѣста чистымъ элементамъ, и „чистое“ христіанство не окажется ли безжизненнымъ по существу?

Освобождая христіанство отъ исторической оболочки символовъ, возстановляя его чистоту, мы должны видѣть

притомъ вновь придумала, по своему почину, а не на почвѣ Евангелія, дву-ночное надъ покойникомъ чтеніе Псалтири, омовеніе его тѣла, какъ бы умащеніе и приготовленіе его къ переходу во что-то чистое: и,—наконецъ дивныя по глубинѣ и звукамъ надгробныя пѣснопѣнія, которыхъ ни одинъ человѣкъ не можетъ равнодушно слышать. Развилось ли это изъ словъ: „оставьте мертвымъ погребать мертвыхъ?“ Конечно, *нѣтъ*, конечно при молчаливомъ *обходѣ* этихъ словъ!“... Ср. выше примѣчаніе изъ книги „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго“ объ общемъ колоритѣ Евангелій и Лица Христова... Встрѣчаются тамъ даже такія мысли: аскетизмъ „много спустя *посль* Христа начался: Христосъ нигдѣ не осудилъ еврейской семьи“.

въ этомъ только половину задачи, хотя и важную. Нужно затѣмъ отыскать для христіанства новую точку опоры взаимоотношеній символическихъ формъ, новыя „сочетанія“.

И это есть колоссальная задача новѣйшей этики. Она должна ввести чистое христіанство въ систему реальной жизни, соединить его съ землею, напитать его „кровью и соками“, сдѣлать его сильнымъ естественною силою.

Задача новѣйшей этики—понять христіанство какъ правду жизни въ самомъ эмпирическомъ, живомъ смыслѣ этого слова. Высшее этическое начало, какъ и высшее благо,— есть жизнь. Инстинктъ жизни—единственная нравственная сила; радость жизни—имманентная нравственная награда. Эта жизнь есть прежде всего животная, физиологическая, съ ея неотразимою силою и ея несокрушимою правдою. Въ ея законахъ—„изначальное“ слово Божіе, изначальная воля Его. Затѣмъ человѣческая жизнь есть жизнь социальная съ ея историческими законами, воспитывающими людей и слагающими ихъ во всемірное братство. Но физиологіей и общественностью не исчерпывается жизнь „новаго“ человѣчества: она есть, наконецъ, жизнь духовно-творческая, жизнь сверхчеловѣческаго подвига во имя высшей божественной свободы. Подвигъ нуженъ человѣку ради полноты его жизни, ради ея послѣдней радости, высшаго расцвѣта... Такимъ путемъ божественное, „христіанское“ начало вплетается въ организмъ земной жизни съ ея соками и высшими восторгамъ. Жизнь все примиряетъ въ себѣ,—многогранная, она всему человѣческому даетъ въ себѣ мѣсто.

О жизни съ избыткомъ (*ἐγὼ ἤλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὴν ἔχωσιν*), о жизни не однимъ хлѣбомъ (*οὐκ ἐπ' ἄρτον μόνον ζήσεται ἄνθρωπος*), какъ именно о новозавѣтномъ принципѣ, учить евангеліе. Но мы доселѣ принимали евангеліе лишь за историческое явленіе; наше вниманіе было поглощено тѣмъ историческимъ фактомъ, въ формѣ котораго открылась человѣчеству духовная жизнь. Между тѣмъ народившаяся въ голгофской трагедіи свободная жизнь духа давно уже стала естественнымъ достояніемъ новаго человѣчества, хотя еще не яснымъ для нашего сознанія. Понять божественный духъ какъ естественную принадлежность реальной жизни, полной и свободной,—такова новѣйшая задача нравственной философіи.

Первая (богословская) часть ея—привести чистое евангельское христианство къ источникамъ жизни, къ ея корнямъ.

Вторая часть нравственной философіи—раскрытіе красоты самой жизни въ ея источникахъ, въ ея сочномъ благоуханіи, въ ея изначальной и вѣчной влажности, въ ея непрерывномъ воспроизведеніи и неизсякаемой радости... Эту „половину дѣла“ съ яркою талантливостью и художественнымъ совершенствомъ выполнилъ В. В. Розановъ.

И тѣ, которымъ дорого „евангеліе въ жизни“, съ радостью протянуть руку этому „жизнелюбцу“, ненавидя символы, отторгавшіе духъ божественный отъ жизни. Но пусть и „жизнелюбцы“ раздвинуть рамки жизни и, наряду съ физиологіей, дадутъ въ ней мѣсто не только социальному началу, но и высшему духовному подвигу...

Пусть они поймутъ, что какъ жизнь нужна для идеи, чтобы ей воплотиться, и плоть нужна для духа, чтобы ему реализоваться, и язычество нужно для христианства, чтобы быть ему живымъ,—такъ и плотскому язычеству нуженъ христианскій духъ, чтобы оно не было мерзкою плотью... Односторонняя культура духа, чѣмъ было доселѣ христианство и что подмѣняло божественный духъ (=силу жизни) духовной безтѣлесностью, принесла горькіе плоды ложнаго аскетизма. Но это не была религіозная aberrация, это былъ согласный съ планами Промысла, необходимый историческій „день“ христианства, выявившій его чистую идею и пронесшій ее чрезъ развалины древняго язычества. Нынѣ открывается эра божественнаго духа не внѣ жизни, а для жизни... В. В. Розановъ зоветъ насъ „назадъ, какъ можно скорѣе назадъ“ отъ христианства къ язычеству, но „исторія не знаетъ возвратовъ“ и „нѣтъ пути къ невозвратному“. Солнце плоти для насъ померкло навѣчно,—„язычество умерло и послѣ Христа не воскресимо: всѣ Афродиты и Діонисы—невыразимая чепуха“. Прекрасное тѣло мы чувствуемъ, начинаемъ чувствовать, видимъ или начинаемъ видѣть въ немъ Божіе твореніе, но религіозно поклониться ему мы не можемъ, у насъ потеряно чувство религіознаго благоуханія плоти, физиологія не можетъ перевести насъ въ трансцендентный міръ,—прекрасное тѣло и его физиологія для насъ природа и только. Для насъ возсіяло новосолнце и у насъ

есть новая религія, мы знаемъ недоступные древнимъ небесные восторги, знаемъ новые пути въ царство Бога. Не назадъ отъ христіанства, а впередъ съ христіанствомъ: вотъ нашъ путь.

Наша *религіозная* мысль *должна начинать* съ христіанства, съ высоты евангельской. Дойти до плоти и жизни чрезъ Христа,—вотъ наша задача.

Божественный духъ какъ духъ для жизни, для ея освященія—въ этомъ наше спасеніе. Только плоть—это язычество; только духъ—это историческое христіанство; духъ для жизни—это наше будущее. Что ни говорите, древнее язычество погибло, развалилось по внутренней необходимости („плоть ослабѣвшая распустилась въ послѣднихъ порокахъ, слюна и гной точились у умирающаго“), и его воскресеніе — пустая мечта. Мы можемъ освятить свою плоть не древнимъ языческимъ путемъ, но только новымъ христіанскимъ—не религіей плоти, но внесеніемъ въ жизнь абсолютной цѣнности,—и это есть цѣнность личности. Намъ нужно понять, и мы уже понимаемъ, божественный подвигъ и святыню личности какъ требованіе и расцвѣтъ самой жизни, безъ чего жизнь кажется намъ пошлою, мѣщанскою. И вотъ это внесеніе божественнаго духа въ нѣдра самой жизни должно освятить всѣ ея слои, должно освятить и плотскую жизнь. Поднять семью—эту наивысшую святыню плотской жизни—древнимъ языческимъ путемъ, путемъ религіи плоти, обрѣзанія, намъ не по силамъ и не по вкусу, но мы можемъ ее поднять путемъ святой личности—абсолютной цѣнности жены и ребенка. Намъ нужна Божія природа, чистая плоть, въ свободѣ ея страстей отъ всякаго ложнаго стыдѣнія, какъ живая основа жизни; но нашъ подъемъ, наша религія, не отъ плоти, а отъ духа. „Это твоя сестра во Христѣ, поэтому не оскверняй ее плотскимъ соединеніемъ“: такъ сказала Толстой, какъ послѣднее эхо аскетическаго прошлаго. „Это твоя сестра во Христѣ, поэтому пусть твое соединеніе съ ней будетъ святымъ, освяти это природно-сладкое соединеніе мыслію о ребенкѣ“: такъ будутъ говорить грядущіе пророки.

Въ святости личности есть свой абсолютъ. Изображая (*Въ міръ неяс. и нер.*) еврейство „какъ религіозно-половое товарищество, *кровнос.* племя не мнимыхъ (мы), а истинныхъ

братьевъ, сестеръ, невѣсть, жениховъ, отцовъ, матерей“, В. В. Розановъ отсюда объясняетъ, почему еврей не можетъ изнасиловать еврейку („она—*наша*, *кого-нибудь* изъ насъ“), не пойдетъ въ дурной домъ („онъ обидѣлъ бы всего Израиля“), и пишетъ далѣе о христіанствѣ: „у насъ, насилуя—я *пустую* насилую, *ничью*; и идя въ домъ терпимости—*себя* мараю, а не *племя русское*“... Противъ этого можно сказать: для человѣка евангельскаго *духа* не можетъ быть пустой женщины, для него всякій человѣкъ *святъ*—и это абсолютно, не какъ слово, а какъ дѣйствительное *ощущеніе*... Конечно, это ощущеніе не захватываетъ лакея, хотя и записаннаго въ метрическія книги, но это и значить лишь то, что я говорю—христіанство не создаетъ культуры, народности, должно быть свободно отъ всякихъ формулъ и дать всецѣлую свободу культурѣ, тогда какъ остается несомнѣннымъ, что святость личности единственный для насъ путь къ религіи брака и семьи.

Вотъ моя первая мысль: понять божественный порывъ къ универсальной любви, чуждой древнихъ границъ семьи и націи, чуждой границъ мѣщанскаго благодушія — понять этотъ порывъ, не какъ внѣшнюю заповѣдь и тяжелую жертву, не какъ путь умертвія, а какъ расцвѣтъ самой жизни, это значить—освятить всю жизнь божественнымъ духомъ. Носить въ себѣ эту божественную возможность — это значить освятить и общественныя отношенія и фізіологическія связи. Моя вторая мысль: необходима разнородность жизненныхъ элементовъ—фізіологіи, общества и духа—для ихъ гармоническаго сочетанія. Что „разнородные элементы (какъ душа и тѣло) соединяются въ единство, тогда какъ однородные смѣшиваются“, это—древнее слово. Поэтому нѣтъ для насъ двухъ религій—религіи плоти и религіи христіанской, нѣтъ „двухъ путей“ абсолютности—плотской и духовной; есть только одна религія—религія духа, одна абсолютность—духовная. Разнородные элементы—природная фізіологія, человѣческое общество и божественный духъ—именно потому, что они разнородные, сочетаются гармонично по закону полной взаимной [свободы и непостижимаго внутренняго взаимоотношенія.

Нашъ Богъ есть Богъ жизни,—и нашъ высшій принципъ есть принципъ жизни. Какъ дорога и высока жизнь, такъ

дорого и высоко рожденіе—начало жизни. Но разумно-человѣческая жизнь раскрывается лишь въ обществѣ. И этого мало. Бываетъ такъ, что человѣкъ можетъ быть живъ лишь подъ условіемъ наивысшей свободы и отъ оковъ общественной среды и отъ границъ семьи и націи. Что можно сказать противъ этого божественнаго порыва и высшей любви, лишь бы это было къ жизни, къ ея высшему расцвѣту и красотѣ? Но плоть и семья всегда есть „то, что она есть, а не то, что мы о ней думаемъ“. Между древнимъ язычествомъ и новѣйшей философійей В. В. Розанова то различіе, что тамъ была непосредственность и простота чувства, а у него—*слово*, хотя и гениальное, „обширно развитая философія“. Поэтому тамъ, пока не исполнилось время, предохраненіе отъ мерзостей плоти было въ самой жизни; а нынѣ искусственно (на словахъ) воздвигаемая религія (абсолютность) плоти ничѣмъ не предохранена отъ „бездны“ плоти, въ которой таетъ святая семья ¹⁾... Святая „многоочитая“ плоть—молчалива... Для насъ эта святая молчаливость плоти потеряна, непосредственность природнаго чувства невозвратима,—и условіе „теитизаціи пола“ для насъ единственно въ томъ, что человѣкъ въ своемъ духѣ можетъ быть выше пола, что онъ не весь въ физиологіи. Это не означаетъ того, что будто физиологію (и общество) можно построить, исходя изъ чистыхъ основъ духа,—природная сила всегда дана въ своей неисчерпаемости и требуетъ со стороны другихъ элементовъ жизни лишь свободы и освященія. Это не означаетъ и того, что будто въ сферѣ природы можно быть безъ религіи, безъ Бога. Но должно быть непрерывное схождение и подъемъ ²⁾, какъ въ видѣніи Іакова и созерцаніяхъ Христа; храмъ долженъ имѣть дворъ, святилище и святое святыхъ (природа, общество и личность). Въ этомъ полнота религіи... Дворъ (и святилище) не какъ задворки, куда сваливается соръ, а какъ обнесеніе или окруженіе изъ сада и сада, совершенно необходимое условіе внутренняго „святого святыхъ“, обращающагося въ пустое мѣсто при обнаженіи, въ пустой звукъ. И необходимо настаивать какъ на томъ, что только обнесеніе дѣлаетъ внутреннюю святыню

1) Это—не пустыя слова,—и ихъ не будетъ оспаривать г. Розановъ.

2) Какъ, однако, трудно сказать, гдѣ здѣсь „выше“ и „ниже“.

реальной силою, даетъ ей точку опоры, напитываетъ ее соками и кровью, такъ и на томъ, что освящающій свѣтъ идетъ лишь изнутри, что лишь здѣсь—абсолютъ. Это одинаково идетъ и противъ односторонняго аскетизма и противъ религіи плоти: природный видъ жизни (длительной) можетъ быть только одинъ—брачный, но бракъ—святыня только потому, что даетъ жизнь *человѣку*—даетъ жизнь ребенку, „спасаетъ“ жену и дѣлаетъ „живымъ“ его самого. При хорошей семьѣ „схожденіе“ лишь въ томъ, что дающая и жертвующая любовь ограничивается въ кругъ объектовъ, и это создаетъ свѣжую психику скромнаго дѣла и кроткой радости; когда же или семья (напр. чрезмѣрно сытая, самодовольная, самозамкнутая) начинаетъ (даже безъ всякаго разстройства и „противности“ собственно въ брачныхъ сношеніяхъ) опошливать человѣка, губить его, или же сдѣлается для него внутреннею потребностью какое-нибудь „внѣ-семейное“ дѣло, онъ въ правѣ разорвать семью, потому что выше всего то, чтобы „живъ былъ человѣкъ“. И думается, что эта возможность, переходящая иногда въ необходимость, разрыва той или другой семьи (не по скопечеству природному, или отъ людей, или по прелюбодѣянью, но ради царства Божія, ради жизни человѣка)—вообще семью не унижить, но возвысить и *освятить*.

М. Таръевъ.
