

Къ вопросу объ отношеніи христіанства къ язычеству.

По поводу современныхъ толковъ о бракѣ ¹⁾.

I.

Въ послѣднее время въ нѣкоторыхъ кругахъ нашего образованнаго общества, равно какъ и въ нѣкоторыхъ органахъ періодической печати, съ особеннымъ оживленіемъ обсуждается одинъ изъ коренныхъ вопросовъ мысли и жизни—вопросъ *объ отношеніи христіанства къ язычеству*. Починъ въ дѣлѣ новаго пересмотра издавнаго вопроса принадлежитъ двумъ писателямъ—не безызвѣстному публицисту В. В. Розанову и даровитому поэту и критику Д. С. Мережковскому. Подъ перомъ послѣдняго вопросъ получилъ такую постановку.

Исходнымъ пунктомъ разсужденій г. Мережковского служить опредѣленіе язычества. Что такое язычество? „Слово „язычество“—производное отъ „языкъ“ не въ смыслѣ нарѣчія, а народа или цѣлой семьи народовъ, племени, объединеннаго единствомъ рѣчи, языка, слѣдовательно и единствомъ историческаго или до-историческаго происхожденія, родства крови. Совокупность „языковъ“, народовъ, говорящихъ разными языками, и есть „язычество“ въ его перво-

¹⁾ Прочитано въ собраніи Кіевскаго Религіозно-просвѣтительнаго Общества 23-го марта 1903 г.

начальномъ, пока еще не религіозномъ смыслѣ. Такъ понимаемое, язычество вполне соответствуетъ нашему современному понятію „человѣчество“. Пріобрѣтая религіозное значеніе, слово это не теряетъ своего первоначальнаго смысла, но вмѣстѣ съ тѣмъ углубляетъ его новымъ оттѣнкомъ: языческое значитъ „человѣческое, *только* человѣческое“ (это — замѣчу въ скобкахъ — заглавіе одного изъ сочиненій Нидше), безъ божескаго или, въ частности, безъ христіанскаго“. Въ противоположность язычеству христіанство имѣетъ не земное, а небесное, не человѣческое, а божественное происхожденіе: оно — завершительный моментъ въ исторіи божественнаго откровенія.

Спрашивается теперь: какъ же христіанство (=божественное) относится къ язычеству (=„человѣческому, только человѣческому“)? Вопросъ этотъ можетъ рѣшаться различно въ зависимости отъ того или другого взгляда на язычество: если мы признаемъ, что язычество само по себѣ есть нѣчто нечистое, несвятое, то отношеніе христіанства къ язычеству можетъ быть только отрицательнымъ, потому что — „кое общеніе свѣту ко тмѣ“? Если же, наоборотъ, мы станемъ на ту точку зрѣнія, что язычество — „человѣческое, *только* человѣческое“ само по себѣ не заключаетъ въ себѣ нечистоты или скверны, то христіанство должно воспринять язычество въ свои нѣдра безъ риска оскверниться отъ такого соприкосновенія. Итакъ, есть ли поганое въ паганизмѣ, въ язычествѣ? Вопросъ этотъ, какъ видно изъ даннаго г. Мережковскимъ понятія о язычествѣ, сводится къ вопросу: есть ли поганое въ человѣчествѣ? другими словами: есть ли нѣкоторая абсолютная нечистота, несвятость, скверна, „погань“ въ „человѣческомъ, только человѣческомъ“?

„Вопросъ этотъ, — разсуждаетъ г. Мережковский, — подымался еще до христіанства, въ Израилѣ, и здѣсь рѣшенъ былъ въ томъ смыслѣ, что дѣйствительно всѣ племена и народы, всѣ языки“ все языческое, кроме

одного народа избраннаго, Божяго, самого Израиля, отвержены Богомъ, не чисты, не святы, „поганы“. Въ христіанствѣ снова поставленъ былъ этотъ вопросъ и здѣсь рѣшенъ уже иначе. Передъ обращеніемъ Корнилія, римскаго сотника, и многихъ другихъ язычниковъ, апостолу Петру было видѣніе: отверстое небо и сходящій къ нему нѣкоторый сосудъ, какъ бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; въ немъ находились всякія четвероногія земныя, звѣри, пресмыкающіяся и птицы небесныя. И былъ гласъ къ нему: „встань, Петръ, заколи и ѣшь“. Но Петръ сказалъ: „Нѣтъ, Господи, я никогда не ѣлъ ничего сквернаго или нечистаго“. Тогда въ другой разъ былъ гласъ къ нему: „что Богъ очистилъ, того ты не почитай нечистымъ“ (Дѣян. X, 11—15).

„Съ точки зрѣнія древней іудейской чистоты и святости,—продолжаетъ тотъ же авторъ,—все разноплеменное, разноязыческое собраніе народовъ, все человѣчество должно было являться именно такимъ собраніемъ нечистыхъ звѣрей и гадовъ, абсолютною скверною, „поганью“, которую чистый Израиль не удостоиваетъ даже заколотъ и съѣсть: „я никогда не ѣлъ ничего сквернаго“. Но въ томъ же видѣніи дается и новая, невѣдомая Израилью мѣра чистоты: что Богъ очистилъ, того ты не почитай нечистымъ. Другими словами: въ человѣческомъ, въ языческомъ нѣтъ никакой абсолютной религіозной скверны или погани. Съѣденное, поглощенное христіанствомъ и претворенное въ немъ язычество становится его же собственною плотью и кровью. Безъ этой вѣчно обновляемой плоти и крови само христіанство умираетъ отъ голода, становится исключительно умственнымъ и отвлеченнымъ, безплотною и безкровною тѣнью ветхаго Израиля. Самъ Богъ очистилъ все языческое—все человѣческое для воспріятія божескаго, христіанскаго: сосудъ со всею разноплеменною, разноязычною тварью сходитъ съ неба и къ небу возносится. Человѣческое въ абсолютъ своемъ



(проще сказать: по существу) не противорѣчиво божескому, но соединимо, сліянно съ нимъ: тайна ятого соединенія Бога съ человѣчествомъ и открывается въ главной, краеугольной идеѣ всего христіанства—въ богочеловѣчествѣ“.

Такова точка зрѣнія подлиннаго христіанства въ вопросѣ объ отношеніи христіанства къ язычеству: христіанство не только не отрицаетъ язычества, но воспринимаетъ его въ свои пѣдра и претворяетъ своею внутреннею преобразующею силою. Язычество—тѣсто, подготовленное человѣчествомъ; христіанство—закваска, брошенная Христомъ въ это тѣсто. Но иное дѣло—подлинное, сверхъ-историческое христіанство, неизмѣнное, всегда себѣ равное, и иное дѣло—христіанство историческое, являющееся въ различныхъ историческихъ формахъ (главныя изъ нихъ—римское католичество и восточное православіе). Историческое христіанство не только не выражаетъ во всей полнотѣ подлиннаго, сверхъ-историческаго христіанства, но затемняетъ его и даже искажаетъ. Такъ происходитъ со всѣми откровеніями подлиннаго христіанства; такъ произошло и съ христіанскимъ откровеніемъ о язычествѣ. „Въ средніе вѣка, когда совершился расцвѣтъ (?) историческаго христіанства (такъ ли? не запелъ ли авторъ слишкомъ далеко въ своей оцѣнкѣ среднихъ вѣковъ?), новому христіанскому Израилю не только всѣ язычники, но и всѣ христіане иныхъ исповѣданій представлялись точно такимъ же скопленіемъ нечистыхъ звѣрей и гадовъ, точно такую же поганью, какъ и ветхому Израилю. Оба эти понятія—языческій и поганый—слились въ одно и стали обозначаться однимъ словомъ: *paganus*. Съ померкшаго христіанскаго Запада черезъ не менѣе (?) померкшій христіанскій Востокъ перешло и къ намъ, русскимъ, это страшное, какъ черное пятно заразы, клеймящее, глубоко анти-христіанское слово *paganus*—поганый. До нашихъ дней продолжается и усиливается этотъ іудейскій уклонъ въ самомъ христіанствѣ, который можно бы на-



звать,—конечно, въ переносномъ смыслѣ,—ересью жидовствующихъ“, потому что онъ ни въ какой мѣрѣ не оправдывается ученіемъ Христа: „источникъ всякой нечистоты и скверны заключается, по ученію Христа, не въ самихъ предметахъ, а во взглядѣ на предметы, въ способѣ отношенія къ предметамъ“.

Въ концѣ концовъ г. Мережковский обобщаетъ свои разсужденія по вопросу объ отношеніи христіанства къ язычеству въ слѣдующихъ положеніяхъ. „Я думаю,—говоритъ онъ,—что въ языческомъ — „человѣческомъ, *только* человѣческомъ“ не заключается никакой абсолютной нечистоты; что къ божескому нѣтъ иныхъ путей, кромѣ человѣческихъ, что путь отъ язычества къ христіанству, отъ человѣчества къ богочеловѣчеству есть путь всего міра и каждого человѣка въ отдѣльности: кто никогда не былъ язычникомъ, тотъ никогда не будетъ христіаниномъ. Горе наше не въ томъ, что мы подмѣнили христіанскую религію „новымъ язычествомъ“, а въ томъ, что нѣтъ у насъ никакой религіи, ни старой, ни новой, ни христіанской, ни языческой; что Сократу и Платону показались бы мы въ такой же мѣрѣ безбожниками, какъ Франциску Ассизскому и Сергію Радонежскому“ ¹⁾.

Вполнѣ раздѣляя съ г. Мережковскимъ его точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи христіанства къ язычеству, г. Розановъ одинъ изъ самыхъ явныхъ и опасныхъ уклоновъ историческаго христіанства въ сторону отъ христіанства сверхъ-историческаго видитъ въ отношеніи современной православно-русской церкви къ браку. Не утомляя читателей изложеніемъ всѣхъ, довольно многочисленныхъ статей г. Розанова по вопросу о бракѣ, мы остановимся на тѣхъ

¹⁾ Мережковский. Что такое язычество? („Новое Время“ за 1902 г., № 9543).



мысляхъ по данному вопросу, которыя высказаны авторомъ въ его предисловіи къ письмамъ покойнаго С. А. Рачинскаго ¹⁾).

Переписка Рачинскаго съ Розановымъ началась въ 1891 или 1892 году, когда послѣдній только начиналъ свою публицистическую дѣятельность. Тонкое критическое чутье, свойственное Рачинскому, сразу подмѣтило въ статьяхъ Розанова и безспорную оригинальность, порою даже свѣжестъ и глубину мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ „причудливость и темноту слога“,—тѣ качества, какими и до сихъ поръ отличаются писанія г. Розанова. Переписка продолжалась до того времени, пока Розановъ не выступилъ въ литературный походъ противъ церкви, яко-бы искажившей истинно-христіанскій взглядъ на бракъ. Одинаково признавая бракъ таинствомъ, наши корреспонденты разошлись въ рѣшеніи вопроса—„формально только или по существу бракъ есть таинство? есть ли онъ таковое по многоцѣннымъ собственнымъ качествамъ или по провозглашенію его таковымъ церковію, —потому, что онъ есть собственность церкви?“ Такъ какъ въ основѣ брака лежитъ естественное влеченіе лица одного пола къ лицу другого пола, представляющее собою выраженіе не божественнаго, а „человѣческаго, *только* человѣческаго“ элемента жизни, то поставленный вопросъ рѣшается такъ или иначе въ зависимости отъ различнаго рѣшенія вопроса объ отношеніи христіанства къ язычеству. Разъ мы станемъ на ту точку зрѣнія, что языческое=человѣческое само по себѣ не можетъ быть признано нечистымъ, сквернымъ, поганымъ, то мы должны отрицать приложимость этихъ предикатовъ и къ той потребности, которая лежитъ въ основѣ брака, и къ той формѣ общенія, въ которой онъ находитъ свое естественное выраженіе: брачное ложе чисто, нескверно *само по себѣ*, а не потому, что оно

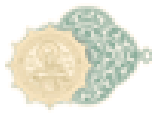
¹⁾ Русскій Вѣстникъ, 1902, X: „Изъ переписки С. А. Рачинскаго“.

благословляется церковію; бракъ есть таинство по существу, а не потому, что онъ провозглашается церковію въ качествѣ такового. Если бы брачное сожитіе само по себѣ не было чистымъ, тогда не только церковь, но и самъ Богъ не могъ бы благословить брака по той простой причинѣ, что „невозможно благословить грѣшную вещь“: если бы Богъ благословилъ вещь, до Его благословенія и внѣ Его благословенія грѣшную, то черезъ актъ благословенія Самъ присоединился бы къ грѣшной ея природѣ и такимъ образомъ сдѣлался бы грѣшнымъ, что невозможно. Не потому бракъ святъ, что онъ благословляется церковію, а потому онъ и благословляется церковію, что онъ святъ по самой своей природѣ. А если такъ, то бракъ—въ смыслѣ святого союза мужчины и женщины—возможенъ не только въ церкви, но и внѣ церкви. Иначе смотрѣлъ на дѣло Рачинскій: съ его точки зрѣнія бракъ только въ нѣдрахъ церкви, только въ силу благословенія церкви можетъ получить характеръ чистаго, несквернаго союза. „Все, что лежитъ въ святой десницѣ,—свято“, такъ формулируетъ Розановъ взглядъ Рачинскаго на бракъ. „Я же,—пишетъ онъ о себѣ,—осторожно заглянувъ въ десницу, сказать: „Э, это—золото! въ десницѣ оно или на мостовой—цѣна его столько-то за золотникъ“. Въ этихъ двухъ сужденіяхъ—огромная разница. Одно начинается безконечный авторитетъ церкви, другое начинается безконечный авторитетъ міра, мірскихъ вещей, мірскихъ предметовъ“ (того, что г. Мережковскій называетъ языческимъ = „человѣческимъ, только человѣческимъ“). „Одно сужденіе говоритъ: все отвратительно внѣ меня; другое: нѣтъ, въ вещахъ есть степени достоинства *самостоятельнаго*: одно хуже, другое лучше и—наконецъ—третье совсѣмъ превосходно *само по себѣ*“. Первая точка зрѣнія „полна горечи и слабости: человѣкъ чувствуетъ гибель свою, какъ только не держится рукою за камень въ выступѣ стѣны церковной“, онъ какъ бы опирается по томлящему и міро-

объемлющему океану, морская пучина готова поглотить его, и онъ въ страхѣ и изнеможеніи кричить: спасите! погибаю! Церковь слышитъ этотъ отчаянный крикъ и спѣшитъ на помощь погибающему. Иная картина развертывается при второй точкѣ зрѣнія: она полна силы и радости; нѣчто царственное туманитъ взоръ; человѣкъ похожъ на ребенка, плещущагося на отмели материка, гдѣ онъ стоитъ твердо и не чувствуетъ потребности кричать: спасите! погибаю!

Коренная разница между намѣченными точками зрѣнія еще болѣе обостряется, когда онѣ примѣняются къ вопросу о нравственныхъ основаніяхъ и внутреннемъ смыслѣ практиковавшагося у насъ до послѣдняго времени, да и теперь, конечно, не забытаго, дѣленія дѣтей на законныхъ и незаконныхъ. Г. Розановъ полагаетъ, что съ первой точки зрѣнія на которой стоялъ покойный Рачинскій, дѣти неминуемо должны дѣлиться на двѣ группы: тѣ изъ нихъ, которыя рождены въ благословенномъ и—слѣдовательно—святомъ бракѣ, законны, чисты, святы, а тѣ, которыя рождены отъ сожитія, не благословеннаго церковію, произошли отъ блуда, а потому незаконны, нечисты, несвяты. Усвоивъ Рачинскому (на ряду съ другими представителями „официальной“ церкви) такую группировку дѣтей, г. Розановъ, не находитъ словъ, чтобы выразить своего негодованія противъ этой группировки. „Если дитя,—разсуждаетъ онъ,—внѣ благословенія рожденное, не праведно, не прекрасно и не достойно жить, цвѣсти и благоухать равновѣрно со всякими другими то, благословляя рожденіе дѣтей, церковь только становилась бы черезъ эти *передѣлывающія* благословенія грѣшною и при томъ безъ всякой пользы для дѣтей, которыхъ невозможно содѣлать праведными, доблестными, хорошими. Иными словами: или всѣ дѣти законны—и тогда какъ же столько вѣковъ одна опредѣленная группа ихъ гибла? или она гибла основательно, есть дѣти незаконныя—и тогда незаконны они безусловно *все, отъ Адама, Давида до меня*“.

Такова дилемма, въ которой запутываются защитники перваго взгляда, и до тѣхъ поръ имъ не освободиться отъ пути, пока они кореннымъ образомъ не измѣнятъ своей точки зрѣнія. Это—антихристіанская точка зрѣнія, достигшая въ средніе вѣка куліминаціоннаго пункта въ своемъ историческомъ выраженіи (припомните взглядъ Мережковского на средне-вѣковое христіанство). „Купивъ за талеръ индульгенцію, считаешь себя спасеннымъ. „Развѣ вы не знаете, что я силенъ изъ камней сотворить новыхъ чадъ Аврааму“, повторялъ Левъ X, рассылая свои „простительныя“ бумажки, эти въ своемъ родѣ ассигнаціи загробнаго спасенія. Все это насъ поражаетъ грубостью въ конечномъ выводѣ,—смѣшнѣе, когда мы читаемъ о Тецелѣ у Иловайскаго или Вебера. Но подступы этой мысли необыкновенно тонки, и ихъ страстно, мучительно можетъ высказать перво-классный умъ XIX—XX вѣка: какъ же вы думаете внѣ церкви спастись? безъ Тецеля, безъ паны, безъ индульгенціи въ 5 талеровъ“? Повидимому, эта точка зрѣнія отжила свой вѣкъ, но это не такъ: „развѣ это не варіантъ сужденія, стоившаго жизни тысячамъ дѣтей: неужели ребенокъ, рожденный безъ нашего благословенія,—хотя бы въ самой чистой и прочной семьѣ, чему, впрочемъ, мы не вѣримъ,—можетъ быть чѣмъ-нибудь, кромѣ какъ плодомъ блуда, достойнымъ судьбы своей? И—наоборотъ—съ благословенія нашего рожденный ребенокъ, пусть даже рожденный не отъ мужа, а отъ третьяго лица,—годенъ и хороши и есть плодъ цѣломудрія“. Но вѣдь такая точка зрѣнія по существу не отличается отъ средне-вѣковой (католической): „тамъ и здѣсь въ зернѣ лежитъ одно—отрицаніе внутренней и собственной цѣнности вещей, и сообщеніе имъ цѣнности владѣтелемъ, десницею державцею; тутъ—пана, тутъ—камень Петровъ; въ Римѣ онъ выросъ въ скалу, у насъ являетъ разсыпчатый песокъ кварца и полевого шпата, но это все одно: тен-



денція и природа вещей одинакова въ песчинкѣ и въ скалѣ, въ круинкѣ сахара и въ сахарной головѣ“.

Таковъ тотъ кругъ идей, въ предѣлахъ котораго произошелъ разрывъ между Рачинскимъ и Розановымъ: когда послѣдній въ вопросѣ о бракѣ авторитетъ міра поставилъ выше авторитета церкви, татевскій подвижникъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ былъ вѣрнымъ и послушнымъ сыномъ церкви, усмотрѣлъ въ писаніяхъ своего корреспондента возстаніе на то, что было для него главнымъ сокровищемъ,—на церковь, на самое христіанство, и оживленная переписка между двумя дѣателями прекратилась. Они замолчали, и въ этотъ молчаніи каждому изъ нихъ слышался тяжкій упрекъ: „а, такъ ты возстаешь противъ христіанства!“—слышалось со стороны Рачинскаго; „а, такъ ты возстаешь противъ дѣтей!“—слышалось со стороны Розанова. Такъ и не удалось двумъ цѣнившимъ и даже любившимъ когда-то другъ друга корреспондентамъ отыскать объединяющій синтезъ для двухъ противоположныхъ воззрѣній: каждый остался при своемъ собственномъ мнѣніи, каждый считалъ свою точку зрѣнія абсолютно-истинной, а потому не хотѣлъ ни на мигъ сворачивать съ своего пути.

Какъ видно, вопросъ объ отношеніи христіанства къ язычеству, весьма важный въ научно-теоретическомъ отношеніи, получилъ въ наше время глубоко жизненный, практическій интересъ, вслѣдствіе чего всякія разсужденія по этому вопросу нельзя, кажется, причислить къ категоріи „размышленій не ко времени“. Попытаемся же разобраться въ тѣхъ воззрѣніяхъ по данному вопросу, которыя такъ настойчиво, притомъ не безъ таланта и искренности, высказываются двумя единомышленниками—Мережковскимъ и Розановымъ, съ началомъ текущаго года пріобрѣтшими новое поприще для выраженія своихъ воззрѣній на страницахъ журнала „Новый путь“.

II

Центральнымъ пунктомъ въ изложенныхъ воззрѣніяхъ Мережковского и Розанова служить ихъ взглядъ на язычество, какъ выраженіе человѣческаго (по терминологіи Мережковского) или мірскаго (по терминологіи Розанова) элемента жизни, который самъ по себѣ признается чистымъ и святымъ. Что язычество есть выраженіе не небеснаго, а земного, не божественнаго, а человѣческаго начала жизни,—съ этимъ можно согласиться-- съ тѣмъ однако добавленіемъ, что язычество не стоитъ безусловно внѣ сферы божественнаго вліянія: хотя Богъ живой и попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, однако не переставалъ свидѣтельствовать о себѣ (Дѣян. 14, 16—17)¹⁾. Но сохранило ли человѣчество по отпаденіи отъ Бога свою первозданную чистоту—это такой вопросъ, который на твердой основѣ Свящ. Писанія долженъ быть рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ. Конечно, сама по себѣ человѣческая природа не заключаетъ въ себѣ ничего нечистаго, грѣшнаго, но развѣ нельзя замутить или заразить первоначально чистаго источника? можно ли сказать, что человѣческая природа на дѣлѣ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ оказывается безусловно чистой? Такіе авторитеты, какъ четвертое Евангеліе или посланіе ап. Павла къ римлянамъ, безусловно обязательные для того, кто хочетъ возстановить смыслъ подлиннаго христіанства, съ полною опредѣленностью высказываются за поврежденность человѣческой природы. „Рожденное отъ плоти есть плоть“, а потому „если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть Царствія Божія“, гово-

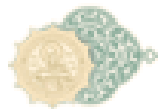
¹⁾ См. обстоятельное раскрытіе этой мысли въ сочиненіи проф. С. С. Глаголева „Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе внѣ истинной церкви“. Харьковъ, 1900. Суровую мысль о томъ, что для язычниковъ нѣтъ надежды на спасеніе, нельзя признать строго обоснованной.

рптъ Христосъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ: здѣсь подѣ плотью разумѣется самое начало зла въ человѣкѣ, противодѣйствующее добру, оскверняющее всего человѣка, держащее его въ состояніи отпаденія отъ Бога ¹⁾. Съ какой силой сказывается въ человѣческой природѣ борьба между добромъ и зломъ, объ этомъ мы узнаемъ изъ посланій ап. Павла, на себѣ самомъ извѣдаваго всю тяжесть этой борьбы. Въ 7-й главѣ посланія къ Римлянамъ съ поразительною силой изображенъ тотъ тяжкій разладъ между духомъ и плотью, добромъ и зломъ, который въ той или другой степени приходится переживать каждому человѣку. И замѣчательно, что въ изображеніи апостола душевная драма разрѣшается мучительнымъ воплемъ о спасеніи отъ гибели: „Бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ Не тотъ же ли это вопль, который высмѣиваетъ г. Розановъ въ предисловіи къ письмамъ Рачинскаго: спасите! погибаю! Оказывается, г. Розановъ перестрѣлилъ: его стрѣла попала не въ одного Рачинскаго, а гораздо дальше и выше... Какъ же теперь быть съ приведенными свидѣтельствами при возстановленіи подлинно-христіанскаго ученія о „человѣческомъ, только человѣческомъ?“ Пройти мимо ихъ? Но вѣдь такимъ путемъ можно совсѣмъ миновать подлинное христіанство, да и независимо отъ этого оставлять безъ вниманія приведенныя свидѣтельства рискованно не только съ христіанскою, но и съ чисто научной точки зрѣнія, потому что они имѣютъ подѣ собою надежную психологическую и историческую почву. Выдающіеся мыслители древняго и новаго міра сходятся другъ съ другомъ въ признаніи того разлада, той дисгармоніи, которые характеризуютъ собою природу человѣка. Вотъ примѣры.

¹⁾ См. Толкованіе Евангеліе Епископа Михаила. Тамъ, при толкованіи 3 главы четвертаго Евангелія, выясняется, въ какомъ смыслѣ употребляется въ Св. Писаніи слово „плоть“.

Едва ли не самымъ выдающимся мыслителемъ древняго міра былъ ученикъ Сократа Платонъ. Это—не только тонкій мыслитель, но и выдающійся художникъ (поэтъ); мало того: это—натура чрезвычайно чуткая въ этическомъ смыслѣ. Философія Платона представляетъ собою не просто логически-стройную систему понятій; нѣтъ, это исторія его души, во всю свою жизнь искавшей правды. Какъ же смотрѣлъ Платонъ на человѣческую природу? Свой взглядъ на этотъ предметъ Платонъ выразилъ въ художественномъ образѣ (философъ—поэтъ нерѣдко прибѣгалъ къ этому приему). Въ небесномъ пространствѣ несется колесница. Ею управляетъ возничій: это—разумъ. Ее везутъ два коня. Одинъ изъ нихъ хорошо сложенъ: шея высокая, шерсть бѣлая, глаза черные; онъ любитъ честь, что не мѣшаегь ему быть разсудительнымъ и стыдливымъ; другъ истинной славы, онъ не дожидается удара, но слушается одного приказанія возничаго: это—та часть души, которая служитъ источникомъ энергіи, предпріимчивости. Другой конь—не то: онъ безобразно расплылся въ толщину, шея у него короткая, глаза палиты кровью; другъ похотливости и наглости, онъ поровнись и глухъ ко всему, кромѣ бича и удиль, да и тѣхъ не всегда слушается: не повинаясь возницѣ, надѣдая своему товарищу, порывающемуся въ небо, другой конь порывисто влечетъ колесницу внизъ, къ землѣ, и бываетъ иной разъ такъ, что и возничій, и благородный конь, не видя конца злу, уступаютъ похотливому коню, и тогда колесница движется въ направленіи къ землѣ¹⁾. Такъ бываетъ, но такъ не должно быть, утверждаетъ Платонъ: человѣкъ тогда только достоинъ уваженія, когда онъ сумѣегь чувственныя пожеланія подчинить разуму (въ этомъ и состоитъ то свойство человѣческой жизни, которое греки называли *σωφροσύνη*—самообладаніе, воздержаніе, цѣломудріе),

¹⁾ См. діалогъ Платона „Федръ“ (246 А, 253 D E, 254 А В).



и такимъ путемъ возстановить порушенную гармонію своей жизни. Если теперь мы обратимся къ новому времени, то предъ нами невольно встаетъ образъ Фауста, нарисованный художественною кистью „великаго эдипа“ новыхъ временъ. Съ тяжкою душевною болью переживаетъ Фаустъ то раздвоеніе, которое находитъ въ своей природѣ: „А вотъ у меня,—говоритъ онъ,—увы! живутъ въ груди двѣ души, и обѣ хотятъ отдѣлиться одна отъ другой. Одна жаждетъ прилѣпиться всеми цѣпкими органами тѣла къ грубымъ наслажденіямъ жизни, другая же бурно стремится оторваться отъ праха и улетѣть къ источникамъ первобытныхъ началъ“¹⁾. Трудно указать другую мысль, которая была бы такъ солидно обставлена авторитетными свидѣтельствами, какъ мысль о внутреннемъ разладѣ въ человѣкѣ.

Итакъ, человѣческая природа характеризуется нѣкоторою раздвоенностью, борьбою двухъ началъ—добра и зла: человѣкъ, порываясь къ небу, способенъ въ то же время упасть въ грязь. Разумѣется, человѣческая культура, какъ выраженіе „человѣческаго, *только* человѣческаго“ элемента жизни, не можетъ не носить слѣдовъ отмѣченной раздвоенности: ова отражаетъ не только порывы къ небу, но и нравственныя паденія; а если такъ, то можетъ ли христіанство благословить и воспринять въ свои нѣдра язычество, взятое во всей полногѣ составляющихъ его элементовъ? Чгобы подойти къ рѣшенію этого вопроса, рассмотримъ (кратко) главныя отрасли человѣческой культуры.

На основѣ экономической потребности вырастаетъ цѣлая отрасль человѣческой дѣятельности, „направляемая на переработку даровъ природы съ цѣлью удовлетворенія потребностей въ пищѣ, жилищѣ и проч.“: это—хозяйство. Конечно,

¹⁾ „Фаустъ“ Гёте. Перев. А. Л. Соколовскаго. Спб. 1902. Стр. 35.

сама по себѣ эта дѣятельность не заключаетъ въ себѣ ничего нечистаго, но если она выражается въ формѣ безсовѣстной эксплуатаціи чужихъ силъ и чужого труда, развѣ вы согласитесь признать ее святой и безгрѣшной? Несомнѣнно, древнее рабство или позднѣйшее крѣпостное право относятся къ области „человѣческаго, только человѣческаго“, но много ли въ этомъ человѣческомъ человѣчнаго?

Возьмемъ другія—можетъ быть, болѣе высокія,—проявленія человѣческой природы—искусство и философію. Опять таки и эстетическая потребность, и искусство, возникающее на почвѣ этой потребности, сами по себѣ чисты и святы; но что, если услажденіе красотой доходитъ до забвенія о своихъ обязанностяхъ по отношенію къ голоднымъ и холоднымъ? что, если искусство оказывается плѣнительнымъ воплощеніемъ грязныхъ настроеній и безправственныхъ идей? А оно можетъ быть такимъ: по сильному выраженію Достоевскаго, въ области красоты Богъ борется съ дьяволомъ, т. е. на ряду съ такими произведеніями искусства, которыя проникнуты нравственнымъ началомъ, есть и такія, которыя разжигаютъ въ человѣкѣ дурныя страсти. Что же? и эти произведенія святы?—Философія—это, можно сказать, высшій цвѣтъ древне—греческой языческой культуры. Изучая исторію греческой философіи, понимаешь, почему церковные писатели считали ее путеводительницей ко Христу и не затруднялись сопоставлять Платона съ Моисеемъ: философскія системы, созданныя эллинскимъ гениемъ, поражаютъ не только широтою взгляда и глубиною мысли, не только антиципаціей (предвареніемъ) основныхъ направленій новѣйшей мысли, но и тою безкорыстною любовью къ мудрости, тою вѣрою въ существованіе общеобязательной правды, какія воодушевляли лучшихъ представителей греческой философіи. И тѣмъ не менѣе рѣшимся ли мы сказать, что въ греческой философіи на ряду съ истиной нѣтъ заблужденій? Достаточно указать



на то, что мысль о живомъ Богѣ (ср. Дѣян. 14, 16), о безусловной цѣнности человѣческой личности, о равенствѣ всѣхъ людей—эти мысли предносились греческому сознанию лишь въ слабыхъ, туманныхъ очертавіяхъ.

Изъ приведенныхъ фактовъ и соображеній слѣдуетъ тотъ выводъ, что въ язычествѣ, какъ выраженіи человѣческаго или мірскаго начала, на ряду съ чистымъ есть и нечистое, на ряду съ истиннымъ ложное, на ряду съ нравственнымъ и безнравственное. То правда, что „источникъ всякой нечистоты и скверны заключается не въ самихъ предметахъ, а во взглядѣ на предметы, въ способѣ отношенія къ предметамъ“ (Мережковский), но въ томъ-то и дѣло, что этотъ источникъ замутился: отпавъ отъ Бога, человѣкъ потерялъ правильную мѣру для оцѣнки предметовъ, а потому они стали ему представляться въ ложномъ освѣщеніи, въ неправильной оцѣнкѣ: то, что должно быть средствомъ для другой, высшей цѣли, стало само для себя цѣлью и т. д. Ап. Павелъ не многими, но сильными штрихами обрисовываетъ трагедію отпаденія людей отъ Бога и вступленія ихъ на путь „человѣческаго“: то, „что можно знать о Богѣ, явно для нихъ (для людей), пот. что Богъ явилъ имъ, но какъ они, познавъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу негдѣшняго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ и пресмыкающимся: то и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердець ихъ нечистотѣ, такъ что они сквернили сами свои дѣла, такъ что они исполнены всякой несправды, блуда, лукавства“ и т. п. (Римл. 1, 19. 21—24. 29). Распаденіе религіознаго сознанія, утрата истиннаго мѣрила для оцѣнки предметовъ, нравственное растленіе—таковы тѣ моменты, какіе проходило

человѣчество въ своемъ отпаденіи отъ Бога ¹⁾. Умственное юродство, нравственная грязь—неизбѣжная принадлежность „человѣческаго, только человѣческаго“, по апостолу. Любопытно бы знать, какъ смотритъ г. Мережковскій на приведенное мѣсто изъ посланія къ Римлянамъ: выражаетъ ли оно взглядъ подлиннаго христіанства на язычество или же въ ученіи апостола Павла мы находимъ одну изъ первоначальныхъ формъ историческаго,—слѣдовательно, искаженнаго и затемненнаго,—христіанства? Если послѣднее предположеніе справедливо, то гдѣ же тогда искать подлинное христіанство?

Если—так. обр.—въ язычествѣ на ряду съ истиннымъ есть ложное, на ряду съ чистымъ скверное, то можетъ ли христіанство отнестись къ язычеству въ смыслѣ его полного и всецѣлаго утвержденія и освященія? можетъ ли христіанство благословить греческія оргіи и римскія пиршества, на которыхъ плоть (чувственность) торжествовала надъ духомъ (разумностью, совѣстливостью)? можетъ ли христіанство благословить не только отдѣльныя,—явно жестокія,—проявленія древняго рабства или новѣйшаго крѣпостного права, но и самое рабство, и самое крѣпостное право? можетъ ли христіанство благословить то искусство, которое служить самолюбію или чувственности, и ту философію, которая вѣру въ Бога считаетъ грубымъ предразсудкомъ, а совѣсть—тревогою слабыхъ думъ? Можетъ ли христіанство благословить—возьму два-три примѣра изъ исторіи „новаго язычества“—тотъ апопеезъ чувственности, какой мы находимъ въ „Декамеронѣ“ Боккаччіо и въ „L'homme machine“ („человѣкъ-машина“) Ляметри,—то издѣвательство надъ христіанствомъ, какое „украшаетъ“ собою произведенія тапантливаго памфлетиста Вольтера? Благословить всѣ перечисленныя проявленія „чело-

¹⁾ См. превосходный комментарий приведеннаго мѣста изъ посл. къ Римл. въ сочин. проф. Алексѣя Пав. Введенскаго „Религіозное сознаніе язычества“. М. 1902, стр. 216—222.



вѣческаго, *только* человѣческаго“—это значило бы для христіанства отречься отъ своей собственной сущности, отъ требованія подчинять тѣло духу, какъ органъ его управителю, любить ближнихъ, любить Бога, проводить жизнь въ нравственной чистотѣ, въ живомъ общеніи съ Богомъ и своими ближними.

Значить, христіанство, понимающее свою собственную сущность, не можетъ благословить язычество во всей полнотѣ его проявленій, пот. что эти проявленія слишкомъ различны по своей внутренней цѣнности. Историческая задача христіанства состоитъ поэтому не въ томъ, чтобы благословить язычество, а въ томъ, чтобы—по удачному выраженію самого Мережковского—претворить его силою своего собственнаго духа. Заключающійся въ этомъ выраженіи образъ взятъ изъ области физиологическихъ отравленій. Процессъ претворенія или ассимиляціи пищевыхъ продуктовъ состоитъ въ томъ, что послѣдніе разлагаются на свои составные элементы, при чемъ одни изъ нихъ претворяются въ плоть и кровь, а другіе, какъ непретворимые и слѣдовательно негодные для питанія, выбрасываются вонъ. Раскрывая этотъ образъ въ приложеніи къ занимающему насъ вопросу, мы должны сказать, что христіанство должно сложный составъ языческой культуры разложить на составные элементы, подвергнуть ихъ строгому испытанію и тщательной оцѣнкѣ, въ результатъ которой одни элементы должны претвориться въ христіанство, другіе должны быть выброшены въ качествѣ непретворимыхъ элементовъ. „Все испытывайте,—пишетъ ап. языковъ (1 Тессал. 5, 21),—но только добраго держитесь“. „Испытывайте духовъ, отъ Бога ли они“ (1 Іоанн. 4, 1), читаемъ въ посланіи апостола любви. Такъ и было на дѣлѣ: исторія распространенія христіанства въ мірѣ представляетъ собою процессъ постепеннаго ассимилированія христіанствомъ тѣхъ элементовъ эллинистической культуры—научныхъ, правовыхъ, эстетическихъ, которые соответствуютъ или—по

крайней мѣрѣ—явно не противорѣчатъ духу христіанства. Такъ были восприимчивы христіанствомъ элементы греческой философіи и нормы римскаго права. А такъ какъ язычество, взятое въ томъ смыслѣ, какъ его понимаетъ г. Мережковский, представляетъ собою не историческій только, но и психологическій фактъ, то процессъ христіанизации (=постепеннаго проникновенія христіанствомъ) человѣческой природы совершается не только въ исторіи человѣчества, но и въ жизни отдѣльнаго человѣка, находящагося подъ вліяніемъ христіанства: каждый изъ насъ рождается „*человѣкомъ*“, только *человѣкомъ*“; каждый изъ насъ долженъ сдѣлаться *христіаниномъ*, т. е. преобразовать свою природу по тому идеалу, который данъ намъ въ лицѣ и ученіи Христа Спасителя. Мы должны работать надъ собою до тѣхъ поръ, пока „не изобразится въ насъ Христосъ“ (Гал. 4, 19). „Бѣдный я *человѣкъ*!“ (Римл. 7, 24)—вотъ начальный моментъ этого процесса; „я сорасиялся Христу, и уже не я живу, но живу въ мнѣ Христосъ“ (Гал. 2, 19—20)—вотъ завершительный моментъ того же процесса. „Человѣкъ, только *человѣкъ*“ постепенно становится христіаниномъ. Конечно, эта задача была бы совершенно неосуществима для насъ, если бы между язычествомъ (=„*человѣческимъ, только* *человѣческимъ*“) и христіанствомъ (=божественнымъ началомъ жизни) не было ничего общаго; „человѣкъ, *только* *человѣкъ*“ не могъ бы сдѣлаться *человѣкомъ*—христіаниномъ, если бы христіанство было отрицаніемъ *человѣческой* природы. Человѣческая природа не растворяется въ христіанствѣ, а претворяется, преобразуется силою христіанства. Въ этомъ смыслѣ справедливо утвержденіе г. Мережковского, что „человѣческое въ абсолютѣ своемъ не противорѣчиво съ божескимъ, но соединено, слиянно съ нимъ“; справедливо и то, что „тайна этого соединенія Бога съ *человѣчествомъ* открывается въ главной, краеугольной идеѣ всего христіанства—въ богочеловѣчествѣ“. Ту мысль, что христіанство не отрицаетъ „чело-



вѣческаго, только человѣческаго“, но развиваетъ тѣ задатки добра, которые въ немъ заключаются, выразилъ еще христіанскій писатель II-го вѣка (Гертуліанъ) въ извѣстномъ изреченіи: „душа по природѣ христіанка“. Однако не слѣдуетъ забывать и того факта, который засвидѣтельствованъ и христіанскимъ апостоломъ (Павломъ) и языческимъ моралистомъ (Сенекой): „не еже хощу доброе, творю: но еже не хощу злое, сіе содѣваю“ (Римл. 7, 19). Въ человѣческой природѣ нѣтъ внутренней гармоніи между различными ея проявленіями: низшія потребности достигаютъ иногда такой степени напряженности, что задерживаютъ и даже совершенно подавляютъ проявленіе высшихъ потребностей; самолюбіе разрастается до такихъ размѣровъ, что самопожертвованіе становится невозможнымъ; заботы о земномъ благополучіи мѣшаютъ думать о горнемъ отечествѣ. Вслѣдствіе внутренняго разлада, раздирающаго саму по себѣ цѣльную природу человѣка, она теряетъ не только свою цѣльность, но и чистоту. У человѣка есть потребность ѣсть и пить. Сама по себѣ эта потребность, какъ и процессъ питанія, не заключаетъ въ себѣ ничего нечистаго, но кто рѣшится утверждать, что грязь, нечистота, животность не вторгаются въ эту область? Неужели г. Мережковскій рѣшится признать чистыми тѣ римскія пиршества, на которыхъ процессы введенія пищи въ организмъ и ея искусственнаго изверженія чередовались другъ съ другомъ? неужели г. Мережковскій признаетъ чистымъ то чувство, съ какимъ, бывало, Василій Петровичъ Боткинъ, тонкій эстетикъ и еще болѣе тонкій гастрономъ, восклицалъ при видѣ обѣденнаго стола, красиво уставленнаго изысканными яствами: „какъ это красиво! и вѣдь все это можно съѣсть, господа!“ Какъ кому, а намъ въ этихъ пиршествахъ чувствуется нѣчто ниже-человѣческое, прямѣе сказать—животное... Такъ естественное влеченіе человѣческой природы, разрастаясь до крайнихъ размѣровъ, становится тѣмъ, что на языкѣ христіанскихъ писателей называется похотью, которая въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи можетъ перейти въ страсть.

Не нужно при этомъ забывать, что страсти, вносящія разладъ въ жизнь человѣка, возникаютъ на почвѣ не только тѣлесныхъ, но и духовныхъ потребностей; такова, напр., гордость.

Чтобы возстановить нарушенную гармонію своей природы, чтобы отобразить въ себѣ Христа, человѣку нужно вводить отправленіе своихъ потребностей въ естественныя границы, тщательно регулировать отношеніе между ними, чтобы каждая потребность занимала *свое* мѣсто въ общемъ составѣ человѣческой природы и жизни, матеріальныя потребности—нижнее, духовныя—высшее мѣсто. При выполненіи этой задачи приходится ограничивать и даже подавлять тѣ потребности, которыя разрослись до неестественныхъ размѣровъ, будутъ ли то тѣлесныя или духовныя потребности: въ этомъ и состоитъ сущность христіанскаго *аскетизма* ¹⁾. Онъ вызывается не отрицательнымъ отношеніемъ къ тѣлу, — нѣтъ, по христіанскому воззрѣнію, тѣло—храмъ Божій,—а фактомъ внутренняго разлада въ человѣческой природѣ; онъ состоитъ не въ умерщвленіи тѣла съ его потребностями, — нѣтъ, церковь давнымъ-давно осудила то ученіе, по которому тѣло само по себѣ есть нѣчто нечистое, — а—какъ сказано—въ ограниченіи и даже подавленіи потребностей, разросшихся до неестественныхъ размѣровъ, до нарушенія внутренней гармоніи человѣческой природы, будутъ ли то тѣлесныя или духовныя потребности. Апостолъ Павелъ призываетъ христіанъ къ борьбѣ не съ тѣломъ, а съ плотію, при чемъ подъ плотію разумѣется грѣховная сторона человѣческой природы; это—тѣ страсти и похоти, которыя вносятъ разладъ въ нашу жизнь. При *такомъ* пониманіи дѣла о свя-

¹⁾ Вопросъ о значеніи аскетизма въ христіанствѣ поставленъ Мережковскимъ въ предисловіи къ его книгѣ „Л. Толстой и Достоевскій. Т. П.: Религія Л. Т.—го и Д.—го“. Спб. 1902 г.



тости плоти не можетъ быть рѣчи ¹⁾). Иное дѣло святость тѣла съ его естественными потребностями и отправлениями. Утверждать, что Христосъ признавалъ тѣло равноцѣннымъ духу ²⁾, было бы ошибкой, потому что тѣло есть лишь органъ духа. Таковъ взглядъ здоровой психологіи, вполне согласный съ ученіемъ Христа: по мысли Христа, душа въ такой же степени важнѣе тѣла, въ какой тѣло важнѣе одежды (см. Лук. 12, 23). Но, съ другой стороны, несомнѣнно, что въ ученіи Христа и Его апостоловъ нѣтъ даже намека на то, чтобы тѣло *само по себѣ* было нечистымъ: будь такъ—могъ ли бы тогда воплотиться Сынъ Божій? Конечно, нѣтъ, потому что „кое общеніе свѣту ко тмѣ?“ Фактически человекъ можетъ осквернить свое тѣло, руководясь въ своей жизни не естественными влеченіями, а противоестественными похотями, но этого не должно быть: человекъ долженъ заботиться объ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей настолько, насколько это нужно для поддержанія тѣлеснаго здоровья, потому что здоровое тѣло лучшее орудіе духа (разумѣю здоровье не въ смыслѣ тѣлесной упитанности, а въ смыслѣ такого состоянія тѣлеснаго организма, когда онъ не только не мѣшаетъ, но содѣйствуетъ проявленіямъ духовной дѣятельности; въ этомъ отношеніи особенно важно здоровое состояніе нервной системы, которое, въ свою очередь, зависитъ отъ здороваго состоянія и нормальнаго отправления другихъ тѣлесныхъ органовъ). Если же человекъ въ заботахъ объ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей доходитъ до забвенія о жизни духа, тогда забота о тѣлѣ становится „угожденіемъ плоти“, подавленіемъ духа, оскверненіемъ самаго тѣла. Едва ли даже съ гигиенической точки зрѣнія такое состояніе человеческой

¹⁾ Ср. Мережковского „Религія Л. Толстого и Достоевскаго“, стр. XXV (здѣсь рѣчь идетъ „о святости плоти“).

²⁾ Тамъ же, стр. XXVII: „Не утверждаетъ ли Христосъ равноцѣнности-равновѣсности Духа и Плоти?“.



природы можно назвать здоровымъ состояніемъ. Умерщвление тѣла и угожденіе плоти—это двѣ крайности, не согласныя съ духомъ христіанскаго ученія о тѣлѣ, но если бы мы были поставлены въ необходимость изъ двухъ золъ выбирать меньшее, то, можетъ быть, пришлось бы отдать предпочтеніе первой крайности: лучше ужъ разстроить тѣлесную жизнь, нежели дойти въ служеніи тѣлу до забвенія о духѣ. Возможно, что христіанскіе подвижники въ борьбѣ съ плотію (т. е. со страстями и похотями) доходили до крайностей въ ограниченіи тѣлесныхъ потребностей, но—повторяю—эта крайность лучше противоположной крайности,—тѣмъ болѣе, что она вызывалась не отрицательнымъ отношеніемъ къ тѣлу, а настойчивостью въ борьбѣ съ плотію.

Истинную норму нашихъ отношеній къ удовлетворенію тѣлесныхъ потребностей даетъ ап. Павелъ въ слѣдующихъ словахъ: „ѣдите ли, пьете ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте во славу Божию“ (1 Кор. 10, 31). Итакъ, мы должны ѣсть во славу Божию. Не то это значить, что при каждомъ кускѣ хлѣба мы должны рефлексировать (размышлять) въ томъ направленіи, что-де, вкушая этотъ хлѣбъ, я укрѣпляю свое тѣло, какъ орудіе духа, а чрезъ то самое служу косвеннымъ образомъ созиданію царства Божіи, потому что я—одинъ изъ рядовыхъ работниковъ на нивѣ Божіей и т. д. Едва-ли подобная рефлексія можетъ быть признана показателемъ здороваго душевнаго состоянія: если мы каждое отпращиваніе нашего тѣлеснаго организма будемъ сопровождать подобнаго рода размышленіями, то послѣднія легко перейдутъ въ пустое и безплодное резонированіе, которое представляетъ обратную сторону такъ называемаго „смакованія“ тѣлесныхъ наслажденій: и тамъ и здѣсь удовлетворенію тѣлесныхъ потребностей отводится вниманія больше, чѣмъ слѣдуетъ. Вмѣсто того, чтобы резонировать по поводу каждаго тѣлеснаго движенія, лучше направить работу мысли на что-либо другое, болѣе цѣнное. Въ области органическихъ отпращиваній ре-



флексъ порою лучше — и удобнѣе, и чище — рефлексія. Поэтому ѣсть во славу Божию — это значитъ ѣсть столько, *сколько нужно* для поддержанія органической жизни, и такъ, *какъ нужно*, т. е. не отводя питанію главнаго мѣста въ своей жизни, не услаждая своего воображенія предвкушеніемъ того чувства, какимъ естественно сопровождается утоленіе голода, не ставя тѣлесное наслажденіе цѣлью питанія, не соблазняя ближнихъ выборомъ пищи. Вотъ что значитъ ѣсть во славу Божию! Труженикъ-земледѣлецъ, который, поработавъ до полудня въ потъ лица своего, затѣмъ садится за столъ и съ чувствомъ удовлетворенія съѣдаетъ свою простую пищу, равно какъ и Бернардъ Клервосскій, знаменитый подвижникъ среднихъ вѣковъ, который какъ-то выпилъ масла вмѣсто воды, совершенно не замѣтивъ своей ошибки, — ѣдятъ во славу Божию, потому что они вкушаютъ пищу не съ цѣлью получить наслажденіе, пережитое раньше въ воображеніи, а съ цѣлью утолить свой голодъ. Бернардъ даже и не переживаетъ при принятіи пищи чувства удовлетворенія, а у земледѣльца оно является не цѣлью, а лишь естественнымъ результатомъ удовлетворенія органической потребности. Такъ и бываетъ у нормальныхъ людей ¹⁾. Иное дѣло — тонкій гастро-

¹⁾ Очень цѣнныя замѣчанія по этому предмету находятся въ „Очеркахъ психологій“ Гейфдингга (изд. 1, М. 1892, стр. 375—376): „Влеченіе заключается въ себѣ какъ чувство удовольствія или недовольства, такъ и позываетъ къ дѣятельности, направленной на (дѣйствительную или мнимую) причину удовольствія или недовольства. Никакъ нельзя смѣшивать или сливать обѣихъ этихъ сторонъ влеченія, хотя языкъ тутъ легко вводитъ въ соблазнъ, и отношеніе между ними не слѣдуетъ понимать такъ, какъ будто объектомъ *влеченія* всегда бываетъ удовольствіе (или устраненіе недовольства)“. Такое пониманіе несостоятельно. „Если цѣлью или объектомъ влеченія служить нѣчто такое, что возбуждаетъ или, по видимому, возбуждаетъ удовольствіе, то отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что эгою цѣлью должно быть непременно само чувство удовольствія. Влеченіе опредѣляется главнымъ образомъ представленіемъ, это — порывъ къ содержанію этого представленія. Въ голодѣ, напр., влеченіе имѣетъ предметомъ прежде всего питательныя вещества, а не чувство удовольствія отъ ѣды. Влеченіе къ по-

номъ, облизывающійся при одномъ запахѣ изысканнаго блюда, или заѣденный рефлексіей резонеръ, который не можетъ съѣсть куска хлѣба, не приправивъ его благочестивыми размышленіями *по поводу совершаемаго имъ въ данную минуту отправленія*: оба они—и гастрономъ, и резонеръ слишкомъ ужъ много посятся со своей пищей¹⁾. Вообще, чтобы удовлетвореніемъ тѣлесныхъ потребностей не осквернить своего тѣла, нужно поменьше направлять свое вниманіе на то наслажденіе, которое естественно переживается—въ той или другой степени—при удовлетвореніи названныхъ потребностей, а чтобы достигнуть этой послѣдней цѣли, нужно имѣть въ своей жизни серьезное дѣло, которое захватывало бы

знанію направлено не на усладу отъ познаванія, но на познаніе само по себѣ: это-то и есть предметъ хотѣнія. Симпатическія влеченія, напр., влеченіе къ тому, чтобы смягчить нужду другихъ людей, или повысить ихъ благосостояніе, управляются представленіемъ объ ихъ улучшенномъ состояніи, разрисованномъ въ той или другой степени фантазіей, а также представленіемъ объ удовольствіи, которое испытываютъ *эти люди* отъ такого состоянія, но вовсе нѣтъ надобности, чтобы проявлялось представленіе объ удовольствіи, которое *мы сами* будемъ испытывать при видѣ ихъ улучшеннаго состоянія. Если чувство удовольствія, которое мы предвидимъ въ достиженіи первоначальнаго объекта движенія, пробуждаетъ влеченіе, то это уже зависитъ отъ извѣстной абстракціи. *Подобная абстракція всегда болѣе или менѣе нездорова*“. Ту же мысль высказываетъ Влад. Серг. Соловьевъ во своей статьѣ „Мнимыя начала правильного поведенія“ (вошла въ составъ его книги „Оправданіе добра“): „Будучи лишь слѣдствіемъ стремленія, достигшаго своей цѣли, такіа состоянія (ощущенія пріятности) не бываютъ желательны сами по себѣ. Желаются извѣстныя опредѣленные реальности, а не пріятныя ощущенія, отъ нихъ происходящія. Для голоднаго и жаждущаго хлѣбъ и вода суть прямо возжелѣнные предметы, а не средства для полученія вкусовыхъ удовольствій“ („Вопр. филос. и псих.“, кн. 29, стр. 466). При веденіи замѣчанія слѣдуетъ имѣть въ виду при сужденіи о нормальномъ характерѣ тѣхъ дѣятельностей, которыя направлены къ удовлетворенію природныхъ потребностей человека.

¹⁾ Едва-ли также можно назвать здоровымъ—не только въ общечеловѣческомъ, но и въ христіанскомъ смыслѣ—то наслажденіе, которое испытывала Елизавета Тюригенская, когда она выпивала ту самую воду, какою омывала раны и сгруппы на тѣлѣ прокаженныхъ. Это ли значитъ нить во славу Божію?..



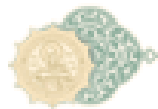
человѣка и осмысливало бы его жизнь¹⁾: у кого есть такое дѣло (оно было у Бернарда Клервосскаго, какъ есть и у земледѣльца), тому некогда занимать свое воображеніе предвкушеніемъ разнаго рода тѣлесныхъ наслажденій...

Уже изъ сказаннаго видно, что аскетизмъ (въ смыслѣ ограниченія чрезмѣрныхъ и подавленія грѣховныхъ стремленій) представляетъ собою одну только сторону христіанскаго подвига: другая сторона, неразрывно связанная съ первой, состоитъ въ уясненіи христіанскаго міросозерцанія и проведеніи его въ жизнь не только личную, но и общественную. Если взять задачу, предложенную человѣку Христомъ, во всемъ ея объемѣ, то становится понятнымъ восклицаніе ближайшихъ учениковъ Христовыхъ: „такъ кто же можетъ спастись?“ кто можетъ осуществить эту задачу? Христосъ отвѣтилъ ученикамъ: „людямъ это невозможно, Богу же все возможно“ (Мѡ. 19, 25—26). Словами Христа не только удостовѣряется необходимость божественной помощи для осуществленія людьми задачи, поставленной Христомъ, но и обѣщается эта помощь. И обѣщаніе Христово не осталось тщетнымъ. Когда ап. Павелъ („хоть и Павелъ, но человѣкъ онъ былъ“—слова Златоуста) дошелъ до изнеможенія въ борьбѣ съ разнообразными препятствіями, встрѣченными при распространеніи Христова ученія, Господь сказалъ ему: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается въ немощи“. „И потому,—продолжаетъ апостолъ свою исповѣдь,—я гораздо охотнѣе буду хвалиться своими немощами, чтобы обитада во мнѣ сила Христова; посему я благодушествую въ немощахъ, въ обидахъ, въ нуждахъ, въ гоненіяхъ, въ притѣсненіяхъ за Христа: ибо когда я немощенъ,

¹⁾ Въ примѣненіе этого психологическаго закона въ общежительныхъ монастыряхъ за трапезой читають вслухъ житіе дневнаго святого предполагается, что при такихъ условіяхъ вниманіе направляется не на чувство удовольствія, связанное съ принятіемъ пищи, а на содержаніе читаемаго житія.

тогда силень“ (2 Кор. 9—10). Итакъ, Господь подаетъ христіанину благодатныя силы, необходимыя для осуществленія христіанскихъ обязанностей. Церковныя священнодѣйствія, въ которыхъ и чрезъ которыя таинственно сообщаются человѣку „божественныя силы, яже къ животу и благочестію“, называются *таинствами*. Въ каждомъ таинствѣ предполагается со стороны человѣка—молитва о помощи, со стороны Бога—дарованіе помощи тому, кто проситъ ея съ вѣрою. Кромѣ таинствъ существуютъ въ церкви другія священнодѣйствія и послѣдованія, въ которыхъ церковь испрашиваетъ у Бога милости и помощи всѣмъ тѣмъ, кто въ нихъ нуждается (а кто въ нихъ не нуждается?). Но этого мало: молится не только церковь,—молится христіански-настроенная семья („домашняя церковь“), молится въ своемъ углу каждый христіански-настроенный человѣкъ. Такъ и Христосъ молился то среди своихъ учениковъ (напр., на Тайной вечери), то въ полномъ уединеніи. Въ молитвѣ Онъ прославлялъ Своего „Отца, Господа небесе и земли“ (Мѡ. 11, 25), въ молитвѣ просилъ у Него помощи (26, 39). Не можетъ не молиться тотъ, кто вѣруетъ въ *живого* Бога, а таковъ христіанинъ. Молитва—это дуга христіанской жизни—и личной и церковной: христіанинъ молится и „посредѣ церкви“ и въ своей кѣлти (Мѡ. 6, 6); въ молитвѣ Онъ прославляетъ Бога, въ молитвѣ же проситъ Его о помощи, какъ своего небеснаго Отца (Мѡ. 6, 9). Опорою сыновняго дерзновенія служатъ слова самого Спасителя: „Просите—и дано будетъ вамъ, ищите—и найдете, стучите—и отворятъ вамъ“ (7, 7). Лишь бы только молитва была проникнута вѣрою: „все, чего ни попросите въ молитвѣ съ вѣрою, получите“ (21, 22). Психологически вполне естественно, что въ критическіе моменты жизни молитва христіанина достигаетъ особенной силы и теплоты.

Въ изложенныхъ соображеніяхъ мы имѣемъ твердую почву для того, чтобы разобратъся въ современныхъ сужденіяхъ относительно брака



III.

Бракъ относится къ такимъ проявленіямъ человѣческой природы, которая г. Мережковскій объединяетъ въ понятіи „человѣческаго, только человѣческаго“. Не то это значить, чтобы брачная жизнь началась на землѣ вопреки воли Божіей. Нѣтъ, книга Бытія говоритъ намъ о томъ, что Богъ, сотворившій мужчину и женщину, Самъ благословилъ ихъ брачную жизнь. „И сотворилъ Богъ человѣка,—читаемъ въ 27-мъ стихѣ первой главы,—мужчину и женщину сотворилъ ихъ“. По смыслу этихъ словъ, ни мужчина, ни женщина въ отдѣльности не составляютъ цѣльнаго человѣка: это—половинчатые люди, это по́лы. Вотъ почему „не добро быти человѣку единому“ (2, 18); вотъ почему первозданный человѣкъ на первыхъ же порахъ почувствовалъ свое одиночество: среди животныхъ полевыхъ и птицъ небесныхъ „не нашлось помощника, подобнаго ему“ (2, 20). И только тогда, когда Богъ создалъ жену и привелъ ее къ Адаму, у того миновало сознаніе своей половинчатости, своего одиночества: природа подсказала ему, что въ общеніи съ женой,—такомъ общеніи, тѣснѣе котораго и не можетъ быть общенія на землѣ¹⁾),—онъ найдетъ восполненіе своей личности. Богъ благословилъ первую брачную чету, сопроводивъ свое благословеніе такими словами: „Раститесь и множитесь!“ (1, 28)²⁾. Безъ сомнѣнія, если бы брачное общеніе само по себѣ не было чистымъ, Богъ не благословилъ бы брачную жизнь

¹⁾ Слова Адама: „Это—кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она—взята отъ мужа“. Дальше слѣдуетъ: „Посему оставилъ человѣкъ отца своего и мать и прильпится къ женѣ своей, и будутъ два одна плоть (и будетъ два въ плоть одну)“. Быт. 2, 25. Ср. Мѡ. 19, 5, Мрк. 10, 7—8. 1 Кор. 6. 16. Ефес. 5, 31.

²⁾ Замѣчательно, что тѣми же словами сопровождалось благословеніе животныхъ. Отсюда слѣдуетъ безпочвенность того предположенія, по которому супружеское общеніе между людьми должно бы было выразиться по творческому плану въ такихъ формахъ, которыя совершенно отличны отъ существующихъ и потому непредставимы. *Труды Киевской Духовной Академіи и Семинаріей,*
<http://kdais.kiev.ua>

первозданной четы, потому что,—по справедливому замѣчанію г. Розанова,—„невозможно благословить грѣшную вещь“. Несомнѣнно и то, что, пока душа первыхъ людей была чиста, ихъ брачная жизнь также отличалась чистотою: „и были оба наги, Адамъ и жена его, и не стыдились“ (2, 25). Но изъ того, что брачное общеніе первыхъ людей (до паденія) отличалось чистотою, не слѣдуетъ, чтобы всякое общеніе между мужчиной и женщиной было свято; изъ того, что Богъ благословилъ первую чету, вовсе не слѣдуетъ, чтобы всякое общеніе между мужчиной и женщиной было достойно Божіа благословенія: Божіе благословеніе почіетъ только на томъ, что чисто, а можно ли признать чистымъ *всякое* общеніе между мужчиной и женщиной—это еще вопросъ. Впослѣдствіи мы войдемъ въ разсмотрѣніе этого вопроса, а пока возвратимся къ той мысли, что и съ библейской точки зрѣнія психо-физическая основа брака заключается въ особенностяхъ именно *человѣческой* природы: „въ воскресеніи, т. е. въ будущей жизни,—по слову Спасителя,—ни женятся, ни выходятъ замужъ, но пребываютъ, какъ ангелы Божіа на небесахъ“ (Мѡ. 22, 30). Иное дѣло—земная жизнь. Въ силу особенностей своей психо-физической организациі лицо одного пола влечется ко всестороннему—не только духовному, но и тѣлесному—общенію съ лицомъ другого пола; въ силу своего специфическаго характера половое влеченіе находитъ свое естественное удовлетвореніе не въ духовномъ только, но и въ тѣлесномъ общеніи между мужчиной и женщиной, естественнымъ результатомъ котораго является дѣторожденіе. Духовное общеніе, какъ бы оно тѣсно ни было, не есть бракъ: это—дружба, отнюдь не предполагающая между друзьями половой противоположности, но съ другой стороны и тѣлесное общеніе между мужчиной и женщиной само по себѣ не есть еще бракъ: такое общеніе бываетъ и у животныхъ, но среди нихъ напрасно было бы искать брака въ собственномъ смыслѣ этого слова. Человѣкъ, въ которомъ душа такъ

тѣсно соединены въ человѣческой природѣ, что составляютъ изъ себя одну—цѣльную и нераздѣльную—личность, а потому половое общеніе не можетъ оставаться только тѣлеснымъ соединеніемъ: оно имѣетъ естественную тенденцію перейти въ самое интимное сближеніе между двумя *личностями*. Внѣшнимъ образомъ это выражается въ томъ, что послѣ тѣлеснаго сближенія обычное „вы“ самымъ естественнымъ образомъ переходитъ въ „ты“: это уже фактъ психологическаго порядка, много говорящій и ко многому обязывающій. Тѣлесная организація у всѣхъ лицъ того или другого пола одинакова; иное дѣло—организація *психо-физическая*, иное дѣло—личность, взятая во всей полнотѣ своихъ проявленій: каждая отдѣльная личность представляетъ собою нѣчто самобытное, оригинальное, съ другими личностями далеко не тождественное, при чемъ она сознаетъ свою индивидуальную самобытность: мало того, что Петръ непохожъ на Ивана,—онъ *сознаетъ* свое отлічіе отъ Ивана. То же нужно сказать и объ Иванѣ, и объ Андреѣ, и объ Аннѣ, и объ Александрѣ и т. д. Итакъ, объектомъ полового влеченія служить не вещь, а личность: бракъ есть самое интимное общеніе не просто между мужчиной и женщиной, но между двумя опредѣленными лицами различныхъ половъ. Этимъ опредѣляется взаимное отношеніе между лицами различныхъ половъ: женщина для мужчины и мужчина для женщины—не вещь, а личность. У Канта (въ „Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ“) превосходно выяснено различіе между вещью и личностью. Вещь—это то, чему принадлежитъ *внѣшняя*, относительная цѣнность; личность имѣетъ цѣнность *внутреннюю*, безусловную. Вещь—средство для достиженія сторонней цѣли, личность—цѣль сама по себѣ („самоцѣль“). Вещи имѣютъ цѣну (Preis), личности обладаютъ достоинствомъ (Würde). Отсюда вытекаетъ слѣдующее нравственное требованіе: *никогда не пользоваться личностью, какъ вещью, какъ только средствомъ для достиженія внѣшней по отноше-*

цію къ ней цѣли,—уважай человѣческую природу и въ себѣ самомъ, и въ другихъ¹⁾. Формулированное требованіе не допускаетъ никакихъ изъятій, а потому имъ должны регулироваться взаимныя отношенія между полами: пользованіе лицомъ другого пола, какъ средствомъ наслажденія, было бы униженіемъ личности и—слѣдовательно—попраніемъ нравственнаго закона.

Чѣмъ богаче внутреннее содержаніе двухъ личностей, вступившихъ въ брачное общеніе другъ съ другомъ, тѣмъ полнѣе ихъ брачная жизнь. Для лицъ, живущихъ богатою внутреннею жизнью, вступить въ бракъ—это значитъ не только раздѣлять брачное ложе, но вмѣстѣ думать, вмѣстѣ трудиться, вмѣстѣ молиться, вмѣстѣ воспитывать дѣтей, если они есть. Да въ натурахъ неиспорченныхъ самое половое влеченіе сказывается не въ предвкушеніи тѣхъ чувственныхъ наслажденій, которыя связаны съ брачною жизнью, а въ смутныхъ порывахъ къ новой—болѣе содержательной, болѣе интенсивной—жизни въ тѣсномъ общеніи съ любимымъ лицомъ. Безъ сомнѣнія, бываетъ такая любовь (рѣчь идетъ о половой любви), о которой не только говорить, а и вспоминать сгъдно; но бываетъ и такая любовь, которая носитъ характеръ чистоты, одухотворенности. Она служитъ не разлагающимъ, а созидającymъ началомъ жизни; она не суживаетъ содержанія жизни и не подавляетъ ея развитія, а скорѣе расширяетъ ея захватъ и поднимаетъ энергію даннаго лица²⁾. Такова была,—по толкованію одного критика,—лю-

¹⁾ Мысль о томъ, что человѣческая личность имѣетъ внутреннюю, безусловную цѣнность, для христіанскаго сознанія не представляется чѣмъ-либо новымъ: это—философская формулировка мысли, даннымъ-давно нашедшей конкретное (образное) выраженіе въ притчѣ Спасителя о томъ пастырѣ, который, оставивъ въ горахъ девяносто девятыя овцы, идетъ искать одну заблудившуюся (Мѡ. 18, 12).

²⁾ У Пушкина, который хорошо зналъ жизнь человѣческаго сердца, есть такія слова: „Люби всѣхъ возрасты покорны, по юнымъ, двстварнымъ сердцамъ

бавъ Лаврецкаго къ ЛизѢ (см. романъ Тургенева „Дворянское гнѣздо“). „Предъ Лаврецкимъ предстала Лиза. Она прикоснулась къ его душѢ—и душа эта расширилась, ожила, затрепетала новою, невѣдомой для нея жизнію... Въ ЛизѢ, которую онъ полюбилъ, для него слилось все: и любовь къ родицѢ, и религіозное чувство, жившее въ его душѢ—слилось все—и все нашло свое объясненіе. Любовь Лаврецкаго къ ЛизѢ не отдѣляется въ его душѢ въ какое-то особое чувство, она есть какъ бы высшее выраженіе всей его душевной жизни. Вотъ почему его любовь такъ чиста и свята, вотъ почему эта любовь дала ему силу выдержать безконечно тяжкое испытаніе, вотъ почему эта любовь сильнѣе смерти, сильнѣе вѣчной разлуки... Лиза умерла для Лаврецкаго, но любовь къ ней одухотворила его жизнь, подняла его на высоту того смиренія, въ ореолѣ котораго онъ въ послѣдній разъ проходитъ передъ нами въ концѣ романа“¹⁾. Правильно или нѣтъ истолковано въ приведенномъ мѣстѢ настроеніе Лаврецкаго—это вопросъ особый, разрѣшеніе котораго предоставимъ литературной критикѢ, но что половая любовь въ извѣстные моменты можетъ подыматься до отбѣченной высоты, что она такова по крайней мѣрѢ въ своемъ идеалѢ—это несомнѣнно. При такомъ характерѢ половой

са порывъ одухотворенъ, даже бури вѣшніа помятъ“ („Евгеній Онегинъ“, VIII, 29). Благотворный характеръ любви обуславливается дѣятельностью сердца—цѣльное въ этическомъ отношеніи художественно-психологическое обобщеніе.

¹⁾ „Тургеневъ“. Критич. этюдъ Ю. Николаева (Ю. П. Говорухи-Отрока). М. 1894, стр. 94. Можетъ быть, еще чище была любовь Татьяны къ Онегину. Когда неизвѣданное дотошъ чувство овладѣло дѣятельной душой романтически-настроенной дѣвушки, ея мечтательное воображеніе начало свою оживленную работу. Что же рисовалось въ воображеніи Татьяны? „Ты говорил со мной въ тиши, когда я бѣднымъ помогала или молитвой улаживала тоску волнуемой души. Я здѣсь одна, никто меня не понимаетъ, разсудокъ мой изнемогаетъ, и молча гибнуть я должна“. Татьяна хотѣла бы вмѣстѣ съ любимымъ человѣкомъ помогать бѣднымъ, вмѣстѣ молиться, при его помощи уяснить задачу своей жизни. Это ли не чистота, это ли не цѣломудренныя мечты?...“

любви тѣлесное общеніе между супругами является лишь однимъ изъ многихъ ингредиентов этого сложнаго состоянія, будучи не главною цѣлью, а лишь *завершительнымъ выраженіемъ* самаго интимнаго общенія между двумя лицами различнаго пола. Въ такомъ—и только такомъ—характерѣ тѣлеснаго общенія заключается возможность его нравственнаго оправданія. Здоровому чувству положительно претитъ возведеніе въ аполоеозъ той страстности, какою сопровождается тѣлесное общеніе между мужчиной и женщиной, что мы находимъ у Розанова ¹⁾. Но не мирится оно и съ безплодными мечтами одного молодого инокъ о безусловно-безстрастномъ характерѣ полового общенія ²⁾: въ этихъ мечтахъ чувствуется что-то извращенное... Одинъ провозглашаетъ

¹⁾ По нему, бракъ, понимаемый главнымъ образомъ въ смыслѣ тѣлеснаго общенія между мужчиной и женщиной, есть великое и священное таинство: брачное ложе—алтарь, мужъ и жена—жрецы, таинотворцы, актъ тѣлеснаго общенія между ними—священнодѣйствіе, жертвоприношеніе Эротиму. Эта мысль раскрывается на разные лады въ статьяхъ Розанова, собранныхъ въ книгѣ „Въ мірѣ пласнаго и нерѣшеннаго“. Спб. 1901.

²⁾ „Въ полубесознательномъ актѣ единенія“ между мужемъ и женой „выражается“,—по мысли этого инокъ,—„высшее напряженіе любви къ будущему творенію, высшее желаніе создать лучшую себя жизнь, замѣстителя на аренѣ служенія людямъ и церкви“; „но внутреннею сознаніемъ человека не исполнѣ ясно для него самого въ эту минуту живеть альтруистическое стремленіе къ созданію человека, и это стремленіе есть положительно нравственное“; „радость единенія и есть экстазъ любви къ будущему ребенку“; „въ истинномъ бракѣ единеніе—бесознательное и неожиданное завершено чистыхъ мечтаній о ребенкѣ, неожиданное проявленіе воли къ жизни этого ребенка“ (изъ статьи іеромонаха Михаила „Психологія таинствъ“, см. „Миссионер. Обзоръ“, 1902 г., ноябрь, стр. 570—571). Приведенныя соображенія еще могли бы имѣть какое-нибудь значеніе, если бы рѣчь шла объ объективномъ значеніи тѣлеснаго общенія между мужчиной и женщиной, какъ акта природы; но вѣдь рѣчь-то идетъ о психологической природѣ и нравственной цѣнности того настроенія, какимъ должно сопровождаться разсматриваемое общеніе. Оказывается, этическая цѣнность бесознательнаго или полубесознательнаго акта опредѣляется наличностью переживаемаго „въ эту минуту“ супругами не исполнѣ яснаго для нихъ самихъ (тоже бесознательнаго или полубесознательнаго?) стремленія къ созданію человека, замѣстителя супруговъ на аренѣ служенія людямъ и церкви. Психологія—построенная, претаская

свѣщеннодѣйствиємъ то, что и дѣйствиємъ-то нельзя назвать: слишкомъ мало въ подразумѣваемомъ актѣ преднамѣренности, обдуманности, чтобы считать его дѣйствиємъ, если подѣ послѣднимъ разумѣть сознательное выраженіе волевого намѣренія; другой, какъ бы не желая ничего знать о дѣйствительной природѣ человѣка, развертываетъ въ своемъ причудливомъ воображеніи такія перспективы, которыя въ такой степени далеки отъ дѣйствительной жизни, что практическое значеніе ихъ сводится къ нулю: „*pia desideria*“ молодого инока годятся лишь для украшенія причудливо-настроеннаго воображенія, а не для регулированія дѣйствительной жизни. Это—не то, что мудрые совѣты онтинскихъ старцевъ или—въ болѣе высокой инстанціи—авторитетныя указанія ап. Павла (1 Кор., гл. 7), соразмѣрные не съ содержаніемъ утопической психологіи, а съ подлинными особенностями человѣческой природы (равно какъ и съ духомъ Христова ученія: „думаю, что и я имѣю Духа Божія“, говоритъ о себѣ ап. Павелъ). Нѣтъ словъ,—тяжело, когда не хотятъ знать никакихъ ограниченій тамъ, гдѣ они требуются не только предписаніями церкви, но и здоровымъ нравственнымъ чувствомъ; однако мало отрады и въ томъ, когда предлагаютъ такія нормы, которыя оставляютъ далеко за собою ап. Павла. И тамъ и здѣсь приходится имѣть дѣло съ такой переоцѣнкой старыхъ цѣнностей, которая не вызывается ни существомъ дѣла, ни требованіями жизни...

Цѣль брака, какъ самаго интимнаго и всесторонняго общенія между мужемъ и женой, заключается не только въ

здоровому чувству. потому что она предполагаетъ довольно сложное, хотя и не совсѣмъ ясное, рефлексированіе надъ такимъ актомъ, которому слѣдовало бы поменьше удѣлять вниманія; этика—неввысокая, потому что этическая цѣнность акта опредѣляется наличностью полубезсознательнаго стремленія. Полубезсознательное и даже безсознательное влеченіе можетъ быть объективно разумнымъ, но развѣ этого достаточно для того, чтобы оно было нравственно-цѣннымъ? Нравственной оцѣнкѣ подлежатъ не безсознательныя стремленія, а сознательныя намѣренія и дѣйствія.

рожденіи и воспитаніи дѣтей, но и въ восполненіи другъ друга для совместной работы на жизненномъ поприщѣ. Нельзя сказать, чтобы всѣ люди въ одинаковой степени нуждались въ подобнаго рода восполненіи. Есть такіе натуры, которыя не чувствуютъ настоятельной потребности въ исключительно тѣсномъ и всестороннемъ общеніи съ лицомъ другого пола: это—или анахореты, которые работаютъ въ уединеніи (будетъ ли то монастырская келья или ученый кабинетъ), или—наоборотъ—люди общественные, которые въ такой степени поглощены общественными отношеніями, что для брачной жизни у нихъ не остается мѣста¹⁾. Онѣ не для семьи, и семья не для нихъ. Семейная жизнь скорѣе ослабитъ, чѣмъ повыситъ рабочую энергію подобнаго лица. Такихъ натуръ лучше не вступать въ бракъ, если только онѣ могутъ положиться на себя въ томъ отношеніи, что не будутъ въ своемъ официальном безбрачїи пользоваться лицомъ другого пола, какъ вещь, какъ орудіемъ физическаго наслажденія. О нихъ сказано Спасителемъ: „Могій вмѣстити да вмѣститъ“! (Мѡ. 19, 12). Но если кто-либо сознаетъ, что его личность нуждается въ восполненіи для того, чтобы проявить себя въ жизни съ наибольшей энергіей и полнотой, такому лицу слѣдуетъ вступить въ бракъ, и это не только по личнымъ, но и по общественнымъ мотивамъ, потому что общество заинтересовано возможно большимъ количествомъ правоспособныхъ работниковъ, которые ему нужны: уроковъ и инвалидовъ. Очевидно, выборъ между бракомъ и безбрачїемъ—дѣло личное (въ смыслѣ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей того или другого лица), а потому относительно него невозможно дать опредѣленныхъ пред-

¹⁾ Отъ лицъ той и другой категоріи слѣдуетъ отличать такихъ лицъ, которыя бѣгутъ отъ брака потому, что боятся сложности обязанностей и хлопотъ, связанныхъ съ брачною жизнью; это—практическіе элякеурейцы, не болѣе.

писаній¹⁾... Но что если не удастся вступить въ бракъ тому, кто чувствуетъ потребность вступить въ бракъ ради повышенія жизненной энергій? Безъ сомнѣнія, это—несчастіе его жизни, но такое несчастіе, которое никакъ нельзя признать исключительнымъ въ ряду тѣхъ невзгодъ, какія выпадаютъ на долю людей: его можно поставить на ряду съ такими несчастіями, какъ хроническая болѣзнь, парализующая работу еще бодрого, дѣятельнаго духа (вспомните Лукерью въ разсказѣ Тургенева „Живыя мощи“), какъ невозможность поступить въ университетъ при страстномъ желаніи учиться именно въ университетѣ (не одна драма разыгралась на этой почвѣ у меня на глазахъ) или неудача въ вы-

¹⁾ Представленный взглядъ на значеніе брака и безбрачія имѣетъ опору въ бесѣдѣ Христа объ этомъ предметѣ, изложенной въ 19-ой главѣ Евангелія отъ Матвея По разъясненію Епископа Антонина (Грановскаго), „ошиба—вычитывать въ бесѣдѣ Иисуса Христа о бракѣ и скорочесть преимущественную оцѣнку одной жизненной нормы предъ другою“. Выслушавъ ученіе Христа о нерасторжимости брака, „ученики Христовы сказали: если такова обязанность человѣка къ женѣ, то не стоитъ жениться (*οὐ συμφέρει γαμεῖσθαι*—переведено не точно: „лучше не жениться“). Ученики предъ трудностью задачи брака бѣгутъ въ аскетизмъ, но потому, что послѣдній представляется теоретически болѣе легкимъ. Христосъ и раскрываетъ имъ опрочетчивость ихъ разсужденія. Дѣло не такъ просто. Вы думаете—для безбрачія достаточно личнаго намѣренія, довольно *не загостить* жениться? Такой коренной вопросъ, какъ жениться или оставаться безбрачнымъ, рѣшается не по соображеніямъ утилитарно-практическаго свойства а по голосу прароды, по характеру физико-идейной организаціи субъекта. Аскетъ не тотъ, кого пугаютъ заботы о семьѣ, кто хочетъ быть несвязаннымъ бракомъ по случайнымъ эгоистическимъ мотивамъ, а кто можетъ вынести фактически одиночество жизни, чья натура преодолеваетъ это. Аскетизмъ опирается не на летучее настроеніе, а уходитъ корнями въ тѣлесную природу человѣка“ (только-ли въ тѣлесную? выше была рѣчь о физико-идейной организаціи субъекта). „выростая оттуда. Бракъ тягостенъ своею нерасторжимостью, а безбрачіе—плотскою неукротимостью. Христосъ и уплотняетъ внутренний нервъ брака, и устраняетъ иллюзію въ безбрачіи“ („Новый путь“, 1903, III, стр. 197—198). Замѣчанія мѣткія. Надо только прибавить, что безбрачіе страшно не только плотскою неукротимостью, но и своимъ одиночествомъ (для однихъ—главнымъ образомъ первымъ, для другихъ—вторымъ, для третьихъ—тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, а потому пусть рѣшается на него только тотъ, кто можетъ вмѣстѣ слово объ ~~платоническомъ безбрачій~~ ^{платоническомъ безбрачій} ~~духовной Академией и Семинаріей,~~ ^{духовной Академией и Семинаріей,} <http://kda.kiev.ua>



борь профессіи (я зналъ одного даровитаго поэта, который долженъ былъ съ утра до вечера заниматься бухгалтеріей; теперь, кажется, онъ уже вышелъ на торпую дорогу)... Не удалось вступить въ бракъ, не удалось поступить въ университетъ, — и тамъ, и здѣсь много потеряно, — много, но не все, потому что возможна осмысленная жизнь и въ другихъ условіяхъ. Не слѣдуетъ забывать и того, что если горько бываетъ вынужденное одиночество, то неудачный бракъ еще горьче. .

Если бракъ состоитъ въ такомъ общеніи между двумя личностями, которое охватываетъ всѣ стороны человѣческой природы, то можно ли (вслѣдъ за г. Розановымъ) возводить въ апоѳеозъ то, что составляетъ только одну сторону брака? Нѣтъ и нѣтъ. Если скоро бракъ сводится только къ тѣлесному общенію между мужчиной и женщиной, онъ теряетъ свою полноту, цѣлостность, гармоничность, онъ становится уродствомъ, подобнымъ физическому уродству, которое состоитъ въ отсутствіи гармоніи между частями цѣлаго, въ чрезмѣрномъ развитіи одного органа на счетъ другого. Истинный бракъ не таковъ: онъ долженъ быть гармонически-цѣлостнымъ сочетаніемъ двухъ главныхъ сторонъ брака — физической и духовной, при чемъ первая должна занимать господствующее мѣсто, а вторая — подчиненное. Въ гармонически-цѣлостномъ сочетаніи указанныхъ сторонъ брака и состоитъ то свойство брака, которое на языкѣ церкви называется *цѣломудріемъ*: это — не отрицаніе физической стороны брака, а отведеніе ей подобающаго мѣста. Разумѣется, если у мужа и жены нѣтъ ничего общаго въ томъ содержаніи, какимъ заполняется ихъ жизнь, если они кореннымъ образомъ расходятся не только въ своихъ характерахъ (это, если хотите, активъ, а не пассивъ брачной жизни), но и въ своихъ идеалахъ, тогда ихъ брачная жизнь волей-неволей сводится только къ тѣлесному общенію, — особенно, если нѣтъ дѣтей, которыя служили бы связующимъ звеномъ между



супругами. Наоборотъ, чѣмъ больше общности между ними въ воззрѣніяхъ и идеалахъ, тѣмъ гармоничнѣе брачная жизнь. Разъ у мужа и жены есть общая святость, которой они служатъ, ихъ совмѣстная жизнь не можетъ сводиться къ одному только тѣлесному общенію. Мало того, при такихъ условіяхъ внутренняя связь между мужемъ и женой продолжается даже и тогда, когда тѣлесное общеніе становится почему-либо невозможнымъ; ихъ союзъ получаетъ характеръ неразрывности. Отсюда слѣдуетъ, что цѣломудріе обуславливается тѣмъ качествомъ брака, которое на языкѣ церкви называется *единомудріемъ*, т. е. общностью ихъ жизненнаго дѣла, воззрѣній и идеаловъ. Цѣломудріе и единомудріе—это два столпа, на которыхъ покоится истинный бракъ. Мало того, что они сообщаютъ гармоническій характеръ браку,—они вмѣстѣ съ тѣмъ создаютъ благопріятную атмосферу для рожденія и воспитанія дѣтей: только при наличности этихъ условій и можно разсчитывать съ нѣкоторою вѣроятностью на то, что дѣти не будутъ нравственными и физическими уродами.

Если нами правильно поняты основы нормальнаго брака, то можно ли оправдывать ту безпорядочность въ отношеніяхъ между мужчиной и женщиной, которую такъ ярко изображалъ Гюи-де-Мопасанъ? Не разрушаетъ ли она самое существо брака? не является ли порою надругательствомъ надъ личностью того изъ супруговъ, кто все, что имѣлъ, отдалъ другому супругу? не ставитъ ли въ безпомощное положеніе дѣтей, которыя растутъ безъ призора и ласки, иной разъ лишеныя возможности знать своихъ родителей (особенно отца), потому что тѣ *не хотятъ* знать своихъ дѣтей? Думается, что заповѣдь „не прелюбы сотвори“ имѣетъ свою основу не только въ божественномъ авторитетѣ, но и въ глубинѣ челоѣческой природы (ср. Втор. 30, 11—14). Возьмите того же Мопасана: не разъ онъ разсказываетъ,



порую поднимаясь до высокаго трагизма¹⁾, о тѣхъ тяжкихъ драмахъ, какія разыгрываются на почвѣ той безпорядочности, о которой идетъ рѣчь, и это, можетъ быть, лучшія страницы знаменитаго новеллиста, хоть до нѣкоторой степени искупающія тѣ изъ его произведеній, гдѣ,—по словамъ гр. Л. Толстого,—не замѣтно „правильнаго (=нравственнаго) отношенія къ тому, что онъ изображалъ, т. е. знанія различія между добромъ и зломъ“: Монасанъ „любилъ и изображалъ то, чего не надо было любить и изображать, и не любилъ и не изображалъ того, что надо было любить и изображать“²⁾.

Хотя отдѣльныя черты намѣченнаго (въ легкихъ контурахъ) идеала брачной жизни встрѣчаются въ дѣйствительности, однако слѣдуетъ признать, что въ общемъ брачная жизнь далека еще отъ своего идеала. Семейная жизнь въ значительной степени закрыта для посторонняго глаза, и тѣмъ не менѣе едва ли не каждый день приноситъ намъ новые факты въ подтвержденіе той горькой истины, что далеко не всегда существуетъ между супругами единомудріе, а при отсутствіи единомудрія нарушается и цѣломудріе—не въ смыслѣ только измѣны одного изъ супруговъ, но прежде всего въ смыслѣ преобладанія въ бракѣ той стороны, которая должна бы занимать подчиненное положеніе. Въ идеалѣ бракъ честенъ; на дѣлѣ—не такъ: браку часто недостаетъ гармоничности, одухотворенности. Въ идеалѣ бракъ чистъ; на дѣлѣ въ брачной жизни бываетъ много нравственной и физической грязи, о которой стыдно и говорить: вотъ почему я воздерживаюсь отъ иллюстраціи своей мысли примѣрами, взятыми изъ исторіи, литературы и окружающей жизни... А если такъ, то отношеніе церкви къ браку нельзя

¹⁾ См., напр., потрясающій рассказъ „Оливковая роща“.

²⁾ Изъ „Предисловія къ сочиненіямъ Гюи-де-Монасанъ“, представляющаго превосходную оцѣнку этого писателя.



представлять такъ просто, какъ это дѣлаетъ г. Розановъ. Разъ церковь благословляетъ бракъ,—скажемъ вмѣстѣ съ названнымъ писателемъ,—то тѣмъ самымъ она признаетъ его достойнымъ благословенія,—значитъ, несквернымъ, чистымъ, но,—прибавимъ отъ себя,—не въ его фактическихъ обнаруженіяхъ, а въ его идеалѣ, въ его принципѣ. Да, въ принципѣ „бракъ честенъ и ложе нескверно“; церковь знаетъ это, а потому и благословляетъ „благое и неприпужденное произволеніе“ жениха и невесты вступить въ брачную жизнь. Но знаетъ она и то, что на дѣлѣ бракъ выражается въ такихъ формахъ, которымъ слишкомъ далеко до идеала, которыя оказываются не воплощеніемъ, а искаженіемъ высокаго принципа, и потому предписываетъ священнику предъ началомъ вѣнчанія выиснить жениху и невестѣ христіанскій взглядъ на бракъ („что есть супружества тайна, и како въ супружествѣ богоугодно и честно жителъствовати имуть“). Но этого мало: помни апостольское слово о томъ, что отъ добраго намѣренія еще далеко до добраго дѣла („не еже бо хочу доброе, творю, но еще не хочу злое, сіе содѣваю“), хорошо зная скромные размѣры нравственныхъ силъ человѣка, часто ослабѣвающихъ въ борьбѣ съ собственными страстями и внѣшними невзгодами, церковь усиленно молить Бога о томъ, чтобы Онъ, „въ началѣ создавый человѣка и рекій: не добро быти человѣку единому на земли“, ниспослать своимъ рабамъ, полагающимъ начало новой жизни, богатую помощь, во еже жити имъ въ цѣломудріи („подаждь рабамъ Твоимъ симъ цѣломудріе“) и единомудріи („сопрязи я въ единомудріи“). Очевидно, смыслъ вѣнчанія состоитъ не въ томъ только, что церковь, благословляя жениха и невесту въ ихъ благомъ намѣреніи, тѣмъ самымъ санкціонируетъ святость брака (еще разъ прибавлю: въ принципѣ, а не въ его фактическихъ обнаруженіяхъ), но и въ томъ, что своими назиданіями и молитвами она создастъ условія наиболѣе благопріятныя для того, чтобы брачная



жизнь была чистою, содержательною, цѣлостно-гармоническою. При этомъ нужно имѣть въ виду, что вѣнчаніе—это только одинъ изъ элементовъ церковнаго строя, созданнаго для того, чтобы воспитывать въ „человѣкѣ—только человекѣ“ человека-христіанина и содѣйствовать наступленію царства Божія, царства правды, какъ синтеза теоретической истины и практическаго добра. Пребываніе въ церкви наполняетъ жизнь человека цѣннымъ внутреннимъ содержаніемъ и такимъ путемъ поднимаетъ его надъ пошлостью жизни. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли какая другая задача сравняться по своей захватывающей широтѣ съ той, которую ставитъ церковь для каждаго изъ насъ—способствовать по мѣрѣ своихъ силъ наступленію царства правды? Разумное и искреннее служеніе этому дѣлу не можетъ не отражаться и въ брачной жизни христіанина, обогащая ее цѣннымъ содержаніемъ, вслѣдствіе чего семья становится какъ бы малою церковію. Вотъ почему нигдѣ нѣтъ условій, болѣе благопріятныхъ для нормальной брачной жизни, нежели въ церкви: церковная атмосфера такъ чиста и содержательна, что служить превосходной дезинфицирующей средой или—если хотите—очищающимъ горниломъ для человѣческой природы, зараженной грѣхомъ... Не можетъ она не дѣйствовать очищающимъ образомъ и на брачную жизнь человека, если только онъ самъ намѣренно или ненамѣренно не уклоняется отъ воздѣйствія церкви. Г. Розановъ, желая показать равноцѣнность церковнаго и внѣцерковнаго брака, сравниваетъ первый съ золотой монетой, лежащей въ святой десницѣ, а послѣдній—съ такою же монетой, валяющеюся на мостовой: обѣ имѣютъ одинаковую цѣнность. Я бы употребилъ другое сравненіе. Я сравнилъ бы психо-физическую организацію каждаго отдѣльнаго человека съ зернышкомъ (сѣменемъ) какого-либо дерева. Допустимъ, что зернышко само по себѣ здоровое, не червивое вы посадите въ неблагоприятную почву, да и позабудете про него, предоставивъ



его собственнымъ силамъ. При такихъ условіяхъ изъ зернышка вырастетъ хилое, кривое деревцо, слишкомъ воспріимчивое къ воздѣйствію вредныхъ микрорганізмовъ. Посадите то же самое зернышко въ сродную ему почву, поливайте его, охраняйте отъ вредныхъ насѣкомыхъ, откройте къ нему доступъ тепла и свѣта—и изъ него вырастетъ здоровое, крѣпкое, устойчивое дерево, которое не сломится подъ напоромъ бури и не поддастся развѣдающему воздѣйствію микрорганізмовъ. Благопріятная атмосфера для нормального развитія человѣческой природы—въ церкви, неблагоприятная—вне ея. Правда, много хорошаго есть и за предѣлами церкви, но въ ея нѣдрахъ это хорошее не только не погибло бы, но достигло бы своего полного расцвѣта. Напрасно думаетъ Розановъ, что церковная атмосфера насыщена одною горечью. То правда, что много тревоги въ отчаянномъ крикѣ: спасите! погибаю! Но вѣдь этотъ крикъ слышится главнымъ образомъ за стѣнами церкви или у ея порога. Какъ только раздается такой крикъ—церковь спѣшитъ къ погибающему на помощь, и сколько бываетъ самой высокой, чистой радости, если удается спасти погибающаго! Вспомнимъ и то, что тотъ же апостолъ, который съ горечью воскликнулъ „бѣдный я человѣкъ!“ писалъ своимъ возлюбленнымъ филиппійцамъ: „радуйтесь всегда о Господѣ, и паки реку—радуйтесь!“ что стѣны православнаго храма оглашаются не только покаяннымъ „Согрѣшихомъ, беззаконвахомъ“, но и ликующимъ „Христосъ воскресъ!“ Да возьмите, наконецъ, самый чинъ вѣнчанія: отъ начала до конца онъ проникнутъ бодрымъ и свѣтлымъ настроеніемъ. Сколько свѣта и тепла, прежде всего, въ евангельскомъ отрывкѣ о бракѣ въ Канѣ Галилейской, который читается при вѣнчаніи! Своимъ присутствіемъ на брачномъ торжествѣ Христосъ освятилъ наши земныя радости, только бы онъ не заключали въ себѣ нравственной грязи. Но вѣдь послѣдняго рода наслажденія не столько ободряють, сколько опьяняютъ

человѣка. Въ этомъ ли заключается бодрое, здоровое веселье?! ¹⁾ Г. Розанову представляется особенно привлекательнымъ положеніе ребенка, который беззаботно плещется на отмели материка. Что жъ?! *Suum cuique* (всякому свое): иной завидуетъ птицкѣ Божіей, которая не знаетъ ни заботы, ни труда, а одна моя знакомая хотѣла бы быть развѣсистой, плакучей березой. Однако, не говоря уже о мечтательности подобныхъ желаній, едва ли можно возводить въ идеаль безпечную радость ребенка, готовую черезъ минуту смѣниться горькимъ плачемъ. То ли дѣло—„будетъ бури—мы поспоримъ и помужествуемъ съ ней“! Но это уже девизъ не безпечнаго младенчества, а бодрой юности или зрѣлаго мужества. То правда, что ребенокъ, плещущійся на отмели материка, не чувствуетъ потребности кричать: спасите! погибаю! Но это еще не застраховываетъ его ни отъ горькаго плача, ни отъ ранней гибели: стѣбитъ начаться прибою морскихъ волнъ—и конецъ его только-что распустившейся жизни. Положеніе взрослого человѣка на прочномъ, хорошо оснащенномъ кораблѣ гораздо надежнѣе. Конечно, радость взрослого сдержаннѣе, нежели радость ребенка, но за то содержательнѣе, прочнѣе и глубже. Такая радость находитъ себѣ мѣсто и въ предѣлахъ церкви.

Что же? —слышу я со стороны единомышленниковъ г-на Розанова,—неужели только въ церкви возможенъ истинный бракъ? Съ церковной точки зрѣнія на этотъ вопросъ не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ утвердительнаго: да, истинный бракъ возможенъ только въ церкви. но это не значить ни того, что за предѣлами церкви въ области брачныхъ отно-

¹⁾ „Что касается чувственныхъ наслажденій,—пишетъ Спινόза,—то они такъ поглощаютъ душу, какъ если бы она успокоилась на какомъ-то истинномъ благѣ“, но это успокоение—одна видимость: „за вкушеніемъ ихъ слѣдуетъ глубокая печаль, которая если не подавляетъ умъ, то тревожитъ и притупляетъ его“. Вотъ почему напрасно отдаваться во власть чувственныхъ наслажденій въ поискахъ за „непреходящую и высочайшую радость“ (Спινόза „Трактатъ объ усовершенствованіи разума“. Переводъ Г. Починковскаго. Одесса. 1893, стр 4 и 3),—мысль, глубоко верная въ психологическомъ отношеніи



шеній нѣтъ ничего хорошаго, ни того, что всѣ браки, заключенные съ благословенія церкви, по тому самому суть уже вполне нормальные браки. Къ сожалѣнію, на дѣлѣ не такъ, и это понятно. Оставляя въ сторонѣ испорченность человѣческой природы вообще, что отражается и на характерѣ брачныхъ отношеній, въ настоящій разъ для объясненія отмѣченнаго мною печальнаго явленія укажу, во-первыхъ, на то, что условія, опредѣляющія характеръ брачной жизни, подготовляются и создаются не церковію только, но и самими людьми, часто совершенно независимо отъ церкви, а во-вторыхъ на то, что далеко не всѣ лица, числящіеся въ составѣ церкви и даже выполняющія ея обряды, на самомъ дѣлѣ дышатъ церковной атмосферой: иное дѣло—*числиться*, иное дѣло—*быть* сыномъ церкви. Лица, состоящіе въ церкви въ силу глубокаго и искренняго убѣжденія въ ея необходимости и святости, не могутъ не чувствовать потребности въ благословеніи, назиданіи и молитвѣ церкви при такомъ важномъ жизненномъ шагѣ, какъ вступленіе въ бракъ. Естественно, что церковное вѣнчаніе оставляетъ неизгладимый слѣдъ въ ихъ жизни. Иное дѣло лица, въ силу тѣхъ или другихъ условій лишь числящіеся въ церкви: если они и прибѣгаютъ къ церковному вѣнчанію, то это для того, чтобы сообщить своему брачному сожитію характеръ общественной благопристойности (иначе „что станетъ говорить княгиня Марья Алексѣвна!“) или юридической правомѣрности (дѣло въ томъ, что наша государственная власть признаетъ бракъ юридически-законнымъ, лишь подъ условіемъ церковнаго вѣнчанія). И если бы вскрыть психологію подобныхъ браковъ (да она и вскрыта нашими художниками слова и кисти), то въ нихъ вы найдете что угодно, но только не живое и искреннее убѣжденіе въ необходимости церковнаго благословенія и церковныхъ молитвъ. Хорошо еще, если въ самый моментъ вѣнчанія сквозь ледяную кору религіознаго индифферентизма пробьется лучъ вѣры и скажется слезою теплой молитвы. Къ счастью, это иногда бываетъ, но не только церковное вѣнчаніе оказы-

вается одною формальностью. А между тѣмъ, по непрерываемоу апостольскому слову, „*все, что не по вѣри*,—все что не истекаетъ изъ глубокаго внутренняго убѣжденія,—*есть грѣхъ*“ (Римл. 14, 23). Отсюда слѣдуетъ, что приступить къ церковному вѣнчанію безъ убѣжденія въ значеніи этого священодѣйствія, это значитъ профанировать самое священодѣйствіе. Къ сожалѣнію, общественно-юридическія условія нашей жизни таковы, что подобная профанация совершается сплошь да рядомъ. Не мудрено, что при такихъ условіяхъ и въ священникѣ, обязанномъ вѣнчать тѣхъ лицъ, къ повѣнчанію которыхъ нѣтъ *формальныхъ* препятствій канонически-юридическаго характера, вступающіе въ бракъ ищутъ не столько добраго пастыря (наставника и молитвенника), сколько снисходительнаго нотаріуса, который бы не былъ особенно придирчивъ при изслѣдованіи документовъ, удостоверяющихъ отсутствіе формальныхъ препятствій къ повѣнчанію брака. Не мудрено, что теперь, когда самое вѣнчаніе стало для многихъ одною формальностью, предписаніе церкви, требующее, чтобы священникъ предварялъ вѣнчаніе разъясненіемъ христіанскаго взгляда на бракъ, остается въ большинствѣ случаевъ мертвоею буквою. Разумѣется, священники прежде всего и больше всего чувствуютъ всю ненормальность такого положенія дѣла. Нужно ли удивляться тому, что при такихъ условіяхъ многіе браки оказываются церковными только по имени?!...

IV

Остается сказать два слова по поводу обвиненія г. Розановымъ „официальной церкви“ въ томъ, что она дѣлитъ дѣтей на двѣ группы—законныхъ и незаконныхъ, при чемъ яко бы первыхъ признаетъ чистыми, святыми, а послѣднихъ нечистыми, несвятыми. Отдавая должную дань самаго искренняго уваженія тѣмъ нравственнымъ и общественнымъ мотивамъ, которые заставили г. Розанова поднять большой вопросъ о положеніи такъ называемыхъ незаконныхъ дѣтей (очень и очень часто ихъ положеніе,—по крайней мѣрѣ, до сихъ поръ,—



было дѣйствительно тяжелымъ и въ нравственномъ и въ общественномъ смыслѣ), я долженъ заявить, что г. Розановъ представилъ взглядъ церкви на дѣтей въ искаженномъ видѣ. И прежде всего—церковь ни одного дитяти (за исключеніемъ Виолеемскаго Младенца) не признаетъ безусловно чистымъ, безусловно святымъ, потому что дѣти подчинены закону грѣховной наслѣдственности. А во-вторыхъ, церковь не полагаетъ различія между дѣтьми—съ формально-юридической, слѣд. государственной, точки зрѣнія—законными и незаконными, въ чемъ насъ убѣждаютъ церковныя постановленія, вызванныя вопросомъ: можетъ ли быть незаконнорожденный удостоенъ рукоположенія? Епископъ Никодимъ Милашъ въ своемъ курсѣ „Православно-церковнаго права“ представляетъ сущность относящихся сюда каноническихъ постановленій въ такомъ видѣ. „Качества, касающіяся добраго имени, не обусловливаются достоинствомъ рода, отъ котораго происходитъ извѣстное лицо, а касаются его самого,—именно, чтобы его лично никто не могъ упрекнуть въ отношеніи его домашней или общественной жизни ни въ чемъ, что могло бы бросить тѣнь подозрѣнія на его доброе имя. Въ ветхозавѣтной церкви недостойнымъ священнаго служенія считался всякій не происходившій отъ одного племени и рода. Въ новозавѣтной же церкви каноны запрещаютъ обращать вниманіе на это, а предписываютъ принимать въ уваженіе *личныя* качества желающихъ вступить въ клиръ. Имѣя это въ виду, каноны допускаютъ принимать въ клиръ и тѣхъ, которые произошли отъ незаконнаго брака, если только они сами по себѣ достойны священнаго сана и обладаютъ всѣми остальными, нужными для этого, качествами“¹⁾. Такова теорія. А что касается фактическаго отношенія нашихъ православно-русскихъ пастырей къ „незаконнымъ“ дѣтямъ, то его изображенію помо-

¹⁾ „Главныя направленія въ научной постановкѣ православно-церковнаго права“ профъ Заозерскаго (см. „Богосл. Вѣсти“, 1902, X, стр. 242. Тамъ же—точные цитаты).

жетъ мнѣ не иной кто, какъ самъ В. В. Розановъ. Въ одной изъ его послѣднихъ статей есть трогательный разсказъ изъ жизни покойнаго оптинскаго старца, отца Амвросія, одного изъ симпатичнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ русскихъ пастырей (кто не знакомъ съ личностью о. Амвросія, тотъ можетъ составить о ней нѣкоторое представленіе по литературному типу, замѣчательно тепло и тонко обрисованому Достоевскимъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“,—разумѣю старца Зосиму: между о. Зосимой и о. Амвросіемъ много общаго). Вотъ этотъ замѣчательный разсказъ. „Съ дочерью одного именитаго купца, дѣвушкою образованною, но скромною, провинціальною случился „грѣхъ“: она полюбила одного начинающаго профессора университета, но была имъ почему-то оставлена, а между тѣмъ по неосторожности уже должна была стать матерью. Разъяренный купецъ выгналъ ее изъ дому ни съ чѣмъ на всѣ четыре стороны. Переправилась она въ сосѣдній городокъ, разрѣшилась тамъ отъ бремени, передала ребенка какой-то мѣщанкѣ, обѣщаясь платить, а затѣмъ, какъ и всѣ въ этихъ губерніяхъ растерянные люди, направилась въ Оптину пустынь къ старцу Амвросію „за прощеніемъ и совѣтомъ“. Къ посѣтителямъ, которыхъ соби-
рались большія толпы, старецъ выходилъ въ четырехугольникъ, обнесенный веревкою: пришедшіе стояли около веревки, дожидаясь очереди, когда онъ cadaго позоветъ, а старецъ ходилъ внутри квадрата, то погруженный въ задумчивость, то заговаривая съ тѣмъ или другимъ, то вызывая къ себѣ внутри квадрата. Въ толпу эту выѣхалась и молодая женщина. Она считала себя отъ всего свѣта укрытой и готовилась къ тяжелой, стыдливой исповѣди. Каково же было ея недоумѣніе и смущеніе, когда, минуя ближнихъ, старецъ позвать ее издали; и едва она къ нему подошла и привычно поклонилась до земли, какъ онъ ласково и участливо (а голосъ его бывалъ и сердитъ) спросилъ ее, гдѣ она оставила рожденнаго ею младенца. Конечно, все это ей показалось „про-



зорливостію“ и она все рассказала въ слезахъ. Тогда онъ ей указалъ немедленно вернуться назадъ, взять отъ женщины ребенка, вернуться въ отцовскій городъ, „а деньги на пропитаніе Богъ пошлетъ“. Совѣты его всѣми, ихъ спрашивавшими, исполнились, какъ немишуемый законъ: считалось какъ бы неповиновеніемъ Богу ослушаться ихъ. Она такъ и поступила. До сихъ поръ я передаю слышанное,—продолжаетъ В. В. Розановъ,—а остальное уже видѣлъ своими глазами. Во второмъ классѣ гимназіи учился высокій, худенькій и необыкновенно оживленный мальчикъ; вѣчныя шалости, но необыкновенно пивущія, невинныя, такъ что безъ его шалостей было бы и скучнѣе въ классѣ. И всѣ шалости были деликатныя, тихія, скорѣе остроумныя. Онъ былъ очень пугливъ, впечатлителенъ, а вмѣстѣ—открытъ. Въ немъ не было вовсе того маленькаго нахальства и назойливости, безъ которыхъ къ сожалѣнію почти не встрѣчается русскихъ дѣтей въ возрастѣ 13-ти лѣтъ.“ Какъ-то разъ авторъ воспоминаній, пользуясь веселостію и открытостію ученика, сталъ его расспрашивать, гдѣ, какъ и съ кѣмъ онъ живетъ. „Всѣ отвѣты, продолжаетъ свой рассказъ Василій Васильевичъ,—были такъ сказать удивляющи, а вмѣстѣ составили продолженіе приведеннаго мною выше разсказа, слышаннаго мною какъ разъ незадолго до случая съ этимъ мальчикомъ.—„Мама моя рисуетъ, только образа пишетъ—больше ничего, вамъ она образа не напишетъ, потому что на постороннихъ людей не дѣлаетъ, а какъ напишетъ, отвозить къ батюшкѣ“. —„Какому?“ „Батюшкѣ Амвросію, въ Оптину пустынь“. —„Какъ же она его знаетъ?“—„Мы съ нимъ давно знакомы. Онъ такой добрый, какъ никто“.—„И ты его видѣлъ?“ —„Меня-то онъ особенно и любитъ. Мы въ годъ два къ нему бываемъ. И всякій разъ онъ поведетъ къ себѣ въ келью и ласкаетъ-ласкаетъ меня, и всегда мнѣ даетъ гостинцевъ. И веселый онъ превеселый, постоянно шутитъ и смѣется, мнѣ же позволяетъ все дѣлать у себя, и я у него какъ у

себя въ домѣ“. Между тѣмъ изъ другихъ разсказовъ мнѣ было очень и очень извѣстно, что о. Амвросій бываетъ серьезнѣе, наставителенѣе, а временами даже суровѣе („онъ меня ударилъ—не больно—посохою по спинѣ, но говорить—это хорошій знакъ“). Очевидно, здѣсь связь была исключительная. Старецъ спасъ своимъ совѣтомъ молодую женщину, спасъ и мальчика, и возлюбилъ ихъ особенною любовью, какъ свое творенье, усыновилъ ихъ себѣ; а благодарная женщина вся отдалась именно благодарному религіозному чувству, выразившемуся въ писаніи иконъ для пустыни. Какъ я разспросилъ и узналъ, суровый отецъ ей выдавалъ немного денегъ на содержаніе, но въ домъ ея не впускалъ, и самъ и семья его сношеній съ ней не имѣли¹⁾.

Едва ли этотъ разсказъ нуждается въ комментаріяхъ ..

Возможно, конечно, что далеко не всѣ пастыри относились къ несчастнымъ дѣтямъ съ тою трогательною заботливостью, какъ о. Амвросій, но это уже дѣло ихъ личнаго взгляда и личной совѣсти. Что же касается церковной точки зрѣнія, то—послѣ приведенныхъ справокъ—она, кажется, не допускаетъ перетолкованій: это чисто-христіанская точка зрѣнія. сколько разумная, столько же и сердечная. Съ чувствомъ патріотическаго удовлетворенія я долженъ прибавить къ сказанному, что въ законѣ о положеніи „виѣ-брачныхъ“ дѣтей, Высочайше утвержденномъ 3-іюня 1902 г., наша государственная власть поднялась на ту высоту, на которой церковь стояла съ самаго своего основанія.

И. Кудрявцевъ.

¹⁾ „Новое Время“ за 1903 г., № 9656 (отъ 21-го января). Разсказъ приведенъ съ сокращеніями.