



Христианство и религия В. В. Розанова.

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

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

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

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

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

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

ковъ, но совпадающія въ ближайшихъ внѣшнихъ результатахъ.

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

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

Только при этомъ взглядѣ можно избѣжать насилия съ той и другой стороны, какъ виѣшняго насилия религії надъ общественнымъ развитіемъ, надъ разными формами общежитія, такъ и общественно-государственного насилия надъ религіозною совѣстью человѣка. Нужно, чтобы и общественно-правовое сознаніе развивалось совершенно свободно отъ трансцендентныхъ указаний, по своимъ собственнымъ законамъ, въ соотвѣтствіе лишь съ своими условными задачами, и личное религіозное самосознаніе человѣка стояло виѣ какого бы то ни было виѣшняго, общественного контроля. Насколько нежелательно сектантское раздробленіе общества, разбивающее его на враждебные союзы, настолько

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Религіозное дѣло установленія новыхъ отношеній Бога къ

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

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

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

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

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

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

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

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

Я не буду передавать содержанія этихъ книгъ. Я скажу лишь нѣсколько словъ о религіозномъ направленіи В. В. Розанова, которая помогли бы читателю ориентироваться въ материалѣ этихъ книгъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

и нѣкоторымъ *особы молитвословіямъ*, со своими напѣвами, съ созерцаніемъ особой стѣнной живописи (бibleйскія картины) для материей, для беременныхъ, для зачинающихъ?! гдѣ было бы вовсе исключено все аскетическое и раздвинуто и выражено все *жизнепвораческое, семейно-домашнее!* Совершенно позволительная мысль, о которой мечталъ, путешествуя на Аeonъ, уже знаменитый епископъ Порфирий Успенскій. Легко догадаться, что душа человѣка, столь ие-отдѣлимая отъ его физіологии, отъ таинственного особаго сложенія его организма, будучи *въ самой физіологіи сплетена въ одинъ клубокъ съ религіею*—стала бы вообще болѣе чутка и впечатлительна ко всему нездѣшнему, ко всему загробному, ко всему премірному. Ибо вѣдь что же такое „*пѣсня Ангела*“, которую „слышалъ и полу-забылъ, но забылъ не вовсе“ человѣкъ до своего рожденія?! Конечно, это только настроенія матери, особо передающіяся ребенку! Ребенокъ, еще изъ темной могилки своей, видѣть душу матери съ такой особой стороны, какая никому не открыта, да и она сама о себѣ всего не знаетъ. Все, что мы именуемъ „врожденными идеями“, дозвременными предчувствіями—Богъ, загробный міръ, послѣдній судъ, грѣхъ и правда, идеалы терпѣнія и подвига—все „врожденное“ и есть просто переживанія матери, думы и пѣсенки ея, пѣсенки и молитвы, и страхъ о возможности смерти (въ родахъ), своеобразно отразившіяся на плодѣ въ ея чревѣ, *толкнувшія* его, *обласкавшия* его, согрѣвшія... Вотъ религія-то, черезъ *соответственное чтеніе, обряды, службы, музыку, живопись, наконецъ чрезъ соответственные легенды и воспоминанія*, могла бы сотворить *чудные по высотѣ и нѣжности* мотивы для *душеvnой жизни* беременныхъ, грядущихъ матерей! И вмѣсто того, чтобы уже *потомъ дѣлаться* (воспитаніе, судь) благородными, — вмѣсто того, чтобы *пріучаться* къ благородству,—люди (младенцы) уже *рождались бы благородными, съ естественною (врожденною) склонностью къ добру и отвращенiemъ ко злу...* Минѣ кажется, этого уже инстинктивно ищутъ теперь; матери въ это время избѣгаютъ дѣтскихъ впечатлѣній; родные, близкіе, друзья боятся *испугать, разстроить* беременную. Но... отчего же религія не выступить имъ могущественно на помощь, навстрѣчу?... Только и есть одинъ на это отвѣтъ: да Церковь никогда о семье не думала и никогда о ней не заботилась, ибо она—*дѣственная, монашеская, аскетическая, скопическая, анти-супружеская и анти-семейная*...

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

Надъ этими строками нужно годы думать и можно годы умиляться

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

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

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

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

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

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

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

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

дить въ глубь его религіозной метафизики и въ этой глубинѣ со всею рѣшительностью возстаетъ противъ христианства.

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

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

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

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

А вотъ еще оброненное словечко.

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

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

Это значитъ: боюсь христианства, какъ смерти! Послушайте и вникните въ это вы, наивно мечтающіе легко при-мирить языческую радость съ евангельскимъ духомъ.

Для В. В. Розанова религія свѣтъ и радость. Въ рецен-зируемой книгѣ онъ съ этой стороны подходитъ къ хри-стіанству. Въ этомъ случаѣ онъ съ любовью (и неоднократно) останавливается на одномъ священникѣ нашихъ дней, весьма извѣстномъ проповѣднику и публицисту, который „указы-ваетъ и доказываетъ ссылками, что евангеліе не осуждаетъ разумнаго, умѣстнаго наслажденія благами природы“.

Повидимому такое истолкованіе евангелія представляетъ наиболѣе удобное въ практическомъ отношеніи решеніе религіозной проблемы, и оно действительно имѣетъ цѣн-ность въ смыслѣ борьбы съ историческимъ аскетизмомъ, съ современнымъ книжничествомъ и фарисействомъ. Но въ су-щественно-религіозномъ отношеніи, въ смыслѣ решенія хри-стіанской проблемы по существу, оно легкомысленно. Это есть именно утилитарная проповѣдь, а не философія,—пуб-лицистика, а не религіозная мысль....

Я хочу сказать: г. Розановъ принимаетъ это истолкованіе христианства въ цѣляхъ пропаганды своей идеи и совер-шенно вѣнчаетъ интереса къ сущности христианства. У него есть своя религія,—и все, чего онъ хотѣлъ бы отъ христианства, это, чтобы оно перестало быть религіей жертвы и сдѣла-лось религіей радости и „достатка“, ни мало не заботясь о томъ, что въ такомъ случаѣ христианство просто погибнетъ, и даже желая именно этого. Истолковать христианство только какъ разумное наслажденіе благами природы, это значитъ просто отрицать христианство, пройти съ шуткой мимо Гол-гоѳы, не задуматься надъ глубочайшою тайною евангелія, надъ сокровенными запросами человѣческаго сердца. Хоро-шее дѣло наслаждаться благами природы разумно, — но не однимъ хлѣбомъ живеть человѣкъ,—хотеть его сердце, кроме разумнаго наслажденія хлѣбомъ, и небеснаго подвига. Еван-геліе говоритъ только о небесной жизни. Это аскетически-односторонне объяснили такъ, что человѣкъ живеть только

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

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

Такова наша религіозная проблема.

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

¹⁾ Глава изъ моей „Философіи евангельской исторіи“.

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

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

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

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

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

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

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

И Бого воплощеніе для него милая сказка.

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

Вѣдь нужно же понимать тактику Розанова и его психи-

ку. Вотъ его слова, въ которыхъ существенно выражается его, отношение къ христіанству: „Сего^{дній} нашъ день въ вѣрѣ есть просто нашъ и только нашъ день“.

Это вотъ что значитъ.

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

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

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

Такъ и о воскресеніи.

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

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

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

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

Этотъ же вопросъ рѣшалъ и архим. Щеодоръ Бухаревъ. Но онъ рѣшать вопросъ объ отношеніи „православія къ современности“ доктринальски, исходя изъ идеи богооплощенія...

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

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

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

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

Возстановляя чистоту евангелия, я какъ бы разлагаю „воду“ его на составные элементы, чтобы сдѣлать возможнымъ ихъ живое соединеніе съ составами нашей природы. Евангелие въ церковно-исторической облаткѣ символического аскетизма допускаетъ лишь виѣшне-формальное отношение къ миру (церковь и государство и пр.),—и лишь чистое евангелие соединяется въ глубинѣ индивидуальной жизни съ природной необходимостью плотской жизни.

Воть зачѣмъ мнѣ *нужна* чистая духовность. Это совсѣмъ не то, что символический аскетизмъ.

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

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

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

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

Съ точки зрењія аскетической самымъ труднымъ счи-тается примирить съ христіанствомъ скверну муже-жен-скаго соединенія. Для евангельской точки зрењія этого затрудненія совершенно не существуетъ, такъ какъ въ еван-гелии даже отдаленаго намека нѣтъ на природную скверну. Евангельскій Отецъ Небесный сотворилъ въ началѣ „мужа и жену“... Аскетической взглядъ на бракъ есть плодъ язы-ческаго дуализма ¹⁾.

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

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

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

¹⁾ Объ этомъ неоднократно говоритъ и В. В. Розановъ въ книгѣ „Въ мірѣ неяснаго и не рѣшенаго“. Онъ пишеть: „Начало собственно плоти и плотскаго человѣка къ человѣку „прилѣпленія“ не только не враждебно Христу, но, можно сказать, что въ эту слѣпленность люд-скую Христосъ и вошелъ, какъ въ сѣнъ свою, вездѣ беря человѣка не въ сіяніи одежды его, не въ украшеніяхъ гроба, но въ радости семейнаго очага, у колыбели. Противъ этого общаго колорита Еван-гелій и Лица Христова совершенно безсильны бѣгучія и, можетъ быть, апокрифическія привѣски, въ родѣ „лучше не жениться“, „даяй дѣву въ бракъ—хорошо поступаетъ, а не даяй—лучше поступаетъ“.. Тайна Боговоплощенія: „Слово—плоть бысть и вселится въ ны“. Та-кимъ образомъ, фундаментальное очертаніе христіанства не только не без-„поло“, какъ думаютъ иѣкоторые, не без-„плотно“: но именно эта религія, съ во-„площеніемъ“ въ центрѣ, и есть истинное покло-неніе ставшей божескою плоти“...

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

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

язычествѣ и чего хочетъ Розановъ. Напротивъ, христіански-святой семьи, христіанского государства, христіанского народа никакъ не можетъ быть, потому что христіанство именно въ уничтоженіи границъ семьи, государства, народа.

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

Вотъ когда позоветъ Богъ семьянину на какое-нибудь Божіе дѣло, и онъ благословитъ свою семью, поручить ее Богу и добрымъ людямъ, а самъ пойдетъ на геройское дѣло, пытку и смерть, и положить душу свою за Божію правду, за любовь къ людямъ,—тогда лишь онъ проявить себя христіаниномъ¹⁾. Если же неѣть еще этого зова, то христіанская семья ничѣмъ не отличается и не должна отличаться отъ хорошей языческой семьи. Христіаниномъ семьянинъ бываетъ лишь въ томъ смыслѣ, что онъ носитъ въ себѣ эту способность откликнуться на зовъ Божій, но это его отличие отъ материалистически-настроенного человѣка ни въ какомъ случаѣ со стороны не можетъ быть усмотрѣно и оцѣнено. Съ этой стороны лучше не судить людей. Только Богъ знаетъ Своихъ.

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

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

м'ється, мнимо), будеть неизб'єжно хуже языческой¹⁾), и государство, (мнимо) устроенное только по евангелю, порождаетъ деспотизмъ со всѣми его культурными послѣствіями. Для процвѣтанія семьи неизб'єжно нужно свободно раскрывающееся природное (языческое) тепло и для процвѣтанія государства—свободно развивающееся соотношеніе составляющихъ его силъ.

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

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

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

¹⁾ Читайте книги В. В. Розанова: *Вѣ мірѣ неяснаго и не решеннаго* и *Семейный вопросъ въ Россіи*.

Монастырь есть длинная мантія гроба... Какъ „гробъ“ есть преобразованіе смерти въ „поэзію“, такъ монастырь есть, преобразованіе гроба въ цѣлую цивилизацію—поэтически-грустную, меланхолически-возвышенную... Монастырь есть вся душа и вся поэзія христіанства, его реальная метафизика... Гдѣ нѣтъ монашескаго духа и монастыря—нѣтъ христіанства; гдѣ онъ есть — христіанство на лицо и дѣйствуетъ¹⁾... Новый Завѣтъ относится къ Ветхому, какъ смерть къ зачатію, похороны къ рожденію, монастырь къ семье, гарему (у Давида и Соломона) и площади (базару)“.

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

Въ цѣляхъ борьбы съ церковью и христіанствомъ это самое разрушительное и неотразимое, что только было сказано на протяженіи вѣковъ²⁾...

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

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

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

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

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

Есть ли какое различие между буддизмомъ и христіанствомъ?

Существенное.

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

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

Это со стороны вербальной.

И по существу, универсальная любовь, порывъ обнять все человѣчество, разбить мѣщанскія оковы своего эгоизма, личного, семейного и национального, жаждя геройского подвига — фактъ нашей жизни, неискоренимый и неустранимый изъ природы типа *homo sapiens*. Съ этимъ фактомъ связано все благородное, сверхчеловѣческое, божественное, которое только одно дѣлаетъ животное *homo sapiens* человѣкомъ.

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

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

Это ли поззія смерти?

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

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

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

Мертвый аскетизмъ — карикатура евангельского христіанства¹⁾.

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

Проведите прямую линію. Затѣмъ проводите изъ той же исходной точки въ томъ же направлениі другую прямую, но съ маленькимъ уклономъ: двѣ прямыхъ разойдутся до бесконечности.

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

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

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

Это нужно оцѣнить и осмыслить.

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

Но... еще вопросъ.

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

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

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

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

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

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

О жизни съ избыткомъ (*έγω ἥλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περιβοῦν ἔχωσιν*), о жизни не однимъ хлѣбомъ (*οὐκ εἰς ἀρτοφύρων γέμεται ἀνθρώπος*), какъ именно о новозавѣтномъ принципѣ, учить евангелие. Но мы доселѣ принимали евангелие лишь за историческое явленіе; наше вниманіе было поглощено тѣмъ историческимъ фактомъ, въ формѣ котораго открылась человѣчеству духовная жизнь. Между тѣмъ народившаяся въ голгофской трагедіи свободная жизнь духа давно уже стала естественнымъ достояніемъ нового человѣчества, хотя еще не ясныемъ для нашего сознанія. Понять божественный духъ какъ естественную принадлежность реальной жизни, полной и свободной,—такова новѣйшая задача нравственной философіи.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

дорого и высоко рожденіе—начало жизни. Но разумно-человѣческая жизнь раскрывается лишь въ обществѣ. И этого мало. Бываетъ такъ, что человѣкъ можетъ быть живъ лишь подъ условіемъ наивысшей свободы и отъ оковъ общественной среды и отъ границъ семьи и націи. Что можно сказать противъ этого божественнаго порыва и высшей любви, лишь бы это было къ жизни, къ ея высшему расцвѣту и красотѣ? Но плоть и семья всегда есть „то, что она есть, а не то, что мы о ней думаемъ“. Между древнимъ язычествомъ и новѣйшей философіей В. В. Розанова то различіе, что тамъ была непосредственность и простота чувства, а у него—слово, хотя и геніальное, „обширно развитая философія“. Поэтому тамъ, пока не исполнилось время, предохраненіе отъ мерзостей плоти было въ самой жизни; а нынѣ искусственно (на словахъ) воздвигаемая религія (абсолютность) плоти ничѣмъ не предохранена отъ „бездны“ плоти, въ которой таетъ святая семья¹⁾... Святая „многоочитая“ плоть—молчалива... Для насъ эта святая молчаливость плоти потеряна, непосредственность природнаго чувства невозвратима,—и условіе „тейтизаціи пола“ для насъ единственно въ томъ, что человѣкъ въ своемъ духѣ можетъ быть выше пола, что онъ не весь въ физіологии. Это не означаетъ того, что будто физіологію (и общество) можно построить, исходя изъ чистыхъ основъ духа,—природная сила всегда дана въ своей неисчерпаемости и требуетъ со стороны другихъ элементовъ жизни лишь свободы и освященія. Это не означаетъ и того, что будто въ сферѣ природы можно быть безъ религіи, безъ Бога. Но должно быть непрерывное схожденіе и подъемъ²⁾, какъ въ видѣніи Іакова и созерцаніяхъ Христа; храмъ долженъ имѣть дворъ, святилище и святое святыхъ (природа, общество и личность). Въ этомъ полнота религіи... Дворъ (и святилище) не какъ задворки, куда сваливается соръ, а какъ обнесеніе или окруженіе изъ стадъ и сада, совершенно необходимое условіе внутренняго „святое святыхъ“, обращающагося въ пустое мѣсто при обнаженіи, въ пустой звукъ. И необходимо настаивать какъ на томъ, что только обнесеніе дѣлаетъ внутреннюю святыню

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

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

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

M. Тархеевъ.
