Собраніе сочиненій

# Владиміра Сергѣевича СОЛОВЬЕВА

Съ 3-мя портретами и автографомъ

---

Подъ редакціей и съ примѣчаніями

**С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова**

**Второе изданіе**

**Томъ седьмой**

С.-Петербургъ
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе",
Забалканскій просп., соб. д. № 75.
1912

# Продолжается подписка

на законченное печатаніемъ изданіе:

# „Большая Энциклопедія".

## Словарь общедоступныхъ свѣдѣній по всѣмъ отраслямъ знанія.

## Подъ общей редакціей

## С. Н. Южакова,

### при участіи редакторовъ отдѣловъ:

Біологическія науки — проф. **А. М. Никольскій.** — Ветеринарныя науки — м-ръ ветеринаріи **И. Н. Потапенко.** — Военный отдѣлъ — проф. **С. Лукошинъ.** — Востоковѣдѣніе — этногр. академ. **Д. А. Клеменцъ.** — Географія, геологія и минералогія — м-ръ геологіи **С. Н. Никитинъ.** — Древне-русская письменность и славяновѣдѣніе — проф. **А. К. Бороздинъ.** — Иностранныя литературы — прив.-доц. **Е. В. Аничковъ.** — Лингвистика — проф. **Д. Н. Овсянико-Куликовскій.** — Математика и астрономія — **Л. Г. Малисъ.** — Медицина — врачъ **Р. А. Брагинская.** — Музыка — проф. **Л. А. Саккетти.** — Русская литература XIX вѣка — **А. М. Скабичевскій.** — Соціологія и исторія — **С. Н. Южаковъ.** — Физика, химія и техника — д-ръ химіи **В. А. Ковалевскій** и проф. **А. Н. Митинскій.** — Экономическій отдѣлъ — проф. **В. Г. Яроцкій.** — Юридическій отдѣлъ — проф. **В. М. Гессенъ,** и при сотрудничествѣ болѣе **200** русскихъ ученыхъ и литературныхъ силъ.

*„Большая Энциклопедія" (тт. I—XX) рекомендована Главнымъ Управленіемъ Военно-учебныхъ заведеній въ фундаментальныя библіотеки кадетскихъ корпусовъ и военныхъ училищъ.*

Около **150,000** статей и замѣтокъ на **35,000** столбцовъ текста съ приблизительно **10,000** иллюстрацій, картъ и плановъ въ текстѣ и на **1,000** отдѣльныхъ приложеній, изъ которыхъ **70** хромолитографій и болѣе **120** картъ и плановъ въ краскахъ.

Прогрессъ современной науки и связанная съ нимъ крайняя спеціализація знаній съ особой силой выдвинули потребность въ такъ называемыхъ энциклопедическихъ словаряхъ, т. е. такихъ изданіяхъ, которыя стремятся ознакомить читателя хотя бы съ наиболѣе основными фактами и выводами всѣхъ отраслей науки и ис[illegible] въ возможно общедоступной

Собраніе сочиненій

# В. С. СОЛОВЬЕВА.

# Собраніе сочиненій
# Владиміра Сергѣевича
# СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

---

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
**С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.**

**Второе изданіе.**

---

## Томъ седьмой.

(1892—1897)



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе",
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.




Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе". Спб., Забалканскій пр., № 75.

# Содержаніе.

# Смыслъ любви.

## 1892—1894.

## СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

### (Предварительныя замѣчанія.)

### I.

Обыкновенно смыслъ половой любви полагается въ размноженіи рода, которому она служитъ средствомъ. Я считаю этотъ взглядъ невѣрнымъ — не на основаніи только какихъ-нибудь идеальныхъ соображеній, а прежде всего на основаніи естественно-историческихъ фактовъ. Что размноженіе живыхъ существъ можетъ обходиться безъ половой любви, это ясно уже изъ того, что оно обходится безъ самого раздѣленія на полы. Значительная часть организмовъ, какъ растительнаго, такъ и животнаго царства, размножается безполымъ образомъ: дѣленіемъ, почкованіемъ, спорами, прививками. Правда, высшія формы обоихъ органическихъ царствъ размножаются половымъ способомъ. Но, во-первыхъ, размножающіеся такимъ образомъ организмы, какъ растительные, такъ отчасти и животные, *могутъ* также размножаться и безполымъ образомъ (прививка у растеній, партеногенезисъ у высшихъ насѣкомыхъ), а во-вторыхъ, оставляя это въ сторонѣ и принимая, какъ общее правило, что высшіе организмы размножаются при посредствѣ полового соединенія, мы должны заключить, что этотъ половой факторъ связанъ не съ размноженіемъ вообще (которое можетъ происходить и помимо этого), а съ размноженіемъ *высшихъ* организмовъ. Слѣдовательно, смыслъ половой дифференціаціи (*и* половой любви) слѣдуетъ искать никакъ не въ идеѣ родовой жизни и ея размноженія, а лишь въ идеѣ высшаго организма.

Разительное этому подтвержденіе мы находимъ въ слѣдующемъ великомъ фактѣ. Въ предѣлахъ животныхъ, размножающихся исключительно половымъ образомъ (отдѣлъ позвоночныхъ), чѣмъ выше поднимаемся мы по лѣстницѣ организмовъ, тѣмъ сила размноженія

становится меньше, а сила полового влеченія, напротивъ, больше. Въ низшемъ классѣ этого отдѣла — у рыбъ — размноженіе происходитъ въ огромныхъ размѣрахъ: зародыши, порождаемые ежегодно каждою самкою, считаются милліонами; эти зародыши оплодотворяются самцомъ *внѣ* тѣла самки, и способъ, какимъ это дѣлается, не позволяетъ предполагать сильнаго полового увлеченія. Изо всѣхъ позвоночныхъ животныхъ этотъ хладнокровный классъ несомнѣнно болѣе всѣхъ размножается и менѣе всѣхъ обнаруживаетъ любовную страсть. На слѣдующей ступени — у земноводныхъ и гадовъ — размноженіе гораздо менѣе значительно, чѣмъ у рыбъ, хотя по нѣкоторымъ своимъ видамъ этотъ классъ не безъ основанія относится Библіей къ числу существъ, кишмя кишащихъ *(шерецъ ширцу);* но при меньшемъ размноженіи мы уже находимъ у этихъ животныхъ болѣе тѣсныя половыя отношенія... У птицъ сила размноженія гораздо меньше не только сравнительно съ рыбами, но и сравнительно, наприм., съ лягушками, а половое влеченіе и взаимная привязанность между самцомъ и самкою достигаютъ небывалаго въ двухъ низшихъ классахъ развитія. У млекопитающихъ — они же живородящія — размноженіе значительно слабѣе, чѣмъ у птицъ, а половое влеченіе хотя у большинства менѣе постоянно, но зато гораздо интенсивнѣе. Наконецъ, у человѣка, сравнительно со всѣмъ животнымъ царствомъ, размноженіе совершается въ наименьшихъ размѣрахъ, а половая любовь достигаетъ наибольшаго значенія и высочайшей силы, соединяя въ превосходной степени постоянство отношеній (какъ у птицъ) и напряженность страсти (какъ у млекопитающихъ). Итакъ, половая любовь и размноженіе рода находятся между собою *въ обратномъ отношеніи:* чѣмъ сильнѣе одно, тѣмъ слабѣе другая. Вообще все животное царство съ разсматриваемой стороны развивается въ слѣдующемъ порядкѣ. — Внизу огромная сила размноженія при полномъ отсутствіи чего-нибудь похожаго на половую любовь (за отсутствіемъ самаго дѣленія на полы); далѣе, у болѣе совершенныхъ организмовъ, появляется половая дифференціація и соотвѣтственно ей нѣкоторое половое влеченіе — сначала крайне слабое, затѣмъ оно постепенно увеличивается на дальнѣйшихъ степеняхъ органическаго развитія, по мѣрѣ того какъ убываетъ сила размноженія (т. е. въ прямомъ отношеніи къ совершенству организаціи и въ обратномъ отношеніи къ силѣ размноженія), пока наконецъ на самомъ верху — у человѣка является возможною сильнѣйшая половая любовь, даже съ пол-

нымъ исключеніемъ размноженія. Но если такимъ образомъ на двухъ концахъ животной жизни мы находимъ съ одной стороны размноженіе безъ всякой половой любви, а съ другой стороны половую любовь безъ всякаго размноженія, то совершенно ясно, что эти два явленія не могутъ быть поставлены въ неразрывную связь другъ съ другомъ, — ясно, что каждое изъ нихъ имѣетъ свое самостоятельное значеніе, и что смыслъ одного не можетъ состоять въ томъ, чтобы быть средствомъ другого. То же самое выходитъ, если разсматривать половую любовь исключительно въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ она несравненно болѣе, чѣмъ въ мірѣ животномъ, принимаетъ тотъ индивидуальный характеръ, въ силу котораго *именно это* лицо другого пола имѣетъ для любящаго безусловное значеніе, какъ единственное и незамѣнимое, какъ цѣль сама въ себѣ.

## II.

Тутъ мы встрѣчаемся съ популярною теоріей, которая, признавая вообще половую любовь за средство родового инстинкта, или за орудіе размноженія, пытается въ частности объяснить индивидуализацію любовнаго чувства у человѣка какъ нѣкоторую хитрость или обольщеніе, употребляемое природою или міровою волей для достиженія ея особыхъ цѣлей. Въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ индивидуальныя особенности получаютъ гораздо больше значенія, нежели въ животномъ и растительномъ царствѣ, природа (иначе — міровая воля, воля въ жизни, иначе — безсознательный или сверхсознательный міровой духъ) имѣетъ въ виду не только сохраненіе рода, но и осуществленіе въ его предѣлахъ множества возможныхъ частныхъ или видовыхъ типовъ и индивидуальныхъ характеровъ. Но кромѣ этой общей цѣли — проявленія возможно полнаго разнообразія формъ — жизнь человѣчества, понимаемая какъ историческій процессъ, имѣетъ задачей возвышеніе и усовершенствованіе человѣческой природы. Для этого требуется не только, чтобы было какъ можно больше различныхъ образчиковъ человѣчества, но чтобы являлись на свѣтъ *лучшіе* его образчики, которые цѣнны не только сами по себѣ, какъ индивидуальные типы, но и по своему возвышающему и улучшающему дѣйствію на прочихъ. Итакъ, при размноженіи человѣческаго рода та сила, — какъ бы мы ее ни называли, — которая двигаетъ міровымъ и историческимъ процессомъ, заинтересована не въ томъ только, что-

бы непрерывно нарождались человѣческія особи по роду своему, но и въ томъ, чтобы нарождались *эти* опредѣленныя и по возможности значительныя индивидуальности. А для этого уже недостаточно простого размноженія путемъ случайнаго и безразличнаго соединенія особей разнаго пола: для индивидуально-опредѣленнаго произведенія необходимо сочетаніе индивидуально *опредѣленныхъ* производителей, а слѣдовательно недостаточнымъ является и общее половое влеченіе, служащее воспроизведенію рода у животныхъ. Такъ какъ въ человѣчествѣ дѣло идетъ не только о произведеніи потомства вообще, но и о произведеніи *этого* наиболѣе пригоднаго для міровыхъ цѣлей потомства, и такъ какъ данное лицо можетъ произвести это требуемое потомство не со всякимъ лицомъ другого пола, а лишь съ однимъ опредѣленнымъ, то это одно и должно имѣть для него особую притягательную силу, казаться ему чѣмъ-то исключительнымъ, незамѣнимымъ, единственнымъ и способнымъ дать высшее блаженство. Вотъ это-то и есть та индивидуализація и экзальтація полового инстинкта, которою человѣческая любовь отличается отъ животной, но которая, какъ и та, возбуждается въ насъ чуждою, хоть можетъ быть и высшею силою для ея собственныхъ, постороннихъ нашему личному, сознанію цѣлей, — возбуждается какъ ирраціональная роковая страсть, овладѣвающая нами и исчезающая какъ миражъ по минованіи въ ней надобности [1].

Если бъ эта теорія была вѣрна, если бъ индивидуализація и экзальтація любовнаго чувства имѣли весь свой смыслъ, свою единственную причину и цѣль внѣ этого чувства, именно въ требуемыхъ (для міровыхъ цѣлей) свойствахъ потомства, то отсюда логически слѣдовало бы, что степень этой любовной индивидуализаціи и экзальтаціи или сила любви находится въ прямомъ отношеніи со степенью типичности и значительности происходящаго отъ нея потомства: чѣмъ важнѣе потомство, тѣмъ сильнѣе должна бы быть любовь родителей, и, обратно, чѣмъ сильнѣе любовь, связывающая двухъ данныхъ лицъ, тѣмъ болѣе замѣчательнаго потомства должны бы мы были

---

[1] Я изложилъ общую сущность отвергаемаго мною взгляда, не останавливаясь на второстепенныхъ видоизмѣненіяхъ, которыя онъ представляетъ у Шопенгауэра, Гартмана и др. Въ недавно вышедшей брошюрѣ „Основной двигатель наслѣдственности“ (Москва 1891) Вальтеръ пытается историческими фактами доказать, что великіе люди являются плодомъ сильной взаимной любви.

ожидать отъ нихъ по этой теоріи. Если вообще любовное чувство возбуждается міровою волею ради требуемаго потомства и есть только *средство* для его произведенія, то понятно, что въ каждомъ данномъ случаѣ сила средства, употребляемаго космическимъ двигателемъ, должна быть соразмѣрна съ важностью для него достигаемой цѣли. Чѣмъ болѣе міровая воля заинтересована въ имѣющемъ явиться на свѣтъ произведеніи, тѣмъ сильнѣе должна она притянуть другъ къ другу и связать между собою двухъ необходимыхъ производителей. Положимъ, дѣло идетъ о рожденіи мірового генія, имѣющаго огромное значеніе въ историческомъ процессѣ. Управляющая этимъ процессомъ высшая сила, очевидно, во столько разъ болѣе заинтересована этимъ рожденіемъ сравнительно съ прочими, во сколько этотъ міровой геній есть явленіе болѣе рѣдкое сравнительно съ обыкновенными смертными, и слѣдовательно на столько же должно быть сильнѣе обыкновеннаго то половое влеченіе, которымъ міровая воля (по этой теоріи) обезпечиваетъ себѣ въ этомъ случаѣ достиженіе столь важной для нея цѣли. Конечно, защитники теоріи могутъ отвергать мысль о точномъ количественномъ отношеніи между важностью даннаго лица и силою страсти его родителей, такъ какъ эти предметы точнаго измѣренія не допускаютъ; но совершенно безспорно (съ точки зрѣнія этой теоріи), что если міровая воля *чрезвычайно заинтересована* въ рожденіи какого-нибудь человѣка, она должна принять *чрезвычайныя мѣры* для обезпеченія желаннаго результата, т. е. по смыслу теоріи должна возбудить въ родителяхъ *чрезвычайно сильную* страсть, способную сокрушить всѣ препятствія къ ихъ соединенію.

Въ дѣйствительности однако мы не находимъ ничего подобнаго, никакого соотношенія между силою любовной страсти и значеніемъ потомства. Прежде всего мы встрѣчаемъ совершенно необъяснимый для этой теоріи фактъ, что самая сильная любовь весьма часто бываетъ нераздѣленною и не только великаго, но и вовсе никакого потомства не производитъ. Если вслѣдствіе такой любви люди постригаются въ монахи или кончаютъ самоубійствомъ, то изъ-за чего же тутъ хлопотала заинтересованная въ потомствѣ міровая воля? Но если бы даже пламенный Вертеръ [2] и не убилъ себя, то все-таки его не-

[2] Здѣсь и далѣе поясняю свое разсужденіе примѣрами преимущественно изъ великихъ произведеній поэзіи. Они предпочтительнѣе примѣровъ изъ дѣйствительной жизни, такъ какъ представляютъ не отдѣльныя явленія, а цѣлые типы.

счастная страсть остается необъяснимою загадкой для теоріи квалифицированнаго потомства. Чрезвычайно индивидуализованная и экзальтированная любовь Вертера къ Шарлоттѣ показывала (съ точки зрѣнія этой теоріи), что именно съ Шарлоттою онъ долженъ былъ произвести особенно важное и нужное для человѣчества потомство, ради котораго міровая воля и возбудила въ немъ эту необыкновенную страсть. Но какъ же эта всевѣдущая и всемогущая воля не догадалась или не смогла подѣйствовать въ желанномъ смыслѣ и на Шарлотту, безъ участія которой страсть Вертера была вполнѣ безцѣльной и ненужной? Для телеологически дѣйствующей субстанціи love's labour lost есть совершенная нелѣпость.

Особенно сильная любовь большею частью бываетъ несчастна, а несчастная любовь весьма обыкновенно ведетъ къ самоубійству въ той или другой формѣ; и каждое изъ этихъ многочисленныхъ самоубійствъ отъ несчастной любви явно опровергаетъ ту теорію, по которой сильная любовь только затѣмъ и возбуждается, чтобы во что бы то ни стало произвести требуемое потомство, котораго важность знаменуется силою этой любви, тогда какъ на самомъ дѣлѣ во всѣхъ этихъ случаяхъ сила любви именно исключаетъ самую возможность не только важнаго, но и какого бы то ни было потомства.

Случаи нераздѣленной любви слишкомъ обычны, чтобы видѣть въ нихъ только исключеніе, которое можно оставить безъ вниманія. Да если бъ и такъ, — это мало помогло бы дѣлу, ибо и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ особенно сильно любовь является съ обѣихъ сторонъ, она не приводитъ къ тому, что требуется теоріей. По теоріи, Ромео и Джульетта должны были бы соотвѣтственно своей великой взаимной страсти породить какого-нибудь очень великаго человѣка, по крайней мѣрѣ Шекспира, но на самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, наоборотъ: не они создали Шекспира, какъ слѣдовало бы по теоріи, а онъ ихъ, и при томъ безъ всякой страсти — путемъ безполаго творчества. Ромео и Джульетта, какъ и большинство страстныхъ любовниковъ, умерли, не породивъ никого, а породившій ихъ Шекспиръ, какъ и прочіе великіе люди, родился не отъ безумно-влюбленной пары, а отъ заурядпаго житейскаго брака (и самъ онъ хотя испытывалъ сильную любовную страсть, какъ видно между прочимъ изъ его сонетовъ, но никакого замѣчательнаго потомства отсюда не произошло). Рожденіе Христофора Колумба было, можетъ быть, для міровой воли еще важнѣе, чѣмъ рожденіе Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви

у его родителей мы ничего не знаемъ, а знаемъ о его собственной сильной страсти къ доннѣ Беатрисѣ Энрихэсъ, и хотя онъ имѣлъ отъ нея незаконнорожденнаго сына Діэго, но этотъ сынъ ничего великаго не сдѣлалъ, а написалъ только біографію своего отца, что могъ бы исполнить и всякій дургой.

Если весь смыслъ любви въ потомствѣ и высшая сила управляетъ любовными дѣлами, то почему же вмѣсто того, чтобы стараться о соединеніи любящихъ, она, напротивъ, какъ будто нарочно препятствуетъ этому соединенію, какъ будто ея задача именно въ томъ, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинныхъ любовниковъ: она заставляетъ ихъ по роковому недоразумѣнію закапываться въ склепахъ, топитъ ихъ въ Геллеспонтѣ и всякими другими способами доводитъ ихъ до безвременной и бездѣтной кончины. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда сильная любовь не принимаетъ трагическаго оборота, когда влюбленная пара счастливо доживаетъ до старости, она все-таки остается безплодною. Вѣрное поэтическое чутье дѣйствительности заставило и Овидія, и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Аѳанасія Ивановича и Пульхерію Ивановну.

Невозможно признать прямого соотвѣтствія между силою индивидуальной любви и значеніемъ потомства, когда самое существованіе потомства при такой любви есть лишь рѣдкая случайность. Какъ мы видѣли, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается нераздѣленною; 2) при взаимности сильная страсть приводитъ къ трагическому концу, не доходя до произведенія потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно безплодною. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда необычайно сильная любовь производитъ потомство, оно оказывается самымъ зауряднымъ. Какъ общее правило, изъ котораго почти нѣтъ исключеній, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускаетъ потомства, или допускаетъ только такое, котораго значеніе нисколько не соотвѣтствуетъ напряженности любовнаго чувства и исключительному характеру порождаемыхъ имъ отношеній.

Видѣть смыслъ половой любви въ цѣлесообразномъ дѣторожденіи значитъ признавать этотъ смыслъ только тамъ, гдѣ самой любви вовсе нѣтъ, а гдѣ она есть, отнимать у нея всякій смыслъ и всякое оправданіе. Эта мнимая теорія любви, сопоставленная съ дѣйствительностью, оказывается не объясненіемъ, а отказомъ отъ всякаго объясненія.

## III.

Управляющая жизнью человѣчества сила, которую одни называютъ міровою волей, другіе — безсознательнымъ духомъ, и которая на самомъ дѣлѣ есть Промыслъ Божій, несомнѣнно распоряжается своевременнымъ порожденіемъ необходимыхъ для ея цѣлей провиденціальныхъ людей, устраивая въ длинныхъ рядахъ поколѣній должныя сочетанія производителей въ виду будущихъ, не только ближайшихъ, но и отдаленнѣйшихъ произведеній. Для этого провиденціальнаго подбора производителей употребляются самыя разнообразныя средства, но любовь въ собственномъ смыслѣ, т. е. исключительное индивидуализованное и экзальтированное половое влеченіе, не принадлежитъ къ числу этихъ средствъ. Библейская исторія съ ея истиннымъ глубокимъ реализмомъ, не исключающимъ, а воплощающимъ идеальный смыслъ фактовъ въ ихъ эмпирическихъ подробностяхъ, — библейская исторія даетъ свидѣтельство въ этомъ случаѣ, какъ и всегда, правдивое и поучительное для всякаго человѣка съ историческимъ и художественнымъ смысломъ, независимо отъ религіозныхъ вѣрованій.

Центральный фактъ библейской исторіи, рожденіе Мессіи, болѣе всякаго другого предполагаетъ провиденціальный планъ въ выборѣ и соединеніи преемственныхъ производителей, и дѣйствительно главный интересъ библейскихъ разсказовъ сосредоточивается на разнообразныхъ и удивительныхъ судьбахъ, которыми устраивались рожденія и сочетанія «богоотцовъ» [3]. Но во всей этой сложной системѣ средствъ, опредѣлившихъ въ порядкѣ историческихъ явленій рожденіе Мессіи, для любви въ собственномъ смыслѣ не было мѣста; она, конечно, встрѣчается въ Библіи, но лишь какъ фактъ самостоятельный, а не какъ орудіе христогоническаго процесса. Священная книга не говоритъ, женился ли Авраамъ на Саррѣ въ силу пламенной любви [4], но во всякомъ случаѣ Провидѣніе ждало, когда эта любовь совершенно остынетъ, чтобы отъ столѣтнихъ родителей произвести дитя вѣры, а не любви. Исаакъ женился на Ревеккѣ не по любви, а по заранѣе составленному рѣшенію и плану своего отца. Іаковъ любилъ Рахиль, но эта любовь оказывается ненужной для происхожденія Мессіи. Онъ

[3] Такъ называются на церковномъ языкѣ преимущественно свв. Іоакимъ и Анна, но и прочіе предки Богоматери носятъ иногда у церковныхъ писателей это названіе.

[4] Повидимому, это исключается извѣстнымъ приключеніемъ въ Египтѣ, которое при сильной любви было бы психологически невозможно.

долженъ произойти отъ сына Іакова — Іуды, который рождается не Рахилью, а нелюбимою мужемъ Ліею. Для произведенія въ данномъ поколѣніи предка Мессіи, необходимо было соединеніе Іакова именно съ Ліей; но, чтобы достигнуть этого соединенія, Провидѣніе не возбуждаетъ въ Іаковѣ сильной любовной страсти къ будущей матери «богородителя» — Іуды; не нарушая свободы сердечнаго чувства, высшая сила оставляетъ его любить Рахиль, а для необходимаго соединенія его съ Ліей пользуется средствомъ совсѣмъ иного рода: своекорыстною хитростью третьяго лица — преданнаго своимъ семейнымъ и экономическимъ интересамъ Лавана. Самъ Іуда для произведенія дальнѣйшихъ предковъ Мессіи долженъ, помимо своего прежняго потомства, на старости лѣтъ соединиться съ невѣсткою своею Тамарой. Такъ какъ подобное соединеніе вовсе не было въ порядкѣ вещей и не могло бы произойти при обыкновенныхъ условіяхъ, то цѣль достигается посредствомъ крайне страннаго приключенія, весьма соблазнительнаго для поверхностныхъ читателей Библіи. Ни о какой любви въ этомъ приключеніи не можетъ быть и рѣчи. Не любовь соединяетъ іерихонскую блудницу Рахабъ съ пришельцемъ евреемъ; она сначала отдается ему по своей профессіи, а потомъ случайная связь скрѣпляется ея вѣрою въ силу новаго Бога и желаніемъ его покровительства для себя и своихъ. Не любовь сочетала Давидова прадѣда, старика Вооза, съ молодою моавитянкою Руфью, и не отъ настоящей глубокой любви, а только отъ случайной грѣховной прихоти старѣющаго владыки родился Соломонъ.

Въ священной исторіи, такъ же какъ и въ общей, половая любовь не является средствомъ или орудіемъ историческихъ цѣлей; она не служитъ человѣческому роду. Поэтому, когда субъективное чувство говоритъ намъ, что любовь есть самостоятельное благо, что она имѣетъ собственную безотносительную цѣнность для нашей личной жизни, то этому чувству соотвѣтствуетъ и въ объективной дѣйствительности тотъ фактъ, что сильная индивидуальная любовь никогда не бываетъ служебнымъ орудіемъ родовыхъ цѣлей, которыя достигаются помимо нея. Въ общей, какъ и въ священной, исторіи половая любовь (въ собственномъ смыслѣ) никакой роли не играетъ и прямого дѣйствія на историческій процессъ не оказываетъ: ея положительное значеніе должно корениться въ индивидуальной жизни.

Какой же смыслъ она имѣетъ здѣсь?

## СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

### I.

И у животныхъ, и у человѣка половая любовь есть высшій расцвѣтъ индивидуальной жизни. Но такъ какъ у животныхъ родовая жизнь рѣшительно перевѣшиваетъ индивидуальную, то и высшее напряженіе этой послѣдней идетъ лишь на пользу родовому процессу. Не то, чтобы половое влеченіе было лишь средствомъ для простого воспроизведенія или размноженія организмовъ, но оно служитъ для произведенія организмовъ *болѣе совершенныхъ* съ помощью полового соперничества и подбора. Такое же значеніе старались приписать половой любви и въ мірѣ человѣческомъ, но, какъ мы видѣли, совершенно напрасно. Ибо въ человѣчествѣ индивидуальность имѣетъ самостоятельное значеніе и не можетъ быть въ своемъ сильнѣйшемъ выраженіи лишь орудіемъ внѣшнихъ ей цѣлей историческаго процесса. Или, лучше сказать, истинная цѣль историческаго процесса не такого рода, чтобы человѣческая личность могла служить для нея лишь страдательнымъ и преходящимъ орудіемъ.

Убѣжденіе въ безотносительномъ достоинствѣ человѣка основано не на самомнѣніи, а также и не на томъ эмпирическомъ фактѣ, что мы не знаемъ другого болѣе совершеннаго существа въ порядкѣ природы. Безотносительное достоинство человѣка состоитъ въ несомнѣнно присущей ему абсолютной формѣ (образѣ) *разумнаго* сознанія. Сознавая, какъ и животное, пережитыя и переживаемыя имъ состоянія, усматривая между ними ту или другую связь и на основаніи этой связи предваряя умомъ состоянія будущія, человѣкъ, *сверхъ того*, имѣетъ способность оцѣнивать свои состоянія, и дѣйствія, и всякіе факты вообще, не только по отношенію ихъ къ другимъ единичнымъ фактамъ, но и ко всеобщимъ идеальнымъ нормамъ; его сознаніе сверхъ явленій жизни опредѣляется еще *разумомъ истины*. Сообразуя свои дѣйствія съ этимъ высшимъ сознаніемъ, человѣкъ можетъ безконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя изъ предѣловъ человѣческой формы*. Поэтому-то онъ и есть высшее существо природнаго міра и дѣйствительный конецъ міроздательнаго процесса; ибо, помимо Существа, которое само есть вѣчная и абсолютная истина между всѣми другими, то, которое способно познавать и осуществлять въ себѣ истину, есть высшее — не въ относительномъ, а въ безуслов-

номъ смыслѣ. Какое разумное основаніе можно придумать для созданія новыхъ, по существу болѣе совершенныхъ формъ, когда есть уже форма, способная къ безконечному самоусовершенствованію, могущая вмѣстить всю полноту абсолютнаго содержанія? Съ появленіемъ такой формы дальнѣйшій прогрессъ можетъ состоять только въ новыхъ степеняхъ ея собственнаго развитія, а не въ смѣнѣ ея какими-нибудь созданіями другого рода, другими небывалыми формами бытія. Въ этомъ существенное отличіе между космогоническимъ и историческимъ процессомъ. Первый создаетъ (до появленія человѣка) все новые и новые роды существъ, при чемъ прежніе частью истребляются, какъ неудачные опыты, частью же вмѣстѣ съ новымъ внѣшнимъ образомъ сосуществуютъ и случайно сталкиваются между собой, не образуя никакого *дѣйствительнаго* единства вслѣдствіе отсутствія въ нихъ общаго сознанія, которое связывало бы ихъ между собой и съ космическимъ прошлымъ. Такое общее сознаніе является въ человѣчествѣ. Въ мірѣ животныхъ преемство высшихъ формъ отъ низшихъ, при всей своей правильности и цѣлесообразности, есть фактъ для нихъ самихъ безусловно внѣшній и чуждый, вовсе для нихъ не существующій: слонъ и обезьяна ничего не могутъ знать о сложномъ процессѣ геологическихъ и біологическихъ трансформацій, обусловившемъ ихъ дѣйствительное появленіе на землѣ; сравнительно высшая степень развитія частнаго и единичнаго сознанія не означаетъ здѣсь никакого прогресса въ *общемъ* сознаніи, которое такъ же безусловно отсутствуетъ у этихъ умныхъ животныхъ, какъ и у глупой устрицы; сложный мозгъ высшаго млекопитающаго столь же мало служитъ для самоосвѣщенія природы въ ея цѣлости, какъ и зачаточные нервные узлы какого-нибудь червя. Въ человѣчествѣ, напротивъ, чрезъ повышенное индивидуальное сознаніе, религіозное и научное, прогрессируетъ сознаніе всеобщее. Индивидуальный умъ здѣсь есть не только органъ личной жизни, но также органъ воспоминанія и гаданія для всего человѣчества и даже для всей природы. Тотъ еврей, который написалъ: *вотъ книга рожденія неба и земли* (эллe тол'дот гашаммаим ве гаарэц) и далѣе: *вотъ книга рожденія человѣка* (зэ сэфер тол'дот гаадам), выражалъ не только свое личное и народное сознаніе, — черезъ него впервые просіяла въ мірѣ истина всемірнаго и всечеловѣческаго единства [5]. И всѣ дальнѣйшіе успѣхи сознанія состоятъ лишь въ разви-

[5] Если скажутъ, что эти слова боговдохновенны, то это будетъ не возраженіе, а только переводъ моей мысли на теологическій языкъ.

тіи и воплощеніи этой истины, имъ незачѣмъ и нельзя выходить изъ этой *всеобъемлющей* формы: что иное можетъ сдѣлать самая совершенная астрономія и геологія, какъ не возстановить вполнѣ генезисъ небесъ и земли; точно такъ же высшею задачей историческаго познанія можетъ быть только — возстановить «книгу рожденій человѣка», т. е. генетическую преемственную связь въ жизни человѣчества, и, наконецъ, наша творческая дѣятельность не можетъ имѣть высшей цѣли, какъ воплощать въ ощутительныхъ образахъ это изначала созданное и провозглашенное единство небесъ, земли и человѣка. *Вся истина* — положительное единство всего — изначала заложена въ живомъ сознаніи человѣка и постепенно осуществляется въ жизни человѣчества съ сознательною преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства,* не есть истина). Благодаря безграничной растяжимости и неразрывности своего преемственнаго сознанія, человѣкъ, оставаясь самимъ собою, можетъ постигать и осуществлять всю безпредѣльную полноту бытія, и потому никакіе высшіе роды существъ на смѣну ему не нужны и невозможны. Въ предѣлахъ своей данной дѣйствительности человѣкъ есть только часть природы; но онъ постоянно и послѣдовательно нарушаетъ эти предѣлы; въ своихъ духовныхъ порожденіяхъ — религіи и наукѣ, нравственности и художествѣ — онъ обнаруживается какъ центръ всеобщаго сознанія природы, какъ душа міра, какъ осуществляющаяся потенція абсолютнаго всеединства, и слѣдовательно, выше его можетъ быть только это самое абсолютное въ своемъ совершенномъ актѣ, или вѣчномъ бытіи, т. е. Богъ.

## II.

Преимущество человѣка передъ прочими существами природы — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человѣкъ способенъ познавать и осуществлять истину, каждый можетъ стать живымъ отраженіемъ абсолютнаго цѣлаго, сознательнымъ и самостоятельнымъ органомъ всемірной жизни. И въ остальной природѣ есть истина (или образъ Божій), но лишь въ своей объективной общности, невѣдомой для частныхъ существъ; она образуетъ ихъ и дѣйствуетъ въ нихъ и черезъ нихъ — какъ роковая сила, какъ невѣдомый имъ самимъ законъ ихъ бытія, которому они подчиняются невольно и безсознательно; для себя самихъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и сознаніи, они не

могутъ подняться надъ своимъ даннымъ частичнымъ существованіемъ, они находятъ себя только въ своей особенности, въ отдѣльности отъ *всего*, — слѣдовательно, внѣ истины; а потому истина или всеобщее можетъ торжествовать здѣсь только въ смѣнѣ поколѣній, въ пребываніи рода и въ гибели индивидуальной жизни, не вмѣщающей въ себя истину. Человѣческая же индивидуальность именно потому, что она можетъ вмѣщать въ себѣ истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается въ ея торжествѣ.

Но для того, чтобы индивидуальное существо нашло въ истинѣ — всеединствѣ — свое оправданіе и утвержденіе, недостаточно съ его стороны одного сознанія истины, — оно должно быть въ истинѣ, а первоначально и непосредственно индивидуальный человѣкъ, какъ и животное, не есть въ истинѣ: онъ находитъ себя какъ обособленную частицу всемірнаго цѣлаго и это свое частичное бытіе онъ утверждаетъ въ эгоизмѣ какъ цѣлое для себя, хочетъ быть всѣмъ въ отдѣльности отъ всего, — внѣ истины. Эгоизмъ, какъ реальное основное начало индивидуальной жизни, всю ее проникаетъ и направляетъ, все въ ней конкретно опредѣляетъ, а потому его никакъ не можетъ перевѣсить и упразднить одно теоретическое сознаніе истины. Пока живая сила эгоизма не встрѣтится въ человѣкѣ съ другою живою силою, ей противоположною, сознаніе истины есть только внѣшнее освѣщеніе, отблескъ чужого свѣта. Если бы человѣкъ только въ этомъ смыслѣ могъ вмѣщать истину, то связь съ нею его индивидуальности не была бы внутреннею и неразрывною; его собственное существо, оставаясь, какъ животное, внѣ истины, было бы, какъ оно, обречено (въ своей субъективности) на гибель, сохраняясь только, какъ идея, въ мысли абсолютнаго ума.

Истина, какъ живая сила, овладѣвающая внутреннимъ существомъ человѣка и дѣйствительно выводящая его изъ ложнаго самоутвержденія, называется любовью. Любовь, какъ дѣйствительное упраздненіе эгоизма, есть дѣйствительное оправданіе и спасеніе индивидуальности. Любовь больше, чѣмъ разумное сознаніе, но безъ него она не могла бы дѣйствовать какъ внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанію (или, что то же, сознанію истины) человѣкъ можетъ различать самого себя, т. е. свою истинную индивидуальность, отъ своего эгоизма, а потому, жертвуя этимъ эгоизмомъ, отдаваясь самъ любви, онъ находитъ въ ней не только живую, но и животворя-

щую силу и не теряетъ вмѣстѣ со своимъ эгоизмомъ и свое индивидуальное существо, а напротивъ, увѣковѣчиваетъ его. Въ мірѣ животныхъ, вслѣдствіе отсутствія у нихъ собственнаго разумнаго сознанія, истина, реализующаяся въ любви, не находя въ нихъ внутренней точки опоры для своего дѣйствія, можетъ дѣйствовать лишь прямо, какъ внѣшняя для нихъ роковая сила, завладѣвающая ими какъ слѣпыми орудіями для чуждыхъ имъ міровыхъ цѣлей; здѣсь любовь является какъ одностороннее торжество общаго, родового надъ индивидуальнымъ, поскольку у животныхъ ихъ индивидуальность совпадаетъ съ эгоизмомъ въ непосредственности частичнаго бытія, а потому и гибнетъ вмѣстѣ съ нимъ.

## III.

Смыслъ человѣческой любви вообще есть *оправданіе и спасеніе индивидуальности чрезъ жертву эгоизма*. На этомъ общемъ основаніи мы можемъ разрѣшить и спеціальную нашу задачу: объяснить смыслъ половой любви. Недаромъ же половыя отношенія не только называются любовью, но и представляютъ, по общему признанію, любовь по преимуществу, являясь типомъ и идеаломъ всякой другой любви (см. Пѣснь Пѣсней, Апокалипсисъ).

Ложь и зло эгоизма состоятъ вовсе не въ томъ, что этотъ человѣкъ слишкомъ высоко себя цѣнитъ, придаетъ себѣ безусловное значеніе и безконечное достоинство: въ этомъ онъ правъ, потому что всякій человѣческій субъектъ, какъ самостоятельный центръ живыхъ силъ, какъ потенція (возможность) безконечнаго совершенства, какъ существо, могущее въ сознаніи и въ жизни своей вмѣстить абсолютную истину, — всякій человѣкъ въ этомъ качествѣ имѣетъ безотносительное значеніе и достоинство, 'есть нѣчто безусловно-незамѣнимое и слишкомъ высоко оцѣнить себя не можетъ (по евангельскому слову: что дастъ человѣкъ въ обмѣнъ за душу свою?). Непризнаніе за собою этого безусловнаго значенія равносильно отреченію отъ человѣческаго достоинства; это есть основное заблужденіе и начало всякаго невѣрія: онъ такъ малодушенъ, что даже въ самого себя вѣрить не въ силахъ — какъ можетъ онъ повѣрить во что-нибудь другое? Основная ложь и зло эгоизма не въ этомъ абсолютномъ самосознаніи и самооцѣнкѣ субъекта, а въ томъ, что, приписывая себѣ по справедливости безусловное значеніе, онъ несправедливо отказываетъ другимъ въ

этомъ значеніи; признавая себя центромъ жизни, каковъ онъ и есть въ самомъ дѣлѣ, онъ другихъ относитъ къ окружности своего бытія. оставляетъ за ними только внѣшнюю и относительную цѣнность.

Разумѣется, въ отвлеченномъ, теоретическомъ сознаніи всякій человѣкъ, не помѣшавшійся въ разсудкѣ, всегда допускаетъ полную равноправность другихъ съ собою; но въ сознаніи жизненномъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и на дѣлѣ, онъ утверждаетъ безконечную разницу, совершенную несоизмѣримость между собою и другими: онъ самъ по себѣ есть все, они сами по себѣ — ничто. Между тѣмъ, именно при такомъ исключительномъ самоутвержденіи человѣкъ и не можетъ быть въ самомъ дѣлѣ тѣмъ, чѣмъ онъ себя утверждаетъ. То безусловное значеніе, та абсолютность, которую онъ вообще справедливо за собою признаетъ, но несправедливо отнимаетъ у другихъ, имѣетъ сама по себѣ лишь потенціальный характеръ, — это только возможность, требующая своего осуществленія. Богъ *есть* все, т. е. обладаетъ въ одномъ абсолютномъ актѣ всѣмъ положительнымъ содержаніемъ, всею полнотою бытія. Человѣкъ (вообще и всякій индивидуальный человѣкъ въ частности), будучи фактически только *этимъ*, а не *другимъ*, можетъ *становиться* всѣмъ, лишь снимая въ своемъ сознаніи и жизни ту внутреннюю грань, которая отдѣляетъ его отъ другого. «Этотъ» можетъ быть «всѣмъ» только *вмѣстѣ съ другими*, лишь вмѣстѣ съ другими можетъ онъ осуществить свое безусловное значеніе — стать нераздѣльною и незамѣнимою частью всеединаго цѣлаго, самостоятельнымъ живымъ и своеобразнымъ органомъ абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть нѣкоторый опредѣленный образъ всеединства, нѣкоторый опредѣленный способъ воспріятія и усвоенія себѣ всего другого. Утверждая себя внѣ всего другого, человѣкъ тѣмъ самымъ лишаетъ смысла свое собственное существованіе, отнимаетъ у себя истинное содержаніе жизни и превращаетъ свою индивидуальность въ пустую форму. Такимъ образомъ эгоизмъ никакъ не есть самосознаніе и самоутвержденіе индивидуальности, а напротивъ — самоотрицаніе и гибель.

Метафизическія и физическія, историческія и соціальныя условія человѣческаго существованія всячески видоизмѣняютъ и смягчаютъ нашъ эгоизмъ, полагая сильныя и разнообразныя преграды для обнаруженія его въ чистомъ видѣ и во всѣхъ ужасныхъ его послѣдствіяхъ. Но вся эта сложная, Провидѣніемъ предопредѣленная, природою и исторіей осуществляемая система препятствій и коррективовъ оста-

вляетъ нетронутою самую основу эгоизма, который постоянно выглядываетъ изъ-подъ покрова личной и общественной нравственности, а при случаѣ проявляется и съ полною ясностью. Есть только одна сила, которая можетъ изнутри, въ корнѣ, подорвать эгоизмъ, и дѣйствительно его подрываетъ, именно любовь и главнымъ образомъ любовь половая. Ложь и зло эгоизма состоятъ въ исключительномъ признаніи безусловнаго значенія за собою и въ отрицаніи его у другихъ; разсудокъ показываетъ намъ, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняетъ такое несправедливое отношеніе, заставляя насъ не въ отвлеченномъ сознаніи, а во внутреннемъ чувствѣ и жизненной волѣ признать для себя безусловное значеніе другого. Познавая въ любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на дѣлѣ центръ своей жизни за предѣлы своей эмпирической особности, мы тѣмъ самымъ проявляемъ и осуществляемъ свою собственную истину, свое безусловное значеніе, которое именно и состоитъ въ способности переходить за границы своего фактическаго феноменальнаго бытія, въ способности жить не только въ себѣ, но и въ другомъ.

Всякая любовь есть проявленіе этой способности, но не всякая осуществляетъ ее въ одинаковой степени, не всякая одинаково радикально подрываетъ эгоизмъ. Эгоизмъ есть сила не только реальная, но основная, укоренившаяся въ самомъ глубокомъ центрѣ нашего бытія и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу дѣйствительность, — сила, непрерывно дѣйствующая во всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ нашего существованія. Чтобы настоящимъ образомъ подорвать эгоизмъ, ему необходимо противопоставить такую же конкретно опредѣленную и все наше существо проникающую, все въ немъ захватывающую любовь. То другое, которое должно освободить изъ оковъ эгоизма нашу индивидуальность, должно имѣть соотношеніе со всею этою индивидуальностью, должно быть такимъ же реальнымъ и конкретнымъ, вполнѣ объектированнымъ субъектомъ, какъ и мы сами, и вмѣстѣ съ тѣмъ должно во всемъ отличаться отъ насъ, чтобы быть дѣйствительно другимъ, т. е., имѣя все то существенное содержаніе, которое и мы имѣемъ, имѣть его другимъ способомъ или образомъ, въ другой формѣ, такъ, чтобы всякое проявленіе нашего существа, всякій жизненный актъ встрѣчали въ этомъ другомъ соотвѣтствующее, но не одинаковое проявленіе, такъ чтобы отношеніе одного къ другому было полнымъ и постояннымъ обмѣномъ, полнымъ и по-

стоянным утвержденіемъ себя въ другомъ, совершеннымъ взаимодѣйствіемъ и общеніемъ. Тогда только эгоизмъ будетъ подорванъ и упраздненъ не въ принципѣ только, а во всей своей конкретной дѣйствительности. Только при этомъ, такъ сказать, химическомъ соединеніи двухъ существъ однородныхъ и равнозначительныхъ, но *всесторонне* различныхъ по формѣ, возможно (какъ въ порядкѣ природномъ, такъ и въ порядкѣ духовномъ) созданіе новаго человѣка, дѣйствительное осуществленіе истинной человѣческой индивидуальности. Такое соединеніе или по крайней мѣрѣ ближайшую возможность къ нему мы находимъ въ половой любви, почему и придаемъ ей исключительное значеніе, какъ необходимому и незамѣнимому основанію всего дальнѣйшаго совершенствованія, какъ неизбѣжному и постоянному условію, при которомъ только человѣкъ можетъ дѣйствительно быть въ истинѣ.

## IV.

Признавая вполнѣ великую важность и высокое достоинство другихъ родовъ любви, которыми ложный спиритуализмъ и импотентный морализмъ хотѣли бы замѣнить любовь половую, мы видимъ однако, что только эта послѣдняя удовлетворяетъ двумъ основнымъ требованіямъ, безъ которыхъ невозможно рѣшительное упраздненіе самости въ полномъ жизненномъ общеніи съ другимъ. Во всѣхъ прочихъ родахъ любви отсутствуетъ или однородность, равенство и взаимодѣйствіе между любящимъ и любимымъ, или же всестороннее различіе восполняющихъ другъ друга свойствъ.

Такъ, въ любви мистической предметъ любви сводится въ концѣ концовъ къ абсолютному безразличію, поглощающему человѣческую индивидуальность; здѣсь эгоизмъ упраздняется только въ томъ весьма недостаточномъ смыслѣ, въ какомъ онъ упраздняется, когда человѣкъ впадаетъ въ состояніе глубокаго сна (съ которымъ въ Упанишадахъ и Ведантѣ сравнивается, а иногда и прямо отождествляется соединеніе индивидуальной души со всемірнымъ духомъ). Между живымъ человѣкомъ и мистическою «Бездною» абсолютнаго безразличія, по совершенной разнородности и несоизмѣримости этихъ величинъ, не только жизненнаго общенія, но и простой совмѣстности быть не можетъ: если есть предметъ любви, то любящаго нѣтъ — онъ исчезъ, потерялъ себя, погрузился какъ бы въ глубокій сонъ безъ сновидѣній, а когда онъ возвращается въ себя, то предметъ любви исчезаетъ, и

вмѣсто абсолютнаго безразличія воцаряется пестрое многоразличіе дѣйствительной жизни на фонѣ собственнаго эгоизма, украшеннаго духовною гордостью. Исторія знаетъ, впрочемъ, такихъ мистиковъ и цѣлыя мистическія школы, гдѣ предметъ любви понимался не какъ абсолютное безразличіе, а принималъ конкретныя формы, допускавшія живыя къ нему отношенія, но — весьма замѣчательно — эти отношенія получали здѣсь вполнѣ ясный и послѣдовательно выдержанный характеръ половой любви . . .

Любовь родительская — въ особенности материнская — и по силѣ чувства, и по конкретности предмета приближается къ любви половой, но по другимъ причинамъ не можетъ имѣть равнаго съ нею значенія для человѣческой индивидуальности. Она обусловлена фактомъ размноженія и закономъ смѣны поколѣній, съ господствующимъ въ жизни животной, но не имѣющимъ или во всякомъ случаѣ не долженствующимъ имѣть такого значенія въ жизни человѣческой. У животныхъ послѣдующее поколѣніе прямо и быстро упраздняетъ своихъ предшественниковъ и обличаетъ въ безсмысленности ихъ существованіе, чтобы быть сейчасъ, въ свою очередь, обличеннымъ въ такой же безсмысленности существованія со стороны своихъ собственныхъ порожденій. Материнская любовь въ человѣчествѣ, достигающая иногда до высокой степени самопожертвованія, какую мы не находимъ въ любви куриной, есть остатокъ, несомнѣнно, пока необходимый, этого порядка вещей. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ материнской любви не можетъ быть полной взаимности и жизненнаго общенія уже потому, что любящая и любимые принадлежатъ къ разнымъ поколѣніямъ, что для послѣднихъ жизнь — въ будущемъ съ новыми самостоятельными интересами и задачами, среди которыхъ представители прошедшаго являются лишь какъ блѣдныя тѣни. Достаточно того, что родители не могутъ быть для дѣтей цѣлью жизни въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣти бываютъ для родителей.

Мать, полагающая всю свою душу въ дѣтей, жертвуетъ, конечно, своимъ эгоизмомъ, но она вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и свою индивидуальность, а въ нихъ материнская любовь если и поддерживаетъ индивидуальность, то сохраняетъ и даже усиливаетъ эгоизмъ. — Помимо этого, въ материнской любви нѣтъ собственно признанія безусловнаго значенія за любимымъ, признанія его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ея дѣтище дороже всего, но именно только какъ *ея* дѣтище, не иначе, чѣмъ у прочихъ животныхъ, т. е. здѣсь мнимое

признаніе безусловнаго значенія за другимъ въ дѣйствительности обусловлено внѣшнею физіологическою связью.

Еще менѣе могутъ имѣть притязаніе замѣнить половую любовь остальные роды симпатическихъ чувствъ. Дружбѣ между лицами одного и того же пола недостаетъ всесторонняго формальнаго различія восполняющихъ другъ друга качествъ, и если, тѣмъ не менѣе, эта дружба достигаетъ особенной интенсивности, то она превращается въ противоестественный суррогатъ половой любви. Что касается до патріотизма и любви къ человѣчеству, то эти чувства, при всей своей важности, сами по себѣ жизненно и конкретно упразднить эгоизмъ не могутъ, по несоизмѣримости любящаго съ любимымъ: ни человѣчество, ни даже народъ не могутъ быть для отдѣльнаго человѣка такимъ же конкретнымъ предметомъ, какъ онъ самъ. Пожертвовать свою жизнь народу или человѣчеству, конечно, можно, но создать изъ себя новаго человѣка, проявить и осуществить истинную человѣческую индивидуальность на основѣ этой экстенсивной любви невозможно. Здѣсь въ реальномъ центрѣ все-таки остается свое старое эгоистическое *я*, а народъ и человѣчество относятся на периферію сознанія, какъ предметы идеальные. То же самое должно сказать о любви къ наукѣ, искусству и т. п.

Указавши въ немногихъ словахъ на истинный смыслъ половой любви и на ея преимущества передъ другими сродными чувствами, я долженъ объяснить, почему она такъ слабо осуществляется въ дѣйствительности, и показать, какимъ образомъ возможно ея полное осуществленіе. Этимъ я займусь въ послѣдующихъ статьяхъ.

---

## СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ.

### I.

Смыслъ и достоинство любви, какъ чувства, состоитъ въ томъ, что она заставляетъ насъ дѣйствительно, всѣмъ нашимъ существомъ признать за *другимъ* то безусловное центральное значеніе, которое, въ силу эгоизма, мы ощущаемъ только въ самихъ себѣ. Любовь важна не какъ одно изъ нашихъ чувствъ, а какъ перенесеніе всего нашего жизненнаго интереса изъ себя въ другое, какъ перестановка самаго центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви, но поло-

вой любви[6] по преимуществу; она отличается отъ другихъ родовъ любви и большею интенсивностью, болѣе захватывающимъ характеромъ, и возможностью болѣе полной и всесторонней взаимности; только эта любовь можетъ вести къ дѣйствительному и неразрывному соединенію двухъ жизней въ одну, только про нее и въ словѣ Божьемъ сказано: будутъ два въ плоть едину, т. е. станутъ однимъ реальнымъ существомъ.

Чувство требуетъ такой полноты соединенія, внутренняго и окончательнаго, по дальше этого субъективнаго требованія и стремленія дѣло обыкновенно не идетъ, да и то оказывается лишь преходящимъ. На дѣлѣ вмѣсто поэзіи вѣчнаго и центральнаго соединенія происходитъ лишь болѣе или менѣе продолжительное, но все-таки временное, болѣе или менѣе тѣсное, но все-таки внѣшнее, поверхностное сближеніе двухъ ограниченныхъ существъ въ узкихъ рамкахъ житейской прозы. Предметъ любви не сохраняетъ въ дѣйствительности того безусловнаго значенія, которое придается ему влюбленною мечтою. Для посторонняго взгляда это ясно съ самаго начала; но невольный оттѣнокъ насмѣшки, неизбѣжно сопровождающій чужое отношеніе къ влюбленнымъ, оказывается лишь предвареніемъ ихъ собственнаго разочарованія. Разомъ или понемногу паѳосъ любовнаго увлеченія проходитъ, и хорошо еще, если проявившаяся въ немъ энергія альтруистическихъ чувствъ не пропадаетъ даромъ, а только, потерявши свою сосредоточенность и высокій подъемъ, переносится въ раздробленномъ и разбавленномъ видѣ на дѣтей, которыя рождаются и воспитываются для повторенія того же самаго обмана. Я говорю обмана — съ точки зрѣнія *индивидуальной* жизни и безусловнаго значенія человѣческой личности, вполнѣ признавая необходимость и цѣлесообразность дѣторожденія и смѣны поколѣній для прогресса человѣчества въ его собирательной жизни. Но собственно любовь тутъ не при чемъ. Совпаденіе сильной любовной страсти съ успѣшнымъ дѣторожденіемъ есть только случайность, и при томъ довольно рѣдкая; историческій и ежедневный опытъ несомнѣнно показываетъ, что дѣти могутъ быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими

[6] Я называю половою любовью (за неимѣніемъ лучшаго названія) исключительную привязанность (какъ обоюдную. такъ и одностороннюю) между лицами разнаго пола, могущими быть между собою въ отношеніи мужа и жены, нисколько не предрѣшая при этомъ вопроса о значеніи физіологической стороны дѣла.

родителями, хотя бы эти послѣдніе никогда не были влюблены другъ въ друга. Слѣдовательно, общественные и всемірные интересы человѣчества, связанные со смѣною поколѣній, вовсе не требуютъ высшаго паѳоса любви. А между тѣмъ въ жизни индивидуальной этотъ лучшій ея расцвѣтъ оказывается пустоцвѣтомъ. Первоначальная сила любви теряетъ здѣсь весь свой смыслъ, когда ея предметъ съ высоты безусловнаго центра увѣковѣченной индивидуальности низводится на степень случайнаго и легко замѣнимаго средства для произведенія новаго, быть можетъ немного лучшаго, а быть можетъ немного худшаго, но во всякомъ случаѣ относительнаго и преходящаго поколѣнія людей.

Итакъ, если смотрѣть только на то, что обыкновенно бываетъ, на фактическій исходъ любви, то должно признать ее за мечту, временно овладѣвающую нашимъ существомъ и исчезающую, не перейдя ни въ какое дѣло (такъ какъ дѣторожденіе не есть собственно дѣло любви). Но признавая въ силу очевидности, что идеальный смыслъ любви не осуществляется въ дѣйствительности, должны ли мы признать его *неосуществимымъ?*

По самой природѣ человѣка, который въ своемъ разумномъ сознаніи, нравственной свободѣ и способности къ самосовершенствованію обладаетъ безконечными возможностями, мы не имѣемъ права заранѣе считать для него неосуществимою какую бы то ни было задачу, если она не заключаетъ въ себѣ внутренняго логическаго противорѣчія или же несоотвѣтствія съ общимъ смысломъ вселенной и цѣлесообразнымъ ходомъ космическаго и историческаго развитія.

Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на томъ основаніи, что она до сихъ поръ никогда не была осуществлена: вѣдь въ томъ же положеніи находилось нѣкогда и многое другое, напримѣръ, всѣ науки и искусства, гражданское общество, управленіе силами природы. Даже и самое разумное сознаніе, прежде чѣмъ стать фактомъ въ человѣкѣ, было только смутнымъ и безуспѣшнымъ стремленіемъ въ мірѣ животныхъ. Сколько геологическихъ и біологическихъ эпохъ прошло въ неудачныхъ попыткахъ создать мозгъ, способный стать органомъ для воплощенія разумной мысли. Любовь для человѣка есть пока то же, чѣмъ былъ разумъ для міра животнаго: она существуетъ въ своихъ зачаткахъ или задаткахъ, но еще не на самомъ дѣлѣ. И если огромные міровые періоды—свидѣтели неосуществленнаго разума—не помѣшали ему наконецъ осуществиться, то тѣмъ болѣе неосуществленность любви въ теченіе немногихъ

сравнительно тысячелѣтій, пережитыхъ историческимъ человѣчествомъ, никакъ не даетъ права заключить что-нибудь противъ ея будущей реализаціи. Слѣдуетъ только хорошо помнить, что если дѣйствительность разумнаго сознанія явилась въ человѣкѣ, но не чрезъ человѣка, то реализація любви, какъ высшая ступень къ собственной жизни самаго человѣчества, должна произойти не только въ немъ, но и *чрезъ него*.

Задача любви состоитъ въ томъ, чтобы *оправдать на дѣлѣ* тотъ смыслъ любви, который сначала данъ только въ чувствѣ; требуется такое сочетаніе двухъ данныхъ ограниченныхъ существъ, которое создало бы изъ нихъ одну абсолютную идеальную личность. — Эта задача не только не заключаетъ въ себѣ никакого внутренняго противорѣчія и никакого несоотвѣтствія со всемірнымъ смысломъ, но она прямо дана нашею духовною природою, особенность которой состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ можетъ, оставаясь самимъ собою, въ своей собственной формѣ вмѣстить абсолютное содержаніе, стать абсолютною личностью. Но чтобы наполниться абсолютнымъ содержаніемъ (которое на религіозномъ языкѣ называется вѣчною жизнью или царствіемъ Божіемъ), сама человѣческая форма должна быть возстановлена въ своей цѣлости (интегрирована). Въ эмпирической дѣйствительности человѣка, какъ такого, вовсе нѣтъ — онъ существуетъ лишь въ опредѣленной односторонности и ограниченности, какъ мужская или женская индивидуальность (и уже на этой основѣ развиваются всѣ прочія различія). Но истинный человѣкъ въ полнотѣ своей идеальной личности, очевидно, не можетъ быть только мужчиной, или только женщиной, а долженъ быть высшимъ единствомъ обоихъ. Осуществить это единство или создать истиннаго человѣка, какъ свободное единство мужского и женскаго начала, сохраняющихъ свою формальную обособленность, но преодолѣвшихъ свою существенную рознь и распаденіе, это и есть собственная ближайшая *задача* любви. Разсматривая тѣ условія, которыя требуются для ея дѣйствительнаго разрѣшенія, мы убѣдимся, что только несоблюденіе этихъ условій приводитъ любовь ко всегдашнему крушенію и заставляетъ признавать ее иллюзіей.

## II.

Первый шагъ къ успѣшному рѣшенію всякой задачи есть сознательная и вѣрная ея постановка: но задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не рѣшалась какъ слѣдуетъ. На

любовь смотрѣли и смотрятъ только какъ на данный фактъ, какъ на состояніе (нормальное для однихъ, болѣзненное для другихъ), которое переживается человѣкомъ, но ни къ чему его не обязываетъ; правда, сюда привязываются двѣ задачи: физіологическаго обладанія любимымъ лицомъ и житейскаго съ нимъ союза, — изъ нихъ послѣдняя налагаетъ нѣкоторыя обязанности, — но тутъ уже дѣло подчиняется законамъ животной природы съ одной стороны и законамъ гражданскаго общежитія — съ другой, а любовь, съ начала и до конца предоставленная самой себѣ, исчезаетъ, какъ миражъ. Конечно, прежде всего любовь есть фактъ природы (или даръ Божій), независимо отъ насъ возникающій естественный процессъ; но отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы не могли и не должны были сознательно къ нему относиться и самодѣятельно направлять этотъ естественный процессъ къ высшимъ цѣлямъ. Даръ слова есть также натуральная принадлежность человѣка, языкъ не выдумывается, какъ и любовь. Однако, было бы крайне печально, если бы мы относились къ нему только какъ къ естественному процессу, который самъ собою въ насъ происходитъ, если бы мы говорили такъ, какъ поютъ птицы, предавались бы естественнымъ сочетаніямъ звуковъ и словъ для выраженія невольно проходящихъ чрезъ нашу душу чувствъ и представленій, а не дѣлали изъ языка орудія для послѣдовательнаго проведенія извѣстныхъ мыслей, средства для достиженія разумныхъ и сознательно-поставленныхъ цѣлей. При исключительно-пассивномъ и безсознательномъ отношеніи къ дару слова, не могли бы образоваться ни наука, ни искусство, ни гражданское общежитіе, да и самый языкъ, вслѣдствіе недостаточнаго примѣненія этого дара, не развился бы и остался при однихъ зачаточныхъ своихъ проявленіяхъ. Какое значеніе имѣетъ *слово* для образованія человѣческой общественности и культуры, такое же и еще большее имѣетъ любовь для созданія истинной человѣческой индивидуальности. И если въ первой области (общественной и культурной) мы замѣчаемъ хотя и медленный, но несомнѣнный прогрессъ, тогда какъ индивидуальность человѣческая съ начала историческихъ временъ и доселѣ остается неизмѣнною въ своихъ фактическихъ ограниченіяхъ, то первая причина такой разницы та, что къ словесной дѣятельности и къ произведеніямъ слова мы относимся все болѣе и болѣе сознательно и самодѣятельно, а любовь попрежнему оставляется всецѣло въ темной области смутныхъ аффектовъ и невольныхъ влеченій.

Какъ истинное назначеніе слова состоитъ не въ процессѣ говоренія самомъ по себѣ, а въ томъ, *что* говорится — въ откровеніи разума вещей черезъ слова или понятія, такъ истинное назначеніе любви состоитъ не въ простомъ испытываніи этого чувства, а въ томъ, что посредствомъ него совершается, — въ дѣлѣ любви: ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значеніе любимаго предмета, а нужно дѣйствительно дать или сообщить ему это значеніе, соединиться съ нимъ въ дѣйствительномъ созданіи абсолютной индивидуальности. И какъ высшая задача словесной дѣятельности уже предопредѣлена въ самой природѣ словъ, которыя неизбѣжно представляютъ общія и пребывающія понятія, а не отдѣльныя и преходящія впечатлѣнія, и слѣдовательно, уже сами по себѣ будучи связью многаго воедино, наводятъ насъ на разумѣніе всемірнаго смысла; подобнымъ же образомъ и высшая задача любви уже предуказана въ самомъ любовномъ чувствѣ, которое неизбѣжно прежде всякаго осуществленія вводитъ свой предметъ въ сферу абсолютной индивидуальности, видитъ его въ идеальномъ свѣтѣ, вѣритъ въ его безусловность. Такимъ образомъ въ обоихъ случаяхъ (и въ области словеснаго познанія и въ области любви), задача состоитъ не въ томъ, чтобы выдумать отъ себя что-нибудь совершенно новое, а лишь въ томъ, чтобы послѣдовательно проводить далѣе и до конца то, что уже зачаточно дано въ самой природѣ дѣла, въ самой основѣ процесса. Но если слово въ человѣчествѣ развивалось и развивается, то относительно любви люди оставались и остаются до сихъ поръ при однихъ природныхъ зачаткахъ, да и тѣ плохо понимаются въ ихъ истинномъ смыслѣ.

## III.

Всѣмъ извѣстно, что при любви непремѣнно бываетъ особенная *идеализація* любимаго предмета, который представляется любящему совершенно въ другомъ свѣтѣ, нежели въ какомъ его видятъ посторонніе люди. Я говорю здѣсь о свѣтѣ не въ метафорическомъ только смыслѣ, дѣло тутъ не въ особенной только нравственной и умственной оцѣнкѣ, а еще въ особенномъ чувственномъ воспріятіи: любящій дѣйствительно *видитъ*, зрительно воспринимаетъ не то, что другіе. И для него впрочемъ этотъ любовный свѣтъ скоро исчезаетъ, но слѣдуетъ ли отсюда, что онъ былъ ложнымъ, что это была только субъективная иллюзія?

Истинное существо человѣка вообще и каждаго человѣка не исчерпывается его данными эмпирическими явленіями — этому положенію нельзя противопоставить разумныхъ и твердыхъ основаній ни съ какой точки зрѣнія. Для матеріалиста и сенсуалиста не менѣе, чѣмъ для спиритуалиста и идеалиста, то, что кажется, не тождественно съ тѣмъ, что есть, а когда дѣло идетъ о двухъ различныхъ видахъ кажущагося, то всегда законенъ вопросъ, какой изъ этихъ видовъ болѣе совпадаетъ съ тѣмъ, что есть, или лучше выражаетъ природу вещей. Ибо кажущееся, или видимость вообще, есть дѣйствительное отношеніе, или взаимодѣйствіе между видящимъ и видимымъ и, слѣдовательно, опредѣляется ихъ обоюдными свойствами. Внѣшній міръ человѣка и внѣшній міръ крота — оба состоятъ лишь изъ относительныхъ явленій или видимостей; однако едва ли кто серьезно усомнится въ томъ, что одинъ изъ этихъ двухъ кажущихся міровъ превосходнѣе другого, болѣе соотвѣтствуетъ тому, что есть ближе къ истинѣ.

Мы знаемъ, что человѣкъ, кромѣ своей животной матеріальной природы, имѣетъ еще идеальную, связывающую его съ абсолютною истиною или Богомъ. Помимо матеріальнаго или эмпирическаго содержанія своей жизни, каждый человѣкъ заключаетъ въ себѣ образъ Божій, т. е. особую форму абсолютнаго содержанія. Этотъ образъ Божій теоретически и отвлеченно познается нами въ разумѣ и черезъ разумъ, а въ любви онъ познается конкретно и жизненно. И если это откровеніе идеальнаго существа, обыкновенно закрытаго матеріальнымъ явленіемъ, не ограничивается въ любви однимъ внутреннимъ чувствомъ, но становится иногда ощутительнымъ и въ сферѣ внѣшнихъ чувствъ, то тѣмъ большее значеніе должны мы признать за любовью, какъ за началомъ видимаго возстановленія образа Божія въ матеріальномъ мірѣ, началомъ воплощенія истинной идеальной человѣчности. Сила любви, переходя въ свѣтъ, преобразуя и одухотворяя форму внѣшнихъ явленій, открываетъ намъ свою объективную мощь, но затѣмъ уже дѣло за нами: мы сами должны понять это откровеніе и воспользоваться имъ, чтобы оно не осталось мимолетнымъ и загадочнымъ проблескомъ какой-то тайны.

Духовно-физическій процессъ возстановленія образа Божія въ матеріальномъ человѣчествѣ никакъ не можетъ совершиться самъ собою, помимо насъ. Начало его, какъ и всего лучшаго въ этомъ мірѣ, возникаетъ изъ темной для насъ области несознаваемыхъ процессовъ

и отношеній; тамъ зачатокъ и корни дерева жизни, но возрастить его мы должны собственнымъ сознательнымъ дѣйствіемъ; для начала достаточно пассивной воспріимчивости чувства, но затѣмъ необходима дѣятельная вѣра, нравственный подвигъ и трудъ, чтобы удержать за собою, укрѣпить и развить этотъ даръ свѣтлой и творческой любви, чтобы посредствомъ него воплотить въ себѣ и въ другомъ образъ Божій и изъ двухъ ограниченныхъ и смертныхъ существъ создать одну абсолютную и безсмертную индивидуальность. Если неизбѣжно и невольно присущая любви идеализація показываетъ намъ сквозь эмпирическую видимость далекій идеальный образъ любимаго предмета, то, конечно, не за тѣмъ, чтобы мы имъ только любовались, а за тѣмъ, чтобы мы силою истинной вѣры, дѣйствующаго воображенія и реальнаго творчества преобразовали по этому истинному образцу несоотвѣтствующую ему дѣйствительность, воплотили его въ реальномъ явленіи.

Но кто же думалъ когда-нибудь о чемъ-нибудь подобномъ по поводу любви? Средневѣковые миннезингеры и рыцари при своей сильной вѣрѣ и слабомъ разумѣ успокоивались на простомъ отождествленіи любовнаго идеала съ даннымъ лицомъ, закрывая глаза на ихъ явное несоотвѣтствіе. Эта вѣра была столь же тверда, но и столь же безплодна, какъ тотъ камень, на которомъ «все въ той же позиціи» сидѣлъ знаменитый рыцарь фонъ-Грюнваліусъ «у замка Амаліи».

Кромѣ такой вѣры, заставлявшей только благоговѣйно созерцать и восторженно воспѣвать мнимо-воплощенный идеалъ, средневѣковая любовь была, конечно, связана и съ жаждой подвиговъ. Но эти воинственные и истребительные подвиги, не имѣя никакого отношенія къ вдохновлявшему ихъ идеалу, не могли вести къ его осуществленію. Даже тотъ блѣдный рыцарь, который совсѣмъ отдался впечатлѣнію открывшейся ему небесной красоты, не смѣшивая ее съ земными явленіями, и онъ вдохновлялся этимъ откровеніемъ лишь на такія дѣйствія, которыя служили болѣе ко вреду иноплеменниковъ, нежели къ пользѣ и славѣ «вѣчноженственнаго».

Lumen coeli! Sancta rosa!
Восклицалъ онъ дикъ и рьянъ,
И какъ громъ его угроза
Поражала мусульманъ.

Для пораженія мусульманъ, конечно, не было надобности имѣть «видѣніе, непостижное уму». Но надъ всѣмъ средневѣковымъ рыцар-

ствомъ тяготѣло это раздвоеніе между небесными видѣніями христіанства и «дикими и рьяными» силами въ дѣйствительной жизни, пока наконецъ, знаменитѣйшій и послѣдній изъ рыцарей, Донъ-Кихотъ Ламанчскій, перебивши много барановъ и сломавъ немало крыльевъ у вѣтряныхъ мельницъ, но нисколько не приблизивши тобозскую коровницу къ идеалу Дульцинеи, не пришелъ къ справедливому, но только отрицательному сознанію своего заблужденія; и если тотъ типичный рыцарь до конца остался вѣренъ своему видѣнію и «какъ безумецъ умеръ онъ», то Донъ-Кихотъ отъ безумія перешелъ только къ печальному и безнадежному разочарованію въ своемъ идеалѣ.

Это разочарованіе Донъ-Кихота было завѣщаніемъ рыцарства новой Европѣ. Оно дѣйствуетъ въ насъ и до сихъ поръ. Любовная идеализація, переставши быть источникомъ подвиговъ безумныхъ, не вдохновляетъ ни къ какимъ. Она оказывается только приманкою, заставляющею насъ желать физическаго и житейскаго обладанія, и исчезаетъ, какъ только эта совсѣмъ не идеальная цѣль достигнута. Свѣтъ любви ни для кого не служитъ путеводнымъ лучомъ къ потерянному раю; на него смотрятъ, какъ на фантастическое освѣщеніе краткаго любовнаго «пролога на небѣ», которое затѣмъ природа весьма своевременно гаситъ, какъ совершенно ненужное для послѣдующаго земного представленія. На самомъ дѣлѣ этотъ свѣтъ гаситъ слабость и безсознательность нашей любви, извращающей истинный порядокъ дѣла.

## IV.

Внѣшнее соединеніе, житейское и въ особенности физіологическое, не имѣетъ опредѣленнаго отношенія къ любви. Оно бываетъ безъ любви, и любовь бываетъ безъ него. Оно необходимо для любви не какъ ея непремѣнное условіе и самостоятельная цѣль, а только какъ ея окончательная реализація. Если эта реализація ставится какъ цѣль сама по себѣ прежде идеальнаго дѣла любви, она губитъ любовь. Всякій внѣшній актъ или фактъ самъ по себѣ есть ничто; любовь есть нѣчто только благодаря своему смыслу, или идеѣ, какъ возстановленіе единства или цѣлости человѣческой личности, какъ созданіе абсолютной индивидуальности. Значеніе связанныхъ съ любовью внѣшнихъ актовъ и фактовъ, которые сами по себѣ ничто, опредѣляется ихъ отношеніемъ къ тому, что составляетъ самое любовь и ея дѣло. Когда нуль ставится послѣ цѣлаго числа, онъ уве-

личиваетъ его въ десять разъ, а когда ставится прежде него, то во столько же уменьшаетъ или раздробляетъ его, отнимаетъ у него характеръ цѣлаго числа, превращая его въ десятичную дробь; и чѣмъ больше этихъ нулей, предпосланныхъ цѣлому, тѣмъ мельче дробь, тѣмъ ближе она сама становится къ нулю.

Чувство любви само по себѣ есть только побужденіе, внушающее намъ, что мы можемъ и должны возсоздать цѣлость человѣческаго существа. Каждый разъ, когда въ человѣческомъ сердцѣ зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждетъ перваго откровенія славы сыновъ Божіихъ. Но безъ дѣйствія сознательнаго человѣческаго духа Божія искра гаснетъ, и обманутая природа создаетъ новыя поколѣнія сыновъ человѣческихъ для новыхъ надеждъ.

Эти надежды не исполняются до тѣхъ поръ, пока мы не захотимъ вполнѣ признать и осуществить до конца все то, чего требуетъ истинная любовь, что заключается въ ея идеѣ. При сознательномъ отношеніи къ любви и дѣйствительномъ рѣшеніи исполнить ея задачу прежде всего останавливаютъ два факта, повидимому, осуждающіе насъ на безсиліе и оправдывающіе тѣхъ, которые считаютъ любовь иллюзіей. Въ чувствѣ любви по основному его смыслу мы утверждаемъ безусловное значеніе другой индивидуальности, а черезъ это и безусловное значеніе своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не можетъ быть *преходящею*, и она не можетъ быть *пустою*. Неизбѣжность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовмѣстимы съ тѣмъ повышеннымъ утвержденіемъ индивидуальности своей и другой, которое заключается въ чувствѣ любви. Это чувство, если оно сильно и вполнѣ сознательно, не можетъ примириться съ увѣренностью въ предстоящемъ одряхленіи и смерти любимаго лица и своей собственной. Между тѣмъ тотъ несомнѣнный фактъ, что всѣ люди всегда умирали и умираютъ, всѣми или почти всѣми принимается за безусловно непреложный законъ (такъ что даже въ формальной логикѣ принято пользоваться этою увѣренностью для составленія образцоваго силлогизма: «всѣ люди смертны, Кай человѣкъ, слѣдовательно, Кай смертенъ»). Многіе, правда, вѣрятъ въ безсмертіе души; но именно чувство любви лучше всего показываетъ недостаточность этой отвлеченной вѣры. Безплотный духъ есть не человѣкъ, а ангелъ; но мы любимъ человѣка, цѣлую человѣческую индивидуальность, и если любовь есть начало просвѣтленія и одухотворенія этой индивидуаль-

ности, то она необходимо требуетъ сохраненія ея какъ такой, требуетъ вѣчной юности и безсмертія этого опредѣленнаго человѣка, этого въ тѣлесномъ организмѣ воплощеннаго живого духа. Ангелъ или чистый духъ не нуждается въ просвѣтленіи и одухотвореніи; просвѣтляется и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предметъ любви. Представлять себѣ можно все, что угодно, но любить можно только живое, конкретное, а, любя его дѣйствительно, нельзя примириться съ увѣренностью въ его разрушеніи.

Но если неизбѣжность смерти несовмѣстима съ истинною любовью, то безсмертіе совершенно несовмѣстимо съ пустотою нашей жизни. Для большинства человѣчества жизнь есть только смѣна тяжелаго механическаго труда и грубочувственныхъ, оглушающихъ сознаніе, удовольствій. А то меньшинство, которое имѣетъ возможность дѣятельно заботиться не о средствахъ только, но и о цѣляхъ жизни, вмѣсто этого пользуется своею свободою отъ механической работы главнымъ образомъ для безсмысленнаго и безнравственнаго времяпровожденія. Мнѣ нечего распространяться про пустоту и безнравственность — невольную и безсознательную — всей этой мнимой жизни, послѣ ея великолѣпнаго воспроизведенія въ «Аннѣ Карениной», «Смерти Ивана Ильича» и «Крейцеровой сонатѣ» [7]. Возвращаясь къ своему предмету, укажу лишь на то очевидное соображеніе, что для *такой* жизни смерть не только неизбѣжна, но и крайне желательна: можно ли безъ ужасающей тоски даже представить себѣ безконечно продолжающееся существованіе какой-нибудь свѣтской дамы, или какого-нибудь спортсмэна, или карточнаго игрока?

Несовмѣстимость безсмертія съ *такимъ* существованіемъ ясна съ перваго взгляда. Но при большемъ вниманіи такую же несовмѣстимость мы должны будемъ признать и относительно другихъ, повидимому, болѣе наполненныхъ существованій. Если вмѣсто свѣтской дамы или игрока мы возьмемъ, на противоположномъ полюсѣ, великихъ людей, геніевъ, одарившихъ человѣчество безсмертными произведеніями, или измѣнившихъ судьбу народовъ, то увидимъ, что содер-

---

[7] Наше „общество“, а въ томъ числѣ и свѣтскія дамы, съ восхищеніемъ читали эти произведенія, въ особенности „Крейцерову сонату“; но едва ли хоть одна изъ нихъ послѣ этого чтенія отказалась отъ какого-нибудь приглашенія на балъ, — такъ трудно одною моралью, хотя бы и въ совершенной художественной формѣ, измѣнить реальное дѣйствіе общественной среды.

жаніе ихъ жизни и ея историческіе плоды имѣютъ значеніе лишь какъ данные разъ и навсегда, а при безконечномъ продолженіи индивидуальнаго существованія этихъ геніевъ на землѣ потеряли бы всякій смыслъ. Безсмертіе произведеній, очевидно, нисколько не требуетъ и даже само по себѣ исключаетъ непрерывное безсмертіе произведшихъ ихъ индивидуальностей. Можно ли представить себѣ Шекспира, безконечно сочиняющаго свои драмы, или Ньютона, безконечно продолжающаго изучать небесную механику, не говоря уже о нелѣпости безконечнаго продолженія такой дѣятельности, какою прославились Александръ Великій или Наполеонъ. Очевидно, что искусство, наука, политика, давая содержаніе отдѣльнымъ стремленіямъ человѣческаго духа и удовлетворяя временнымъ историческимъ потребностямъ человѣчества, вовсе не сообщаютъ абсолютнаго, самодовлѣющаго содержанія человѣческой *индивидуальности*, а потому и не нуждаются въ ея безсмертіи. Въ этомъ нуждается только любовь, и только она можетъ этого достигнуть. Истинная любовь есть та, которая не только утверждаетъ въ субъективномъ чувствѣ безусловное значеніе человѣческой индивидуальности въ другомъ и въ себѣ, но и оправдываетъ это безусловное значеніе въ дѣйствительности, дѣйствительно избавляетъ насъ отъ неизбѣжности смерти и наполняетъ абсолютнымъ содержаніемъ нашу жизнь.

---

## СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ.

### I.

«Діонисъ и Гадесъ — одно и то же», сказалъ глубочайшій мыслитель древняго міра. Діонисъ, молодой и цвѣтущій богъ матеріальной жизни въ полномъ напряженіи ея кипящихъ силъ, богъ возбужденной и плодотворной природы — то же самое, что Гадесъ, блѣдный владыка сумрачнаго и безмолвнаго царства отшедшихъ тѣней. Богъ жизни и богъ смерти — одинъ и тотъ же богъ. Это есть истина, безспорная для міра природныхъ организмовъ. Закипающая въ индивидуальномъ существѣ полнота жизненныхъ силъ не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушнаго и безпощаднаго къ нему рода, которая для него есть смерть. Въ низшихъ отдѣлахъ животнаго царства это вполнѣ ясно; здѣсь особи суще-

ствуютъ только для того, чтобы произвести потомство и затѣмъ умереть; у многихъ видовъ онѣ не переживаютъ акта размноженія, умираютъ тутъ же на мѣстѣ, у другихъ переживаютъ лишь на очень короткое время. Но если эта связь между рожденіемъ и смертью, между сохраненіемъ рода и гибелью особи есть законъ природы, то, съ другой стороны, сама природа въ своемъ поступательномъ развитіи все болѣе и болѣе ограничиваетъ и ослабляетъ этотъ свой законъ; необходимость для особи служить средствомъ для поддержанія рода и умирать по исполненіи этой службы остается, но дѣйствіе этой необходимости обнаруживается все менѣе и менѣе прямо и исключительно по мѣрѣ совершенствованія органическихъ формъ, по мѣрѣ возрастающей самостоятельности и сознательности индивидуальныхъ существъ. Такимъ образомъ законъ тождества Діониса и Гадеса, — родовой жизни и индивидуальной смерти, — или, что то же самое, законъ противоположности и противоборства между родомъ и особью, всего сильнѣе дѣйствуетъ на низшихъ ступеняхъ органическаго міра, а съ развитіемъ высшихъ формъ все болѣе и болѣе ослабляется; а если такъ, то съ появленіемъ безусловно-высшей органической формы, облекающей индивидуальное существо самосознательное и самодѣятельное, отдѣляющее себя отъ природы, относящееся къ ней какъ къ объекту, слѣдовательно, способное къ внутренней свободѣ отъ родовыхъ требованій, — съ появленіемъ этого существа не долженъ ли наступить конецъ этой тираніи рода надъ особью? Если природа въ біологическомъ процессѣ стремится все болѣе и болѣе ограничивать законъ смерти, то не долженъ ли человѣкъ въ историческомъ процессѣ совершенно отмѣнить этотъ законъ?

Само по себѣ ясно, что, пока человѣкъ размножается, какъ животное, онъ и умираетъ, какъ животное. Но столь же ясно, съ другой стороны, и то, что простое воздержаніе отъ родового акта нисколько не избавляетъ отъ смерти: лица, сохранившія дѣвство, умираютъ, умираютъ и скопцы; ни тѣ, ни другіе не пользуются даже особенною долговѣчностью. Это и понятно. Смерть вообще есть дезинтеграція существа, распаденіе составляющихъ его факторовъ. Но раздѣленіе половъ — не устраняемое ихъ внѣшнимъ и преходящимъ соединеніемъ въ родовомъ актѣ — это раздѣленіе между мужескимъ и женскимъ элементомъ человѣческаго существа есть уже само по себѣ состояніе дезинтеграціи и начало смерти. Пребывать въ половой раздѣльности значитъ пребывать на пути смерти, а кто не хо-

четъ или не можетъ сойти съ этого пути, долженъ по естественной необходимости пройти его до конца. Кто поддерживаетъ корень смерти, тотъ неизбѣжно вкуситъ и плода ея. Безсмертнымъ можетъ быть только цѣлый человѣкъ, и если физіологическое соединеніе не можетъ дѣйствительно возстановить цѣльность человѣческаго существа, то, значитъ, это ложное соединеніе должно быть замѣщено истиннымъ соединеніемъ, а никакъ не воздержаніемъ отъ всякаго соединенія, т. е. никакъ не стремленіемъ удержать in statu quo раздѣленную, распавшуюся и, слѣдовательно, смертную человѣческую природу.

Въ чемъ же состоитъ и какъ осуществляется истинное соединеніе половъ? Наша жизнь такъ далека отъ истины въ этомъ отношеніи, что за норму принимается здѣсь только менѣе крайняя, менѣе вопіющая ненормальность. Это нужно еще пояснить, прежде чѣмъ идти дальше.

## II.

Въ послѣднее время въ психіатрической литературѣ Германіи и Франціи появилось нѣсколько спеціальныхъ книгъ, посвященныхъ тому, что авторъ одной изъ нихъ назвалъ psychopathia sexualis, т. е. разнообразнымъ уклоненіямъ отъ нормы въ половыхъ отношеніяхъ. Эти сочиненія, помимо своего спеціальнаго интереса для юристовъ, медиковъ и самихъ больныхъ, интересны еще съ такой стороны, о которой, навѣрное, не думали ни авторы, ни большинство читателей, а именно въ этихъ трактатахъ, написанныхъ почтенными учеными, вѣроятно, безукоризненной нравственности, поражаетъ отсутствіе всякаго яснаго и опредѣленнаго понятія о нормѣ половыхъ отношеній, о томъ, что и почему есть должное въ этой области, вслѣдствіе чего и опредѣленіе уклоненій отъ нормы, т. е. самый предметъ этихъ изслѣдованій, оказывается взятымъ случайно и произвольно. Единственнымъ критеріемъ оказывается обычность или необычность явленій: тѣ влеченія и дѣйствія въ половой области, которыя сравнительно рѣдки, признаются патологическими уклоненіями, требующими лѣченія, а тѣ, которыя обыкновенны и общеприняты, предполагаются какъ норма. При этомъ смѣшеніе нормы съ обычнымъ уклоненіемъ, отождествленіе того, что должно быть, съ тѣмъ, что заурядъ бываетъ, доходитъ здѣсь иногда до высокаго комизма. Такъ, въ казуистической части одного изъ этихъ сочиненій мы подъ нѣсколькими ну-

мерами находимъ повтореніе слѣдующаго терапевтическаго пріема: больного заставляютъ частью настойчивымъ медицинскимъ совѣтомъ, преимущественно же гипнотическимъ внушеніемъ, занимать свое воображеніе представленіемъ обнаженнаго женскаго тѣла или другими непристойными картинами *нормально*-полового характера (sic), и затѣмъ лѣченіе признается удавшимся и выздоровленіе полнымъ, если подъ вліяніемъ этого искусственнаго возбужденія паціентъ начнетъ охотно, часто и успѣшно посѣщать lupanaria . . . Удивительно, какъ эти почтенные ученые не были остановлены хотя бы тѣмъ простымъ соображеніемъ, что чѣмъ удачнѣе будетъ терапія этого рода, тѣмъ легче паціентъ можетъ быть поставленъ въ необходимость отъ одной медицинской спеціальности обратиться къ помощи другой, и что торжество психіатра можетъ надѣлать большихъ хлопотъ дерматологу.

Изучаемыя въ медицинскихъ книгахъ извращенія полового чувства важны для насъ, какъ крайнее развитіе того самаго, что вошло въ житейскій обиходъ нашего общества, что считается позволительнымъ и нормальнымъ. Эти необычныя явленія представляютъ только въ болѣе яркомъ видѣ то самое безобразіе, которое присуще нашимъ обычнымъ отношеніямъ въ этой области. Это можно было бы доказать разсмотрѣніемъ всѣхъ частныхъ извращеній полового чувства; но я надѣюсь, что въ этомъ дѣлѣ мнѣ извинятъ неполноту аргументаціи, и позволю себѣ ограничиться одною болѣе общею и менѣе отвратительною аномаліей области полового чувства. У многихъ лицъ, почти всегда мужского пола, это чувство возбуждается преимущественно, а иногда и исключительно, тою или другою частью въ существѣ другого пола (напр. волосы, рука, нога), а то даже внѣшними предметами — извѣстными частями одежды и т. п. Эта аномалія получила названіе фетишизма въ любви. Ненормальность такого фетишизма состоитъ, очевидно, въ томъ, что часть ставится на мѣсто цѣлаго, принадлежность на мѣсто сущности. Но если возбуждающіе фетишиста волосы или ноги суть части женскаго тѣла, то вѣдь само это тѣло во всемъ своемъ составѣ есть только часть женскаго существа, и однакоже столь многочисленные любители женскаго тѣла самого по себѣ не называются фетишистами, не признаются сумасшедшими и не подвергаются никакому лѣченію. Въ чемъ же тутъ, однако, различіе? Неужели въ томъ, что рука или нога представляютъ меньшую поверхность, нежели все тѣло?

Если по принципу ненормально то половое отношеніе, въ кото-

ромъ часть ставится на мѣсто цѣлаго, то люди, такъ или иначе покупающіе тѣло женщинъ для удовлетворенія чувственной потребности и тѣмъ самымъ отдѣляющіе тѣло отъ души, должны быть признаны ненормальными въ половомъ отношеніи, психически больными, фетишистами въ любви или даже некрофилами. А между тѣмъ эти заживо умирающіе любители мертвечины считаются людьми нормальными, и черезъ эту вторую смерть проходитъ почти все человѣчество.

Не заглушенная совѣсть и не загрубѣлое эстетическое чувство въ полномъ согласіи съ философскимъ разумѣніемъ безусловно осуждаютъ всякое половое отношеніе, основанное на отдѣленіи и обособленіи низшей животной сферы человѣческаго существа отъ высшихъ. А внѣ этого принципа невозможно найти никакого твердаго критерія для различенія между тѣмъ, что нормально и что ненормально въ половой области. Если потребность въ извѣстныхъ физіологическихъ актахъ имѣетъ право на удовлетвореніе во что бы то ни стало потому только, что это потребность, то совершенно такое же право на удовлетвореніе имѣетъ и потребность того «фетишиста въ любви», для котораго единственнымъ вожделѣннымъ предметомъ въ половомъ отношеніи оказывается висящій на веревкѣ, только что вымытый и еще не просохшій передникъ [8]. Если и находить различіе между этимъ чудакомъ и какимъ-нибудь хроническимъ посѣтителемъ лупанаровъ, то, разумѣется, это различіе будетъ въ пользу фетишиста; влеченіе къ мокрому переднику есть несомнѣнно натуральное, неподдѣльное, ибо никакихъ фальшивыхъ мотивовъ для него придумать невозможно, тогда какъ многіе люди посѣщаютъ лупанары вовсе не по дѣйствительной въ томъ нуждѣ, а изъ ложныхъ гигіеническихъ соображеній, изъ подражанія дурнымъ примѣрамъ, подъ вліяніемъ опьяненія и т. п.

Осуждаютъ обыкновенно психопатическія проявленія полового чувства на томъ основаніи, что они не соотвѣтствуютъ естественному назначенію полового акта, именно размноженію. Утверждать, что свѣже-вымытый передникъ или даже поношенный башмакъ могутъ служить для произведенія потомства, было бы, конечно, парадоксомъ; но едва ли менѣе парадоксально будетъ предположеніе, что этой цѣли соотвѣтствуетъ институтъ публичныхъ женщинъ. «Есте-

[8] См. у Binet, „Le fétichisme en amour“, также Krafft-Ebing, „Psychopathia sexualis“.

ственный» развратъ, очевидно, такъ же противенъ дѣторожденію, какъ и «противоестественный», такъ что и съ этой точки зрѣнія нѣтъ ни малѣйшаго основанія считать одинъ изъ нихъ нормальнымъ, а другой ненормальнымъ. Если же, наконецъ, стать на точку зрѣнія вреда для себя и другихъ, то, конечно, фетишистъ, отрѣзающій пряди волосъ у незнакомыхъ дамъ или воруюшій у нихъ платки [9], наноситъ ущербъ чужой собственности и своей репутаціи, но можно ли сравнить этотъ вредъ съ тѣмъ, который причиняютъ несчастные распространители ужасной заразы, составляющей довольно обычное послѣдствіе «естественнаго» удовлетворенія «естественной» потребности?

## III.

Все это я говорю не въ оправданіе противоестественныхъ, а въ осужденіе мнимо-естественныхъ способовъ удовлетворенія полового чувства. Вообще, говоря о естественности или противоестественности, не слѣдуетъ забывать, что человѣкъ есть существо сложное, и что̀ естественно для одного изъ составляющихъ его началъ или элементовъ, можетъ быть противоестественнымъ для другого и, слѣдовательно, ненормальнымъ для цѣлаго человѣка.

Для человѣка, какъ *животнаго,* совершенно естественно неограниченное удовлетвореніе своей половой потребности посредствомъ извѣстнаго физіологическаго дѣйствія, но человѣкъ, какъ существо нравственное, находитъ это дѣйствіе противнымъ своей высшей природѣ и *стыдится* его. Какъ животному *общественному,* человѣку естественно ограничивать физіологическую функцію, относящуюся къ другимъ лицамъ, требованіями соціально-нравственнаго *закона.* Этотъ законъ извнѣ ограничиваетъ и закрываетъ животное отправленіе, дѣлаетъ его средствомъ для соціальной цѣли — образованія семейнаго союза. Но существо дѣла отъ этого не измѣняется. Семейный союзъ основанъ все-таки на внѣшнемъ матеріальномъ соединеніи половъ: онъ оставляетъ человѣка-животное въ его прежнемъ дезинтегрированномъ, половинчатомъ состояніи, которое необходимо ведетъ къ дальнѣйшей дезинтеграціи человѣческаго существа, т. е. къ смерти.

Если бы человѣкъ сверхъ своей животной природы былъ только существомъ соціально-нравственнымъ, то изъ этихъ двухъ противо-

---

[9] См. тамъ же.

борствующихъ элементовъ — одинаково для него естественныхъ — окончательное торжество оставалось бы за первымъ. Соціально-нравственный законъ и его основная объективація — семья вводятъ животную природу человѣка въ границы, необходимыя для родового прогресса, они упорядочиваютъ смертную жизнь, но не открываютъ пути безсмертія. Индивидуальное существо такъ же истощается и умираетъ въ соціально-нравственномъ порядкѣ жизни, какъ если бы оно оставалось исключительно подъ закономъ жизни животной. Слонъ и воронъ оказываются даже значительно долговѣчнѣе самаго добродѣтельнаго и аккуратнаго человѣка [10]. Но въ человѣкѣ, кромѣ животной природы и соціально-нравственнаго закона, есть еще третье высшее начало — духовное, мистическое или божественное. Оно и здѣсь, въ области любви и половыхъ отношеній, есть тотъ «камень, его же небрегоша зиждущіи», и «той бысть во главу угла». Прежде физіологическаго соединенія въ животной природѣ, которое ведетъ къ смерти, и прежде законнаго союза въ порядкѣ соціально-нравственномъ, который отъ смерти не спасаетъ, должно быть соединеніе въ Богѣ, которое ведетъ къ безсмертію, потому что не ограничиваетъ только смертную жизнь природы человѣческимъ закономъ, а перерождаетъ ее вѣчною и нетлѣнною силою благодати. Этотъ третій, а въ истинномъ порядкѣ — первый элементъ съ присущими ему требованіями совершенно *естественъ* для человѣка въ его цѣлости, какъ существа, причастнаго высшему божественному началу и посредствующаго между нимъ и міромъ. А два низшіе элементы — животная природа и соціальный законъ,—такъ же естественные на своемъ

---

[10] По поводу недавнихъ толковъ о смерти и страхѣ смерти нужно замѣтить, что кромѣ страха и равнодушія — одинаково недостойныхъ мыслящаго и любящаго существа — есть и третье отношеніе — борьба и торжество надъ смертью. Дѣло идетъ не о своей смерти, о которой нравственно и физически здоровые люди, конечно, мало заботятся, а о смерти другихъ, любимыхъ существъ, къ которой безпристрастное отношеніе для любящаго невозможно (см. Ев. Іоан. XI, 33—38).

Резигнація въ этомъ отношеніи была бы требованіемъ разума только въ томъ случаѣ, если бы смерть человѣка была абсолютно-неизбѣжнымъ исходомъ. Но это всегда лишь предполагаютъ, но никогда не доказываютъ, и не безъ причины, ибо доказать это невозможно. Что *при извѣстныхъ условіяхъ* смерть необходима, объ этомъ, конечно, нѣтъ спора: но что эти условія суть единственно возможныя, что ихъ нельзя измѣнить, и что, слѣдовательно, смерть есть необходимость *безусловная*, — для этого нѣтъ даже тѣни разумнаго основанія.

мѣстѣ, становятся *противоестественными*, когда берутся отдѣльно отъ высшаго и полагаются вмѣсто него. Въ области половой любви противоестественно для человѣка не только всякое безпорядочное, лишенное высшаго духовнаго освященія, удовлетвореніе чувственныхъ потребностей на подобіе животныхъ (помимо разныхъ чудовищныхъ явленій половой психопатіи), но также недостойны человѣка и противоестественны и тѣ союзы между людьми разнаго пола, которые заключаются и поддерживаются *только* на основаніи гражданскаго закона, исключительно для цѣлей морально-общественныхъ съ устраненіемъ или при бездѣйствіи собственно духовнаго, мистическаго начала въ человѣкѣ. Но именно такая противоестественная, съ точки зрѣнія цѣльнаго человѣческаго существа, перестановка этихъ отношеній и господствуетъ въ нашей жизни и признается нормальной, и все осужденіе переносится на несчастныхъ психопатовъ любви, которые только доводятъ до смѣшныхъ, безобразныхъ, иногда отвратительныхъ, но большей частью безвредныхъ сравнительно крайностей это самое общепризнанное и господствующее извращеніе.

## IV.

Тѣ многообразныя извращенія полового инстинкта, которыми занимаются психіатры, суть лишь диковинныя разновидности общаго и всепроникающаго извращенія этихъ отношеній въ человѣчествѣ, — того извращенія, которымъ поддерживается и увѣковѣчивается царство грѣха и смерти. Хотя всѣ три естественныя для человѣка въ его цѣломъ отношенія или связи между полами, именно связь въ животной жизни или по низшей природѣ, затѣмъ связь морально-житейская или подъ закономъ и, наконецъ, связь въ жизни духовной или соединеніе въ Богѣ, — хотя всѣ эти три отношенія существуютъ въ человѣчествѣ, но осуществляются противоестественно, именно въ отдѣльности одно отъ другого, въ обратной ихъ истинному смыслу и порядку послѣдовательности и въ неравной мѣрѣ.

На первомъ мѣстѣ въ нашей дѣйствительности является то, что поистинѣ должно быть на послѣднемъ — животная физіологическая связь. Она признается основаніемъ всего дѣла, тогда какъ она должна быть лишь его крайнимъ завершеніемъ. Для многихъ здѣсь основаніе совпадаетъ съ завершеніемъ: дальше животныхъ отношеній они и не идутъ; для другихъ на этомъ широкомъ основаніи подни-

мается соціально-нравственная надстройка законнаго семейнаго союза. Тутъ житейская средина принимается за вершину жизни, и то, что должно служить свободнымъ осмысленнымъ выраженіемъ, во временномъ процессѣ, вѣчнаго единства, становится невольнымъ русломъ безсмысленной матеріальной жизни. А затѣмъ, наконецъ, какъ рѣдкое и исключительное явленіе, остается для немногихъ избранныхъ чистая духовная любовь, у которой все дѣйствительное содержаніе уже заранѣе отнято другими низшими связями, такъ что ей приходится довольствоваться мечтательной и безплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цѣли. Эта несчастная духовная любовь напоминаетъ маленькихъ ангеловъ старинной живописи, у которыхъ есть только голова, да крылышки и больше ничего. Эти ангелы ничего не дѣлаютъ за неимѣніемъ рукъ и не могутъ двигаться впередъ, такъ какъ ихъ крылышкамъ хватаетъ силы только на то, чтобы поддерживать ихъ неподвижно на извѣстной высотѣ. Въ такомъ же возвышенномъ, но крайне неудовлетворительномъ положеніи находится и духовная любовь. Физическая страсть имѣетъ передъ собою извѣстное дѣло, хотя и постыдное; законный союзъ семейный также исполняетъ дѣло, пока необходимое, хотя и посредственнаго достоинства. Но у духовной любви, какою она является до сихъ поръ, завѣдомо нѣтъ совсѣмъ никакого дѣла, а потому неудивительно, что большинство дѣльныхъ людей glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poësie.

Эта исключительно-духовная любовь есть, очевидно, такая же аномалія, какъ и любовь исключительно-физическая и исключительно-житейскій союзъ. Абсолютная норма есть возстановленіе цѣлости человѣческаго существа, и нарушается ли эта норма въ ту или другую сторону, въ результатѣ во всякомъ случаѣ происходитъ явленіе ненормальное, противоестественное. Мнимо-духовная любовь есть явленіе не только ненормальное, но и совершенно безцѣльное, ибо то отдѣленіе духовнаго отъ чувственнаго, къ которому она стремится, и безъ того наилучшимъ образомъ совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражаніе и предвареніе смерти, а торжество надъ смертью, не отдѣленіе безсмертнаго отъ смертнаго, вѣчнаго отъ временнаго, а превращеніе смертнаго въ безсмертное, воспріятіе временнаго въ вѣчное. Ложная духовность есть отрицаніе плоти, истинная духовность есть ея перерожденіе, спасеніе, воскресеніе.

## V.

«Въ день, когда Богъ сотворилъ человѣка, по образу Божію сотворилъ его, мужа и жену сотворилъ ихъ».

«Тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь».

Не къ какой-нибудь отдѣльной части человѣческаго существа, а къ истинному единству двухъ основныхъ сторонъ его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образъ Божій, по которому созданъ человѣкъ. Какъ Богъ относится къ своему творенію, какъ Христосъ относится къ Своей церкви, такъ мужъ долженъ относиться къ женѣ. Насколько общеизвѣстны эти слова, настолько же смыслъ ихъ мало разумѣется. Какъ Богъ творитъ вселенную, какъ Христосъ созидаетъ церковь, такъ человѣкъ долженъ творить и созидать свое женское дополненіе. Что мужчина представляетъ активное, а женщина пассивное начало, что первый долженъ образовательно вліять на умъ и характеръ второй — это, конечно, положенія азбучныя, но мы имѣемъ въ виду не это поверхностное отношеніе, а ту «великую тайну», о которой говоритъ апостолъ. Эта великая тайна представляетъ существенную аналогію, хотя и не тождество, между человѣческимъ и божественнымъ отношеніемъ. Вѣдь уже созиданіе церкви Христомъ различается отъ творенія вселенной Богомъ, какъ таковымъ. Богъ творитъ вселенную изъ ничего, т. е. изъ чистой потенціи бытія или пустоты, послѣдовательно наполняемой, т. е. воспринимающей отъ дѣйствія Божія реальныя формы умопостигаемыхъ вещей; тогда какъ Христосъ созидаетъ церковь изъ матеріала уже многообразно-оформленнаго, одушевленнаго и въ частяхъ своихъ самодѣятельнаго, которому нужно только сообщить начало новой духовной жизни въ новой высшей сферѣ единства. Наконецъ, человѣкъ для своего творческаго дѣйствія имѣетъ въ лицѣ женщины матеріалъ, ему самому равный по степени актуализаціи, передъ которымъ онъ пользуется только потенціальнымъ преимуществомъ почина, только правомъ и обязанностью перваго шага на пути къ совершенству, а не дѣйствительнымъ совершенствомъ. Богъ относится къ твари, какъ все къ ничему, т. е. какъ абсолютная полнота бытія къ чистой потенціи бытія. Христосъ относится къ церкви, какъ актуальное совершенство къ потенціи совершенства, образуемой въ дѣйствительное совершенство, отношеніе же между мужемъ и женой есть отношеніе двухъ различно дѣйствующихъ, но одинаково несо-

вершенныхъ потенцій, достигающихъ совершенства только процессомъ взаимодѣйствія. Другими словами, Богъ ничего не получаетъ отъ твари для себя, т. е. никакого приращенія, а все даетъ ей; Христосъ не получаетъ отъ церкви никакого приращенія въ смыслѣ совершенства, а все совершенство даетъ ей, но Онъ получаетъ отъ церкви приращеніе въ смыслѣ полноты Его собирательнаго тѣла; наконецъ, человѣкъ и его женское alter ego восполняютъ взаимно другъ другъ друга не только въ реальномъ, но и въ идеальномъ смыслѣ, достигая совершенства только чрезъ взаимодѣйствіе. Человѣкъ можетъ зиждительно возстановлять образъ Божій въ живомъ предметѣ своей любви только такъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ возстановить этотъ образъ и въ самомъ дѣлѣ; а для этого онъ у самого себя силы не имѣетъ, ибо если бъ имѣлъ, то не нуждался бы и въ возстановленіи; не имѣя же у себя, долженъ получить отъ Бога. Слѣдовательно, человѣкъ (мужъ) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женскаго дополненія не самъ по себѣ, а какъ посредникъ или проводникъ Божественной силы. Собственно и Христосъ созидаетъ не какою-нибудь отдѣльною Своею силою, а тою же творческою силою Божества; но будучи самъ Богъ, Онъ обладаетъ этою силою по естеству и actu, мы же по благодати и усвоенію, имѣя въ себѣ лишь возможность (потенцію) для ея воспріятія.

Переходя къ изложенію основныхъ моментовъ въ процессѣ осуществленія истинной любви, т. е. въ процессѣ интеграціи человѣческаго существа или возстановленія въ немъ образа Божія, я предвижу недоумѣніе многихъ: зачѣмъ забираться на такія недоступныя и фантастическія высоты по поводу такой простой вещи, какъ любовь? Если бы я считалъ религіозную норму любви фантастическою, то я, конечно, и не предлагалъ бы ея. Точно такъ же, если бы я имѣлъ въ виду только *простую* любовь, т. е. обыкновенныя, заурядныя отношенія между полами, — то, что бываетъ, а не то, что должно быть, — то я, конечно, воздержался бы отъ всякихъ разсужденій по этому предмету, ибо, несомнѣнно, эти простыя отношенія принадлежатъ къ тѣмъ вещамъ, про которыя кто-то сказалъ: нехорошо это дѣлать, но еще хуже объ этомъ разговаривать. Но любовь, какъ я ее понимаю, есть, напротивъ, дѣло чрезвычайно сложное, затемненное и запутанное, требующее вполнѣ сознательнаго разбора и изслѣдованія, при которомъ нужно заботиться не о простотѣ, а объ истинѣ . . . Гнилой пень, несомнѣнно, проще многовѣтвистаго дерева, и

трупъ проще живого человѣка. Простое отношеніе къ любви завершается тѣмъ окончательнымъ и крайнимъ упрощеніемъ, которое называется смертью. Такой неизбѣжный и неудовлетворительный конецъ «простой» любви побуждаетъ насъ искать для нея другого, болѣе сложнаго начала.

## VI.

Дѣло истинной любви прежде всего основывается на *вѣрѣ*. Коренной смыслъ любви, какъ было уже показано, состоитъ въ признаніи за другимъ существомъ безусловнаго значенія. Но въ своемъ эмпирическомъ, подлежащемъ реальному чувственному воспріятію, бытіи это существо безусловнаго значенія не имѣетъ: оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованію. Слѣдовательно, мы можемъ утверждать за нимъ безусловное значеніе лишь вѣрою, которая есть уповаемыхъ извѣщеніе. вещей обличеніе невидимыхъ. Но къ чему же относится вѣра въ настоящемъ случаѣ? Что собственно значитъ вѣрить въ безусловное. а тѣмъ самымъ и безконечное значеніе этого индивидуальнаго лица? Утверждать. что оно само по себѣ. какъ такое, въ этой свое частности и отдѣльности обладаетъ абсолютнымъ значеніемъ, — было бы столь же нелѣпо, сколько и богохульно. Конечно, слово «обожаніе» весьма употребительно въ сферѣ любовныхъ отношеній, но вѣдь и слово «безуміе» также имѣетъ въ этой области свое законное примѣненіе. Итакъ, соблюдая законъ логики, не дозволяющей отождествлять противорѣчащихъ опредѣленій, а также заповѣдь истинной религіи, запрещающую идолопоклонство, мы должны подъ вѣрою въ предметъ нашей любви разумѣть утвержденіе этого предмета, какъ существующаго въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ обладающаго безконечнымъ значеніемъ. Разумѣется, это трансцендентное отношеніе къ своему другому, это мысленное перенесеніе его въ сферу Божества предполагаетъ такое же отношеніе къ самому себѣ, такое же перенесеніе и утвержденіе себя въ абсолютной сферѣ. Признавать безусловное значеніе за даннымъ лицомъ или вѣрить въ него (безъ чего невозможна истинная любовь) я могу только утверждая его въ Богѣ, слѣдовательно, вѣря въ самого Бога и въ себя. какъ имѣющаго въ Богѣ средоточіе и корень своего бытія. Эта тріединая вѣра есть уже нѣкоторый внутренній актъ, и этимъ актомъ полагается первое основаніе къ истинному возсоединенію человѣка съ его другимъ и возста-

новленію въ немъ (или въ нихъ) образа тріединаго Бога. Актъ вѣры въ дѣйствительныхъ условіяхъ времени и мѣста есть молитва (въ основномъ, не техническомъ смыслѣ этого слова). Нераздѣльное соединеніе себя и другого въ этомъ отношеніи есть первый шагъ къ дѣйствительному соединенію. Самъ по себѣ этотъ шагъ малъ, но безъ него невозможно ничто дальнѣйшее и большее.

Такъ какъ для Бога, вѣчнаго и нераздѣльнаго, все есть вмѣстѣ и заразъ, все въ одномъ, то утверждать какое-нибудь индивидуальное существо въ Богѣ значитъ утверждать его не въ его отдѣльности, а во всемъ, или точнѣе — въ единствѣ всего. Но такъ какъ это индивидуальное существо въ своей данной дѣйствительнотси не входитъ въ единство всего, существуетъ отдѣльно, какъ матеріально обособленное явленіе, то предметъ нашей вѣрующей любви необходимо различается отъ эмпирическаго объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздѣльно связанъ съ нимъ. Это есть одно и то же лицо въ двухъ различныхъ видахъ или въ двухъ разныхъ сферахъ бытія — идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но въ настоящей, вѣрующей и зрячей любви мы знаемъ, что эта идея не есть наше произвольное измышленіе, а что она выражаетъ *истину* предмета, только еще не осуществленную въ сферѣ внѣшнихъ реальныхъ явленій.

Эта истинная идея любимаго предмета хотя и просвѣчиваетъ въ мгновенія любовнаго паѳоса сквозь реальное явленіе, но въ болѣе ясномъ видѣ является сначала лишь какъ предметъ воображенія. Конкретная форма этого воображенія, идеальный образъ, въ который я облекаю любимое лицо въ данный моментъ, создается, конечно, мною, но онъ создается не изъ ничего, и субъективность этого образа, какъ такого, т. е. являющагося теперь и здѣсь передъ очами моей души, нисколько не доказываетъ субъективнаго, т. е. для меня лишь существующаго характера самого воображаемаго предмета. Если для меня, находящагося по сю сторону трансцендентнаго міра, извѣстный идеальный предметъ является только какъ произведеніе моего воображенія, это не мѣшаетъ его полной дѣйствительности въ другой высшей сферѣ бытія. И хотя наша реальная жизнь находится внѣ этой высшей сферы, но нашъ умъ не совсѣмъ чуждъ ей, и мы можемъ имѣть нѣкоторое умозрительное понятіе о законахъ ея бытія. И вотъ первый, основной законъ: если въ нашемъ мірѣ раздѣльное и изолированное существованіе есть фактъ и актуальность,

а единство — только понятіе и идея, то тамъ, наоборотъ, дѣйствительность принадлежитъ единству или, точнѣе, всеединству, а раздѣльность и обособленность существуютъ только потенціально и субъективно.

А отсюда слѣдуетъ, что бытіе *этого* лица въ трансцендентной сферѣ не есть индивидуальное въ смыслѣ здѣшняго реальнаго бытія. Тамъ, т. е. въ истинѣ, индивидуальное лицо есть только лучъ живой и дѣйствительный, но нераздѣльный лучъ одного идеальнаго свѣтила — всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализація всеединства, которое недѣлимо присутствуетъ въ каждой изъ этихъ своихъ индивидуализацій. Итакъ, когда мы воображаемъ идеальную форму любимаго предмета, то подъ этою формой намъ сообщается сама всеединая сущность. Какъ же мы должны ее мыслить?

## VII.

Богъ, какъ единый, различая отъ себя свое другое, т. е. все, что не Онъ Самъ, соединяетъ съ Собою это все, представляя Себѣ его вмѣстѣ и заразъ, въ абсолютно-совершенной формѣ, слѣдовательно, какъ единое. Это *другое* единство, различное, хотя и не отдѣлимое отъ первоначальнаго единства Божія, есть относительно Бога единство пассивное, женское, такъ какъ здѣсь вѣчная пустота (чистая потенція) воспринимаетъ полноту божественной жизни. Но если *въ основѣ* этой вѣчной женственности лежитъ чистое ничто, то для Бога это ничто вѣчно скрыто воспринимаемымъ отъ Божества образомъ абсолютнаго совершенства. Это совершенство, которое для насъ еще только осуществляется, для Бога, т. е. въ истинѣ, уже есть дѣйствительно. То идеальное единство, къ которому стремится нашъ міръ, и которое составляетъ цѣль космическаго и историческаго процесса, оно не можетъ быть только чьимъ-нибудь субъективнымъ понятіемъ (ибо чьимъ же?), оно истинно есть какъ вѣчный предметъ любви Божьей, какъ Его вѣчное другое.

Этотъ живой идеалъ Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержитъ въ себѣ тайну ея идеализаціи. Здѣсь идеализація низшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ начинающая реализація высшаго, и въ этомъ истина любовнаго паѳоса. Полная же реализація, превращеніе индивидуальнаго женскаго существа въ неотдѣлимый отъ

своего лучезарнаго источника лучъ вѣчной Божественной женственности, будетъ дѣйствительнымъ, не субъективнымъ только, а и объективнымъ возсоединеніемъ индивидуальнаго человѣка съ Богомъ, возстановленіемъ въ немъ живого и безсмертнаго образа Божія.

Предметъ истинной любви не простъ, а двойственъ: мы любимъ, во-первыхъ, то идеальное (не въ смыслѣ отвлеченномъ, а въ смыслѣ принадлежности къ другой высшей сферѣ бытія) существо, которое мы должны ввести въ нашъ идеальный міръ, и, во-вторыхъ, мы любимъ то природное человѣческое существо, которое даетъ живой личный матеріалъ для этой реализаціи, и которое чрезъ это идеализуется не въ смыслѣ нашего субъективнаго воображенія, а въ смыслѣ своей дѣйствительной объективной перемѣны или перерожденія. Такимъ образомъ, истинная любовь есть нераздѣльно и *восходящая*, и *нисходящая* (amor ascendens и amor descendens, или тѣ двѣ Афродиты, которыхъ Платонъ хорошо различалъ, но дурно раздѣлялъ — *Ἀφροδίτη Οὐρανία* и *Ἀφροδίτη Πάνδημος*). Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имѣетъ отъ вѣка образъ совершенной женственности, но Онъ хочетъ, чтобы этотъ образъ былъ не только для Него, но чтобы онъ реализовался и воплотился для каждаго индивидуальнаго существа, способнаго съ нимъ соединяться. Къ такой же реализаціи и воплощенію стремится и сама вѣчная Женственность, которая не есть только бездѣйственный образъ въ умѣ Божіемъ, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою силъ и дѣйствій. Весь міровой и историческій процессъ есть процессъ ея реализаціи и воплощенія въ великомъ многообразіи формъ и степеней.

Въ половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получаетъ средство для своего окончательнаго крайняго воплощенія въ индивидуальной жизни человѣка, способъ самаго глубокаго и вмѣстѣ съ тѣмъ самаго внѣшняго реально-ощутительнаго соединенія съ нимъ. Отсюда тѣ проблески неземного блаженства, то вѣяніе нездѣшней радости, которыми сопровождается любовь даже несовершенная, и которые дѣлаютъ ее, даже несовершенную, величайшимъ наслажденіемъ людей и боговъ — hominom divomque voluptas. Отсюда же и глубочайшее страданіе любви, безсильной удержать свой истинный предметъ и все болѣе и болѣе отъ него удаляющейся.

Здѣсь получаетъ свое законное мѣсто и тотъ элементъ обожанія и безпредѣльной преданности, который такъ свойственъ любви и такъ

мало имѣетъ смысла, если относится только къ земному ея предмету, въ отдѣльности отъ небеснаго.

Мистическое основаніе двойственнаго или лучше сказать двусторонняго характера любви разрѣшаетъ вопросъ о возможности повторенія любви. Небесный предметъ нашей любви только одинъ, всегда и для всѣхъ одинъ и тотъ же — вѣчная Женственность Божія; но такъ какъ задача истинной любви состоитъ не въ томъ только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а въ томъ, чтобы реализовать и воплотить его въ другомъ, низшемъ существѣ той же женской формы, не земной природы, оно же есть лишь одно изъ многихъ, то его единственное значеніе для любящаго, конечно, *можетъ* быть и преходящимъ. А *должно ли* быть таковымъ и почему, это уже рѣшается въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ и зависитъ не отъ единой и неизмѣнной мистической основы истиннаго любовнаго процесса, а отъ его дальнѣйшихъ нравственныхъ и физическихъ условій, которыя мы и должны разсмотрѣть.

---

## СТАТЬЯ ПЯТАЯ.

### I.

Невольное и непосредственное чувство открываетъ намъ смыслъ любви, какъ высшаго проявленія индивидуальной жизни, находящей въ соединеніи съ другимъ существомъ свою собственную безконечность. Не довольно ли этого мгновеннаго откровенія? Развѣ мало хоть разъ въ жизни дѣйствительно почувствовать свое безусловное значеніе?

И я знаю, взглянувши на звѣзды порой,
Что взирали на нихъ мы, какъ боги, съ тобой.

Едва ли этого довольно даже для одного поэтическаго чувства, а *сознаніе истины* и *воля жизни* рѣшительно на этомъ помириться не могутъ. Безконечность только *мгновенная* есть противорѣчіе нестерпимое для ума, блаженство только въ прошедшемъ есть страданіе для воли. Есть тѣ проблески иного свѣта, послѣ которыхъ

Еще темнѣе мракъ жизни вседневной,
Какъ послѣ яркой осенней зарницы.

Если они только обманъ, то и въ воспоминаніи они могутъ вызывать только стыдъ и горечь разочарованія; а если они не были обманомъ, если они открывали намъ какую-то дѣйствительность, которая потомъ закрылась и исчезла для насъ, то почему же должны мы мириться съ этимъ исчезновеніемъ? Если то, что потеряно, было истиннымъ, тогда задача сознанія и воли не въ томъ, чтобы принять потерю за окончательную, а въ томъ, чтобы понять и устранить ея причины.

Ближайшая причина (какъ было отчасти показано въ предыдущей статьѣ) состоитъ въ извращеніи самого любовнаго отношенія. Это начинается очень рано: едва только первоначальный паѳосъ любви успѣетъ показать намъ край иной, лучшей дѣйствительности — съ другимъ принципомъ и закономъ жизни, какъ мы сейчасъ же стараемся воспользоваться подъемомъ энергіи, вслѣдствіе этого откровенія, не для того, чтобъ идти дальше, куда оно зоветъ насъ, а только для того, чтобы покрѣпче укорениться и попрочнѣе устроиться въ той прежней дурной дѣйствительности, надъ которою любовь только что приподняла насъ; добрую вѣсть изъ потеряннаго рая, — вѣсть о возможности его возвращенія, — мы принимаемъ за приглашеніе окончательно *натурализоваться* въ землѣ изгнанія, поскорѣе вступить въ полное и потомственное владѣніе своимъ маленькимъ участкомъ со всѣми его волчцами и терніями; тотъ разрывъ личной ограниченности, который знаменуетъ любовную страсть и составляетъ ея основной смыслъ, приводитъ на дѣлѣ только къ *эгоизму вдвоемъ*, потомъ втроемъ и т. д. Это, конечно, все-таки лучше, чѣмъ эгоизмъ въ-одиночку, но разсвѣтъ любви открывалъ совсѣмъ иные горизонты.

Какъ скоро жизненная сфера любовнаго соединенія перенесена въ матеріальную дѣйствительность, какова она есть, такъ сейчасъ же соотвѣтственнымъ образомъ извращается и самый порядокъ соединенія. Его «нездѣшняя», мистическая основа, которая такъ сильно давала о себѣ знать въ первоначальной страсти, забывается, какъ мимолетная экзальтація, а самымъ желательнымъ, существенною цѣлью и вмѣстѣ первымъ условіемъ любви признается то, что̀ должно быть лишь ея крайнимъ обусловленнымъ проявленіемъ. Это послѣднее,— физическое соединеніе, поставленное на мѣсто перваго и лишенное такимъ образомъ своего *человѣческаго* смысла, возвращенное къ смыслу животному, — дѣлаетъ любовь не только безсильною противъ смерти, но само неизбѣжно становится нравственною могилою

любви гораздо раньше, чѣмъ физическая могила возьметъ любящихъ.

Прямое личное противодѣйствіе такому порядку труднѣе для исполненія, нежели для пониманія: его можно указать въ нѣсколькихъ словахъ. Чтобы упразднить этотъ дурной порядокъ жизненныхъ явленій, нужно прежде всего признать его ненормальнымъ, утверждая тѣмъ самымъ, что есть другой, нормальный, въ которомъ все внѣшнее и случайное подчинено внутреннему смыслу жизни. Такое утвержденіе не должно быть голословно; опыту внѣшнихъ чувствъ долженъ быть противопоставленъ не отвлеченный принципъ, а другой опытъ — *опытъ вѣры*. Этотъ послѣдній несравненно труднѣе перваго, ибо онъ обусловленъ болѣе внутреннимъ дѣйствіемъ, нежели воспріятіемъ извнѣ. Только послѣдовательными актами сознательной вѣры входимъ мы въ дѣйствительное соотношеніе съ областью истинно-сущаго, а чрезъ это въ истинное соотношеніе съ нашимъ «другимъ»; только на этомъ основаніи можетъ быть удержана и укрѣплена въ сознаніи та безусловность для насъ другого лица (а слѣдовательно, и безусловность нашего соединенія съ нимъ), которая непосредственно и безотчетно открывается въ паѳосѣ любви, ибо этотъ любовный паѳосъ приходитъ и проходитъ, а вѣра любви остается.

Но, чтобы не оставаться мертвою вѣрой, ей нужно непрерывно себя отстаивать противъ той дѣйствительной среды, гдѣ безсмысленный случай созидаетъ свое господство на игрѣ животныхъ страстей и еще худшихъ страстей человѣческихъ. Противъ этихъ враждебныхъ силъ у вѣрующей любви есть только оборонительное оружіе — терпѣніе до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крестъ свой. Въ нашей матеріальной средѣ нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее какъ нравственный подвигъ. Недаромъ православная церковь въ своемъ чинѣ *брака* поминаетъ святыхъ *мучениковъ* и къ ихъ вѣнцамъ приравниваетъ вѣнцы супружескіе.

Религіозная вѣра и нравственный подвигъ охраняютъ индивидуальнаго человѣка и его любовь отъ поглощенія матеріальною средой во время его жизни, но не даютъ еще ему торжества надъ смертью. Внутреннее перерожденіе любовнаго чувства, исправленіе извращенныхъ отношеній любви не исправляетъ и не отмѣняетъ дурного закона физической жизни не только во внѣшнемъ мірѣ, но и въ самомъ человѣкѣ. Онъ *реально* остается попрежнему ограниченнымъ

существомъ, подчиненнымъ матеріальной природѣ. Внутреннее — мистическое и нравственное — соединеніе его съ дополняющею индивидуальностью не можетъ одолѣть ни ихъ взаимной отдѣльности и непроницаемости, ни общей зависимости ихъ отъ вещественнаго міра. Послѣднее слово остается не за нравственнымъ подвигомъ, а за безпощаднымъ закономъ органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшіе вѣчный идеалъ, умираютъ съ человѣческимъ достоинствомъ, но съ животнымъ безсиліемъ.

Пока индивидуальный подвигъ ограничивается только своимъ ближайшимъ предметомъ — исправленіемъ личнаго извращеннаго отношенія между двумя существами, — онъ необходимо останется безъ окончательнаго успѣха и въ этомъ своемъ прямомъ дѣлѣ. Ибо то зло, съ которымъ сталкивается истинная любовь, зло матеріальной отдѣльности, непроницаемости и внѣшняго противоборства двухъ существъ, внутренно восполняющихъ другъ друга, — это зло есть частный, хотя и типичный, случай общаго извращенія, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего міра.

Дѣйствительно спастись, т. е. возродить и увѣковѣчить свою индивидуальную жизнь въ истинной любви, единичный человѣкъ можетъ только сообща или вмѣстѣ со всѣми. Онъ имѣетъ право и обязанность отстаивать свою индивидуальность отъ дурного закона общей жизни, но не отдѣлять свое благо отъ истиннаго блага всѣхъ живущихъ. Изъ того, что самое глубокое и интенсивное проявленіе любви выражается во взаимоотношеніи двухъ восполняющихъ другъ друга существъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобы это взаимотношеніе могло отдѣлять и обособлять себя отъ всего прочаго, какъ нѣчто самодовлѣющее; напротивъ, такое обособленіе есть гибель любви, ибо само по себѣ половое отношеніе, при всемъ своемъ субъективномъ значеніи, оказывается (объективно) лишь преходящимъ, эмпирическимъ явленіемъ. Точно такъ же изъ того, что совершенное соединеніе такихъ единичныхъ существъ останется всегда основою и истинною формой индивидуальной жизни, вовсе не слѣдуетъ, что эта замкнутая въ своемъ индивидуальномъ совершенствѣ жизненная форма должна пребывать пустою, когда она, напротивъ, по самой природѣ человѣка, способна и предназначена наполняться универсальнымъ содержаніемъ. Наконецъ, если нравственный смыслъ любви требуетъ возсоединенія того, что неправедно раздѣлено, требуетъ отождествленія себя и дру-

того, то отдѣлять задачу нашего индивидуальнаго совершенства отъ процесса всемірнаго объединенія было бы противно самому этому нравственному смыслу любви, если бы даже такое отдѣленіе было физически возможно.

## II.

Такимъ образомъ, всякая попытка уединить и обособить индивидуальный процессъ возрожденія въ истинной любви встрѣчается съ тройнымъ неодолимымъ препятствіемъ, поскольку наша индивидуальная жизнь со своею любовью, отдѣленная отъ процесса жизни всемірной, неизбѣжно оказывается, во-первыхъ, физически несостоятельной, безсильной противъ времени и смерти, затѣмъ, умственно пустой, безсодержательной и, наконецъ, нравственно-недостойной. Если фантазія перескакиваетъ чрезъ физическое и логическое препятствіе, то и она должна остановиться передъ нравственною невозможностью.

Предположимъ нѣчто совершенно фантастическое, — предположимъ, что какой-нибудь человѣкъ такъ усилилъ свой духъ послѣдовательнымъ сосредоточеніемъ сознанія и воли и такъ очистилъ свою тѣлесную природу аскетическимъ подвигомъ, что дѣйствительно возстановилъ (для себя и для своего дополнительнаго «другого») истинную цѣлость человѣческой индивидуальности, достигъ полнаго одухотворенія и безсмертія. Будетъ ли эта возрожденная индивидуальность наслаждаться своимъ одинокимъ блаженствомъ въ той средѣ, гдѣ все попрежнему страдаетъ и гибнетъ? Но пойдемъ еще дальше. Пусть эта переродившаяся чета получила способность сообщать всѣмъ другимъ свое высшее состояніе, это, конечно, невозможно, поскольку оно обусловлено личнымъ нравственнымъ подвигомъ, но пусть это будетъ что-нибудь въ родѣ философскаго камня или жизненнаго эликсира. И вотъ, всѣ живущіе на землѣ исцѣлены отъ своихъ золъ и болѣзней, всѣ свободны и безсмертны. Но чтобы быть при этомъ счастливыми, имъ нужно еще одно условіе: они должны забыть своихъ отцовъ, забыть настоящихъ виновниковъ этого своего благополучія, потому что какое бы фантастическое значеніе ни приписывалось личному подвигу, все-таки нужно было, чтобы тысячи и тысячи поколѣній своимъ совокупнымъ собирательнымъ трудомъ создали ту культуру, тѣ нравственныя и умственныя построенія, безъ которыхъ задача индивидуальнаго перерожденія не могла бы быть не только исполнена, но и задумана. И эти милліарды людей, положившихъ

свою жизнь за другихъ, будутъ тлѣть въ своихъ могилахъ, а ихъ праздные потомки будутъ равнодушно наслаждаться своимъ даровымъ счастьемъ! Но это предполагало бы нравственное одичаніе и даже хуже, потому что и дикари чтутъ своихъ предковъ и сохраняютъ общеніе съ ними. Какимъ же образомъ окончательное и высшее состояніе человѣчества можетъ быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвеніи? Человѣкъ, достигшій высшаго совершенства, не можетъ принять такого недостойнаго дара; если онъ не въ состояніи вырвать у смерти *всю* ея добычу, онъ лучше откажется отъ безсмертія.

Разбей этотъ кубокъ, въ немъ злая отрава таится.

Къ счастью, все это — только произвольная и праздная фантазія, и до такого трагическаго испытанія *нравственной* солидарности въ человѣчествѣ дѣло никогда не дойдетъ въ силу *естественной* солидарности нашей съ цѣлымъ міромъ, — въ силу физической невозможности *частнаго* рѣшенія жизненной задачи отдѣльнымъ человѣкомъ или отдѣльнымъ поколѣніемъ. Наше перерожденіе неразрывно связано съ перерожденіемъ вселенной, съ преобразованіемъ ея формъ пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности въ ея полномъ и безусловномъ значеніи осуществляется и увѣковѣчивается только въ соотвѣтствующемъ развитіи всемірной жизни, въ которомъ мы можемъ и должны дѣятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дѣло, поскольку оно истинно, есть общее дѣло всего міра, — реализація и индивидуализація всеединой идеи и одухотвореніе матеріи. Оно подготовляется космическимъ процессомъ въ природномъ мірѣ, продолжается и совершается историческимъ процессомъ въ человѣчествѣ. Наше *невѣдѣніе* о всесторонней связи конкретныхъ частностей въ единствѣ цѣлаго оставляетъ намъ при этомъ свободу дѣйствій, которая со всѣми ея послѣдствіями уже отъ вѣка вошла въ абсолютный всеобъемлющій планъ.

Всеединая идея можетъ окончательно реализоваться или воплотиться только въ полнотѣ совершенныхъ индивидуальностей, значитъ, послѣдняя цѣль всего дѣла есть высшее развитіе каждой индивидуальности въ полнѣйшемъ единствѣ всѣхъ, а это необходимо включаетъ въ себя и нашу жизненную цѣль, которую намъ, слѣдовательно, нѣтъ ни побужденія, ни возможности отдѣлять или обособлять отъ цѣли всеобщей. Мы нужны міру столько же, сколько и

онъ намъ; вселенная отъ вѣка заинтересована въ сохраненіи, развитіи и увѣковѣченіи всего того, что дѣйствительно для насъ нужно и желательно, всего положительнаго и достойнаго въ нашей индивидуальности, и намъ остается только принимать возможно болѣе сознательное и дѣятельное участіе въ общемъ историческомъ процессѣ — для самихъ себя и для всѣхъ другихъ *нераздѣльно*.

## III.

Истинному бытію, или всеединой идеѣ противополагается въ нашемъ мірѣ вещественное бытіе — то самое, что подавляетъ своимъ безсмысленнымъ упорствомъ и нашу любовь, и не даетъ осуществиться ея смыслу. Главное свойство этого вещественнаго бытія есть *двойная непроницаемость:* 1) непроницаемость *во времени*, въ силу которой всякій послѣдующій моментъ бытія не сохраняетъ въ себѣ предыдущаго, а исключаетъ или вытѣсняетъ его собою изъ существованія, такъ что все новое въ средѣ вещества происходитъ на счетъ прежняго или въ ущербъ ему, и 2) непроницаемость *въ пространствѣ*, въ силу которой двѣ части вещества (два тѣла) не могутъ занимать заразъ одного и того же мѣста, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытѣсняютъ другъ друга. Такимъ образомъ то, что лежитъ въ основѣ нашего міра, есть бытіе въ состояніи распаденія, бытіе раздробленное на исключающіе другъ друга части и моменты. Вотъ какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового раздѣленія существъ, въ которомъ все бѣдствіе и нашей личной жизни. Побѣдить эту двойную непроницаемость тѣлъ и явленій, сдѣлать внѣшнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вотъ задача мірового процесса, столь же простая въ общемъ понятіи, сколько сложная и трудная въ конкретномъ осуществленіи.

Видимое преобладаніе матеріальной основы нашего міра и жизни такъ еще велико, что многіе даже добросовѣстные, но нѣсколько односторонніе умы думаютъ, что, кромѣ этого вещественнаго бытія въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ, вообще ничего не существуетъ. Однако, не говоря уже о томъ, что признаніе этого видимаго міра за единственный есть произвольная гипотеза, въ которую можно вѣрить, но которой нельзя доказать, и не выходя изъ предѣловъ этого міра — должно признать, что матеріализмъ все-таки неправъ, даже съ фак-

тической точки зрѣнія. Фактически и въ нашемъ видимомъ мірѣ существуетъ многое такое, что не есть только видоизмѣненіе вещественнаго бытія въ его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицаніе и упраздненіе этой самой непроницаемости. Таково, во-первыхъ, всеобщее *тяготѣніе*, въ которомъ части вещественнаго міра не исключаютъ другъ друга, а, напротивъ, стремятся включить, вмѣстить себя взаимно. Можно ради предвзятаго принципа строить мнимо-научныя гипотезы одну на другой, но для разумнаго пониманія никогда не удастся изъ опредѣленій инертнаго вещества объяснить факторы прямо-противоположнаго свойства: никогда не удастся *при*тяженіе свести къ *про*тяженію, влеченіе вывести изъ непроницаемости и стремленіе — понять какъ косность. А между тѣмъ, безъ этихъ невещественныхъ факторовъ невозможно было бы даже самое простое тѣлесное бытіе. Вещество само по себѣ — вѣдь это только неопредѣленная и безсвязная совокупность атомовъ, которымъ болѣе великодушно, чѣмъ основательно, придаютъ присущее имъ будто бы движеніе. Во всякомъ случаѣ, для опредѣленнаго и постояннаго соединенія вещественныхъ частицъ въ тѣла необходимо, чтобъ ихъ непроницаемость, или, что то же, абсолютная безсвязность замѣнилась въ большей или меньшей степени положительнымъ взаимодѣйствіемъ между ними. Такимъ образомъ, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаосъ разрозненныхъ атомовъ, а единое и связное цѣлое, предполагаетъ, сверхъ своего дробнаго матеріала, еще форму единства (а также дѣятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественнаго міра не есть вещественное единство, — такого вообще быть не можетъ, это contradictio in adjecto. Образованное противовещественнымъ (а съ точки зрѣнія матеріализма, значитъ, противоестественнымъ) закономъ тяготѣнія, всемірное тѣло есть цѣлость реально-идеальная, психо-физическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensorium Dei*) оно есть *тѣло мистическое*.

Сверхъ силы всемірнаго тяготѣнія, идеальное всеединство осуществляется духовно-тѣлеснымъ образомъ въ міровомъ тѣлѣ посредствомъ свѣта и другихъ сродныхъ явленій (электричество, магнетизмъ, теплота), которыхъ характеръ находится въ такомъ явномъ контрастѣ со свойствами непроницаемаго и коснаго вещества, что и матеріалистическая наука принуждена очевидностью признать здѣсь особаго рода полувещественную субстанцію, которую она называетъ

эѳиромъ. Это есть матерія невѣсомая, препроницаемая и всепроницающая, — однимъ словомъ, *вещество невещественное*.

Этими воплощеніями всеединой идеи—тяготѣніемъ и эѳиромъ—держится нашъ дѣйствительный міръ, а вещество само по себѣ, т. е. мертвая соковупность косныхъ и непроницаемыхъ атомовъ, только мыслится отвлекающимъ разсудкомъ, но не наблюдается и не открывается ни въ какой дѣйствительности. Мы не знаемъ такого момента, когда бы матеріальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы безплотною и немощною тѣнью; мы только предполагаемъ такой моментъ, какъ точку отправленія міроваго процесса въ предѣлахъ нашей видимой вселенной.

Уже и въ природномъ мірѣ идеѣ принадлежитъ все, но истинная ея сущность требуетъ, чтобы не только ей принадлежало все, все въ нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т. е. *всѣ* частныя и индивидуальныя существа, а слѣдовательно и *каждое* изъ нихъ, дѣйствительно обладали идеальнымъ всеединствомъ, включали его въ себя. Совершенное всеединство, по самому понятію своему, требуетъ полнаго равновѣсія, равноцѣнности и равноправности между единымъ и всѣмъ, между цѣлымъ и частями, между общимъ и единичнымъ. Полнота идеи требуетъ, чтобы наибольшее единство цѣлаго осуществлялось въ наибольшей самостоятельности и свободѣ частныхъ и единичныхъ элементовъ — въ нихъ самихъ, черезъ нихъ и для нихъ. Въ этомъ направленіи космическій процессъ доходитъ до созданія животной индивидуальности, для которой единство идеи существуетъ въ образѣ *рода* и ощущается съ полною силой въ моментъ полового влеченія, когда внутреннее единство, или общность съ другимъ со «всѣмъ», конкретно воплощается въ отношеніи къ единичной особи другого пола, представляющей собою это дополнительное «все» — въ одномъ. Сама индивидуальная жизнь животнаго организма уже содержитъ въ себѣ нѣкоторое, хотя ограниченное, подобіе всеединства, поскольку здѣсь осуществляется полная солидарность и взаимность всѣхъ частныхъ органовъ и элементовъ въ единствѣ живого тѣла. Но какъ эта органическая солидарность *въ* животномъ не переходитъ за предѣлы его тѣлеснаго состава, такъ и *для* него образъ восполняющаго «другого» всецѣло ограниченъ такимъ же единичнымъ тѣломъ съ возможностью только матеріальнаго, частичнаго соединенія; а потому сверхвременная безконечность, или вѣчность идеи, дѣйствующая въ

жизненной творческой силѣ любви, принимаетъ здѣсь дурную прямолинейную форму безпредѣльнаго размноженія, т. е. повторенія одного и того же организма въ однообразной смѣнѣ единичныхъ временныхъ существованій.

Въ человѣческой жизни прямая линія родового размноженія хотя и сохраняется въ основѣ, но, благодаря развитію сознанія и сознательнаго общенія, она заворачивается историческимъ процессомъ все въ болѣе и болѣе обширные круги соціальныхъ и культурныхъ организмовъ. Эти соціальные организмы производятся тою же жизненною творческою силою любви, которая порождаетъ и организмы физическіе. Эта сила непосредственно создаетъ семью, а семья есть образующій элементъ всякаго общества. Несмотря на эту генетическую связь, отношеніе человѣческой индивидуальности къ обществу — существенно иное, нежели отношеніе животной индивидуальности къ роду: человѣкъ не есть преходящій экземпляръ общества. Единство соціальнаго организма *дѣйствительно сосуществуетъ* съ каждымъ изъ его индивидуальныхъ членовъ, имѣетъ бытіе не только въ немъ, и чрезъ него, но и *для* него, находится съ нимъ въ опредѣленной связи и соотношеніи: общественная и индивидуальная жизнь со всѣхъ сторонъ взаимно проникаютъ другъ друга. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь гораздо болѣе совершенный образъ воплощенія всеединой идеи, нежели въ организмѣ физическомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь начинается изнутри (изъ сознанія) процессъ интеграціи во времени (или *противъ* времени). Несмотря на продолжающуюся и въ человѣчествѣ смѣну поколѣній, есть уже начатки увѣковѣченія индивидуальности въ религіи предковъ — этой основѣ всякой культуры, въ преданіи — памяти общества, въ искусствѣ, наконецъ въ исторической наукѣ. Несовершенный, зачаточный характеръ такого увѣковѣченія соотвѣтствуетъ несовершенству самой человѣческой индивидуальности и самого общества. Но прогрессъ несомнѣненъ, и окончательная задача становится яснѣе и ближе.

## IV.

Если корень ложнаго существованія состоитъ въ непроницаемости, т. е. во взаимномъ исключеніи существъ другъ другомъ, то истинная жизнь есть то, чтобы жить въ другомъ, какъ въ себѣ, или находить въ другомъ положительное и безусловное восполненіе своего

существа. Основаніемъ и типомъ этой истинной жизни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская. Но ея собственное осуществленіе невозможно, какъ мы видѣли, безъ соотвѣтствующаго преобразованія всей внѣшней среды, т. е. интеграція жизни индивидуальной необходимо требуетъ такой же интеграціи въ сферахъ жизни общественной и всемірной. Опредѣленное различіе, или раздѣльность жизненныхъ сферъ, какъ индивидуальныхъ, такъ и собирательныхъ, никогда не будетъ и не должно быть упразднено, потому что такое всеобщее сліяніе привело бы къ безразличію и къ пустотѣ, а не къ полнотѣ бытія. Истинное соединеніе предполагаетъ истинную раздѣльность соединяемыхъ, т. е. такую, въ силу которой они не исключаютъ, а взаимно полагаютъ другъ друга, находя каждый въ другомъ полноту собственной жизни. Какъ въ любви индивидуальной два различныя, но равноправныя и равноцѣнныя существа служатъ одинъ другому не отрицательною границей, а положительнымъ восполненіемъ, точно то же должно быть и во всѣхъ сферахъ жизни собирательной; всякій соціальный организмъ долженъ быть для каждаго своего члена не внѣшнею границей его дѣятельности, а положительною опорой и восполненіемъ: какъ для половой любви (въ сферѣ личной жизни) единичное «другое» есть вмѣстѣ съ тѣмъ все, такъ, съ своей стороны, соціальное *все*, въ силу положительной солидарности всѣхъ своихъ элементовъ, должно для каждаго изъ нихъ являться какъ дѣйствительное единство, какъ бы другое, восполняющее его (въ новой, болѣе широкой сферѣ), живое существо.

Если отношенія индивидуальныхъ членовъ общества другъ къ другу должны быть братскія (и сыновнія — по отношенію къ прошедшимъ поколѣніямъ и ихъ соціальнымъ представителямъ), то связь ихъ съ цѣлыми общественными сферами — мѣстными, національными и, наконецъ, со вселенскою — должна быть еще болѣе внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активнаго человѣческаго начала (личнаго) съ воплощенною въ соціальномъ духовно-тѣлесномъ организмѣ всеединою идеей должна быть живымъ *сизигическимъ* отношеніемъ [11]. Не подчиняться своей обществен-

---

[11] Отъ греч. *сизигія* — сочетаніе. Я принужденъ ввести это новое выраженіе, не находя въ существующей терминологіи другого, лучшаго. Замѣчу, что гностики употребляли слово сизигія въ другомъ смыслѣ, и что, вообще, употребленіе еретиками извѣстнаго термина еще не дѣлаетъ его еретическимъ.

ной сферѣ и не господствовать надъ нею, а быть съ нею въ любовномъ взаимодѣйствіи, служить для нея дѣятельнымъ оплодотворяющимъ началомъ движенія и находить въ ней полноту жизненныхъ условій и возможностей — таково отношеніе истинной человѣческой индивидуальности не только къ своей ближайшей соціальной средѣ, къ своему народу, но и ко всему человѣчеству. Въ Библіи города, страны, народъ Израильскій, а затѣмъ и все возрожденное человѣчество или вселенская церковь представляются въ образѣ женскихъ индивидуальностей, и это не есть простая метафора. Изъ того, что образъ единства соціальныхъ тѣлъ не ощутителенъ для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобъ его вовсе не существовало: вѣдь и нашъ собственный тѣлесный образъ совсѣмъ не ощутителенъ и невѣдомъ для отдѣльной мозговой клѣточки и для кровяного шарика; и если мы, какъ индивидуальность, способная къ полнотѣ бытія, отличаемся отъ этихъ элементарныхъ индивидуальностей не только большею ясностью и широтою разумнаго сознанія, но и большею силой творческаго воображенія, то я не вижу надобности отказываться отъ этого преимущества. Какъ бы то ни было, съ образомъ или безъ образа, требуется прежде всего, чтобы мы относились къ соціальной и всемірной средѣ какъ къ дѣйствительному живому существу, съ которымъ мы, никогда не сливаясь до безразличія, находимся въ самомъ тѣсномъ и полномъ взаимодѣйствіи. Такое распространеніе сизигическаго отношенія на сферы собирательнаго и всеобщаго бытія совершенствуетъ самую индивидуальность, сообщая ей единство и полноту жизненнаго содержанія, и тѣмъ самымъ возвышаетъ и увѣковѣчиваетъ основную индивидуальную форму любви.

Несомнѣнно, что историческій процессъ совершается въ этомъ направленіи, постепенно разрушая ложныя или недостаточныя формы человѣческихъ союзовъ (патріархальныя, деспотическія, односторонне-индивидуалистическія) и, вмѣстѣ съ тѣмъ, все болѣе и болѣе приближаясь не только къ объединенію всего человѣчества, какъ солидарнаго цѣлаго, но и къ установленію истиннаго сизигическаго образа этого всечеловѣческаго единства. По мѣрѣ того, какъ всеединая идея дѣйствительно осуществляется чрезъ укрѣпленіе и усовершенствованіе своихъ индивидуально-человѣческихъ элементовъ, необходимо ослабѣваютъ и сглаживаются формы ложнаго раздѣленія, или непроницаемости существъ въ пространствѣ и времени. Но для пол-

наго ихъ упраздненія и для окончательнаго увѣковѣченія всѣхъ индивидуальностей, не только настоящихъ, но и прошедшихъ, нужно, чтобы процессъ интеграціи перешелъ за предѣлы жизни соціальной, или собственно-человѣческой, и включилъ въ себя сферу космическую, изъ которой онъ вышелъ. Въ устроеніи физическаго міра (космическій процессъ) божественная идея только снаружи облекла царство матеріи и смерти покровомъ природной красоты: чрезъ человѣчество, чрезъ дѣйствіе его универсально-разумнаго сознанія она должна войти въ это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увѣковѣчить ея красоту. Въ этомъ смыслѣ необходимо измѣнить отношеніе человѣка къ природѣ. И съ нею онъ долженъ установить то сизигическое единство, которымъ опредѣляется его истинная жизнь въ личной и общественной сферахъ.

## V.

Природа до сихъ поръ была — или всевластною деспотическою матерью младенчествующаго человѣчества, или чужою ему рабою, вещью. Въ эту вторую эпоху одни только поэты сохранили еще и поддерживали хотя безотчетное и робкое чувство любви къ природѣ, какъ къ равноправному существу, имѣющему или могущему имѣть *жизнь въ себѣ*. Истинные поэты всегда оставались пророками всемірнаго возстановленія жизни и красоты, какъ хорошо сказалъ одинъ изъ нихъ своимъ собратьямъ;

Только у васъ мимолетныя грезы
Старыми въ душу глядятся друзьями,
Только у васъ благовонныя розы
*Вѣчно* восторга блистаютъ слезами.
Съ торжищъ житейскихъ, безцвѣтныхъ и душныхъ,
Видѣть какъ радостно тонкія краски,
Въ радугахъ вашихъ прозрачно-воздушныхъ
Неба родного мнѣ чудятся ласки.

Установленіе истиннаго любовнаго, или сизигическаго отношенія человѣка не только къ его соціальной, но и къ его природной и всемірной средѣ — эта цѣль сама по себѣ ясна. Нельзя сказать того же о путяхъ ея достиженія для отдѣльнаго человѣка. Не вдаваясь въ преждевременныя, а потому сомнительныя и неудобныя подробности, можно, основываясь на твердыхъ аналогіяхъ космическаго и истори-

ческаго опыта, съ увѣренностью утверждать, что всякая сознательная дѣятельность человѣческая, опредѣляемая идеею всемірной сизигіи и имѣющая цѣлью воплотить всеединый идеалъ въ той или другой сферѣ, тѣмъ самымъ дѣйствительно производитъ или освобождаетъ реальные духовно-тѣлесные токи, которые постепенно овладѣваютъ матеріальною средою, одухотворяютъ ее и воплощаютъ въ ней тѣ или другіе образы всеединства, — живыя и вѣчныя подобія абсолютной человѣчности. Сила же этого духовно-тѣлеснаго творчества въ человѣкѣ есть только превращеніе или *обращеніе внутрь* той самой творческой силы, которая въ природѣ, будучи обращена наружу, производитъ дурную безконечность физическаго размноженія организмовъ.

Связавши въ идеѣ всемірной сизигіи (индивидуальную половую) любовь съ истинною сущностью всеобщей жизни, я исполнилъ свою прямую задачу — опредѣлить смыслъ любви, такъ какъ подъ смысломъ какого-нибудь предмета разумѣется именно его внутренняя связь со всеобщею истиной. Что касается до нѣкоторыхъ соціальныхъ вопросовъ, которые мнѣ пришлось затронуть, то я предполагаю еще къ нимъ вернуться.

---

Предисловіе къ книгѣ „Прижизненные призраки etc.“

1893.

Первый шагъ къ положительной эстетикѣ.

1894.

# ПРЕДИСЛОВІЕ

## къ книгѣ Э. Гёрней, Ф. Майерсъ, Ф. Подморъ:

„Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія". Съ англійскаго „Phantasms of the living". Сокращенный переводъ подъ редакціей и съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Изданіе А. Н. Аксакова. Спб. 1893.

---

Факты, методически собранные и удостовѣренные въ этой книгѣ, принадлежатъ къ одному отдѣлу обширной и важной области особыхъ естественныхъ явленій, которыхъ систематическая разработка (во всей ихъ совокупности) началась лишь во второй половинѣ истекающаго столѣтія. Вслѣдствіе этой новизны если не самаго дѣла, то сознательнаго и отчетливаго къ нему отношенія, даже нельзя сразу обозначить эту область явленій какимъ-нибудь общимъ названіемъ: окончательно установившагося и всѣми принятаго не существуетъ, а изъ многихъ болѣе или менѣе употребительныхъ нѣтъ ни одного вполнѣ удачнаго. Нѣкоторыя изъ этихъ названій, напр. *мистическія* явленія, *таинственныя, скрытыя (оккультизмъ)*, выражаютъ лишь случайный и преходящій признакъ предмета: коль скоро эти явленія подвергаются открытому изученію и публичному обсужденію, они тѣмъ самымъ перестаютъ быть таинственными или скрытыми; другіе термины, напр. *психическія* явленія, слишкомъ широки и неопредѣленны. Я предложилъ бы новое названіе — *психургическія* явленія. Этотъ терминъ достаточно объемистый, чтобы покрыть всѣ факты данной области, вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно спеціаленъ, чтобы отграничить ихъ отъ предмета школьной психологіи, а главное — онъ выражаетъ основную сущность всѣхъ обозначаемыхъ явленій, именно то, что здѣсь психическій субъектъ *дѣйствуетъ* самъ какъ самостоятельная сила, не подчиненная всецѣло даннымъ условіямъ пространства, времени и механическаго движенія.

Существованіе такихъ психургическихъ явленій, обнаруживающихъ внутреннюю самостоятельную реальность нашей души, *заранѣе* отвергается, кромѣ чистыхъ матеріалистовъ, также и сторонниками того воззрѣнія, которое я, для краткости и общепонятности, назову *полу-матеріализмомъ*. Душевная жизнь признается этими мыслителями какъ особый способъ бытія, несводимый къ бытію матеріальному, но нераздѣльно съ нимъ связанный, — какъ другая, такъ сказать, *лицевая сторона* матеріальнаго бытія. При этомъ вся объективная реальность, вся *дѣйствующая* сила принадлежитъ всецѣло и исключительно физическому міру, а на долю души остается съ этой точки зрѣнія только субъективный элементъ *сознанія*.

Такой взглядъ, въ отвлеченно-теоретическихъ своихъ основаніяхъ весьма далекій отъ обыкновеннаго матеріализма, на дѣлѣ совпадаетъ съ нимъ по своимъ конечнымъ выводамъ; ибо какъ съ той, такъ и съ другой точки зрѣнія, нашъ внѣшній физическій міръ есть единое и неизмѣнное, всегда себѣ равное цѣлое, единственная реальность, а душа или мы сами — только исчезающія частицы этого цѣлаго, только явленія, а не существо. Полу-матеріализмъ оставляетъ, правда, за нами преимущество познавать міръ и чрезъ это познаніе отрѣшаться, освобождаться отъ міра. Но познаніе здѣсь есть лишь мимолетное субъективное состояніе, ни въ какомъ случаѣ не переживающее того физическаго организма, въ чьемъ мозгу оно возникло, и такое исключительно-мысленное освобожденіе отъ рабства матеріи есть только отрицательное, — лишь субъективное предвареніе той окончательной свободы, которая объективно дается смертью. Но если дѣло сводится въ концѣ только къ этой отрицательной свободѣ духа, свободѣ его отъ реальности, то вѣдь для этого нѣтъ надобности и въ высшемъ сознаніи, въ познаніи мірового ничтожества, — эта отрицательная свобода получается при смерти невѣждою, какъ и мудрецомъ, для нея не нужно даже быть человѣкомъ, — чтобы умереть, достаточно быть животнымъ. Но не грубая ли это насмѣшка говорить рабу, изнывающему подъ тяжестью цѣпей: «ты свободенъ, потому что ты знаешь о своемъ рабствѣ, а также знаешь внутреннее ничтожество твоего господина; ты свободенъ сегодня, потому что завтра все равно умрешь».

Гораздо достойнѣе для признающихъ матеріализмъ, или полуматеріализмъ за непреложную истину признать и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія и не играть словами, называя «духовною свобо-

дой» и даже «вѣчною жизнью» то, что есть только свобода отъ бытія, простое отсутствіе всякаго дѣйствительнаго существованія. Со своей стороны и противники этого воззрѣнія не имѣютъ надобности настаивать преимущественно на его мрачномъ, неутѣшительномъ для человѣческаго чувства характерѣ. Главный вопросъ въ томъ: *истинно ли* это воззрѣніе, или нѣтъ? Составляемъ ли мы въ самомъ дѣлѣ преходящую частицу физическаго міра, безвластную и безсильную противъ него, способную въ лучшемъ случаѣ лишь на субъективный и мгновенный проблескъ высшаго сознанія, которое не спасаетъ насъ отъ смерти, а само неизбѣжно исчезаетъ вмѣстѣ съ разрушеніемъ физическаго организма? Истинно ли это такъ?

Убѣждаться въ истинности чего-либо можно тремя путями: религіознымъ, чрезъ откровеніе свыше и свидѣтельство священныхъ авторитетовъ; чисто-раціональнымъ, посредствомъ философскаго размышленія и эмпирическимъ — въ силу фактовъ опыта. Религіозныя основанія истины пріемлются только вѣрующими, чисто-раціональныя или философскія убѣдительны только для меньшинства, способнаго къ умозрительному мышленію; эмпирическія доступны всѣмъ и каждому.

Отсюда понятенъ общій интересъ къ тѣмъ явленіямъ, которыя мы назвали психургическими; ибо эти явленія — если только они достовѣрны — доказываютъ эмпирически самостоятельную дѣйствительность нашей души, ея реальную мощь и способность пересиливать механическія данныя внѣшняго міра. При изученіи этихъ явленій самые великіе и важные для человѣка вопросы изъ святилища вѣры и съ недосягаемыхъ вершинъ умозрѣнія переносятся на открытую и общедоступную площадь матеріальныхъ фактовъ; здѣсь спиритуалисты стараются побѣдить матеріализмъ въ его собственной области.

До сихъ поръ однако побѣда не достигнута, все еще sub judice lis est. Изученіе психургическихъ явленій можетъ похвалиться многими успѣхами, но ни одинъ изъ нихъ еще не упроченъ окончательно; и противники все еще могутъ, не впадая въ явный абсурдъ, отрицать самое существованіе психургическихъ явленій. Нехорошо только, что они, не ограничиваясь этимъ, прибѣгаютъ иногда къ запугиванію общества, выставляя занятія психургіей въ высшей степени опасными и зловредными. Указать отдѣльные случаи вреда отъ психургическихъ занятій, конечно, можно; но не слѣдуетъ

забывать той азбучной истины, что нѣтъ такого дѣла на свѣтѣ, которое было бы обезпечено отъ злоупотребленій. Не безъ основанія вѣдь и древній поэтъ восклицалъ:

Tantum religio potuit suadere malorum!

Лондонское общество for psychical researches, во главѣ котораго стоятъ положительные ученые, свободные отъ доктринскихъ предразсудковъ, предприняло между прочимъ, въ лицѣ трехъ своихъ членовъ, гг. Гёрнея, Майерса и Подмора, изслѣдованіе того особаго отдѣла психургіи, которому посвящена предлагаемая книга. Большая часть сочиненія занята собраніемъ документально удостовѣренныхъ случаевъ ненамѣреннаго воздѣйствія на разстояніи умирающихъ или въ смертельной опасности находящихся субъектовъ на другія лица, близкія ихъ сердцу, но далекія по мѣсту. Степень реальности такихъ воздѣйствій различна — отъ глухого чувства тоски до полной зрительной, слуховой и осязательной галлюцинаціи; а также разстоянія, на которыхъ происходитъ воздѣйствіе, варьируютъ отъ полуверсты до полуокружности земного шара.

Эти факты непосредственнаго воздѣйствія на разстояніи, удачно названныя *телепатическими*, доказываютъ (насколько достовѣрность ихъ поставлена внѣ сомнѣнія) власть нашей души надъ пространствомъ и даютъ эмпирическое подтвержденіе тому положенію, которое умозрительно доказано Кантомъ, именно, что не мы находимся въ пространствѣ, а пространство — въ насъ.

Задача труда и значеніе собраннаго матеріала достаточно выяснены авторами въ обширномъ введеніи и другихъ мѣстахъ книги. Мнѣ остается только сказать нѣсколько словъ о переводѣ. Главы, имѣющія теоретическій характеръ, сокращенно переведены съ англійскаго мною самимъ; прочія — подъ моею редакціей; только для главъ XIV—XVIII переводчикъ пользовался французскимъ сокращеннымъ переводомъ Марилье. Въ общемъ, русскій переводъ полнѣе французскаго.

Я думаю, что всякій безпристрастный человѣкъ по прочтеніи этой книги придетъ къ тому же заключенію, къ которому пришелъ и я: нѣтъ никакого вѣроятія, чтобы всѣ расказанныя здѣсь происшествія были только вымысломъ или самообольщеніемъ.

---

*Примѣчаніе.* Въ русскомъ переводѣ пропущена глава XIII, посвященная опроверженію теоріи случайнаго совпаденія (theory of chance-coincindence). Такая теорія представляется лишь въ отвлеченной возможности; дѣйствительно ея никто не выставлялъ и едва ли когда-нибудь выставитъ; поэтому ея опроверженіе, хотя и свидѣтельствуетъ о чрезвычайной добросовѣстности англійскихъ авторовъ, ограждающихъ свой предметъ со всѣхъ возможныхъ сторонъ, но для читателей оно совершенно излишне. Я хотѣлъ сначала отнести эту главу въ особое приложеніе, но потомъ рѣшилъ вовсе выпустить. Для оправданія этого пропуска объясню здѣсь кратко, въ чемъ дѣло. Настоящая книга (въ англійскомъ подлинникѣ) содержитъ болѣе 600 случаевъ такъ называемыхъ правдивыхъ, или *вѣщихъ* галлюцинацій, т. е. такихъ, съ которыми совпадали дѣйствительныя происшествія, въ нихъ указанныя. Лица, a priori отрицающія возможность подобныхъ явленій, будутъ, конечно, оспаривать фактическую достовѣрность самихъ совпаденій и признавать всѣ эти разсказы въ существенныхъ пунктахъ за простой вымыселъ и обманъ. Если же кто, убѣжденный доводами и свидѣтельствами, собранными въ этой книгѣ, допуститъ фактическую достовѣрность совпаденія между данными галлюцинаціями и соотвѣтствующими имъ внѣшними событіями, то навѣрное онъ не станетъ объяснять этого многократнаго совпаденія простою случайностью. Такое объясненіе было бы еще возможно, если бы галлюцинаціи у здоровыхъ людей (клиническія явленія исключены изъ этого сборника) были вообще дѣломъ обыкновеннымъ. Если бы каждый изъ насъ ежедневно имѣлъ какую-нибудь галлюцинацію, то могло бы, конечно, случиться, что нѣкоторыя изъ этихъ галлюцинацій совпадали съ соотвѣтственными объективными фактами безъ необходимости предполагать здѣсь прямую причинную связь. Но на самомъ дѣлѣ всякія галлюцинаціи у здоровыхъ (въ другихъ отношеніяхъ) людей суть явленіе ничуть не заурядное, а, напротивъ, чрезвычайно рѣдкое. Наши авторы представили тому статистическое доказательство. Они произвели опросъ въ довольно обширномъ кругу лицъ, и оказалось, что изъ 5705 человѣкъ только 21 имѣли въ своей жизни какую-нибудь зрительную галлюцинацію, при томъ 19 человѣкъ имѣли таковую разъ въ жизни, а двое — по два раза. При такой крайней рѣдкости галлюцинацій, то число галлюцинацій *вѣщихъ*, которое собрано въ этой книгѣ, оказывается весьма значительнымъ, и если признать ихъ достовѣрными, то ни-

кому въ голову не придетъ относить ихъ къ простой случайности. Между тѣмъ авторы путемъ сложныхъ вычисленій, на основаніи теоріи вѣроятностей, показываютъ, что для возможности допустить случайный характеръ даннаго числа совпаденій необходимо было бы, чтобы число всѣхъ галлюцинацій (въ данной средѣ и въ данный періодъ времени) выражалось трилліонами. Это обстоятельное приведеніе ad absurdum такого мнѣнія, котораго нелѣпость и безъ того очевидна, могло быть выпущено безъ ущерба для читателей.

Противники телепатіи навѣрное не будутъ говорить о случайности собранныхъ здѣсь совпаденій; они ограничатся отрицаніемъ ихъ фактической достовѣрности. Это отрицаніе будетъ частью голословно, частью основано на натяжкахъ и придиркахъ къ мелочамъ; авторы уже достаточно имѣли дѣло съ такимъ отрицаніемъ, и все, что можно по поводу его сказать, сказано ими въ различныхъ мѣстахъ книги.

---

## Первый шагъ къ положительной эстетикѣ.

## 1894.

---

### I.

Къ числу многихъ литературныхъ реакцій послѣдняго времени, — частью вызванныхъ противоположными крайностями, а частью ничѣмъ положительнымъ не вызванныхъ, — присоединилась и реакцію въ пользу «чистаго» искусства, или «искусства для искусства». Она несомнѣнно принадлежитъ къ первому разряду — къ разряду реакцій *извинительныхъ;* противоположная крайность, которою она вызвана, у всѣхъ въ памяти. Но неужели это такая неотвратимая для насъ судьба — одну неправду уравновѣшивать другою и подчинять наше умственное развитіе дурно и «жестокосердно» понятому закону возмездія: ока за око и зубъ за зубъ? Если, какъ обыкновенно говорятъ, одно заблужденіе *естественно* вызываетъ другое противоположное, то подчиняться такому естественному процессу заблужденій не совсѣмъ естественно для человѣка, какъ существа разумнаго, — для него гораздо естественнѣе всякому заблужденію противопоставлять простую и чистую правду; это къ тому же и плодотворнѣе.

Когда, напримѣръ, писатели, объявившіе Пушкина «пошлякомъ», въ подтвержденіе этой мысли спрашивали: «какую же пользу приносила и приноситъ поэзія Пушкина?» — а имъ на это съ негодованіемъ возражали: «Пушкинъ — жрецъ чистаго искусства, прекрасной формы; поэзія не должна быть полезна, поэзія выше пользы!» — то такія слова не отвѣчаютъ ни противнику, ни правдѣ, и въ результатѣ оставляютъ только взаимное непониманіе и презрѣніе. А между тѣмъ настоящій, справедливый отвѣтъ такъ простъ и бли-

зокъ: «нѣтъ, поэзія Пушкина, взятая въ *цѣломъ* (ибо нужно мѣрить «доброю мѣрою»), приносила и приноситъ большую пользу, потому что совершенная красота ея формы усиливаетъ дѣйствіе того духа, который въ ней воплощается, а духъ этотъ — живой, благой и возвышенный, какъ онъ самъ свидѣтельствуетъ въ извѣстныхъ стихахъ:

И долго буду тѣмъ любезенъ я народу,
Что чувства добрыя я лирой пробуждалъ,
Что въ сей жестокій вѣкъ я прославлялъ свободу
И милость къ падшимъ призывалъ...

Такой справедливый отвѣтъ былъ бы умѣстенъ и убѣдителенъ даже въ томъ случаѣ, если бы противникъ въ своемъ увлеченіи подъ пользою разумѣлъ только пользу матеріальную и требовалъ бы отъ поэзіи «печныхъ горшковъ»; ибо въ такомъ случаѣ нетрудно было бы растолковать, что хотя добрыя чувства сами по себѣ и недостаточны для снабженія всѣхъ людей необходимою домашнею утварью, однако *безъ* такихъ чувствъ не могло бы быть даже рѣчи о подобномъ полезномъ предпріятіи за отсутствіемъ внутреннихъ къ нему побужденій, — тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никакъ не справедливое ихъ распредѣленіе на пользу общую.

Если бы сторонники «искусства для искусства» разумѣли подъ этимъ только, что художественное творчество есть особая дѣятельность человѣческаго духа, удовлетворяющая особенной потребности и имѣющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда имъ нечего бы было и поднимать реакцію во имя такой истины, противъ которой никто не станетъ серьезно спорить. Но они идутъ гораздо дальше: они не ограничиваются справедливымъ утвержденіемъ специфической особенности искусства или самостоятельности тѣхъ *средствъ*, какими оно дѣйствуетъ, а отрицаютъ всякую существенную связь его съ другими человѣческими дѣятельностями и необходимое *подчиненіе* его общимъ жизненнымъ цѣлямъ человѣчества, считая его чѣмъ-то въ себѣ замкнутымъ и безусловно самодовлѣющимъ: вмѣсто законной *автономіи* для художественной области они проповѣдуютъ *эстетическій сепаратизмъ*. Но хотя бы даже искусство было точно такъ же необходимо для всего человѣчества, какъ дыханіе для отдѣльнаго человѣка, то вѣдь и дыханіе существенно зависитъ отъ кровообращенія, отъ дѣятельности нервовъ и

мускуловъ, и оно подчинено жизни цѣлаго; и самыя прекрасныя легкія не оживятъ его, когда поражены другіе существенные органы. Жизнь цѣлаго не исключаетъ, а, напротивъ, требуетъ и предполагаетъ относительную самостоятельность частей и ихъ функцій, — но безусловно самодовлѣющею никакая частная функція въ своей отдѣльности не бываетъ и быть не можетъ.

Безполезно для сторонниковъ эстетическаго сепаратизма и слѣдующее тонкое различіе, дѣлаемое нѣкоторыми. Допустимъ, говорятъ они, что въ общей жизни искусство связано съ другими дѣятельностями, и всѣ онѣ вмѣстѣ подчинены окончательной цѣли историческаго развитія; но эта связь и эта цѣль, находясь за предѣлами нашего сознанія, осуществляются сами собою, помимо насъ, — и слѣдовательно не могутъ опредѣлять наше отношеніе къ той или другой человѣческой дѣятельности: отсюда заключеніе: пускай художникъ будетъ только художникомъ, думаетъ только объ эстетически прекрасномъ, о красотѣ формы, пусть для него, кромѣ этой формы, не существуетъ ничего важнаго на свѣтѣ.

Подобное разсужденіе, имѣющее въ виду превознести искусство, на самомъ дѣлѣ глубоко его унижаетъ, — оно дѣлаетъ его похожимъ на ту работу фабричнаго, который всю жизнь долженъ выдѣлывать только извѣстные колесики часового механизма, а до цѣлаго механизма ему нѣтъ никакого дѣла. Конечно, служеніе псевдо-художественной формѣ гораздо *пріятнѣе* фабричной работы, но для разумнаго сознанія одной пріятности мало.

И на чемъ же основывается это убѣжденіе въ роковой безсознательности историческаго процесса, въ безусловной непознаваемости его цѣли? Если требовать опредѣленнаго и адэкватнаго представленія объ окончательномъ состояніи человѣчества, представленія конкретнаго и реальнаго, то, конечно, оно никому недоступно, — и не столько по ограниченности ума человѣческаго, сколько потому, что самое понятіе *абсолютно окончательнаго* состоянія, какъ заключенія *временнаго* процесса — содержитъ въ себѣ *логическія* трудности, едва ли устранимыя. Но вѣдь такое невозможное представленіе о немыслимомъ предметѣ ни къ чему и не нужно. Для сознательнаго участія въ историческомъ процессѣ совершенно достаточно общаго понятія о его направленіи, достаточно имѣть идеальное представленіе о той, говоря математически, *предѣльной* величинѣ, къ которой несомнѣнно и непрерывно приближаются *перемѣнныя* величины человѣческаго

прогресса, хотя по природѣ вещей никогда не могутъ совпасть съ нею. А объ этомъ идеальномъ предѣлѣ, къ которому *реально* двигается исторія, всякій, не исключая и эстетическаго сепаратиста, можетъ получить совершенно ясное понятіе, если только онъ обратится за указаніями не къ предвзятымъ мнѣніямъ и дурнымъ инстинктамъ, а къ тѣмъ выводамъ изъ историческихъ фактовъ, за которые ручается разумъ и свидѣтельствуетъ совѣсть.

Несмотря на всѣ колебанія и зигзаги прогресса, несмотря на нынѣшнее обостреніе милитаризма, націонализма, антисемитизма, динамитизма и проч., и проч., все-таки остается несомнѣннымъ, что *равнодѣйствующая* исторіи идетъ отъ людоѣдства къ человѣколюбію, отъ безправія къ справедливости и отъ враждебнаго разобщенія частныхъ группъ къ *всеобщей солидарности*. Доказывать это значило бы излагать сравнительный курсъ всеобщей исторіи. Но для добросовѣстныхъ пессимистовъ, смущаемыхъ ретроградными явленіями настоящей эпохи, достаточно будетъ напомнить, что самыя эти явленія ясно показываютъ безповоротную силу общаго историческаго движенія.

Вотъ два примѣра изъ совершенно различныхъ областей, но приводящіе къ одной и той же морали. Явился въ Германіи талантливый писатель (къ сожалѣнію, оказавшійся душевно-больнымъ), который сталъ проповѣдывать, что состраданіе есть чувство низкое, недостойное уважающаго себя человѣка; что нравственность годится только для рабскихъ натуръ; что человѣчества нѣтъ, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первымъ все позволено, а вторые обязаны служить орудіемъ для первыхъ и т. п. И что же? Эти идеи, въ которыя нѣкогда вѣрили и которыми жили подданные египетскихъ фараоновъ и царей ассирійскихъ, — идеи, за которыя еще и теперь изъ послѣднихъ силъ бьются Бегаизинъ въ Дагомеѣ и Лобэнгула въ землѣ Матэбельской, — онѣ были встрѣчены въ нашей Европѣ какъ что-то необыкновенное оригинальное и свѣжее, и въ этомъ качествѣ повсюду имѣли grand succès de surprise. Не доказываетъ ли это, что мы успѣли не только пережить, а даже забыть то, чѣмъ жили наши предки, такъ что ихъ міросозерцаніе получило для насъ уже прелесть новизны? А что подобное никогда и нигдѣ не предусмотрѣнное воскрешеніе мертвыхъ идей вовсе не страшно для живыхъ, — это видно уже изъ одного фактическаго соображенія: кромѣ двухъ классовъ людей, упоминаемыхъ Ницше, — гор-

дыхъ господъ и смиренныхъ рабовъ — повсюду развился еще третій — рабовъ несмиренныхъ, т. е. переставшихъ быть рабами. — и благодаря распространенію книгопечатанія и множеству другихъ неизбѣжныхъ и неотвратимыхъ золъ, этотъ третій классъ (который не ограничивается однимъ tiers-état) такъ разросся. что уже почти поглотилъ два другіе. Вернуться добровольно къ смиренію и рабской покорности эти люди не имѣютъ никакого намѣренія, а принудить ихъ некому и нечѣмъ, — по крайней мѣрѣ, до пришествія антихриста и пророка его съ ложными чудесами и знаменіями; да и этой послѣдней замаскированной реакціи дагомейскихъ идеаловъ хватитъ только ненадолго.

Второй примѣръ того, какъ реакціонныя явленія свидѣтельствуютъ объ истинномъ прогрессѣ — это характеръ нынѣшняго милитаризма: при такихъ огромныхъ вооруженіяхъ и при такомъ чрезвычайномъ обостреніи національнаго соперничества и вражды — такая небывалая нерѣшительность начать войну! Всякій невольно чувствуетъ и понимаетъ, что при нынѣшней всесторонней *связности* между различными частями человѣчества невозможно будетъ локализовать вооруженнаго столкновенія, и что небывалая громадность силъ по численности войскъ и смертоносности вооруженій представитъ войну во всемъ ея, еще никогда прежде невиданномъ, ужасѣ и сдѣлаетъ нравственно и матеріально невозможнымъ ея повтореніе. Значитъ, одно изъ двухъ: или, несмотря на весь милитаризмъ, война все-таки не начнется, или же, если начнется. то будетъ *послѣднею*. Милитаризмъ съѣстъ войну. Вооруженныя политическія усобицы между націями неизбѣжно прекратятся, какъ прекратились постоянныя усобицы ихъ между отдѣльными внутри странъ областями и городами.

Мѣстная исторія показываетъ, какъ здѣсь или тамъ тяжелыми, запутанными и нерѣдко кривыми путями собиралась земля вокругъ народныхъ вождей, и какъ мало-по-малу росло и развивалось національное сознаніе. Но и всеобщая исторія также показываетъ намъ, какъ еще болѣе трудными и сложными путями *собирается вся земля*, цѣлое человѣчество вокругъ невидимаго, но могучаго центра христіанской культуры, и какъ, несмотря ни на какія препятствія, все растетъ и крѣпнетъ сознаніе всемірнаго единства и солидарности. Эту аналогію между національнымъ и всемірнымъ «собираніемъ земли» можно было бы провести еще дальше. но я ограничиваюсь только очевидными и безспорными чертами.

Итакъ, у исторіи (а слѣдовательно и у всего міроваго процесса) есть цѣль, которую мы несомнѣнно знаемъ, — цѣль всеобъемлющая и вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно опредѣленная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать въ ея достиженіи; ибо относительно всякой идеи, всякаго чувства и всякаго дѣла человѣческаго всегда можно по разуму и совѣсти рѣшить, согласно ли оно съ идеаломъ всеобщей солидарности, или противорѣчитъ ему, направлено ли оно къ осуществленію истиннаго всеединства [1], или противодѣйствуетъ ему. А если такъ, то гдѣ же право для какой-нибудь человѣческой дѣятельности отдѣляться отъ общаго движенія, замыкаться въ себѣ, объявлять себя своею собственною и единственною цѣлью? И въ частности, гдѣ права эстетическаго сепаратизма? Нѣтъ: искусство не для искусства, а для осуществленія той полноты жизни, которая необходимо включаетъ въ себѣ и особый элементъ искусства — красоту, но включаетъ не какъ что-нибудь отдѣльное и самодовлѣющее, а въ существенной и внутренней связи со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ жизни.

Отвергнуть фантастическое отчужденіе красоты и искусства отъ общаго движенія міровой жизни, признать, что художественная дѣятельность не имѣетъ въ себѣ самой какого-то особаго высшаго предмета, а лишь *по-своему*, своими средствами служитъ общей жизненной цѣли человѣчества — вотъ первый шагъ къ истинной положительной эстетикѣ. Этотъ шагъ въ русской литературѣ сдѣланъ около сорока лѣтъ тому назадъ авторомъ эстетическаго трактата, который (вмѣстѣ съ другими, менѣе важными, но также не лишенными интереса этюдами того же писателя) весьма кстати перепечатанъ былъ именно теперь — въ виду возрожденія у насъ эстетическаго сепаратизма. Желая указать положительное значеніе и заслугу этого стараго, но не устарѣвшаго трактата, я вовсе не закрываю глаза ни на многіе его частные недостатки, ни на общую неполноту представляемаго имъ воззрѣнія. Въ свое время многіе были увѣрены, что авторъ

---

[1] Я называю истиннымъ или положительнымъ всеединствомъ такое, въ которомъ единое существуетъ не на счетъ всѣхъ или въ ущербъ имъ, а въ пользу всѣхъ. Ложное, отрицательное единство подавляетъ или поглощаетъ входящіе въ него элементы и само оказывается такимъ образомъ *пустотою;* истинное единство сохраняетъ и усиливаетъ свои элементы, осуществляясь въ нихъ, какъ *полнота* бытія

«Эстетическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности», сказалъ послѣднее слово въ этой области. Я такъ далекъ отъ подобной мысли, что утверждаю какъ разъ обратное: онъ сказалъ вовсе не послѣднее, а только *первое* слово истинной эстетики. Но я считаю несправедливымъ отъ сдѣлавшаго нѣчто — требовать, чтобы онъ сдѣлалъ все, и думаю, что неизбѣжная недостаточность перваго шага сама собою устранится, когда будутъ сдѣланы дальнѣйшіе шаги.

## II.

Если нашъ авторъ подчиняетъ искусство дѣйствительности, то, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ иные современные ему писатели объявляя, что «сапоги важнѣе Шекспира». Онъ утверждаетъ только, что *красота* дѣйствительной жизни выше красоты созданій художественной фантазіи [2]. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отстаиваетъ реальность красоты противъ гегельянской эстетики, для которой прекрасное «является только призракомъ», проистекающимъ отъ непроницательности взгляда, не просвѣтленнаго философскимъ мышленіемъ, передъ которымъ исчезаетъ кажущаяся полнота проявленія идеи въ отдѣльномъ предметѣ (т. е. красота), такъ что «чѣмъ выше развито мышленіе, тѣмъ болѣе исчезаетъ передъ нимъ прекрасное, и, наконецъ, для вполнѣ развитаго мышленія есть только истинное, а прекраснаго нѣтъ» [3].

Въ противоположность такому взгляду нашъ авторъ признаетъ красоту существеннымъ свойствомъ дѣйствительныхъ предметовъ и настаиваетъ на ея фактической реальности — не для человѣка только, но и въ природѣ, и для природы. «Понимая прекрасное какъ полноту жизни, мы должны будемъ признать, что стремленіе къ жизни, проникающее всю природу, есть вмѣстѣ и стремленіе къ произведенію прекраснаго. Если мы должны вообще видѣть въ природѣ не цѣли, а только результаты, и потому не можемъ назвать красоту цѣлью природы, то не можемъ не назвать ее существеннымъ результатомъ, къ произведенію котораго направлены силы природы. Непреднамѣрен-

---

[2] „Эстетика и поэзія“ („Современникъ“, 1854—1861), изданіе М. Н. Чернышевскаго, Спб 1893, стр. 81.

[3] Тамъ же, стр. 2—3. Въ этихъ словахъ гегельянская точка зрѣнія болѣе „выводится на свѣжую воду“, нежели просто излагается; но сущность дѣла передана совершенно вѣрно.

ность, безсознательность этого направленія нисколько не мѣшаетъ его реальности, какъ безсознательность геометрическаго стремленія въ пчелѣ, безсознательность стремленія къ симметріи въ растительной силѣ, нисколько не мѣшаетъ правильности шестиграннаго строенія ячеекъ сота, симметріи двухъ половинъ листа» [4].

Значительную часть своего трактата авторъ посвятилъ подробному доказательству той мысли, «что произведеніе искусства можетъ имѣть преимущество передъ дѣйствительностью развѣ въ двухъ-трехъ ничтожныхъ отношеніяхъ, и по необходимости остается далеко ниже ея въ существенныхъ своихъ качествахъ» [5]. Въ этой обширной аргументаціи (стр. 38—81) много наивнаго (не нужно забывать, что это — юношеская диссертація), иныя спорныя вещи голословно утверждаются, а другія, безспорныя, доказываются съ педантичною полнотою; но всѣ эти недостатки и излишества не должны закрывать отъ насъ того, что доказываемая мысль *вѣрна*, — до такой степени вѣрна, что читатель, недовольный пространною прозой автора, можетъ найти краткое, но точное выраженіе того же самаго воззрѣнія на противоположномъ полюсѣ нашей литературы, въ слѣдующемъ стихотвореніи Фета:

Кому вѣнецъ: богинѣ ль красоты,
*Иль въ зеркалѣ ея изображенью?*
Поэтъ смущенъ, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
Не я, мой другъ, а Божій міръ богатъ:
Въ пылинкѣ онъ лелѣетъ *жизнь* и множитъ,
И что одинъ твой выражаетъ взглядъ,
Того поэтъ пересказать не можетъ.

Но если такъ, то въ чемъ же значеніе и задача искусства? Нашъ авторъ подходитъ къ этому вопросу съ настоящей стороны. Опровергнувъ то мнѣніе, будто художество создаетъ совершенную красоту, какой нѣтъ въ дѣйствительности, онъ замѣчаетъ: «Въ произведеніяхъ искусства нѣтъ совершенства; кто недоволенъ дѣйствительною красотою, тотъ еще меньше можетъ удовлетвориться красотою, создаваемою искусствомъ. Итакъ, невозможно согласиться съ обыкновеннымъ объясненіемъ значенія искусства; но въ этомъ объясненіи есть намеки, которые могутъ быть названы справедливыми, если будутъ

[4] Тамъ же, стр. 42—43.
[5] Тамъ же, стр. 80.

истолкованы надлежащимъ образомъ. Человѣкъ не удовлетворяется прекраснымъ въ дѣйствительности, ему мало этого прекраснаго — вотъ въ чемъ сущность и правдивость обыкновеннаго объясненія, которая, будучи ложно понимаема сама, нуждается въ объясненіи»[6].

Собственное объясненіе автора неудовлетворительно, и я не буду на немъ останавливаться. Я не стану также защищать всѣ тѣ 17 тезисовъ, которыми заканчивается его диссертація. Главное ея содержаніе сводится къ двумъ положеніямъ: 1) существующее искусство есть лишь слабый суррогатъ дѣйствительности, и 2) красота въ природѣ имѣетъ объективную реальность, — и *эти* тезисы *останутся*. Ихъ утвержденіе въ трактатѣ, стѣсненное предѣлами особаго философскаго кругозора автора (онъ былъ въ то время крайнимъ приверженцемъ Фейербаха), не разрѣшаетъ, а только ставитъ настоящую задачу; но вѣрная постановка есть первый шагъ къ разрѣшенію. Только на основаніи этихъ истинъ (объективность красоты и недостаточность искусства), а никакъ не чрезъ возвращеніе къ артистическому диллетантизму, возможна будетъ дальнѣйшая плодотворная работа въ области эстетики, которая должна связать художественное творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни.

---

[6] Тамъ же, стр. 89.

Буддійское настроеніе въ поэзіи.

1894.

Современное состояніе вопроса о медіумизмѣ.

1894.

## Буддійское настроеніе въ поэзіи.

## 1894.

Сочиненія гр. А. Голенищева-Кутузова, 2 тома, Спб. 1894.

---

### I.

Многіе изъ нашихъ писателей уже находили въ легендахъ буддизма мотивы и сюжеты для своихъ произведеній; но настоящимъ представителемъ буддійскаго *настроенія* должно признать такого поэта, который, повидимому, вовсе не интересуется буддизмомъ и вообще строго охраняетъ свой русскій стихъ отъ всякихъ чужеродныхъ именъ и терминовъ.

Литературная значительность гр. А. А. Голенищева-Кутузова достаточно признана и публикою, — его стихотворенія издаются въ третій разъ, — и академіей наукъ, избравшей его въ члены-корреспонденты и поручающей ему оцѣнку поэтическихъ сочиненій, представляемыхъ на Пушкинскую премію. Это признаніе вполнѣ заслуженно: если не по возврасту, то по литературному типу гр. Кутузовъ можетъ быть названъ «остальнымъ изъ стаи славной» тѣхъ поэтовъ, которые явились вслѣдъ за Пушкинымъ и Лермонтовымъ; болѣе, чѣмъ у кого-либо, въ его стихѣ слышится какое-то пушкинское вѣяніе; рамки трехъ главныхъ его произведеній («Старыя рѣчи», «Дѣдъ простилъ» и «Разсвѣтъ») не выходятъ изъ предѣловъ той «деревни, гдѣ скучалъ Евгеній», а въ первой изъ этихъ трехъ поэмъ къ пушкинскому внушенію нужно отнести и главный характеръ и развязку. Но при этой зависимости, о которой я упоминаю, конечно, не для упрека, между поэзіей Пушкина и гр. Кутузова существуетъ — не говоря о силѣ и размѣрахъ — ясное различіе въ настроеніи и тонѣ. У Пушкина тонъ бодрый, радостный и увѣренный; при

самыхъ языческихъ, мірскихъ и даже грѣховныхъ сюжетахъ настроеніе его все-таки христіанское, — это поэзія жизни и воскресенія. У гр. Кутузова, напротивъ, тонъ минорный, настроеніе безнадежное, онъ поэтъ смерти и Нирваны, хотя это послѣднее столь нынѣ злоупотребляемое слово и не встрѣчается въ его стихахъ.

Гейне раздѣлялъ всѣ умы на «эллиновъ» и «іудеевъ»; нашъ поэтъ не принадлежитъ ни къ тѣмъ, ни къ другимъ: онъ буддистъ, — разумѣется, не въ смыслѣ какихъ-нибудь догматовъ и ученій, а въ смыслѣ того душевнаго настроенія, которое кристаллизовалось исторически въ религіи Шакъямуни, но можетъ существовать индивидуально, независимо отъ нея. Я имѣю въ виду не порицаніе и не похвалу, а пока только *опредѣленіе*. Я вывожу его изъ разбора трехъ названныхъ поэмъ, на которыхъ главнымъ образомъ основано литературное значеніе нашего поэта. Помимо намѣренія, а можетъ быть и помимо сознанія автора эти три лирическія поэмы связаны между собою какъ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того же настроенія [1].

## II.

Одинокій, во всемъ отчаявшійся преждевременный старикъ возвращается послѣ многихъ лѣтъ странствованія въ свой деревенскій обветшалый домъ, гдѣ его узнаетъ и привѣтствуетъ только дряхлый песъ. Все остальное ему чуждо, онъ окруженъ блѣдными призраками воспоминаній и мертвыми слѣдами минувшаго.

Онъ въ нихъ безмолвно, тихо бродитъ,
Какъ гость могилъ, среди крестовъ
И сердцу милыхъ мертвецовъ
По ветхимъ подписямъ находитъ
И внемлетъ смертный ихъ покой,
Къ гробамъ приникнувъ головой. —
Въ толпѣ иныхъ воспоминаній
Живѣй являлося одно.
Огнемъ несбывшихся желаній
Больнѣе душу жгло оно.

---

[1] Внѣшній признакъ принадлежности этихъ пьесъ въ лирической, а не въ эпической поэзіи, состоитъ въ *безымянности* дѣйствующихъ лицъ. Только второй разсказъ приближается нѣсколько къ эпическому строю, соотвѣтственно чему и два главныя лица въ немъ обозначены, хотя не именами, а титулами.

Найдя старую тетрадь дневника, унылый шутникъ читаетъ въ ней краткую исторію своей любви къ женѣ пріятеля и деревенскаго сосѣда. Эта исторія проста и обыкновенна.

Вѣдь замужъ вышла ты и рано и случайно.
Попался „человѣкъ хорошій“, полюбилъ...
Ему ты отдалась, хотя, быть можетъ, тайно
И сознавалась въ томъ, что чуждъ тебѣ онъ былъ.

Этотъ «хорошій человѣкъ» оказывается таковымъ лишь въ самомъ широкомъ смыслѣ. При совершенной умственной пустотѣ онъ такъ грубъ, что обнимаетъ и цѣлуетъ свою жену при постороннемъ, и въ концѣ концовъ подъ вліяніемъ вина увлекается азартной игрой и проигрываетъ въ одну ночь все свое состояніе, послѣ чего его постигаетъ ударъ паралича. Наканунѣ этой катастрофы жена имѣла краткое любовное объясненіе съ героемъ и назначила ему свиданіе:

„Я завтра вечеромъ останусь здѣсь одна —
У мужа въ городѣ какое-то есть дѣло.
Пройдите прямо въ садъ — подъ липой у ручья
Мы съ вами встрѣтимся — тамъ ждать васъ буду я“.

Но ждать пришлось не ей, а ему, и ждать до самой полночи.

Пѣтухъ вдали пропѣлъ. Съ ручья вдругъ потянуло
Холодной сыростью въ туманѣ спящихъ водъ...
Ждать больше нечего — она ужъ не придетъ...
И счастью не бывать! — сомнѣнье мнѣ шепнуло.
Должно быть счастье то чужое, — не мое! —
Я поднялъ голову — и увидалъ... ее!
. . . . . .
„Чтожъ не кидаетесь навстрѣчу вы ко мнѣ?
Я — видите — свое сдержала обѣщанье:
Я ваша .. я пришла на тайное свиданье,
Въ потемкахъ крадучись, забывъ и стыдъ и честь. —
Да смѣйтесь, радуйтесь же! — добрую вамъ вѣсть
Съ собой я принесла: онъ боленъ, умираетъ...
Онъ въ этотъ самый мигъ, быть можетъ, призываетъ
Жену любимую. Да нѣтъ жены! Она —
Ушла къ любовнику — любимая жена!“

Такъ какъ растерявшійся герой хранитъ глубокое молчаніе, то героиня продолжаетъ иронизировать и, наконецъ, разражается рыда-

ніями. Герой все-таки упорствуетъ въ безмолвіи и, наконецъ, долженъ выслушать слѣдующее объясненіе:

„Вотъ видите ли, — такъ она мнѣ говорила, —
Пока онъ счастливъ былъ, его я не любила.
Вы это поняли, вы это знали... Да,
Скрываться нечего, и тайны нѣтъ межъ нами.
Мнѣ душно было съ нимъ — легко мнѣ было съ вами.
Меня манили вы украдкою. — Куда?
Къ блаженству ль, къ гибели? — Я спрашивать боялась...
Какъ птица въ клѣткѣ я безсмысленно металась.
И — правду горькую примите не сердясь —
Отъ скуки завлекла и полюбила васъ.
. . . . . .
Тотъ мужъ теперь исчезъ... Полуживой калѣка,
Безпомощный бѣднякъ явился предо мной
И, глядя мнѣ въ глаза съ покорною тоской,
Боясь не встрѣтить въ нихъ желанное участье,
Молилъ послѣднее ему оставить счастье
(То, что онъ требовать бы могъ!) — любовь мою...
И жалко мнѣ его — и я его люблю!
А къ вамъ теперь пришла проститься. Виновата
Во всемъ случившемся, быть можетъ, я одна.
И въ наказаніе за то нести должна
Суровый, тяжкій крестъ! Къ былому нѣтъ возврата.
Забудьте же меня, какъ я забуду васъ,
А мнѣ... О! мнѣ давно пора разстаться въ вами,
Пора идти къ нему!.. Все кончено межъ нами“.
И, смолкнувъ, отъ земли не поднимая глазъ,
Какъ будто торопя забвенье и разлуку,
Она холодную мнѣ протянула руку.

Герой, которому слѣдовало бы говорить нѣсколько раньше, тутъ вдругъ упускаетъ прекрасный случай промолчать и хоть къ самому концу соблюсти свое достоинство.

„Ужель возврата нѣтъ? — я горько прошепталъ, —
Ужель за краткій часъ счастливаго забвенья
Должна разбиться жизнь? Ужели нѣтъ прощенья?
Не вѣрю! — вновь должны сойтись мы!.. Но когда?“
Она окинула меня печальнымъ взоромъ;
Не то съ усмѣшкою, не то съ нѣмымъ укоромъ
Тотъ взглядъ отвѣтилъ мнѣ: „конечно, никогда!“
И молча я смотрѣлъ, какъ призракъ удалялся,
Какъ въ мракѣ скрылся онъ, — и я одинъ остался.

Итакъ, дѣло кончается торжествомъ des ewig-Weiblichen — торжествомъ легкимъ, такъ какъ das zeitlich-Männliche могло бы быть лучше представлено. Исторія эта есть, коенчо, варіація на пушкинскую тему:

Но я другому отдана
И буду вѣкъ ему вѣрна, —

варіація, однако, ослабленная. Пушкинская Татьяна отвергаетъ Онѣгина, котораго любитъ, и остается вѣрна мужу, котораго никогда не любила и котораго не имѣетъ причины жалѣть, такъ какъ онъ здоровъ, самоувѣренъ и самодоволенъ. Слѣдовательно, она поступаетъ исключительно въ силу нравственнаго долга, — случай рѣдкій и интересный. Для героини гр. Кутузова исполненіе долга значительно облегчается двумя обстоятельствами: во-первыхъ, она въ сущности не любитъ героя, она сама признается, что только отъ скуки завлекала его, а во-вторыхъ, она жалѣетъ своего безпомощнаго мужа. Всякій пойметъ, какъ трудно для сколько-нибудь тонкой женской натуры обманывать полуживого, но все-таки сознающаго и чувствующаго калѣку, и, слѣдовательно, какъ легко ей остаться вѣрной долгу при такихъ условіяхъ. Отвлеченная идея обязанности мало говоритъ женскому сознанію — другое дѣло, когда она осязательно воплощаетъ въ лицѣ безпомощнаго жалкаго существа, требующаго любви и попеченій. Если эта женщина отъ скуки готова была полюбить другого, то теперь ей некогда скучать, ея жизнь перестала быть пустою, у нея есть хотя скорбное и тяжелое, но зато ясное и настоятельное дѣло. И однако, несмотря на то, что нравственный исходъ коллизіи такъ облегченъ для нашей героини, все-таки не видно, чтобъ этотъ исходъ былъ ея собственнымъ, безусловнымъ и безповоротнымъ рѣшеніемъ: является сильное подозрѣніе, что добродѣтельная развязка обусловлена неловкостью и безотвѣтностью героя. Еще до катастрофы ясно, что этому человѣку счастливымъ любовникомъ не бывать. Когда ему назначаютъ тайное свиданіе, онъ говоритъ — merci.

Я руку взялъ ея — рука ея дрожала.
Съ блаженной радостью прижавъ ее къ губамъ:
„Вы осчастливили меня, — спасибо вамъ!“
Сказалъ ей тихо я. Она не отвѣчала.

Люди, не лишенные такта, въ извѣстныхъ случаяхъ воздерживаются отъ прямыхъ изъявленій благодарности. Дальше — еще хуже.

Когда не нужно, онъ говоритъ, а когда необходимо поддержать и ободрить бѣдную женщину, онъ молчитъ какъ рыба, чтобы опять заговорить, когда уже все кончено. Вообще онъ не обнаруживаетъ ничего, кромѣ чистосердечія, а съ такимъ прекраснымъ душевнымъ качествомъ никакъ не слѣдовало бы забираться ночью въ чужой садъ. Что касается до героини, если бы ея благое рѣшеніе было принято сразу и окончательно послѣ катастрофы съ мужемъ, изъ жалости къ нему, то ей вовсе незачѣмъ было бы идти на тайное свиданіе. Для холоднаго объясненія достаточно было бы письма. Или она боялась, чтобы герой, просидѣвши до утра надъ ручьемъ, не получилъ насморка? Впрочемъ, какъ мы видѣли, онъ и самъ оказался достаточно благоразумнымъ и собирался уходить домой еще при первыхъ пѣтухахъ. Мнѣ кажется несомнѣннымъ, что рѣшеніе было принято на мѣстѣ свиданія, вынужденное безнадежно пассивнымъ поведеніемъ героя. Она шла въ состояніи крайне возбужденномъ, полу-истерическомъ, и сама не знала, чѣмъ это кончится; но когда оказалось, что герой такъ же мало способенъ на какіе-нибудь поступки, какъ если бы и онъ былъ пораженъ параличемъ, тогда въ ней произошла спасительная реакція, и она совершенно искренно объявляетъ свое рѣшеніе разстаться съ нимъ навсегда и вернуться къ исполненію долга. Но такъ какъ другого ей ничего и не оставалось, то здѣсь нѣтъ мѣста для нравственной коллизіи, и читатель остается въ неизвѣстности относительно будущей судьбы героини: — сохранитъ ли она свою добродѣтель при возможной встрѣчѣ съ другимъ, менѣе простодушнымъ, поклонникомъ?

Нужно, однако, замѣтить, что слабость характеровъ и неясность положенія закрываются здѣсь великолѣпными лирическими мѣстами. Читатель забываетъ и несостоятельность героя, и сомнительную доблесть героини, подъ впечатлѣніемъ такихъ, напримѣръ, стиховъ:

Она умолкнула, и посреди молчанья
Яснѣй, понятнѣй словъ, послышались рыданья.
Я ихъ не прерывалъ. Что могъ сказать я ей?
Сама природа-мать ея слезамъ внимала,
И ночь-волшебница любовнѣй и нѣжнѣй
Свой голубой покровъ надъ нею простирала,
Смиряла бережно мятежъ больной души
И ласковый привѣтъ шептала ей въ тиши.
А мѣсяцъ, между тѣмъ, всплывалъ все выше, выше,
Все необъятнѣе, все глубже былъ покой,

Неотразимѣй онъ овладѣвалъ душой,
И слезы все лились обильнѣе и тише.
Грозы стихалъ порывъ, и грусти кроткій лучъ
Изъ-подъ густыхъ рѣсницъ, слезами отягченныхъ,
Въ глазахъ, вновь для меня знакомыхъ и смягченныхъ,
Блеснулъ мнѣ какъ лазурь сквозь убѣгавшихъ тучъ.

За подобные стихи можно простить автору и недостатки содержанія и нѣкоторыя странности въ родѣ слѣдующей. Выплакавшись вволю, героиня обращается къ своему безмолвному собесѣднику, между прочимъ, съ такими словами:

Васъ — *пришлаго въ дому, чужого человѣка*
Я мужу предпочла! Я съ вами заодно
Его обманывать *тайкомъ* хотѣла...

Непонятно, какой смыслъ имѣетъ здѣсь указаніе на *пришлаго, чужого*. Развѣ было бы лучше, если бы она захотѣла имѣть любовникомъ своего родного отца, брата или рожденнаго въ дому служителя? Это напоминаетъ извѣстный анекдотъ о дѣвицѣ, которая говорила: «Хорошо было тебѣ, матушка, за батюшку замужъ идти, а мнѣ-то каково — за чужого!» Было бы болѣе понятно и согласно съ обстоятельствами дѣла, если бы вмѣсто того, чтобы упрекать себя за предпочтеніе чужого, она упрекнула своего сообщника за то, что, будучи не совсѣмъ чужимъ, а близкимъ пріятелемъ ея мужа, онъ рѣшился его обманывать; но и въ такомъ случаѣ не слѣдовало бы видѣть отягчающаго обстоятельства въ томъ, что обманъ производился *тайкомъ*, ибо «откровенный и прямодушный обманъ» еще менѣе возможенъ, чѣмъ «родной любовникъ». Если бы героиня говорила такъ несообразно въ началѣ своей истерики, то можно было бы подумать, что авторъ намѣренно изобразилъ замѣшательство ея мыслей, но такъ какъ она говоритъ это, уже успокоившись, то здѣсь очевидный недосмотръ, который необходимо будетъ исправить въ слѣдующемъ изданіи.

## III.

Повторяю, не только эти мелочи, но и болѣе существенные недостатки характеровъ и дѣйствія не имѣютъ особенной важности въ этой *лирической* поэмѣ. Главное здѣсь — не лица и не то, что съ ними происходитъ, а настроеніе, которое воплощается въ живыхъ образахъ разсказа и остается послѣ его чтенія. Это настроеніе есть

съ начала до конца — безнадежность. Жизнь безсмысленна, а счастье — мгновенная и обманчивая случайность. Герой раньше своей неудачи уже не вѣритъ въ возможность счастья — развѣ только въ ту единственную минуту, когда онъ сталъ неумѣстно благодарить за него. Онъ уже не вѣритъ на другой день, когда «объятъ невѣдомой и странною тревогой, онъ шелъ не торопясь пустынною дорогой . . . И самая любовь, какъ ночь въ красѣ своей, все становилася блѣднѣй и холоднѣй». А вотъ его заключеніе и мораль всего разсказа.

Къ чему мечтанія, надежды лживый бредъ?!
Блаженъ, чье счастіе судьбою позабыто.
Мое мелькнуло мнѣ на мигъ и ужъ разбито!
Разбито почему? За что? — Отвѣта нѣтъ.

Но если бы оно и не было разбито несчастнымъ случаемъ, то все-таки оно оказалось бы несостоятельнымъ. Въ чемъ герой (или авторъ за него) полагаетъ цѣль жизни, какъ онъ понимаетъ ея смыслъ? Что могъ и хотѣлъ онъ предложить бѣдной женщинѣ, неудовлетворенной житейскою пустотою?

Той цѣлью жизнь была во что бы то ни стало, —
Жизнь, полная страстей, веселья и тревогъ,
Съ мечтами юности, съ исканьемъ идеала,
Невиданныхъ небесъ, невѣдомыхъ дорогъ!
Она манила насъ волшебной красотою
Тумановъ голубыхъ, мерцаній и лучей
Къ той сказочной дали, любимой съ дѣтскихъ дней,
Куда, летая, мысль уносится порою
На отдыхъ отъ мірской, печальной темноты,
Отъ скуки будничной, отъ зла и суеты.

Изъ всѣхъ этихъ прекрасныхъ словъ только три имѣютъ нѣкоторый опредѣленный смыслъ, именно: страсти, веселье и тревоги. Но эти три реальные фактора счастья были вполнѣ доступны и мужу героини.

Доволенъ жизнію, онъ время проводилъ
И, кажется, равно отъ всей души любилъ
Тебя, и сельское хозяйство, и охоты,
Обѣды жирные съ гостями и виномъ,
И споры вечеромъ за карточнымъ столомъ.

Тутъ было, значитъ, мѣсто и страстямъ, и веселью, и тревогамъ, съ присоединеніемъ еще такого полезнаго и интереснаго занятія, какъ сельское хозяйство. А сверхъ этого герой могъ предложить своей

возлюбленной лишь нѣсколько «голубыхъ тумановъ», которые вообще никому не заказаны и которые легко совмѣщаются со всею житейскою пошлостью. Если матеріальная жизнь безсмысленна, то она не пріобрѣтаетъ смысла отъ присоединенія къ ней идеаловъ въ формѣ неопредѣленной фантазіи, или празднаго мечтанія о невиданныхъ небесахъ и невѣдомыхъ дорогахъ. Это не жизнь; а жизнь — въ законномъ ли бракѣ, или въ прелюбодѣяніи — все равно сведется къ тому, чѣмъ жилъ элементарный мужъ героини, и съ тѣмъ же — рано или поздно — концомъ. Заключеніе, значитъ, остается отрицательное, безнадежное.

Тѣмъ не менѣе, если бы нашъ поэтъ остановился на этомъ первомъ разсказѣ «Старыя рѣчи», то я не рѣшился бы обозначить его настроеніе, какъ буддійское, даже въ самомъ широкомъ смыслѣ этого термина; впечатлѣніе здѣсь двоится, благодаря заключительнымъ словамъ героини, которыя, хотя безъ достаточной психологической мотиваціи, все-таки указываютъ на новый смыслъ жизни, открываемый нравственнымъ подвигомъ и самопожертвованіемъ. Этотъ мотивъ, хотя и не оригинальный, и не выдержанный, высказывается, однако, нашимъ поэтомъ съ неподдѣльнымъ вдохновеніемъ.

Одинъ — вновь для нея далекій и чужой:
Одинъ — униженный, забытый, оскорбленный,
Поверженный во прахъ, колѣнопреклоненный
Предъ новой, чистою могучей красотой!
Къ ней не дерзаетъ страсть поднять съ моленьемъ очи,
Уста не властны ей слова любви шептать;
Ее желать нельзя, но и забыть нѣтъ мочи, —
Возможно лишь бѣжать, бѣжать, бѣжать!
Куда-нибудь ско рѣйвъ чужое отдаленье
Въ надеждѣ тамъ найти желанное забвенье.

Эта новая красота, хотя авторъ называетъ ее могучей, оказывается, однако, безсильной возродить своего поклонника къ новой жизни: она оставляетъ ему только бѣгство и забвеніе.

Какъ бы то ни было, самъ поэтъ не принимаетъ буддійской морали своего разсказа, и господствующій въ немъ безнадежный тонъ онъ, въ посвященіи, пытается объяснить случайными, личными причинами:

Отъ одиночества, отъ скуки
Я повѣсть эту написалъ;
Но трудъ свершая одинокій,
Все о тебѣ, мой другъ далекій,

Я вспоминалъ и тосковалъ.
. . . . . .
Казалось мнѣ, что безвозвратно
Любовь и счастье скрылись вдаль!
Не оттого ль въ строкахъ тѣхъ виятно
Звучитъ сердечная печаль?
Не оттого ль веселья звуки
И радость жизни чужды имъ,
Что я слагалъ ихъ въ дни разлуки,
Тоской глубокою томимъ?
Но воротись — улыбкой нѣжной
Мнѣ душу снова озари,
Какъ свѣтомъ утреннимъ зари
Потемки ночи безнадежной —
И сердце радостнѣй, живѣй
Забьется полное участья,
И — вѣрю я — въ груди моей
Еще найдутся пѣсни счастья.

Нашлась только одна такая пѣсня: это «Сказка ночи», слѣдующая непосредственно за «Старыми рѣчами». Это есть радостный гимнъ любви, единственный въ поэзіи гр. Кутузова, но и онъ оканчивается въ минорномъ тонѣ.

Мнѣ сказывала Ночь: „Васъ въ мірѣ только двое!
Сіяніе зари, мерцанье звѣздъ ночныхъ,
Равнины тихія и небо голубое —
Весь этотъ мракъ и блескъ для васъ — для васъ однихъ. —
Когда бъ другъ друга вы не знали, не любили,
Когда бы чуждою тебѣ была она, —
Ни эти небеса, ни звѣзды бъ не свѣтили,
Просторъ, туманъ и даль къ себѣ бы не манили,
И я сама, какъ смерть, была бы холодна“.
. . . . . .
Такъ говорила Ночь, и выше все и жарче
Зарницы страстныя пылали въ облакахъ,
Теплѣе вѣтерокъ дышалъ въ ночныхъ потьмахъ,
А образъ милый твой все чаще и все ярче
Улыбкой, какъ лучомъ небеснымъ озаренъ,
Мнѣ въ душу проникалъ, глядѣлъ мнѣ прямо въ очи,
И взглядомъ повторялъ онъ ту же сказку Ночи
Про счастіе любви... *Ужель то былъ лишь сонъ?*

Да, по крайней мѣрѣ, для поэзіи гр. Кутузова это оказалось лишь сномъ. У него, какъ у настоящаго поэта, окончательный харак-

теръ и смыслъ его произведеній зависитъ не отъ личныхъ случайностей и не отъ его собственныхъ желаній, а отъ общаго невольнаго воздѣйствія на него объективной реальности съ той ея стороны, къ которой онъ, по натурѣ своей, особенно воспріимчивъ. Вторая его поэма, «Дѣдъ простилъ», представляетъ значительное развитіе и углубленіе той же самой буддійски настроенной мысли, которая въ «Старыхъ рѣчахъ» выражена еще неясно и которую въ «Посвященіи» и въ «Сказкѣ ночи» онъ пытался отвергнуть, хотя лишь на мгновеніе и безъ полной увѣренности.

## IV.

Не веселъ что-то старый князь:
Его тревожатъ злыя думы;
Глубоко въ кресло погрузясь,
Молчитъ онъ, мрачный и угрюмый.
Предъ нимъ молоденькая дочь
Сидитъ и книгу вслухъ читаетъ;
Огонь въ каминѣ догораетъ,
А на дворѣ метель и ночь.

Этотъ старый князь, когда-то обманутый и брошенный своею женою, которая ему оставила единственную дочь, скрылся съ этою дочерью въ деревнѣ.

Кончался день, вставала ночь,
Одна звѣзда ему свѣтила:
Одна любовь его живила —
Его дитя родное — дочь.

И вотъ ее хотѣли у него отнять; явился «человѣкъ чужой, веселый, дерзкій, молодой»; она его полюбила и проситъ о согласіи отца. Старикъ съ гнѣвомъ отказываетъ:

„Нѣтъ, свадьбѣ этой не бывать,
Пока я живъ!.. Ужъ гаснутъ силы;
Добресть хоть дайте до могилы
И въ ней уснуть... Не долго ждать“.

Черезъ три дня женихъ тайно увозитъ княжну. Отецъ, узнавши, пускается за ними въ погоню при страшной метели; лошадь падаетъ, онъ, обезумѣвъ, бѣжитъ пѣшкомъ, бросаетъ шубу, и на другой день его привозятъ домой обледенѣлаго и умирающаго. Между тѣмъ дочь

успѣла обвѣнчаться; она пишетъ отцу и въ отвѣтъ получаетъ роковое извѣстіе:

Ужель разлуки краткій мигъ
Перенести не могъ старикъ?!
Вѣдь дочь къ нему бы воротилась,
Вѣдь все мгновенно бъ объяснилось,
Лишь только бъ увидалъ онъ ихъ
Счастливыхъ, свѣтлыхъ, молодыхъ!
Лишь понялъ бы, что другъ безъ друга
Имъ невозможно было жить,
Какъ невозможно птицамъ юга
Не мчаться вдаль и гнѣздъ не вить.

Но эта птичья философія оказывается несостоятельной. Дочь застаетъ старика уже на столѣ, и съ нею дѣлается страшная перемѣна:

Прислушайтесь: то не рыданья
Печали жгучей — то стенанья
Навѣкъ разбитой жизни — въ нихъ
Ни слезъ, ни звуковъ нѣтъ живыхъ!
Давно ли полонъ былъ веселья
Влюбленный взглядъ тѣхъ чудныхъ глазъ?
Теперь, какъ въ мракѣ подземелья
Заглохшій свѣточъ, онъ погасъ.
Погасъ — и красота увяла,
И не играетъ въ жилахъ кровь,
И жизнь поблекла, и любовь
Для сердца непонятной стала!
На мужа юная жена
Глядитъ съ враждебностью нѣмою;
Отнынѣ навсегда чужою
Ему останется она.
Для нихъ ужъ нѣтъ уединенья!
Ихъ трое, мужъ, жена... и *онъ!* —
Мертвецъ, не давшій имъ прощенья,
Неумолимъ, непримиренъ
Стоитъ — и смотритъ прямо въ очи,
И дышитъ холодомъ на нихъ...
Они бѣгутъ того жилища,
Гдѣ имъ покоя больше нѣтъ;
Но мертвый съ своего кладбища
Встаетъ, несется имъ во слѣдъ.
Они въ шумящую столицу
На суету, въ толпу людей,
Все дальше, дальше, за границу,

Къ брегамъ невѣдомыхъ морей
Бѣгутъ; но призракъ грозный мчится
За ними всюду по пятамъ.
Ни отдохнуть, ни позабыться
Мертвецъ имъ не даетъ и тамъ.
И у несчастной нѣтъ ужъ силы
Бороться съ выходцемъ могилы:
Онъ овладѣлъ ея душой,
Ея умомъ, ея мечтой.
Онъ — мертвый — побѣдилъ живого,
Того обидчика чужого,
Того лихого пришлеца,
Что дочь похитилъ у отца.
И только въ краткій мигъ забвенья
Жена на мужа взглянетъ вновь, —
Ей призракъ шепчетъ: нѣтъ прощенья!
И меркнетъ взглядъ и стынетъ кровь.
Опять, опять воспоминанье:
Чу! — зимней вьюги слышенъ стонъ,
И лай ночной, и коней ржанье
И вопль, и похоронный звонъ!

У нея все-таки рождается сынъ, и ей приходитъ на мысль, что онъ долженъ искупить ея вину и примирить ее съ отцомъ. Печальная семья возвращается изъ-за границы въ деревню, ту самую, гдѣ жилъ и умеръ старый князь. Больная страдаетъ попрежнему. Проходитъ нѣсколько лѣтъ.

А мать несчастная все ждетъ,
Ждетъ, чтобы чудо совершилось,
Чтобъ сердцу какъ-нибудь открылось,
Что ей мертвецъ вину простилъ,
Что внука дѣдъ благословилъ.
И создаетъ она примѣты:
Хотѣлося бы ей во всемъ,
Что̀ совершается кругомъ,
Читать рѣшенья и отвѣты.
Недугъ ли тяжкій поразитъ
Кого-нибудь, и невозможно
Спасти ту жизнь — она тревожно
Молитву жаркую творитъ.
Съ боязнью страстной и тоскою
Повсюду кары ищетъ слѣдъ
И мнитъ себя одну виною
Всѣхъ золъ, и недуговъ, и бѣдъ.

Во время жестокой засухи, когда народъ молился въ церкви о дарованіи дождя, ей вдругъ показалось, что если небо исполнитъ эту молитву, то это будетъ знакомъ, что отецъ простилъ. Она говоритъ это маленькому сыну, заставляетъ его молиться, а сама идетъ въ садъ.

Поникнувъ робко головою,
Въ тиши заглохшею тропою
Идетъ и слушаетъ она.
Засуха, зной... Во мглѣ туманной
Ликъ солнца красенъ, воздухъ спитъ;
Но, чу! — какой-то грохотъ странный
Издалека въ тиши звучитъ.

Скоро показывается грозовая туча:

Идетъ — и небо тѣсно ей!
Она живетъ, растетъ и дышитъ,
И крылья мощныя колышетъ,
И хмуритъ черный валъ бровей.
То взглянетъ вдругъ и заморгаетъ,
Заговоритъ... то вновь смолкаетъ
Въ раздумьи страстномъ — и грозна
Ея живая тишина.
Идетъ, надвинулась, сверкнула
Могучимъ взглядомъ; грянулъ громъ,
И все смѣшалося кругомъ,
Все въ тьмѣ и бурѣ потонуло.
Не потонуло лишь одно
Несчастной дочери моленье,
Къ отцу доносится оно
Сквозь шумъ, и грохотъ, и смятенье,
И жизнь страдальческую въ даръ
Пріемлетъ Богъ... Все позабыто,
Все прощено, все пережито...
Искупленъ грѣхъ, и палъ ударъ!
Передъ страдалицей мгновенно
Разверзлась огненная твердь —
Улыбка... взглядъ... и вопль блаженный
Небесной радости, и — смерть!
За мигъ предъ тѣмъ она стояла
Въ борьбѣ съ послѣднею мечтой...
Теперь, склонясь къ землѣ сырой,
Она спокойная лежала.

Содержаніе этого разсказа — самаго интереснаго изъ трехъ — напоминаетъ что-то глубоко-архаическое и таинственное. Человѣческія

жертвы предкамъ, мертвецы, дающіе дождь и говорящіе въ грозѣ... Но заключительный смыслъ ясенъ. «Послѣдняя мечта», отъ которой должна отказаться страдающая человѣчность — это мечта о возможности примиренія и счастья въ жизни, хотя бы чрезъ посредство новыхъ поколѣній: истинный исходъ только отрицательный — въ прекращеніи жизни.

## V.

Счастье не только случайно, какъ было показано въ «Старыхъ рѣчахъ», оно непозволительно, незаконно по существу. Счастье дѣтей вытѣсняетъ изъ жизни родителей — это есть роковой грѣхъ, непоправимая въ жизни обида. Искупленіе, примиреніе — *только въ смерти*. Это заключительное торжество смерти разрастается въ третьей поэмѣ въ цѣлый апоѳеозъ. Тутъ уже смерть является не только какъ единственное разрѣшеніе жизненныхъ противорѣчій, но какъ единственное истинное благо и блаженство. Сюжетъ этой третьей поэмы гораздо проще, чѣмъ во второй и даже въ первой. Герой перебиваетъ невѣсту у жениха. Тотъ его вызываетъ на дуэль и смертельно ранитъ. Умирающій прозрѣваетъ въ истину бытія, которая открывается ему какъ смерть.

Я понялъ тишину! Я понялъ, чье дыханье
Мнѣ въ душу вѣяло прохладой неземной;
Чьей власти покорясь, утихнуло страданье, —
Я угадалъ, что Смерть витала надо мной...
Но не было въ душѣ ни страха, ни печали,
И гостью грозную улыбкой встрѣтилъ я...
Мнѣ представлялася во мглѣ туманной дали
Толпою призраковъ теперь вся жизнь моя.
Къ ней ничего назадъ меня ужъ не манило:
Страданья, радости, событій пестрыхъ рой.
И счастье, и... любовь — *равно все чуждо было,*
*Безлѣдно* все прошло, какъ ночи бредъ пустой,
Я Смерти видѣлъ взглядъ. Великая отрада
Была въ спокойствіи ея *нѣмого* взгляда;
Въ немъ чуялся душѣ неслыханный привѣтъ,
Въ немъ брезжилъ на землѣ невиданный разсвѣтъ!
Казалося, дотоль я не имѣлъ понятья
Объ утренней красѣ безоблачныхъ небесъ;
Теперь весь дольній міръ въ разсвѣтѣ томъ исчезъ
Я неба чувствовалъ безстрастныя объятья,
Я погружался въ нихъ, и становилось мнѣ

Все безпечальнѣе, все легче въ тишинѣ.
Вблизи какой-то шумъ раздался непонятный,
Какіе-то шаги и шопотъ еле внятный, —
*Мнѣ было все равно*: я видѣлъ предъ собой
Лишь Смерть съ простертою на помощь мнѣ рукой...
Но вдругъ коснулася меня рука иная,
Рука знакомая, дрожащая, живая...

Къ нему пришла невѣста, та, изъ-за которой онъ стрѣлялся съ соперникомъ. Она шепчетъ ему нѣжныя рѣчи . . .

Ея не слушалъ я.
Мнѣ смерть таинственно и внятно говорила:
„Оконченъ жизни бредъ, недугъ я исцѣлила".
. . . . . .

Рѣчь Смерти опять прерывается страстнымъ шопотомъ:

„Взгляни же на меня... промолви мнѣ хоть слово..."
Но въ *равнодушное* молчанье погруженъ,
Я на призывъ любви не отвѣчалъ, и снова
Въ тиши меня объялъ невозмутимый сонъ.
И въ чудномъ этомъ снѣ вновь Смерть заговорила:
„Приди, избранникъ мой, тебя я полюбила:
Тебя мнѣ стало жаль средь міра и людей,
Въ томъ мрачномъ омутѣ ошибокъ, лжи, проклятій,
Гдѣ краткая любовь и счастье быстрыхъ дней
Дается лишь цѣной бѣды и скорби братій".

Пока Смерть такими словами поддерживала своего избранника въ его безстрастіи и равнодушіи, бѣдная дѣвушка стояла съ поникшею головой —

И горько плакала. *Ни слезъ ея, ни муку*
*Постигнуть я не могъ* и, протянувъ къ ней руку,
*Разсѣянно* спросилъ: „о чемъ такъ плачешь ты?"
Лампады слабый лучъ мнѣ освѣтилъ черты
Ея лица — и въ нихъ такъ жизни было много,
Такою странною и чуждою тревогой
Въ лицо мнѣ вѣяло отъ этихъ свѣтлыхъ глазъ,
Что *отвернулся я*. Тогда въ послѣдній разъ
Съ вопросомъ *трепетнымъ* она ко мнѣ нагнулась,
Взглянула мнѣ въ глаза и устъ моихъ коснулась
Устами жаркими... „Остаться, иль уйти?"
Она шепнула мнѣ сквозь слезы: „до свиданья!"
А я спокойное ей вымолвилъ „прости!".

Этотъ апоѳеозъ смерти можно было бы принять за прекрасный стихотворный перифразъ знаменитой сцены умирающаго Андрея Бол-

конскаго въ «Войнѣ и Мирѣ». И тамъ и здѣсь наступающая смерть и прозрѣніе въ нирвану вызываютъ въ умирающемъ только полную апатію (безстрастіе) и равнодушіе ко всему, даже къ самому дорогому въ жизни; и тутъ и тамъ является любимая женщина и не находитъ въ умирающемъ никакого участія. Но хотя гр. Кутузовъ не далъ ни одной существенной черты, которой не находилось бы у Толстого, было бы несправедливо видѣть здѣсь одно простое заимствованіе: заключеніе «Разсвѣта» уже предопредѣлено въ предыдущей поэмѣ «Дѣдъ простилъ», которая не находится ни въ какой зависимости отъ Толстого. Пространный апоѳеозъ смерти въ третьей поэмѣ есть только необходимое развитіе краткаго указанія въ концѣ второй:

Улыбка... вопль.. и взглядъ блаженной
*Небесной радости*—и *смерть*.

## VI.

«Разсвѣтъ» признается обыкновенно самымъ лучшимъ и важнымъ произведеніемъ гр. Кутузова. Хотя поэма «Дѣдъ простилъ» кажется мнѣ сама по себѣ и оригинальнѣе, и содержательнѣе, но я долженъ присоединиться къ общему мнѣнію въ томъ смыслѣ, что только въ «Разсвѣтѣ» господствующее настроеніе автора вполнѣ выяснилось и получило свое окончательное выраженіе. Апоѳеозъ смерти, которымъ оканчивается и ради котораго написана эта третья поэма, есть послѣднее слово нашего поэта; сказавши его, онъ — вотъ уже двѣнадцать лѣтъ — не могъ создать ничего сколько-нибудь значительнаго (по содержанію).

Съ этимъ послѣднимъ словомъ смыслъ лирической трилогіи гр. Кутузова опредѣленъ и исчерпанъ. То, что было и смутно и поверхностно въ первой поэмѣ, углублено во второй и окончательно выяснено въ третьей. Счастье жизни *случайно*, говорятъ намъ «Старыя рѣчи»; не только случайно, но и *грѣховно*, дополняетъ «Дѣдъ»; но ни случайность, ни преступность счастья еще не отнимаютъ у него свойства быть желательнымъ; эту послѣднюю неопредѣленность окончательно устраняетъ «Разсвѣтъ», показывая, что счастье и сама жизнь не только случайны и грѣховны, но что они *не нужны*, что смерть есть не только роковая необходимость, но высшее благо и настоящее блаженство.

Гр. Кутузовъ, какъ настоящій поэтъ, а не мыслитель, конечно, *не началъ* съ того, что поставилъ такой общій тезисъ, чтобы потомъ доказывать его съ помощью поэтическихъ образовъ и картинъ. Господствующее въ душѣ его настроеніе и міросозерцаніе постепенно выдѣлялось, или высвобождалось для него самого изъ тѣхъ видѣній и мечтаній, которыя окружали его въ минуты творчества (какъ онъ самъ на это указываетъ въ посвященіи ко второй поэмѣ). Но когда этотъ процессъ совершился, то мысль поэта принимаетъ форму сознательнаго утвержденія или тезиса, что мы и находимъ въ концѣ «Разсвѣта». Здѣсь уже не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что мы имѣемъ дѣло не съ какою-нибудь случайною картиною, возникшею въ воображеніи атора, а съ выраженіемъ опредѣленнаго настроенія и взгляда на жизнь; и мы имѣемъ право судить этотъ взглядъ по существу, а не со стороны только достоинства художественной формы.

Взглядъ автора, относящійся къ жизни съ рѣшительнымъ отрицаніемъ, заключаетъ въ себѣ *относительную* истину. Это правда, что матеріальная жизнь съ ея «страстями, весельемъ и тревогой» и случайна, и недостойна, и пуста; это правда, что прекращеніе такой жизни само по себѣ не есть зло, а скорѣй благо; это правда, наконецъ, что человѣкъ, который, въ виду прекращенія жизни, впадаетъ въ созерцательную апатію, лучше человѣка, который и въ предсмертный часъ все хотѣлъ бы терзать своихъ враговъ или предаваться распутству. Но что же дальше? Неужели кромѣ матеріальной жизни и ея прекращенія нѣтъ ничего на свѣтѣ, ничего, что давало бы смыслъ существованію міра и человѣка? У нашего поэта никакого намека на этотъ смыслъ мы не находимъ. Онъ представляетъ намъ поступки людей и ихъ необходимыя слѣдствія, — и то и другое представляетъ въ сущности вѣрно. Несомнѣнно, что отнимать чужую жену, или невѣсту, или для скорѣйшаго удовлетворенія своей эгоистической страсти бросать стараго отца — поступки негодные и не ведутъ къ добру. Хотя это уже предусмотрѣно Моисеевымъ десятословіемъ, но такая почтенная старина этихъ истинъ не мѣшаетъ имъ быть вѣчно новыми и нисколько не уменьшаетъ заслугу гр. Кутузова, воплотившаго ихъ въ конкретныхъ образахъ и прекрасныхъ стихахъ. Но буддійское настроеніе (не имѣющее уже ничего общаго съ Моисеемъ) заставило нашего поэта *остановиться* на этой элементарной почвѣ и *относительную* истину своего отрицательнаго взгляда

принять и выдать за истину безусловную и окончательную. Изъ того, что дурныя дѣйствія дурно кончаются, онъ выводитъ, что вообще никакихъ дѣйствій не должно быть. Это уже неправильно, — почти такъ же неправильно, какъ если бы изъ этого положенія, что не нужно похищать чужихъ дѣтей, кто-нибудь вывелъ, что необходимо бросать своихъ собственныхъ.

Дѣянія, совершаемыя лицами гр. Кутузова, принадлежатъ всецѣло къ области дурной матеріальной жизни, а ихъ слѣдствія сводятся къ прекращенію этой жизни. Герой первой поэмы, вслѣдствіе неудачи своего незаконнаго романа, превращается въ безнадежнаго «гостя могилъ»; героиня второй поэмы, чтобы искупить свой грѣхъ противъ отца, убивается молніей, а герой «Разсвѣта» немедленно послѣ дуэли переходитъ въ нирвану. Никакого другого смысла жизни, кромѣ факта ея прекращенія, мы здѣсь не находимъ.

Взглядъ этотъ, конечно, неутѣшителенъ, и имъ достаточно объясняется минорный тонъ, господствующій въ поэзіи гр. Кутузова. Но, конечно, поэтъ имѣетъ право отречься отъ утѣшительныхъ обмановъ и стать на сторону безнадежной истины. Остается только разобрать: — *истина ли это?*

---

## Современное состояніе вопроса о медіумизмѣ.

## 1894.

---

А. Н. Аксаковъ, „Анимизмъ и спиритизмъ. Критическое изслѣдованіе медіумическихъ явленій и ихъ объясненія гипотезами „нервной силы", „галлюцинаціи" и „безсознательнаго". Въ отвѣтъ Э. Ф. Гартману", съ 8 фототипіями, 2 части, Спб. 1893.

Книга А. Н. Аксакова, какъ бы кто ни относился заранѣе къ ея предмету, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ серьезнаго вниманія, такъ какъ въ ней резюмируется добросовѣстный трудъ цѣлой жизни въ области медіумическихъ явленій и представляется обильный матеріалъ для сужденія о современномъ состояніи вопроса. Почтенный авторъ безъ малаго сорокъ лѣтъ съ неутомимымъ усердіемъ занимался тѣми явленіями, которымъ посвящено его сочиненіе, и едва ли найдется въ Старомъ и Новомъ свѣтѣ другой человѣкъ, такъ много послужившій этому дѣлу.

«Заинтересовавшись спиритическимъ движеніемъ съ 1855 года, — пишетъ А. Н. Аксаковъ въ предисловіи къ настоящей книгѣ, — я не переставалъ изучать его во всѣхъ его подробностяхъ — во всѣхъ частяхъ свѣта и во всѣхъ литературахъ. Первоначально я принялъ факты на основаніи свидѣтельства другихъ людей; только въ 1870 году довелось мнѣ присутствовать на первомъ сеансѣ въ частномъ кружкѣ, мною самимъ устроенномъ». Убѣдившись собственнымъ опытомъ въ дѣйствительности явленій, А. Н. Аксаковъ сдѣлалъ все, находившееся въ его власти, для распространенія этихъ фактовъ и для привлеченія къ ихъ изученію вниманія мыслителей, свободныхъ отъ предразсудковъ.

Такъ какъ скромный авторъ лишь мимоходомъ упоминаетъ о томъ, что имъ сдѣлано, то я считаю справедливымъ сообщить здѣсь нѣсколько болѣе опредѣленныхъ свѣдѣній. Четверть вѣка тому на-

задъ серьезное изученіе медіумическихъ явленій почти не переступало за границы англо-саксонскихъ и отчасти романскихъ странъ; тѣ успѣхи, которые съ тѣхъ поръ сдѣланы въ этомъ отношеніи Германіей и Россіей, достигнуты, главнымъ образомъ, благодаря дѣятельности А. Н. Аксакова. Онъ издалъ на нѣмецкомъ и русскомъ языкахъ цѣлую библіотеку по медіумизму; сюда вошли всѣ болѣе значительныя произведенія американскихъ и англійскихъ авторовъ по этому предмету (между прочимъ важнѣйшія сочиненія извѣстнаго главы американскихъ спиритуалистовъ, Андру Джексона Дэвиса, въ нѣмецкомъ переводѣ); въ теченіе двадцати лѣтъ издается Аксаковымъ въ Германіи ежемѣсячникъ на нѣмецкомъ языкѣ «Psychische Studien», представляющій въ совокупности огромный матеріалъ, какъ фактическій, такъ и теоретическій (здѣсь участвовали, между прочимъ, извѣстные нѣмецкіе философы Фихте младшій и Гофманъ, ученикъ и издатель Баадера). Все цѣнное по этой части изъ англійской и нѣмецкой современной литературы, что могло появиться въ Россіи, издано Аксаковымъ на русскомъ языкѣ. Кромѣ того, онъ поддерживалъ у насъ интересъ къ дѣлу, вызывая на изслѣдованіе ученыя комиссіи, приглашая знаменитыхъ медіумовъ и т. д. Вся эта неустанная многолѣтняя дѣятельность опредѣлялась исключительно мотивами высшаго порядка, ибо въ области личныхъ интересовъ она до сихъ поръ ничего не принесла Аксакову, кромѣ весьма значительныхъ убытковъ и возобновляющихся время отъ времени поношеній со стороны газетныхъ скептиковъ. Между тѣмъ, эту неуклонную энергію въ одномъ направленіи никакъ нельзя объяснить фанатизмомъ или слѣпымъ увлеченіемъ:

...«Покуда совершалась эта внѣшняя работа, — продолжаетъ почтенный авторъ «Анимизма», — внутренняя шла своимъ чередомъ. Я думаю, что всякій благоразумный наблюдатель, при первомъ своемъ знакомствѣ съ этими явленіями, поражается двумя безспорными фактами: явнымъ автоматизмомъ спиритическихъ сообщеній и, весьма часто, столь же явною лживостью ихъ содержанія; великія имена, коими они зачастую подписываются, суть лучшія доказательства, что эти сообщенія *не то,* за что они себя выдаютъ; точно такъ же и въ простыхъ физическихъ явленіяхъ вполнѣ очевидно, что они тоже происходятъ безъ всякаго сознательнаго участія медіума (т. е. автоматичны), и ничто въ самомъ началѣ не оправдываетъ предположенія о вмѣшательствѣ такъ называемыхъ «духовъ». И только впослѣд-

ствіи, когда нѣкоторыя явленія умственнаго порядка заставляютъ насъ признать участіе разумной, внѣ медіума находящейся силы, забываемъ о своихъ первыхъ впечатлѣніяхъ и относимся съ большимъ снисхожденіемъ къ спиритической гипотезѣ. Собранныя мною матеріалы чтеніемъ и опытомъ были громадны, но разгадки для нихъ не было. Напротивъ, съ годами всѣ слабыя стороны спиритизма становились ярче и только наростали: пошлость сообщеній, бѣдность ихъ умственнаго содержанія (даже когда и нѣтъ прямой пошлости), присущій имъ характеръ мистификаціи и лживости, капризность физическихъ явленій, въ особенности когда дѣло доходитъ до положительнаго опыта, легковѣріе, увлеченіе и шовинизмъ (?) спиритовъ и спиритуалистовъ, и, наконецъ, обманъ, который вторгся вмѣстѣ съ темными сеансами и матеріализаціями, и въ которомъ мнѣ пришлось удостовѣриться не только путемъ литературнымъ, но и личнымъ опытомъ въ сношеніяхъ моихъ съ профессіональными медіумами, даже самыми извѣстными».

Такимъ образомъ, всѣ общія возраженія, обыкновенно дѣлаемыя противъ подлинности этихъ явленій, не только предусмотрѣны нашимъ авторомъ, но и допущены какъ справедливыя. Вмѣсто того, чтобы закрывать глаза на слабыя стороны своего дѣла, онъ въ полной мѣрѣ признаетъ и выставляетъ ихъ.

«Поддаваясь отталкивающимъ впечатлѣніямъ, — продолжаетъ онъ, — легко было упасть духомъ, если бы не было у меня, съ другой стороны, болѣе вящшихъ доводовъ — цѣлаго ряда безспорныхъ актовъ, имѣющихъ для отстаиванія своего существованія всемогущаго защитника: саму природу.

«Разобраться же въ этомъ лабиринтѣ фактовъ я могъ только съ помощью *систематическаго указателя,* составлявшагося мною по мѣрѣ моихъ чтеній и занятій; группируя факты подъ различные рубрики, роды и виды, смотря по ихъ содержанію и условіямъ ихъ происхожденія, мы приходимъ (путемъ исключенія или градаціи) отъ фактовъ простыхъ къ болѣе сложнымъ, требующимъ другой гипотезы».

Безъ такой подготовителной работы, въ которой, насколько мнѣ извѣстно, А. Н. Аксаковъ не имѣлъ предшественниковъ, невозможны были бы, конечно, никакія твердыя обобщенія и выводы въ этой области.

«Большою помѣхою, — продолжаетъ нашъ авторъ, — для болѣе

разумнаго и терпимаго отношенія къ спиритизму послужило то обстоятельство, что *вся совокупность* его явленій, во время вторженія его въ Европу, въ самой элементарной его формѣ — столоверченія, была немедленно приписана массою проявленію «духовъ»... Противники же, съ своей стороны, впадали въ другую крайность — ни о какихъ «духахъ» и слышать не хотѣли и отрицали все. Истина же, какъ и всегда, оказалась въ серединѣ.

«Для меня свѣтъ забрежжилъ только тогда, когда мой указатель заставилъ меня открыть рубрику *анимизма,* когда внимательное и критическое изученіе фактовъ заставило меня признать, что *всѣ медіумическія явленія, что касается ихъ типовъ,* могутъ быть произведеніемъ безсознательнаго дѣйствія живого человѣка, и это не въ качествѣ гипотезы, какъ произвольное предположеніе, но вслѣдствіе неоспоримаго свидѣтельства самихъ фактовъ, — что, слѣдовательно, наша психическая безсознательная дѣятельность не ограничивается периферіей нашего тѣла и характеромъ дѣйствія исключительно психическимъ, но что она можетъ и переступать границы нашего тѣла, выражаясь въ дѣйствіяхъ не только физическихъ, но даже и пластическихъ». Эту-то область явленій, представляющихъ несознаваемыя реальныя дѣйствія внутренняго существа живого человѣка за предѣлами его физическаго организма и помимо обычныхъ механическихъ посредствъ, А. Н. Аксаковъ и предлагаетъ, въ отличіе отъ спиритизма, обозначить словомъ *анимизмъ*.

«Чрезвычайно важно, — говоритъ онъ, — признать и изучить существованіе и дѣятельность этого *безсознательнаго* въ нашей природѣ — въ его проявленіяхъ самыхъ разнообразныхъ и самыхъ необыкновенныхъ, какъ мы видимъ въ анимизмѣ. Только на этой основѣ можно оправдать, въ извѣстныхъ предѣлахъ, притязаніе спиритизма, ибо если что переживаетъ тѣло и вѣчно пребываетъ, такъ именно это *для насъ* безсознательное — это внутреннее сознаніе, котораго теперь мы не вѣдаемъ, но которое и образуетъ первоначальное ядро всякой индивидуальности.

«Такимъ образомъ, для уразумѣнія медіумическихъ явленій, намъ представляется не одна, а три гипотезы, изъ коихъ каждая имѣетъ право на существованіе и на признаніе для извѣстнаго рода отдѣльныхъ фактовъ, и слѣдовательно, мы можемъ подвести всѣ медіумическія явленія подъ три большія категоріи, которыя мы обозначимъ для формальнаго удобства слѣдующими условными названіями:

«*1. Персонизмъ.* Этимъ словомъ я обозначаю психическія безсознательныя явленія, имѣющія мѣсто *внутри предѣловъ тѣлесной сферы медіума,* коихъ отличительная черта большею частью состоитъ въ персонификаціи, т. е. въ принятіи не только имени, но часто и характера личности *(персоны),* посторонней медіуму. Таковы элементарныя явленія медіумизма: разговоры посредствомъ стола, письма или безсознательной рѣчи въ трансѣ. Мы имѣемъ здѣсь первое и самое простое проявленіе раздвоенія сознанія — этой основной медіумической черты. Явленія, принадлежащія къ этой рубрикѣ, раскрываютъ передъ нами великій фактъ дѣйственности психическаго существа — нетождественность нашего индивидуальнаго, внутренняго безсознательнаго *я* съ нашимъ личнымъ, внѣшнимъ, сознательнымъ *я;* они намъ доказываютъ, что всецѣлость нашего психическаго существа — его центръ тяготѣнія — не находится въ нашемъ личномъ *я;* что это послѣднее есть только *феноменальное* проявленіе индивидуальнаго *(нуменальнаго) я;* что, слѣдовательно, элементы этой феноменальности (необходимо личные) могутъ имѣть характеръ множественный — нормальный, анормальный, фиктивный — смотря по условіямъ организма (сонъ естественный, сомнамбулизмъ, медіумизмъ)».

Къ этой первой изъ трехъ категорій, установленныхъ нашимъ авторомъ, принадлежатъ явленія, вообще признаваемыя наукою. Никто не отрицаетъ фактовъ перемежающагося сознанія и раздвоенія личности въ натуральномъ или искусственномъ сомнамбулизмѣ. Въ этомъ смыслѣ и въ этихъ предѣлахъ всякій ученый можетъ допустить и медіумическія явленія. Разумѣется, это принципіальное допущеніе не означаетъ признанія реальности (хотя бы психопатической) за всѣми явленіями, происходящими на спиритическихъ сеансихъ. Причиной этихъ явленій можетъ быть и слишкомъ часто бываетъ не дѣйствительное раздвоеніе сознанія, а просто поддѣлка и обманъ, съ чѣмъ, какъ мы видѣли, согласенъ и А. Н. Аксаковъ.

Второй группѣ явленій, уже не пользующихся признаніемъ со стороны правовѣрной науки, онъ даетъ слѣдующее полное опредѣленіе:

«*2. Анимизмъ.* Этимъ словомъ я обозначаю безсознательныя психическія явленія, имѣющія мѣсто *внѣ предѣловъ тѣлесной сферы медіума* (умственное общеніе между людьми — *телепатія,* движеніе предметовъ безъ прикосновенія — *телекинетія,* явленіе прижизненныхъ призраковъ — *телефанія,* пластическое дѣйствіе на разстоя-

нія — *телесоматія,* матеріализація). Мы имѣемъ здѣсь кульминаціонное явленіе психическаго раздвоенія; психическіе элементы переступаютъ за предѣлы тѣла и проявляются на разстояніи посредствомъ дѣйствій не только психическихъ, но и физическихъ и даже пластическихъ, до полной объективаціи или экстернализаціи, — доказывая черезъ это, что психическій элементъ можетъ быть не только простымъ явленіемъ сознанія, но и центромъ субстанціальной силы, мыслящей и организующей, могущей поэтому временно организовать подобіе органа, видимаго или невидимаго для нашихъ глазъ и производящаго физическія дѣйствія».

Реальность явленій этого второго рода рѣшительно отвергается огромнымъ большинствомъ людей положительной науки, но находитъ себѣ болѣе или менѣе смѣлыхъ и послѣдовательныхъ защитниковъ между философами-метафизиками, для которыхъ основы всякаго бытія имѣютъ психическій, а не вещественный характеръ. Такъ, Шопенгауэръ, исходя изъ своей метафизической воли, свободной отъ условій пространства, времени и механической причинности, признавалъ не только факты ясновидѣнія, прорицанія и прямого общенія субъектовъ на разстояніи, но и всевозможныя *магическія* дѣйствія; также и Гартманъ на основаніи видоизмѣненныхъ и дополненныхъ принциповъ своего учителя допускаетъ дѣйствительность двухъ вышеперечисленныхъ родовъ явленій, насколько ими не предполагается вмѣшательство отшедшихъ «духовъ».

Но нашъ авторъ, признавая, что по общему характеру, или внѣшнему виду, *всѣ* медіумическія явленія *могутъ* быть включены въ первыя двѣ категоріи (т. е. объясняемы внутреннимъ или внѣшнимъ психическимъ раздвоеніемъ), находитъ однако въ своемъ обширномъ опытномъ матеріалѣ такія явленія, особенная дѣйствительность которыхъ, со стороны ихъ умственнаго содержанія, требуетъ, по его убѣжденію, именно этой, отвергаемой философомъ безсознательнаго, гипотезы и заставляетъ отнести ихъ въ новую, третью категорію:

«3. *Спиритизмъ.* Подъ этимъ словомъ обозначаются тѣ же, по внѣшнему виду, явленія персонизма и анимизма, когда дѣйствующая причина ихъ находится не только внѣ медіума, но и внѣ нашей сферы бытія: мы имѣемъ здѣсь земное проявленіе индивидуальнаго *я,* посредствомъ тѣхъ элементовъ личности, которые имѣли силу удержаться около индивидуальнаго центра послѣ его отрѣшенія отъ тѣла

и которые могутъ проявиться черезъ медіумизмъ, т. е. черезъ ассоціацію съ однородными психическими элементами живущаго на землѣ существа. Изъ чего выходитъ, что спиритическія явленія, по своимъ внѣшнимъ формамъ, совершенно сходны съ явленіями персонизма и анимизма и отличаются отъ нихъ только по умственному содержанію, свидѣтельствующему о посторонней самостоятельной личности.

«Разъ факты этой послѣдней рубрики признаны, — ясно, что гипотеза, изъ нихъ вытекающая, можетъ одинаково прилагаться и къ фактамъ двухъ первыхъ рубрикъ, такъ какъ она — дальнѣйшее развитіе двухъ предшествующихъ гипотезъ. Затрудненіе въ томъ, что очень часто всѣ три гипотезы могутъ имѣть мѣсто при объясненіи одного и того же факта: такъ, напримѣръ, простое явленіе персонизма можетъ быть фактомъ и анимическимъ, и спиритическимъ. Задача, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, чтобы рѣшить, на которой изъ трехъ гипотезъ остановиться, а не задаваться мыслью, что которой-нибудь одной изъ нихъ достаточно для объясненія всѣхъ фактовъ. Критика требуетъ не идти далѣе той, которая удовлетворительно объясняетъ данный случай.

«Итакъ, *великая ошибка поборниковъ спиритизма* состоитъ въ томъ, что всѣ явленія, извѣстныя подъ этимъ общимъ именемъ, приписываются ими «духамъ». Самое слово: спиритизмъ — сбиваетъ съ толку. Оно должно быть замѣнено другимъ, болѣе общимъ, не содержащимъ въ себѣ никакой гипотезы, никакого ученія, какъ, напримѣръ, слово медіумизмъ, которое мы уже давно ввели у себя».

Замѣчу, съ своей стороны, что и этотъ терминъ далеко не удовлетворителенъ, ибо онъ не можетъ прилагаться къ обширной и важной группѣ явленій телепатическихъ и телефаническихъ, возникающихъ непосредственно или самопроизвольно безъ всякаго медіума; развѣ только признать всѣхъ людей медіумами, но тогда у этого термина не оказывается никакого опредѣленнаго содержанія, и онъ теряетъ raison d'être. Я предлагаю названіе *психургія*, указывающее на тотъ общій характеръ всей этой области, что въ ней *душа дѣйствуетъ* (или предполагается дѣйствующей), какъ субстанціальная сила, а не проявляется только, какъ пассивная функція мозга. Требованіе А. Н. Аксакова, чтобы общій терминъ не содержалъ въ себѣ никакой гипотезы, никакого ученія, кажется мнѣ неисполнимымъ.

Переходя къ спеціальному содержанію книги А. Н. Аксакова, я долженъ замѣтить, что въ теоретической части своего спора съ Гарт-

маномъ онъ рѣшительно правъ. Нѣмецкій философъ, допуская гипотетически, безъ самостоятельнаго изслѣдованія, реальность одной половины медіумическихъ явленій, какъ производимыхъ особою «нервною силою» медіума, связанной съ состояніемъ ясновидѣнія и т. п., останавливается передъ явленіями матеріализаціи и видитъ въ нихъ субъективныя галлюцинаціи присутствующихъ, сознательно или безсознательно внушенныя медіумомъ; при этомъ онъ запутывается въ противорѣчіи и нелогичности, побѣдоносно обличаемыя нашимъ авторомъ.

Такъ, относительно столь обычнаго въ спиритизмѣ появленія на сеансахъ рукъ, видимыхъ и осязаемыхъ, Гартманъ говоритъ слѣдующее: «Что касается собственно галлюцинацій осязанія, то открытой остается здѣсь и та возможность, что испытываемое давленіе невидимыхъ или призрачныхъ рукъ, ногъ и т. д. зависитъ отъ системы динамическихъ линій давленія и натяженія, — системы, представляющей аналогъ давящей поверхности руки безъ лежащаго за этою поверхностью вещественнаго тѣла, т. е. такой системы, которую можно предположить на основаніи получаемыхъ отпечатковъ». «Такимъ образомъ, справедливо замѣчаетъ Аксаковъ, галлюцинація осязанія перестала бы быть галлюцинаціей и превратилась бы въ дѣйствительное «давленіе динамическихъ линій», или въ динамическое дѣйствіе медіумической нервной силы; итакъ, когда я держу въ своей рукѣ руку матеріализованную, — видъ этой руки былъ бы галлюцинаціей; но осязаніе ея было бы реальнымъ, — я сжималъ бы въ своей рукѣ систему линій нервной силы. Естественно возникаетъ вопросъ: почему же видъ руки, временно появившейся, долженъ быть галлюцинаціей? Если система линейныхъ силъ можетъ сдѣлаться осязаемой, то она могла бы точно такъ же сдѣлаться и видимой; не представляется логичнымъ давать нервной силѣ предикатъ *осязаемости* и отказывать ей въ предикатѣ *видимости,* когда утвержденіе и отрицаніе предиката имѣютъ одно и то же основаніе. Или, говоря иначе, нѣтъ логики въ томъ, чтобы принимать реальную, объективную причину, когда рѣчь идетъ о томъ же явленіи и о томъ же воспринимающемъ субъектѣ».

Когда появляющіяся на сеансахъ руки не ограничиваются одними прикосновеніями, а приводятъ въ движеніе тяжелые предметы, то Гартманъ находитъ возможнымъ допустить и это, не измѣняя своей точки зрѣнія. «Дѣйствительное перемѣщеніе предметовъ, говоритъ

онъ, оказывающееся по окончаніи сеанса, можетъ служить доказательствомъ, что произошли дѣйствительно объективныя перемѣщенія матеріальныхъ вещей. Если эти движенія совершаются не внѣ сферы дѣйствій нервной силы медіума, и родъ явленія и его размѣры не лежатъ за предѣлами тѣхъ дѣйствій, которыя эта сила можетъ произвести, то нѣтъ повода допускать какую-либо другую причину явленія, кромѣ упомянутой нервной силы. Медіумъ въ состояніи сомнамбулизма соединилъ, въ такомъ случаѣ, галлюцинацію появляющагося образа съ представленіемъ объ имѣющихъ произойти перемѣщеніяхъ предметовъ и безсознательно произвелъ эти перемѣщенія при помощи своей медіумической нервной силы, оставаясь при этомъ въ увѣренности, что перемѣщенія эти произведены собственною силою представляющихся фантастическихъ образовъ, — черезъ переносъ своей галлюцинаціи на зрителей онъ невольно передалъ и имъ убѣжденіе, что происшедшія перемѣщенія дѣйствительно произведены тѣми призраками, которые представлялись въ галлюцинаціяхъ». — «Логическая несостоятельность этого объясненія, справедливо возражаетъ А. Н. Аксаковъ, увеличилась на одну степень, тогда какъ, съ другой стороны, свидѣтельство зрѣнія и осязанія подтвердилось соотвѣтствующимъ физическимъ дѣйствіемъ.

«До очевидной несобразности доходитъ объясненіе Гартмана по отношенію къ отпечаткамъ, получающимся отъ матеріализованныхъ рукъ (въ мягкой глинѣ, на мукѣ, или на закопченной бумагѣ). «Весьма естественно, говоритъ намъ авторъ, что уже давно старались получить отпечатки рукъ, только моментально появлявшихся на сеансахъ и потомъ исчезавшихъ, такъ какъ подобный отпечатокъ служилъ бы положительнымъ доказательствомъ, что въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло не съ галлюцинаціей, но съ реальнымъ образованіемъ какого-то тѣла . . . Но для Гартмана это заключеніе не годится. Чтобы остаться вѣрнымъ своей теоріи нервной силы, онъ даетъ ей здѣсь необычайное развитіе: эта сила можетъ не только передвигать предметы, но даже производить и пластическія дѣйствія. По его мнѣнію, подобный оттискъ производится «системою давленій и натяженій нервной силы, дѣйствующей на разстояніи (ein Sistem von Druk- und Zuglinien der fernwirkenden Nervenkraft)». А когда тѣло (или, какъ здѣсь, рука), производящее этотъ результатъ, *видимо,* это опять, какъ въ предшествующемъ случаѣ, галлюцинація, — комбинація реальнаго результата съ дѣйствіемъ галлюцинаторнымъ . . . Я вижу

появляющуюся руку — это галлюцинація; я вижу эту руку, трогаю ее и осязаю, — чувство осязанія считается реальнымъ, но видъ ея есть галлюцинація. Я вижу, какъ эта рука движетъ неодушевленный предметъ, пишетъ; физическое дѣйствіе, ею произведенное, реально, но видъ ея — галлюцинація. Я вижу, какъ эта рука производитъ отпечатокъ, доказывающій, что это подлинно рука, — отпечатокъ признается реальнымъ, но видъ ея — галлюцинаторнымъ. Итакъ, свидѣтельство низшихъ чувствъ признается для цѣлаго ряда реальныхъ движеній, но оно отвергается только для спеціальной формы воспріятія впечатлѣній зрѣнія, несмотря на то, что одинъ изъ полученныхъ результатовъ — реальный и пребывающій оттискъ — доказываетъ согласность свидѣтельства зрѣнія и осязанія съ этимъ полученнымъ результатомъ. И такимъ же образомъ, съ другой стороны, мы имѣемъ явленіе, которое обладаетъ всѣми признаками тѣлесности и которое таковымъ себя доказываетъ всѣми дѣйствіями, какія только тѣло можетъ вообще произвести: оно видимо, оно осязаемо, движетъ другое тѣло, оставляетъ пребывающіе слѣды, отпечатывается даже на другомъ тѣлѣ — всѣ эти предикаты признаются за нимъ самимъ Гартманомъ, какъ реальные, объективные, за исключеніемъ только видимости». Очевидно, для такого двойственнаго отношенія нѣтъ никакихъ логическихъ основаній.

«И эта логика, — продолжаетъ А. Н. Аксаковъ, — намъ покажется еще болѣе странною, если мы попросимъ Гартмана дать намъ въ смыслѣ его собственной философіи опредѣленіе понятія о тѣлѣ. Матерія, отвѣтитъ онъ намъ, не что иное какъ «система атомныхъ силъ» (Philos. des Unbew.», изд. 1872 г., стр. 474). Такимъ образомъ, когда я держу въ своей рукѣ другую естественную руку, я держу, по Гартману, систему атомныхъ силъ, и онъ не отказываетъ ей въ предикатѣ видимости, и такое свидѣтельство чувствъ моихъ онъ не считаетъ галлюцинаціей. Но когда я держу въ своей рукѣ руку, такъ называемую «матеріализованную», которую вижу и осязаю и *которой Гартманъ даетъ то же самое опредѣленіе,* такъ какъ онъ признаетъ ее за систему линейныхъ силъ (ein Sistem von Kraftlinien), это въ этомъ случаѣ, говоритъ онъ, чувство осязанія реально, но зрительное впечатлѣніе этой руки — галлюцинація. Почему? На основаніи какой логики?» Я думаю, всякій согласится съ заключеніемъ нашего автора, что гипотеза галлюцинаціи послѣ всѣхъ уступокъ, допускающихъ объективную реальность того же явленія

для другихъ чувственныхъ воспріятій, представляется, съ точки зрѣнія логики, совершенно несостоятельной. Столь же несостоятельнымъ кажется намъ и предположеніе какой-то «нервной силы», цѣлесообразно дѣйствующей и при томъ *внѣ тѣла* своего обладателя, на болѣе или менѣе значительномъ разстояніи отъ него.

А съ исключеніемъ этихъ двухъ произвольныхъ и искусственныхъ предположеній вопросъ сводится къ такой дилеммѣ: или объективное проявленіе трансцендентальнаго существа, или просто обманъ. Устранить второй членъ этой дилеммы, представляющій сразу самое естественное объясненіе, во всякомъ случаѣ, гораздо труднѣе, чѣмъ разрушить досужія измышленія нѣмецкаго метафизика. Съ этимъ согласенъ и нашъ авторъ. «Величайшее для меня затрудненіе, — говоритъ онъ, — состояло въ выборѣ фактовъ... Я сказалъ вначалѣ, что цѣль моего труда не въ томъ, чтобы защищать факты, — это такъ, когда я становлюсь на точку зрѣнія Гартмана; но долженъ сказать, что я имѣлъ также въ виду и болѣе общую точку зрѣнія и всегда старался представить такіе факты, которые, по условіямъ своей обстановки, всего бы лучше соотвѣтствовали требованіямъ критики. Здѣсь-то и представляется величайшая трудность, здѣсь-то и уязвимое мѣсто, ибо никакія условія, никакія мѣры предосторожности при наблюденіяхъ не помогутъ убѣдить въ фактѣ, пока этотъ фактъ не находитъ себѣ мѣста въ общественномъ пониманіи. Съ другой стороны, *возможность обмана*, сознательнаго или безсознательнаго, — возможность, *которую всегда легко предположить и отсутствіе которой никакъ нельзя доказать*, еще болѣе усиливаетъ затрудненіе».

Совершенно устранить это затрудненіе нельзя, его можно только ослабить тщательнымъ подборомъ фактовъ наиболѣе убѣдительныхъ. До нѣкоторой степени эта цѣль достигнута нашимъ авторомъ. Разсказы изъ первыхъ рукъ о таинственныхъ явленіяхъ, неподготовленныхъ, неожиданныхъ и тягостныхъ для лицъ, имъ подвергшихся, производятъ на безпристрастнаго читателя впечатлѣніе полной реальности. Такова, въ особенности, сложная исторія «чертовщины» въ семействѣ Щаповыхъ на Уралѣ, а также сообщенія отравившейся дѣвицы, желавшей предотвратить бѣду отъ своего родственника. По крайней мѣрѣ, въ самихъ этихъ разсказахъ нѣтъ ничего такого, что поддерживало бы скептическое къ нимъ отношеніе. Нельзя сказать того же о различныхъ явленіяхъ, происходившихъ при участіи профессіональныхъ медіумовъ, хотя бы явленія эти и были засвидѣтель-

ствованы оттисками, фотографіями и т. п. Если, какъ замѣчаетъ самъ авторъ, дѣло сводится, въ концѣ концовъ, къ нравственному довѣрію, то почтенное сословіе медіумовъ успѣло себя зарекомендовать такъ, что для оказанія ему хотя малѣйшей степени довѣрія не представляется никакихъ объективныхъ основаній. А исходя изъ совершенно законнаго въ настоящемъ случаѣ недовѣрія, я не вижу никакой возможности осуществить такія условія опыта, при которыхъ была бы исключена возможность обмана со стороны лицъ, сдѣлавшихъ обманъ своею спеціальностью и средствомъ существованія [1]. Да и помимо профессіональныхъ медіумовъ, нашъ авторъ требуетъ слишкомъ много отъ своихъ читателей, если желаетъ, чтобы они полагались на свидѣтельство лицъ, принадлежавшихъ большею частью къ той категоріи, которую нашъ старинный законъ обозначалъ, какъ «иностранцевъ, поведеніе коихъ неизвѣстно». Такъ напримѣръ, разсказавши о полной матеріализаціи предполагаемаго духа Кэти Кингъ при медіумической помощи миссъ Флоренсъ Кукъ, онъ самъ замѣчаетъ: «для человѣка непосвященнаго (?) всего естественнѣе предположить, что роль Кэти продѣлывалась другимъ лицомъ, являющимся чрезъ искусно устроенный проходъ». Противъ этого предположенія, къ которому и я имѣю основаніе присоединиться, рискуя оказаться «непосвященнымъ», А. Н. Аксаковъ выставляетъ соображеніе рѣшительно недостаточное. «Но сеансы эти, — говоритъ онъ, — не всегда происходили на квартирѣ семейства Куковъ. И мнѣ самому довелось еще разъ видѣть Кэти на сеансѣ, происходившемъ 16—28 октября на дому у г. Люксмора, богатаго человѣка, бывшаго мирового судьи. Гостей было человѣкъ пятнадцать и т. д. Конечно, качество богатаго человѣка и бывшаго мирового судьи устраняетъ, вообще говоря, подозрѣнія въ корыстномъ мошенничествѣ; но это качество совершенно совмѣстимо съ возможностью для почтеннаго г. Люксмора быть обманутымъ со стороны медіума и кого-

[1] Отвлеченно говоря, можно, разумѣется, придумать условія, съ достаточною вѣрностью исключающія всякій обманъ. Такъ, напримѣръ, можно было бы устроить сеансъ на открытой вершинѣ холма, въ ясный лѣтній день, въ купальныхъ костюмахъ, а медіума, зашивши предварительно въ мѣшокъ изъ легкой, но прочной матеріи, положить въ свѣже-вырытую яму, слегка прикрывши только что выпиленными досками. При такихъ условіяхъ, активный обманъ съ его стороны былъ бы мало вѣроятенъ, но, насколько мнѣ извѣстно, на подобныя условія медіумы никогда не согласятся.

нибудь изъ пятнадцати гостей, о которыхъ читателю не сообщается ничего внушающаго довѣрія. А. Н. Аксаковъ имѣетъ право требовать нравственнаго довѣрія *къ себѣ*, по крайней мѣрѣ, со стороны тѣхъ, кто знаетъ его лично или литературно; но на какомъ основаніи можетъ онъ разсчитывать на наше довѣріе къ г. Люксмору и его пятнадцати гостямъ, т. е. именно къ «иностранцамъ, поведеніе коихъ неизвѣстно»?

Если профессіональные медіумы со всѣми своими злоупотребленіями получили неподобающее имъ значеніе въ области психургіи, то это отчасти зависѣло отъ увлеченія самихъ серьезныхъ спиритуалистовъ экспериментальною методою. Увлеченіе это, котораго весьма нечуждъ и нашъ авторъ, основано, мнѣ кажется, на недоразумѣніи. Между этими экспериментами, которымъ такъ много обязаны физика, химія и нѣкоторыя другія положительныя науки, и тѣми экспериментами, которыя производятся на спиритическихъ сеансахъ, сходство только номинальное. Вся сила научнаго эксперимента состоитъ въ его повторяемости при тѣхъ же условіяхъ, и для этого самыя условія должны: 1) быть извѣстны, 2) приведены въ простѣйшій видъ и 3) находиться въ распоряженіи экспериментатора. Между тѣмъ, въ опытахъ собственно спиритическихъ (предполагая подлинность явленій), главныя условія, именно тѣ трансцендентальныя существа или «духи», которые дѣйствуютъ на медіума — 1) опредѣленно неизвѣстны, 2) по предположенію, крайне сложны и 3) никогда не находятся въ распоряженіи экспериментатора. Къ тому же, наука едва ли можетъ допустить такіе эксперименты, одно изъ условій которыхъ есть интересъ въ поддѣлкѣ явленій, а именно это условіе неизбѣжно присуще спиритическимъ сеансамъ съ профессіональными медіумами. Всѣмъ этимъ исключается серьезная аналогія между экспериментами научными и экспериментами спиритическими. Соотвѣтственно этому, и въ книгѣ Аксакова всѣ дѣйствительно убѣдительные факты принадлежатъ къ числу безыскусственныхъ, самопроизвольно возникшихъ и, слѣдовательно, только наблюдаемыхъ и констатируемыхъ, а не экспериментируемыхъ явленій.

На основаніи самой этой книги можно видѣть, что несомнѣнные успѣхи психургіи за послѣдніе полвѣка обусловлены не развитіемъ спиритическихъ экспериментовъ, а другими факторами, изъ коихъ главнѣйшіе суть: 1) усиленное изученіе той психургической окраины, которая дѣйствительно допускаетъ приложеніе экспериментальной

методы, — разумѣю явленія гипнотизма, которыя, по выраженію нашего автора, вошли клиномъ въ сферу положительной науки. 2) Опытъ систематической обработки извѣстій и наблюденій изъ области телепатіи и телефаніи [2]. 3) Участіе нѣмецкихъ философовъ-метафизиковъ въ объясненіяхъ психургическихъ явленій; трудами Гелленбаха, дю-Преля и отчасти самого Гартмана въ значительной степени обусловленъ и тотъ несомнѣнно удачный опытъ *естественной классификаціи* этихъ явленій, который данъ А. Н. Аксаковымъ въ его книгѣ.

---

[2] Имѣю въ виду особенно обширный трудъ трехъ англійскихъ ученыхъ „The phantasms of the living", сокращенный русскій переводъ котораго изданъ тѣмъ же А. Н. Аксаковымъ („Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія", Спб. 1893).

Поэзія Ѳ. И. Тютчева.

1895.

Поэзія гр. А. К. Толстого.

1895.

Русскіе символисты.

1895.

# Поэзія Ѳ. И. Тютчева:

## 1895.

---

Говорятъ, что въ нѣдрахъ русской земли скрывается много естественныхъ богатствъ, которыя остаются безъ употребленія и даже безъ описанія. Это можетъ, конечно, объясняться огромнымъ объемомъ страны. Болѣе удивительно, что въ небольшой области русской литературы тоже существуютъ такія сокровища, которыми мы не пользуемся и которыхъ почти не знаемъ. Самымъ драгоцѣннымъ изъ этихъ кладовъ я считаю лирическую поэзію Тютчева. Этого несравненнаго поэта, которымъ гордилась бы любая литература, хорошо знаютъ у насъ только немногіе любители поэзіи, огромному же большинству даже «образованнаго» общества онъ извѣстенъ только по имени да по двумъ-тремъ (далеко не самымъ лучшимъ) стихотвореніямъ, помѣщаемымъ въ хрестоматіяхъ или положеннымъ на музыку. Я часто слыхалъ восторженные отзывы о стихотвореніяхъ Тютчева отъ Льва Толстого и отъ Фета [1]; Тургеневъ въ своей

---

[1] Фетъ выразилъ свой восторгъ въ посланіи къ „обожаемому поэту („Вечерніе огни", вып. I) и въ надписи — „На книжкѣ стихотвореній Тютчева" („Вечерніе огни", вып. II):

Вотъ нашъ патентъ на благородство,
Его вручаетъ намъ поэтъ:
Здѣсь духа мощнаго господство,
Здѣсь утонченной жизни цвѣтъ.
Въ сыртахъ не встрѣтишь Геликона,
На льдинахъ лавръ не расцвѣтетъ,
У чукчей нѣтъ Анакреона,
Къ зырянамъ Тютчевъ не придетъ.
Но Муза, правду соблюдая,
Глядитъ: а на вѣсахъ у ней
Вотъ эта книжка небольшая —
Томовъ премногихъ тяжелѣй.

краткой рецензіи называетъ Тютчева «великимъ поэтомъ»; Ап. Григорьевъ упоминаетъ о немъ, говоря о нашихъ поэтахъ, особенно отзывчивыхъ на жизнь природы; — но спеціальнаго разбора или объясненія его поэзіи до сихъ поръ не существуетъ въ нашей литературѣ, хотя прошло уже болѣе двадцати лѣтъ съ его смерти. Превосходное сочиненіе И. С. Аксакова есть главнымъ образомъ біографія и характеристика личности и славянофильскихъ взглядовъ поэта. Въ настоящемъ очеркѣ я беру поэзію Тютчева по существу, чтобы показать ея внутренній смыслъ и значеніе.

## I.

Прежде всего бросается въ глаза при знакомствѣ съ нашимъ поэтомъ созвучіе его вдохновенія съ жизнью природы, — совершенное воспроизведеніе имъ физическихъ явленій какъ состояній и дѣйствій живой души. Конечно, всѣ дѣйствительные поэты и художники чувствуютъ жизнь природы и представляютъ ее въ одушевленныхъ образахъ; но преимущество Тютчева передъ многими изъ нихъ состоитъ въ томъ, что онъ вполнѣ и сознательно *вѣрилъ* въ то, что чувствовалъ, — ощущаемую имъ живую красоту принималъ и понималъ не какъ свою фантазію, а какъ *истину*. Эта вѣра и это пониманія стали рѣдки въ новое время, — мы не находимъ ихъ даже, напримѣръ, у такого сильнаго поэта и тонкаго мыслителя, какъ Шиллера. Въ своемъ знаменитомъ стихотвореніи «Боги Греціи» онъ предполагаетъ, что природа только *была* жива и прекрасна въ *воображеніи* древнихъ, а на самомъ дѣлѣ она лишь мертвая машина. Смерть эллинской миѳологіи была для Шиллера смертью самой природы; вмѣстѣ съ прекрасными богами Греціи исчезла и душа міра, оставивъ только свою тѣнь въ художественныхъ памятникахъ классической древности:

Свѣтлый міръ, о, гдѣ ты? Какъ чудесенъ
Былъ природы радостный расцвѣтъ.
Ахъ! въ странѣ одной волшебныхъ пѣсенъ
Не утраченъ сказочный твой слѣдъ.
Загрустя, повымерли долины,
Взоръ нигдѣ не встрѣтитъ божества.
Ахъ! отъ той живительной картины
Только тѣнь видна едва.
Всѣхъ цвѣтовъ душистыхъ строй великій

Злымъ дыханьемъ сѣвера снесенъ...
. . . . . .
Я ищу по небу, грусти полный,
Но тебя, Селена, нѣтъ какъ нѣтъ;
Оглашаю рощи, кличу въ волны —
Безотвѣтенъ мой привѣтъ.
Безъ сознанья радость расточая,
Не провидя блеска своего,
Надъ собой вождя не сознавая,
Не дѣля восторга моего
Безъ любви къ виновнику творенья,
*Какъ часы — не оживленъ* и сиръ,
Рабски лишь закону тяготѣнья
Обезбоженъ служитъ міръ...
. . . . . .
Праздно въ міръ искусства скрылись боги,
Безполезны для вселенной той,
Что, у нихъ не требуя подмоги,
Связь нашла въ себѣ самой.
Да, они укрылись въ область сказки,
Унося туда же за собой
Все величье, всю красу, всѣ краски,
А у насъ остался звукъ пустой[2].

Тютчевъ не вѣрилъ въ эту смерть природы, и ея красота не была для него пустымъ звукомъ. Ему не приходилось *искать* душу міра и безотвѣтно привѣтствовать отсутствующую: она сама сходилась съ нимъ и въ блескѣ молодой весны, и въ «свѣтлости осеннихъ вечеровъ»; въ сверканьѣ пламенныхъ зарницъ и въ шумѣ ночного моря она сама намекала ему на свои роковыя тайны. И безъ греческой миѳологіи міръ былъ полонъ для него и величья, и красы, и красокъ. Въ этомъ нѣтъ еще ничего особеннаго. Живое отношеніе къ природѣ есть существенный признакъ поэзіи вообще, отличающій ее отъ двоякой прозы: житейско-практической и отвлеченно-научной. Въ минуты настоящаго поэтическаго вдохновенія и Шиллеръ забывалъ, конечно, о часовомъ механизмѣ и о законѣ тяготѣнія — и отдавался непосредственнымъ впечатлѣніямъ природной красоты. Но у Тютчева, какъ я уже замѣтилъ, важно и дорого то, что онъ не только *чувствовалъ*, а и *мыслилъ*, *какъ* поэтъ, — что онъ былъ *убѣжденъ* въ объективной истинѣ поэтическаго воззрѣнія

[2]) „Боги Греціи“ Шиллера, въ переводѣ Фета („Вечерніе огни“ вып. I).

на природу. Какъ бы прямымъ отвѣтомъ на Шиллеровскій похоронный гимнъ мнимо-умершей природѣ служитъ стихотвореніе Тютчева:

Не то, что мните вы, природа —
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
Въ ней *есть* душа, въ ней *есть* свобода,
Въ ней *есть* любовь, въ ней *есть* языкъ.

Вовсе не высшее *знаніе,* а только собственная слѣпота и глухота заставляютъ людей отрицать внутреннюю жизнь природы:

Они не видятъ и не слышатъ,
Живутъ въ семъ мірѣ, какъ въ потьмахъ,
Для нихъ и солнца, знать, не дышатъ,
И жизни нѣтъ въ морскихъ волнахъ,
Лучи къ нимъ въ душу не сходили,
Весна въ груди ихъ не цвѣла,
При нихъ лѣса не говорили,
И ночь въ звѣздахъ нѣма была;
И, языками неземными
Волнуя рѣки и лѣса,
Въ ночи не совѣщалась съ ними
Въ бесѣдѣ дружеской гроза...

## II.

Кто же правъ изъ двухъ поэтовъ? Есть жизнь и душа въ природѣ, или нѣтъ? Или, можетъ быть, существуютъ двѣ истины: одна для поэзіи, а другая — для науки? Но наука тутъ не при чемъ; она не отвѣчаетъ за тѣ ложные выводы, которые дѣлаются изъ ея достовѣрныхъ данныхъ въ силу односторонняго направленія мысли, возобладавшаго въ извѣстную эпоху. Наука никогда не доказывала— да по существу дѣла и не можетъ доказывать, что міръ есть *только* механизмъ, что природа есть *только* мертвое вещество. Различныя науки изслѣдуютъ природу *по частямъ* и находятъ между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая изслѣдовала бы вселенную въ ея единствѣ и цѣлости, вовсе не существуетъ, а логика, обязательная и для наукъ, не позволяетъ отъ анализа частей и ихъ внѣшней частичной связи дѣлать окончательное заключеніе о всеобщемъ характерѣ или смыслѣ цѣлаго. Вѣдь и въ тѣлѣ живого человѣка всѣ его части и частицы связаны между собою механически, — это не мѣшаетъ ему, однако, быть одуше-

вленнымъ существомъ. Никто не рѣшится утверждать, что механическое устройство и дѣйствіе скелета, сосудистой, мускульной и нервной системъ, изучаемое точными науками — анатоміей и физіологіей, — исчерпываетъ собою весь истинный смыслъ человѣческаго существа и существованія; напротивъ, каждый согласится, что весь этотъ механизмъ координированныхъ частей имѣетъ смыслъ только какъ орудіе или средство выраженія и осуществленія внутренней жизни или души человѣка[3]. Точно такъ же и механизмъ всей природы есть только слаженная совокупность для проявленія и развитія всемірной жизни. Точное изученіе механизма въ высшей степени важно: оно даетъ человѣку возможность въ извѣстной мѣрѣ управлять естественными явленіями, пользоваться ими для своихъ цѣлей. Но ни теоретическій принципъ, ни практическая польза такого изученія не составляютъ еще достаточнаго основанія, чтобы видѣть здѣсь всю истину о природѣ; это въ сущности было бы такъ же странно, какъ если бы кто-нибудь сталъ утверждать, что для полнаго и окончательнаго познанія человѣка нужно только вскрыть и препарировать его трупъ.

Противъ нашего заключенія отъ одушевленности человѣческаго тѣла къ одушевленности тѣла всемірнаго нельзя приводить то соображеніе, что живого человѣка мы дѣйствительно видимъ какъ замкнутое цѣлое въ нѣкоторомъ ощутительномъ единствѣ, — природу же воспринимаемъ всегда лишь по частямъ. Ясно, что это различіе зависитъ не отъ существа дѣла, а отъ причины совершенно условной — отъ относительныхъ размѣровъ того и другого предмета. Для микроскопическихъ глазъ мухи вовсе не существуетъ цѣлое гармоническое очертаніе человѣка или человѣческаго лица съ его выраженіемъ, да и для нашего собственнаго глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическомъ изслѣдованіи въ безформенную массу грубыхъ тканей и клѣтокъ, механически нагроможденныхъ безо всякой законченности и единства. Однако, когда я смотрю на это лицо, какъ на живое, узнаю въ его очертаніяхъ и измѣненіяхъ слѣды внутренняго опыта и выраженіе мыслей, чувствъ и желаній, вижу черезъ него душу и судьбу этого человѣка, то я, конечно, вижу несравненно *больше*, чѣмъ видитъ въ немъ са-

[3] Объ отношеніи жизни къ матеріальной организаціи тѣла — см. превосходныя разсужденія Клода Бернара въ его „Общей физіологіи".

мая наблюдательная муха, и узнаю о немъ болѣе полную истину, чѣмъ ту, которую могъ бы узнать при помощи микроскопа. Никакъ не тѣ волокна и клѣтки, а именно это бо́льшее, содержательное и единое, что я вижу живымъ взглядомъ, — оно-то и есть *истина*, или подлинный *смыслъ* этого человѣческаго существа, а то все — только матеріалъ, въ которомъ воплощается, посредствомъ котораго выражается эта истина или этотъ смыслъ.

Какъ тѣлесная видимость человѣка, сверхъ анатомическихъ и физіологическихъ фактовъ, говоритъ намъ еще своими знаками о его внутренней жизни или душѣ, такъ точно и явленія всей природы, каковъ бы ни былъ ихъ *механическій составъ*, говорятъ намъ въ своей живой дѣйствительности о жизни и душѣ великаго міра. Ни логика, ни сама естественная наука, не позволяютъ намъ разсуждать иначе и противопоставлять человѣка міру, какъ живое мертвому. Для взгляда исключительно-аналитическаго — и въ самомъ человѣкѣ нѣтъ живого и цѣлаго существа, а только механическая совокупность матеріальныхъ частицъ; для взгляда же, направленнаго на полную истину, а не на одну только ея сторону, есть жизнь и во внѣшней природѣ. Послѣдовательная мысль должна выбирать между двумя положеніями: или ни въ чемъ, даже въ человѣкѣ, даже въ насъ самихъ, нѣтъ одушевленной жизни, или — она есть во всей природѣ, различаясь только по степенямъ и формамъ. Ибо нѣтъ никакой возможности, оставаясь на научной почвѣ, *отдѣлить* человѣка въ этомъ отношеніи отъ остального міра. Своею тѣлесною организаціей, которою обусловлено развитіе его внутренней жизни, человѣкъ принадлежитъ къ животному царству, а животныхъ никакъ нельзя выдѣлить изъ прочей природы и признать ихъ исключительными носителями жизни. На самомъ дѣлѣ животное царство неразрывно связано съ растительнымъ, имѣя съ нимъ первоначально одну общую основу органическаго бытія, до сихъ поръ еще представляемую такими организмами, которыхъ нельзя отнести ни къ животнымъ, ни къ растеніямъ. А цѣлый органическій міръ, при всемъ своемъ формальномъ *отличіи, нераздѣльно* связанъ, однако, и по составу, и по происхожденію, съ міромъ неорганическимъ. Утверждать безусловную грань между этими двумя мірами такъ же въ сущности неосновательно и противно духу науки, какъ если бы мы признали безусловную разнородность между твердымъ скелетомъ и мягкими тканями человѣческаго тѣла.

Нѣтъ во всей вселенной такой пограничной черты, которая дѣлила бы ее на совершенно особенныя, несвязанныя между собою области бытія; повсюду существуютъ переходныя, промежуточныя формы, или остатки такихъ формъ, и весь видимый міръ не есть собраніе дѣланныхъ вещей, а продолжающееся развитіе или ростъ единаго живого существа.

## III.

Глубокое и сознательное убѣжденіе въ дѣйствительной, а не воображаемой только, одушевленности природы избавляло нашего поэта отъ того раздвоенія между мыслью и чувствомъ, которымъ съ прошлаго вѣка и до послѣдняго времени страдаетъ большинство художниковъ и поэтовъ. Простодушно принимая механическое міровоззрѣніе за всенаучное и единственно-научное, а потому несомнѣнное, вѣря ему на слово, эти служители красоты *не вѣрятъ въ свое дѣло*. Какъ художники, они передаютъ намъ жизнь и душу природы, но при этомъ въ умѣ своемъ убѣждены, что она безжизненна и бездушна, что ихъ чувство и вдохновеніе ихъ обманываютъ, — что красота есть субъективная иллюзія. А на самомъ дѣлѣ иллюзія только въ томъ, что отраженіе ходячихъ мнѣній на поверхности ихъ сознанія принимается ими за нѣчто болѣе достовѣрное, чѣмъ та истина, которая открывается въ глубинѣ ихъ собственнаго поэтическаго чувства.

Понятно, что при такомъ невѣріи самихъ поэтовъ въ свое дѣло простые смертные пріучаются смотрѣть на поэзію (и на художественную красоту вообще) какъ на праздный вымыселъ, и про всякую идею, возвышающуюся надъ житейскою плоскостью, говорить: «это только поэзія!» — разумѣя: «это вздоръ и пустяки!». И кто же, въ самомъ дѣлѣ, станетъ придавать серьезное значеніе тому божеству, въ которомъ сами жрецы видятъ только пріятный вымыселъ?

Поэты, не вѣрущіе въ поэзію, у которыхъ умъ противорѣчитъ вдохновенію и которые думаютъ, что истина есть только одна механика, — такіе поэты или должны быть неискренни, или же, отдаваясь поэтическому чувству, должны воздерживаться отъ всякой мысли, что не всегда возможно и не всегда полезно; когда же они начинаютъ разсуждать, у нихъ выходитъ отвлеченная и мертвая дидактика, вовсе не нуждающаяся въ «языкѣ боговъ». Тютчевъ былъ избавленъ отъ такого печальнаго положенія. Его умъ былъ вполнѣ

согласенъ съ вдохновеніемъ: поэзія его была полна сознанной мысли, а его мысли находили себѣ только поэтическое, т. е. одушевленное и законченное выраженіе.

Дѣло поэзіи, какъ и искусства вообще, — не въ томъ, чтобы «украшать дѣйствительность пріятными вымыслами живого воображенія», какъ говорилось въ старинныхъ эстетикахъ, а въ томъ, чтобы воплощать въ *ощутительныхъ* образахъ тотъ самый высшій *смыслъ* жизни, которому философъ даетъ опредѣленіе въ разумныхъ понятіяхъ, который проповѣдуется моралистомъ и осуществляется историческимъ дѣятелемъ, какъ идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается въ формѣ ощутительной красоты то же совершенное содержаніе бытія, которое философіей добывается какъ истина мышленія, а въ нравственной дѣятельности даетъ о себѣ знать какъ безусловное требованіе совѣсти и долга. Это только различныя стороны или сферы проявленія одного и того же; между ними нельзя провести раздѣленія, и еще менѣе могутъ онѣ противорѣчить другъ другу. Если вселенная имѣетъ смыслъ, то двухъ противорѣчащихъ другъ другу истинъ — поэтической и научной такъ же не можетъ быть, какъ и двухъ исключающихъ другъ друга «высшихъ благъ», или цѣлей существованія. Слѣдовательно, правъ былъ нашъ поэтъ, когда прекрасное онъ сознательно принималъ и утверждалъ не какъ вымыселъ, а какъ предметную истину, и, чувствуя жизнь природы и душу міра, былъ убѣжденъ въ дѣйствительности того, что чувствовалъ.

## IV.

Убѣжденіе въ истинности поэтическаго воззрѣнія на природу и вытекающая отсюда цѣльность творчества, гармонія между мыслью и чувствомъ, вдохновеніемъ и сознаніемъ, составляетъ преимущество Тютчева даже передъ такимъ значительнымъ поэтомъ-мыслителемъ, какъ Шиллеръ; но, разумѣется, это не есть *исключительное* преимущество нашего поэта или специфическая особенность его поэзіи. И въ новой литературѣ далеко не всѣ поэты такъ довѣрчиво, какъ Шиллеръ, приняли механическое міровоззрѣніе, такъ легко усвоили дуализмъ Картезія или субъективизмъ Канта. Многіе продолжали и продолжаютъ сознательно вѣрить въ дѣйствительность жизни и красоты, не видя въ этомъ никакого противорѣчія съ маятникомъ Галилея или закономъ тяготѣнія Ньютона. Между великими

европейскими именами достаточно назвать Шелли въ Англіи и особенно Гёте въ Германіи. Гёте, который былъ не только поэтъ и мыслитель, но и великій естествоиспытатель, положившій начало двумъ интереснѣйшимъ наукамъ — сравнительной анатоміи животныхъ и морфологіи растеній — лучше, чѣмъ кто-либо другой, могъ видѣть всю недостаточность исключительно-механическаго объясненія вселенной, и въ цѣломъ рядѣ великолѣпныхъ стихотвореній, подъ заглавіемъ «Gott und Welt», онъ прославляетъ душу міра и жизнь природы.

Конечно, Тютчевъ не рисовалъ такихъ грандіозныхъ картинъ міровой жизни въ цѣломъ ходѣ ея развитія, какую мы находимъ у Гёте, напримѣръ, въ стихотвореніи: «Vertheilet euch durch alle Regionen...». Но и самъ Гёте не захватывалъ, быть можетъ, такъ глубоко, какъ нашъ поэтъ, *темный корень* мірового бытія, не чувствовалъ такъ сильно и не сознавалъ такъ ясно ту *таинственную основу всякой жизни,* — природной и человѣческой, — основу, на которой зиждется и смыслъ космическаго процесса, и судьба человѣческой души, и вся исторія человѣчества. Здѣсь Тютчевъ дѣйствительно является вполнѣ своеобразнымъ и если не единственнымъ, то навѣрное самымъ сильнымъ во всей поэтической литературѣ. Въ этомъ пунктѣ — ключъ ко всей его поэзіи, источникъ ея содержательности и оригинальной прелести.

«Олимпіецъ» Гёте обнималъ своимъ орлинымъ взглядомъ величіе и красоту живой вселенной. Онъ зналъ, конечно, что этотъ свѣтлый, дневной міръ не есть первоначальное, что подъ нимъ скрыто совсѣмъ другое и страшное, но онъ не хотѣлъ останавливаться на этой мысли, чтобы не смущать своего олимпійскаго спокойствія. Но при такомъ одностороннемъ взглядѣ *смыслъ* вселенной не можетъ быть раскрытъ во всей своей глубинѣ и полнотѣ. Нашъ поэтъ одинаково чутокъ къ обѣимъ сторонамъ дѣйствительности; онъ никогда не забываетъ, что весь этотъ свѣтлый, дневной обликъ живой природы, который онъ такъ умѣетъ чувствовать и изображать, есть пока лишь «златотканный покровъ», расцвѣченная и позолоченная вершина, а не основа мірозданія:

На міръ таинственный духовъ,
Надъ этой бездной безымянной
Покровъ наброшенъ златотканный
Высокой волею боговъ.

День — сей блистательный покровъ —
День — земнородныхъ оживленье,
Души болящей исцѣленье,
Другъ человѣковъ и боговъ!
Но меркнетъ день, настала ночь, —
Пришла — и съ міра рокового
Ткань благодатную покрова,
Собравъ, отбрасываетъ прочь.
И *бездна* намъ обнажена,
Съ своими страхами и мглами,
И нѣтъ преградъ межъ ей и нами:
Вотъ отчего намъ ночь страшна.

«День» и «ночь», конечно, только видимые символы двухъ сторонъ вселенной, которыя могутъ быть обозначены и безъ метафоръ. Хотя поэтъ называетъ здѣсь темную основу мірозданія «бездной *безымянной*», но ему сказалось и собственное ея имя, когда онъ прислушивался къ напѣвамъ ночной бури:

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
О чемъ такъ сѣтуешь безумно?
Что значитъ странный голосъ твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятнымъ сердцу языкомъ
Твердишь о непонятной мукѣ,
И роешь и взрываешь въ немъ
Порой неистовые звуки.
О, *страшныхъ* пѣсенъ сихъ не пой
Про *древній хаосъ*, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ *безпредѣльнымъ* жаждетъ слиться.
О, бурь уснувшихъ не буди:
Подъ ними хаосъ шевелится!..

## V.

*Хаосъ*, т. е. отрицательная безпредѣльность, зіяющая бездна всякаго безумія и безобразія, демоническіе порывы, возстающіе противъ всего положительнаго и должнаго — вотъ глубочайшая сущность міровой души и основа всего мірозданія. Космическій процессъ вводитъ эту хаотическую стихію въ предѣлы всеобщаго строя, под-

чиняетъ ее разумнымъ законамъ, постепенно воплощая въ ней идеальное содержаніе бытія, давая этой дикой жизни смыслъ и красоту. Но и введенный въ предѣлы всемірнаго строя, хаосъ даетъ о себѣ знать мятежными движеніями и порывами. Это присутствіе хаотическаго, ирраціональнаго начала въ глубинѣ бытія сообщаетъ различнымъ явленіямъ природы ту свободу и силу, безъ которыхъ не было бы и самой жизни и красоты. Жизнь и красота въ природѣ — это борьба и торжество свѣта надъ тьмою, но этимъ необходимо предполагается, что тьма есть дѣйствительная сила. И для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена въ торжествѣ міровой гармоніи: достаточно, чтобы свѣтлое начало овладѣло ею, подчинило ее себѣ, до извѣстной степени воплотилось въ ней, ограничивая, но не упраздняя ея свободу и противоборство. Такъ безбрежное море въ своемъ бурномъ волненіи *прекрасно*[4], какъ проявленіе и образъ мятежной жизни, гигантскаго порыва стихійныхъ силъ, введенныхъ, однако, въ незыблемые предѣлы, не могущихъ расторгнуть общей связи мірозданія и нарушить его строя, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ:

Какъ хорошо ты, о, море ночное,
Здѣсь лучезарно, тамъ сизо-черно!
Въ лунномъ сіяніи, словно живое,
Ходитъ и дышитъ и блещетъ оно.
На безконечномъ, на вольномъ просторѣ
Блескъ и движеніе, грохотъ и громъ...
Тусклымъ сіяньемъ облитое море,
Какъ хорошо ты въ безлюдьи ночномъ!
Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздникъ такъ празнуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткія звѣзды глядятъ съ высоты.

Хаосъ, т. е. само безобразіе, есть необходимый фонъ всякой земной красоты, и эстетическое значеніе такихъ явленій, какъ бурное море или ночная гроза, зависитъ именно отъ того, что «подъ ними хаосъ шевелится». Въ изображеніи всѣхъ этихъ явленій при-

---

[4] По Канту, оно не прекрасно, а возвышенно (erhaben); но это одна изъ тѣхъ ненужныхъ distinctiones more scholasticorum, къ какимъ великій философъ имѣлъ чрезмѣрную слабость.

роды, гдѣ яснѣе чувствуется ея темная основа, Тютчевъ не имѣетъ себѣ равныхъ.

Не остывшая отъ зною,
Ночь іюльская блистала,
И надъ тусклою землею
Небо полное грозою
Отъ зарницъ все трепетало.
Словно тяжкія рѣсницы,
Разверзалися порою.
И свозь бѣглыя зарницы
Чьи-то грозныя зѣницы
Загорались надъ землею.

Этотъ поразительный образъ геніально заканчивается поэтомъ въ другомъ стихотвореніи:

. . . . . .
Однѣ зарницы огневыя,
Воспламеняясь чередой,
Какъ *демоны глухонѣмые,*
*Ведутъ бесѣду межъ собой,*
Какъ по условленному знаку
Вдругъ неба вспыхнетъ полоса,
И быстро выступятъ изъ мраку
Поля и дальніе лѣса.
И вотъ опять все потемнѣло,
Все стихло въ чуткой темнотѣ,
Какъ бы *таинственное дѣло*
Рѣшалось тамъ на высотѣ...

## VI.

Частныя явленія суть знаки общей сущности. Поэтъ умѣетъ читать эти знаки и понимать ихъ смыслъ. «Таинственное дѣло», заговоръ «глухонѣмыхъ демоновъ» — вотъ начало и основа всей міровой исторіи. Положительное, свѣтлое начало космоса сдерживаетъ эту темную бездну и постепенно преодолѣваетъ ее. Въ послѣднемъ, высшемъ произведеніи міровой процесса — человѣкѣ — внѣшній свѣтъ природы становится внутреннимъ свѣтомъ сознанія и разума, — идеальное начало вступаетъ здѣсь въ новое, болѣе глубокое и тѣсное сочетаніе съ земною душою; но соотвѣтственно этому глубже раскрывается въ душѣ человѣка и противоположное демониче-

ское начало хаоса. Ту темную основу мірозданія, которую онъ чувствуетъ и видитъ во внѣшней природѣ подъ «златотканнымъ покровомъ» космоса, онъ находитъ и въ своемъ собственномъ сознаніи, —

И въ чуждомъ, неразгаданномъ, ночномъ
Онъ узнаетъ *наслѣдье роковое.*

Главное проявленіе душевной жизни человѣка, открывающее ея смыслъ, есть любовь, и тутъ опять нашъ поэтъ сильнѣе и яснѣе другихъ отмѣчаетъ ту самую демоническую и хаотическую основу, къ которой онъ былъ чутокъ въ явленіяхъ внѣшней природы. Этому вовсе не противорѣчитъ прозрачный одухотворенный характеръ Тютчевской поэзіи. Напротивъ, чѣмъ свѣтлѣе и духовнѣе поэтическое созданіе, тѣмъ глубже и полнѣе, значитъ, было прочувствовано и пережито то темное, *не*-духовное, что требуетъ просвѣтленія и одухотворенія.

Жизнь души, сосредоточенная въ любви, есть по основѣ своей *злая* жизнь, смущающая миръ прекрасной природы:

Что это, другъ? Иль злая жизнь не даромъ, —
Та жизнь — увы! — что въ насъ тогда текла,
Та злая жизнь съ ея мятежнымъ жаромъ
Черезъ порогъ завѣтный перешла?

Эта злая и горькая жизнь любви убиваетъ и губитъ:

О, какъ убійственно мы любимъ,
Какъ въ буйной слѣпотѣ страстей
Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй.

И это не есть случайность, а роковая необходимость земной любви, ея *предопредѣленіе:*

Любовь, любовь, — гласитъ преданье, —
Союзъ души съ душой родной,
Ихъ съединенье, сочетанье,
И роковое ихъ сліянье,
И поединокъ роковой.
И чѣмъ одно изъ нихъ нѣжнѣе
Въ борьбѣ неравной двухъ сердецъ,
Тѣмъ неизбѣжнѣй и вѣрнѣе,
Любя, страдая, грустно млѣя,
Оно изноетъ наконецъ.

## VII.

«Злая жизнь», превращающая саму любовь въ роковую борьбу, должна кончиться смертью. Но въ чемъ же тогда смыслъ существованія? Смыслъ природы былъ въ созданіи разумнаго существа — человѣка. Но разумъ въ природномъ человѣкѣ оказывается лишь формальнымъ преимуществомъ; онъ не въ силахъ овладѣть самою жизнью, сдѣлать ее разумною и безсмертною; на зло разуму и на погибель человѣка поднимается и въ немъ демоническое и хаотическое безуміе. Какъ въ міровомъ процессѣ природы темное начало хаоса преодолѣвалось внѣшнимъ образомъ, чтобы произвести свѣтлое мірозданіе, увѣнчанное явленіемъ человѣческаго разума, — такъ теперь та же самая темная основа, открывшаяся на новой, высшей ступени въ жизни и сознаніи человѣка, должна быть побѣждена внутреннимъ образомъ, въ самомъ человѣчествѣ и при его собственномъ содѣйствіи. Достойная и вѣчная жизнь, которая требуется, но не дается разумомъ, должна быть добыта духовнымъ подвигомъ. Носитель міроваго смысла не можетъ имѣть свой смыслъ *внѣ* себя. Если я, какъ человѣкъ, могу понимать откровеніе абсолютнаго совершенства и сознательно стремиться къ нему, то зачѣмъ же мнѣ переставать быть человѣкомъ, чтобы достигнуть этого совершенства? Если мое сознаніе, какъ форма, можетъ вмѣстить безконечное, то зачѣмъ же мнѣ искать другой формы? Очевидно, я долженъ быть не сверхъчеловѣкомъ, а только совершеннымъ человѣкомъ, т. е. соотвѣтствующимъ въ дѣйствительности идеалу человѣчности.

Смыслъ человѣка есть онъ самъ, но только не какъ рабъ и орудіе злой жизни, а какъ ея побѣдитель и владыка. Если загадка міроваго сфинкса разрѣшена явленіемъ природнаго человѣка, то загадка новаго сфинкса — души и любви человѣческой — разрѣшается явленіемъ духовнаго человѣка, дѣйствительнаго и вѣчнаго царя мірозданія, покорителя грѣха и смерти. И какъ первое явленіе разумнаго сознанія произошло въ природѣ и *изъ* природы, но *не отъ* природы, а отъ того разума, который изначала устроялъ саму природу для этого явленія и цѣлесообразно направлялъ естественный ходъ всемірнаго процесса, — подобнымъ образомъ и первое явленіе совершенной духовной жизни произошло въ человѣчествѣ и *изъ* человѣчества, но *не отъ* человѣчества, а отъ Того, Кто изначала вложилъ въ Свой образъ и подобіе зародышъ высшаго совершенства, и

какъ Грядущій приготовлялъ чрезъ всю исторію необходимыя условія своего дѣйствительнаго воплощенія.

Примкнуть къ «Вождю на пути совершенства», замѣнить роковое и убійственное наслѣдіе древняго хаоса духовнымъ и животворнымъ наслѣдіемъ новаго человѣка, или Сына человѣческаго, — первенца изъ мертвыхъ, — вотъ единственный исходъ изъ «злой жизни» съ ея кореннымъ раздвоеніемъ и противорѣчіемъ, — исходъ, котораго не могла миновать вѣщая душа поэта:

О, вѣщая душа моя,
О, сердце, полное тревоги,
О, какъ ты бьешься на порогѣ
Какъ бы двойного бытія!..
Такъ, ты жилище двухъ міровъ,
Твой день — болѣзненный и страстный,
Твой сонъ — пророчески-неясный,
Какъ откровеніе духовъ...
Пускай страдальческую грудь
Волнуютъ страсти роковыя, —
Душа готова, какъ Марія,
Къ ногамъ Христа на вѣкъ прильнуть...

## VIII.

«Роковое наслѣдіе» темныхъ силъ въ нашей душѣ не есть что-нибудь личное, оно одинаково принадлежитъ всему человѣчеству, — таково же и духовное наслѣдіе Христово: оно явилось не для одиночнаго утѣшенія отдѣльнаго человѣка, а для спасенія всего человѣчества. Но что такое это человѣчество, въ чемъ оно реально воплощается, гдѣ его дѣйствительное единство? На это у Тютчева былъ опредѣленный отвѣтъ, который я здѣсь только укажу, не оспаривая и не подтверждая его.

Какъ во всей природѣ нашъ поэтъ признавалъ живую душу, которою держится единство и цѣлость міра, подобнымъ же образомъ онъ признавалъ и живую душу человѣчества и видѣлъ ее — въ Россіи. Какъ, по словамъ одного учителя церкви, душа человѣческая *по природѣ* христіанка, такъ Тютчевъ считалъ Россію по природѣ христіанскимъ царствомъ. Такъ какъ смыслъ исторіи въ христіанствѣ, то Россія, какъ страна по преимуществу христіанская, призвана внутренно обновить и внѣшнимъ образомъ объединить все человѣчество.

Для Тютчева Россія была не столько предметомъ любви, сколько вѣры — «въ Россію можно только вѣрить». Личныя чувства его къ родинѣ были очень сложны и многоцвѣтны. Было въ нихъ даже нѣкоторое отчужденіе, съ другой стороны — благоговѣніе къ религіозному характеру народа: «всю тебя, земля родная, — въ рабскомъ видѣ Царь Небесный — исходилъ благословляя», — бывали въ нихъ, наконецъ, минутныя увлеченія самымъ обыкновеннымъ шовинизмомъ.

Тютчевъ не любилъ Россію тою любовью, которую Лермонтовъ называетъ почему-то «странною». Къ русской природѣ онъ скорѣе чувствовалъ антипатію. «Сѣверъ роковой» былъ для него «сновидѣньемъ безобразнымъ»; родныя мѣста онъ прямо называетъ *не милыми:*

Итакъ, опять увидѣлся я съ вами,
Мѣста не милыя, хоть и родныя,
Гдѣ мыслилъ я и чувствовалъ впервые
. . . . . .
Ахъ, нѣтъ! не здѣсь, не этотъ край безлюдный
Былъ для души моей родимымъ краемъ, —
Не здѣсь расцвѣлъ, не здѣсь былъ величаемъ
Великій праздникъ молодости чудной!
Ахъ, и не въ эту землю я сложилъ
То, чѣмъ я жилъ и чѣмъ я дорожилъ...

Значитъ, его вѣра въ Россію не основывалась на непосредственномъ органическомъ чувствѣ, а была дѣломъ сознательно выработаннаго убѣжденія. Первое, еще неопредѣленное, но зато высоко-поэтическое выраженіе этой вѣрѣ онъ далъ еще въ молодости — въ прекрасномъ стихотвореніи «На взятіе Варшавы». Въ своей борьбѣ съ братскимъ народомъ Россія руководилась не звѣрскими инстинктами а только необходимостью «державы цѣлость соблюсти», для того, чтобы —

Славянъ родныя поколѣнья
Подъ знамя русское собрать
И весть на подвигъ просвѣщенья
Единомысленную рать.
И это высшее сознанье
Вело нашъ доблестный народъ
Путей небесныхъ оправданье
Онъ смѣло на себя беретъ.
Онъ чуетъ надъ своей главою
Звѣзду въ незримой высотѣ
И неуклонно за звѣздою
Идетъ къ таинственной мечтѣ.

Эта вѣра въ высокое призваніе Россіи возвышаетъ самого поэта надъ мелкими и злобными чувствами національнаго соперничества и грубаго торжества побѣдителей. Необычною у патріотическихъ пѣвцовъ гуманностью дышатъ заключительные стихи, обращенные къ Польшѣ:

Ты жъ, братскою стрѣлой пронзенный,
Судебъ свершая приговоръ,
Ты палъ, орелъ одноплеменный,
На очистительный костеръ.
Вѣрь слову русскаго народа:
Твой пеплъ мы свято сбережемъ,
И наша общая свобода
Какъ фениксъ возродится въ немъ.

Позднѣе — вѣра Тютчева въ Россію высказывалась въ пророчествахъ болѣе опредѣленныхъ. Сущность ихъ въ томъ, что Россія сдѣлается всемірною христіанскою монархіей, —

... и не пройдетъ во вѣкъ,
Какъ-то провидѣлъ Духъ и Даніилъ предрекъ.

Одно время условіемъ для этого великаго событія онъ считалъ соединеніе Восточной церкви съ Западною чрезъ соглашеніе царя съ папой, но потомъ отказался отъ этой мысли, находя, что папство несовмѣстимо со свободой совѣсти, т. е. съ самою существенною принадлежностью христіанства.

Отказавшись отъ надежды мирнаго соединенія съ Западомъ. нашъ поэтъ продолжалъ предсказывать превращеніе Россіи во всемірную монархію, простирающуюся по крайней мѣрѣ до Нила и до Ганга, съ Царьградомъ, какъ столицей. Но эта монархія не будетъ, по мысли Тютчева, подобіемъ звѣринаго царства Навуходоносорова,— ея единство не будетъ держаться насиліемъ. По поводу извѣстнаго изреченія Бисмарка, Тютчевъ противопоставляетъ другъ другу *два единства:*

„Единство, — возвѣстилъ оракулъ нашихъ дней, —
Быть можетъ спаено желѣзомъ и лишь кровью“;
Но мы попробуемъ спаять его любовью, —
А тамъ увидимъ, что прочнѣй...

Великое призваніе Россіи предписываетъ ей держаться единства, основаннаго на духовныхъ началахъ; не гнилою тяжестью земного оружія должна она облечься, а «чистою ризою Христовою».

Надъ этой темною толпой
Непробужденнаго народа
Взойдешь ли ты когда, свобода,
Блеснетъ ли лучъ твой золотой?
Блеснетъ твой лучъ и оживитъ,
И сонъ разгонитъ и туманы...
Но старыя, гнилыя раны,
Рубцы насилій и обидъ,
Растлѣнье душъ и пустота,
Что гложетъ умъ и сердцѣ ноетъ...
Кто ихъ излѣчитъ, кто прикроетъ?
Ты, риза чистая Христа...

Мнѣ остается только прибавить нѣсколько словъ, чтобы изъ патріотическихъ пророчествъ нашего поэта извлечь ихъ окончательный смыслъ.

Допустимъ, становясь на точку зрѣнія Тютчева, что Россія — душа человѣчества. Но, какъ въ душѣ природнаго міра, и въ душѣ отдѣльнаго человѣка свѣтлое духовное начало имѣетъ противъ себя темную хаотическую основу, которая еще не побѣждена, еще не подчинилась высшимъ силамъ, — которая еще борется за преобладаніе и влечетъ къ смерти и гибели, — точно такъ же, конечно, и въ этой собирательной душѣ человѣчества, т. е. въ Россіи. Ея жизнь еще не опредѣлилась окончательно, она еще двоится, увлекаемая въ разныя стороны противоборствующими силами. Воплотился ли уже въ ней свѣтъ истины Христовой; спаяла ли она единство всѣхъ своихъ частей любовью? Самъ поэтъ признаетъ, что она еще не покрыта ризою Христа.

Значитъ, — можно сказать поэту, — судьба Россіи зависитъ не отъ Царьграда и чего-нибудь подобнаго, а отъ исхода внутренней нравственной борьбы свѣтлаго и темнаго начала въ ней самой. Условіе для исполненія ея всемірнаго призванія есть внутренняя побѣда добра надъ зломъ въ ней, а Царьградъ и прочее можетъ быть только слѣдствіемъ, а никакъ не условіемъ желаннаго исхода. Пусть Россія, хотя бы безъ Царьграда, хотя бы въ настоящихъ своихъ предѣлахъ, станетъ христіанскимъ царствомъ въ полномъ смыслѣ этого слова — царствомъ правды и милости, — и тогда все остальное, — навѣрное, — приложится ей.

---

# Поэзія гр. А. К. Толстого.

## 1895.

---

### I.

Алексѣй Толстой, какъ и Ѳ. И. Тютчевъ, принадлежитъ къ числу поэтовъ-мыслителей; но въ отличіе отъ Тютчева — поэта исключительно *созерцательной* мысли, — гр. А. К. Толстой былъ поэтомъ мысли *воинствующей* — поэтомъ-борцомъ. Конечно, *не* въ смыслѣ внѣшней практической борьбы. Всякій истинный поэтъ невольно повинуется запрету, выраженному Пушкинымъ: «не для житейскаго волненья, не для корысти, не для битвъ»... Но, оставляя въ сторонѣ житейскія и корыстныя битвы, поэтъ, «рожденный для вдохновенья», можетъ вдохновляться и на борьбу — достойную поэтическаго вдохновенія. Нашъ поэтъ боролся оружіемъ свободнаго слова за право красоты, которая есть ощутительная форма истины, и за жизненныя права человѣческой личности.

Самъ поэтъ понималъ свое призваніе какъ борьбу:

Господь, меня готовя *къ бою*,
*Любовь и гнѣвъ* вложилъ мнѣ въ грудь,
И мнѣ десницею святою
Онъ указалъ правдивый путь...

Но именно потому, что путь, указанный поэту, былъ *правдивый*, и борьба на этомъ пути была борьбою за высшую правду, за интересы безусловнаго и вѣчнаго достоинства; она возвышала поэта не только надъ житейскими и корыстными битвами, но и надъ тою партійною борьбой, которая можетъ быть безкорыстною, но не можетъ быть правдивою, ибо она заставляетъ видѣть все въ бѣломъ

цвѣтѣ на своей сторонѣ — и все въ черномъ на сторонѣ враждебной; а такого равномѣрнаго распредѣленія цвѣтовъ на самомъ дѣлѣ не бываетъ и не будетъ — по крайней мѣрѣ до страшнаго суда.

По чувству правды, Толстой не могъ отдаться всецѣло одному изъ враждующихъ становъ, не могъ быть партійнымъ борцомъ — онъ сознательно отвергалъ такую борьбу:

Двухъ становъ не боецъ, но только гость случайный,
За правду я бы радъ поднять мой добрый мечъ,
Но споръ съ обоими — досель мой жребій тайный,
И къ клятвѣ ни одинъ не могъ меня привлечь;
Союза полнаго не будетъ между нами —
Не купленный никѣмъ, подъ чье бъ ни сталъ я знамя,
Пристрастной ревности друзей не въ силахъ снесть,
Я знамени врага отстаивалъ бы честь!

## II.

Для характеристики и оцѣнки поэта очень важенъ вопросъ объ отношеніи его собственной сознательной мысли къ его дѣлу: какъ онъ понималъ и за что принималъ поэзію? Съ этой точки зрѣнія всѣ поэты нашего вѣка (я ограничиваюсь здѣсь одними русскими и изъ нихъ только почившими) распредѣляются на три естественныя группы. Первая достаточно обозначается однимъ именемъ — Пушкина. Здѣсь отношеніе мысли къ творчеству — непосредственное, органическое, — въ процессѣ творчества сознаніе не отдѣляется отъ самого дѣла, — нѣтъ никакого раздвоенія въ поэтической дѣятельности. Какъ чистый поэтъ, поэтъ-художникъ по преимуществу. Пушкинъ прямо даетъ намъ совершенные образцы красоты, не тревожась общимъ вопросомъ: что такое поэтическая красота, какъ она относится къ жизни, какое ея мѣсто и значеніе во вселенной? Не то, чтобы поэтъ вовсе не думалъ и не говорилъ о своемъ дѣлѣ. Но это были случайныя, преходящія мысли по поводу поэзіи, а не окончательный отчетъ сознанія объ ея сущности и значеніи. Несмотря на свой — правда, поверхностный — байронизмъ, Пушкинъ никогда не сомнѣвался въ правахъ красоты и поэтическаго міровоззрѣнія, а потому и не давалъ себѣ яснаго и полнаго отчета объ этихъ правахъ. Онъ и не бралъ совсѣмъ этого вопроса въ его общности и глубинѣ. Лишь мимоходомъ указывалъ онъ на различные внѣшніе признаки словеснаго творчества.

Поэтическое вдохновеніе, по свидѣтельству Пушкина, есть нѣчто особенное или исключительное, не сливающееся съ повседневною жизнью. Драгоцѣнное показаніе великаго поэта о процессѣ творчества, важный фактъ психологическаго опыта имѣемъ мы въ извѣстныхъ стихахъ: «Пока не требуетъ поэта — Къ священной жертвѣ Аполлонъ, — Въ заботахъ суетнаго свѣта — Онъ малодушно погруженъ . . .» — «Но лишь божественный глаголъ — До слуха чуткаго коснется, — Душа поэта встрепенется, — Какъ пробудившійся орелъ» . . . Но, принимая это «показаніе эксперта» во всей его силѣ и значеніи, мы не можемъ, однако, сказать, чтобы здѣсь выражалась самая сущность поэзіи. Не выражается она и въ тѣхъ стихахъ, гдѣ поэтъ отвергаетъ ложное въ дѣлѣ поэзіи требованіе практической пользы: «Не для житейскаго волненья, — Не для корысти, не для битвъ, — Мы рождены для вдохновенья, — Для звуковъ сладкихъ и молитвъ» . . . Все признаки вѣрные, но слишкомъ широкіе и внѣшніе: *вдохновеніе* бываетъ разное, и не одна поэзія есть плодъ вдохновенія; *сладкіе звуки* свойственны музыкѣ еще болѣе, чѣмъ поэзіи; не всякая *молитва* поэтична, и не всякая поэзія имѣетъ молитвенный характеръ. Ни каждый изъ этихъ признаковъ въ отдѣльности, ни всѣ они вмѣстѣ не опредѣляютъ существа поэзіи. Самъ Пушкинъ не принималъ своихъ указаній въ слишкомъ строгомъ смыслѣ и не боялся имъ противорѣчить, когда, напримѣръ, въ «Памятникѣ» онъ объясняетъ общественную *пользу* своей поэзіи: «Что чувства добрыя я лирой пробуждалъ, — Что въ сей жестокій вѣкъ я прославлялъ свободу — И милость къ падшимъ призывалъ» . . . И это прекрасно, но опять таки не въ этомъ собственный смыслъ поэзіи. Для пониманія этого смысла лучше намъ обращаться къ тому, что Пушкинъ *создалъ* въ поэзіи, чѣмъ къ тому, что онъ о ней говорилъ. — слова его могутъ иногда вводить въ заблужденіе, напримѣръ: «Тьмы низкихъ истинъ мнѣ дороже — Насъ возвышающій обманъ» . . . Изъ этихъ словъ, сказанныхъ по поводу поэтическаго вымысла, выдававшагося за историческое событіе, можно бы, пожалуй, заключить, что поэзія была въ глазахъ Пушкина *обманомъ*, хотя возвышающимъ и дорогимъ; что онъ допускалъ возможность для истины быть *низкою*, и что онъ предпочиталъ обманъ истинѣ. Но было бы несправедливо искать точныхъ мыслей и опредѣленій въ случайныхъ замѣткахъ поэта, который самъ не относился серьезно къ своимъ рефлексіямъ и не смѣшивалъ ихъ съ «божественнымъ гла-

голомъ». Въ одномъ стихотвореніи онъ высказываетъ скептическую мысль, что жизнь есть «даръ напрасный, даръ случайный», невѣдомо кѣмъ и зачѣмъ данный человѣку; но когда извѣстный архипастырь основательно опровергъ эту мысль — тоже въ стихахъ, — Пушкинъ спѣшитъ съ раскаяніемъ отъ нея отказаться и сочиняетъ другое стихотвореніе, гдѣ признаетъ первое только за «изнѣженные звуки безумства, лѣни и страстей». Ясно, что по крайней мѣрѣ одно изъ этихъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу произведеній, а вѣрнѣе — оба созданы поэтомъ *не* по требованію Аполлона и не у его жертвенника.

Все это не важно, когда дѣло идетъ о Пушкинѣ. Онъ потому и есть несравненный представитель органическаго творчества среди нашихъ поэтовъ, что всѣ субъективные грѣхи его мысли оказались безсильными разложить живую цѣльность его поэзіи. Все это — только посторонняя примѣсь, которую ничего не стоитъ отдѣлить отъ настоящаго поэтическаго дѣла. Когда высшій голосъ требовалъ его къ священной жертвѣ, онъ вмѣстѣ съ «заботами суетнаго свѣта» бросалъ и всякую рефлексію. Она не была составною частью его поэтической организаціи, а скорѣе ее можно сравнить съ тѣми башмаками, въ которыхъ правовѣрные гуляютъ по улицамъ, но оставляютъ ихъ у входа въ храмъ.

Древніе греки и римляне, какъ извѣстно, раскрашивали свои статуи. Это было довольно безвкусно и во всякомъ случаѣ излишне, но не измѣняло совершенства скульптурной формы; такова же рефлексія — байроническая и иная, — которая, къ сожалѣнію, мѣстами окрашиваетъ эту поэзію: наложенная разсудкомъ, эта примѣсь чужда творческому генію и съ годами спадаетъ ветхой чешуей, сохраняя только біографическое и историческое значеніе. Между тѣмъ были и еще встрѣчаются люди, которые изъ-за этой посторонней примѣси кощунственно объявляютъ саму поэзію Пушкина плоскою и безсодержательною, тогда какъ другіе, напротивъ, не ограничиваясь справедливымъ благоговѣніемъ передъ этою поэзіей и восхищаясь всякою фразою поэта, признаютъ его за великаго мыслителя, какимъ онъ никогда не былъ и по натурѣ своей быть не могъ. На самомъ дѣлѣ его рефлексія, это — пыль на чудесномъ алмазѣ; она не уменьшаетъ его цѣны, но все-таки лучше стереть ее, а не восхищаться ею.

Совсѣмъ иное значеніе имѣетъ рефлексія у поэтовъ второй

группы — съ Баратынскимъ и Лермонтовымъ во главѣ. Здѣсь рефлексія проникаетъ въ самое творчество и какъ постоянный, пребывающій и преодолѣвающій элементъ въ сознаніи поэта разлагаетъ цѣльность его воззрѣнія и подрываетъ его художественную дѣятельность. Критическое, отрицательное отношеніе къ собственной жизни и къ окружающей средѣ — отношеніе болѣе или менѣе справедливое при данныхъ условіяхъ личныхъ и общественныхъ — обманчиво возводится здѣсь на степень безусловнаго принципа и становится господствующимъ настроеніемъ самой поэзіи. Отъ безсодержательности *своей* жизни, заключая къ жизни *вообще*, эти поэты находятъ, что у нея нѣтъ смысла и цѣли; но въ такомъ случаѣ и поэзія, какъ высшій цвѣтъ жизни, есть безсмысленный обманъ, и въ концѣ всего остается только «пустая и глупая шутка». То, что у Пушкина было выраженіемъ мимолетнаго настроенія, отъ котораго онъ самъ былъ готовъ сейчасъ же отказаться, то у Лермонтова принимаетъ видъ окончательнаго убѣжденія. Его стихотвореніе: «И скучно и грустно», если смотрѣть со стороны, конечно, есть только слабое повтореніе той Пушкинской «бутады», но самъ Лермонтовъ придавалъ содержанію этихъ посредственныхъ стиховъ трагическую важность и навѣрное не отказался бы отъ нихъ при вмѣшательствѣ особъ духовнаго званія.

Если бы отрицательная точка зрѣнія, на которую стали эти поэты разочарованія, была окончательнымъ выводомъ правильнаго мышленія, тогда дѣйствительно пришлось бы отказаться отъ поэзіи, какъ отъ обмана. На самомъ дѣлѣ и Баратынскій, и Лермонтовъ, при весьма значительномъ, хотя и подорванномъ рефлексіей поэтическомъ талантѣ, были не столько мыслителями, сколько резонерами на почвѣ субъективныхъ впечатлѣній. Но заключеніе отъ собственной зубной боли къ негодности всего мірозданія не оправдывается логикой. Изъ двухъ названныхъ поэтовъ у Баратынскаго, какъ ума болѣе развитого и зрѣлаго, разочарованіе имѣетъ хотя нѣкоторую видимость объективныхъ основаній. Подобно большинству образованныхъ людей нашего вѣка, Баратынскій принялъ матеріалистическія обобщенія нѣкоторыхъ научныхъ данныхъ за непреложную истину и, видя противорѣчіе этой «истины» съ поэтическимъ и религіознымъ воззрѣніемъ на міръ и жизнь, рѣшилъ, что это воззрѣніе есть иллюзія. Таковъ, хотя ошибочный, но заслуживающій уваженія мотивъ его тоски — не единственный, но лучшій. Лермонтовъ въ свою

короткую жизнь не успѣлъ додуматься ни до чего подобнаго, и все его разочарованіе происходило исключительно изъ непріятныхъ впечатлѣній отъ окружающей дѣйствительности, т. е. отъ свѣтскаго общества въ Петербургѣ, въ Москвѣ и въ Пятигорскѣ.

Несмотря на такую свою неосновательность, разочарованная поэзія явилась не даромъ. Субъективная неудовлетворенность имѣетъ огромное значеніе, какъ первый толчокъ къ работѣ сознанія и мышленія. Кто доволенъ, тотъ не идетъ дальше; отрицательный моментъ необходимъ, ненормальна и безсмысленна только остановка на немъ, т. е. *удовлетвореніе своею неудовлетворенностью*, — къ чему такъ склонны многіе скептики и пессимисты.

Будущность русской поэзіи зависѣла отъ того, хватитъ ли у нашихъ поэтовъ силы мысли, чтобы идти дальше субъективнаго отрицанія. Дорога назадъ была заказана. Разъ мысль возбудилась, вопросы возникли, нельзя уже было просто вернуться къ прежней художественной непосредственности, къ органическому творчеству Пушкина. Тютчевъ сказалъ про него: «Тебя, какъ первую любовь, Россіи сердце не забудетъ». Именно такъ: нельзя забыть, но и нельзя повторить!

Невозможно сознанію отказаться отъ рефлексіи, разъ она явилась, — нужно только довести ее до конца. Противорѣчія, возбужденныя мысли, должны быть разрѣшены ею же; и жизненность русской поэзіи доказана тѣмъ, что она не остановилась на разочарованности Баратынскаго и Лермонтова, что послѣ нихъ явились поэты положительной мысли, сознательно понимавшіе значеніе красоты въ мірѣ, примирявшіе умъ съ творчествомъ и оправдывавшіе поэзію, какъ выраженіе истины. Глубокаго и своеобразнаго представителя этого третьяго рода, — который можно назвать *поэзіей гармонической мысли*, — мы находимъ въ Тютчевѣ; сюда же, несомнѣнно, принадлежитъ по основѣ своего міропониманія и Алексѣй Толстой, присоединяющій къ этой общей умственной основѣ, какъ свою отличительную особенность, элементъ *дѣятельной воли* и *борьбы*, почти отсутствующій въ поэтическихъ произведеніяхъ Тютчева. Этотъ *боевой* элементъ въ поэзіи Толстого дѣйствуетъ до нѣкоторой степени въ ущербъ силѣ и чистотѣ творчества, но зато дѣлаетъ его болѣе разнообразнымъ, яркимъ и доступнымъ.

## III.

Нашъ поэтъ называетъ себя «пѣвцомъ, *державшимъ стягъ* во имя красоты». Онъ былъ не только мирнымъ ея жрецомъ, но и воинственнымъ рыцаремъ. Не ограничиваясь спокойнымъ отраженіемъ того, что являлось изъ «страны лучей», его творчество опредѣлялось еще движеніями воли и сердца, какъ реакція враждебнымъ явленіямъ:

Воспрянулъ я, и негодуя
Стихи текутъ. Такъ въ бурный день
Прорѣзавъ тучи, лучъ заката
Сугубитъ блескъ своихъ огней,
И такъ рѣка, скалами сжата,
Бѣжитъ сердитѣй и звучнѣй.

Принявъ сознательною вѣрою высшій смыслъ жизни, ощутительное выраженіе котораго есть красота, поэтъ возмущался всѣмъ, что отрицало или оскорбляло этотъ смыслъ, и смѣло шелъ за него *противъ теченія:*

Правда все та же! Средь мрака ненастнаго
Вѣрьте чудесной звѣздѣ вдохновенія,
Дружно гребите во имя прекраснаго
Противъ теченія!
. . . . . .
Други, гребите! Напрасно хулители
Мнятъ оскорбить насъ своею гордынею.
На берегъ вскорѣ мы, волнъ побѣдители,
Выйдемъ торжественно съ нашей святынею,
Верхъ надъ конечнымъ возьметъ безконечное,
Вѣрою въ наше святое значеніе
Мы же возбудимъ теченіе встрѣчное
Противъ теченія!

Свой идеалъ поэта Толстой олицетворилъ въ историческомъ образѣ Іоанна Дамаскина, которому посвящено его первое значительное произведеніе. Созданный для жизни духа, Іоаннъ не выноситъ мірской суеты, но его духовная потребность влечетъ его не къ созерцанію только, а и къ борьбѣ:

И раздавался ужъ не разъ
Его краснорѣчивый гласъ
Противу ереси безумной,
Что на искусство поднялась

Грозой неистовой и шумной.
Упорно съ ней боролся онъ,
И отъ Дамаска до Царьграда
Былъ, какъ боецъ за честь иконъ
И какъ художества ограда,
Давно извѣстенъ и почтенъ.

На первый взглядъ можетъ показаться, что Толстой впадаетъ въ анахронизмъ, приписывая Іоанну Дамаскину и его современникамъ заботы объ интересахъ художества. Но ставши на точку зрѣнія нашего поэта, мы увидимъ, что онъ обнаружилъ здѣсь очень вѣрное и глубокое пониманіе дѣла. Вѣдь и собственный его интересъ къ искусству не былъ отвлеченно-техническимъ: и онъ видѣлъ въ немъ болѣе, чѣмъ изящную и пріятную внѣшность. Красота была для него дорога и священна какъ сіяніе вѣчной истины и любви:

Когда Глагола творческая сила
Толпы міровъ воззвала изъ ночи,
Любовь ихъ всѣ какъ солнце озарила,
И лишь на землю къ намъ ея свѣтила
Нисходятъ порознь рѣдкіе лучи.
И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты:
Намъ вѣстью лѣсъ о ней звучитъ отрадной,
О ней потокъ гремитъ струею хладной
И говорятъ, качаяся, цвѣты.

Вопросъ о значеніи красоты сводится къ вопросу: возможно ли полное, окончательное выраженіе высшаго совершенства, или реальное, ощутительное воплощеніе абсолютнаго въ опредѣленныхъ формахъ? Но это есть тотъ самый вопросъ, которымъ занимались и на который отрицательно отвѣчали иконоборцы. Они говорили, что ощутительное выраженіе абсолютнаго *невозможно*, настаивали на томъ, что *божество неописуемо*, и на этомъ основаніи отвергали иконы. Здѣсь несомнѣнно отрицался, хотя и безсознательно, самый принципъ красоты и истинное значеніе художества. На той же точкѣ зрѣнія стоятъ тѣ, которые считаютъ все эстетическое областью вымысла и праздной забавы. Такимъ образомъ, Толстой не ошибся: то, за что онъ боролся противъ господствовавшаго въ его время теченія, было въ сущности то самое, за что Іоаннъ Дамаскинъ и его сторонники стояли противъ иконоборчества.

## IV.

Истинный источникъ поэзіи, какъ и всякаго художества, — не во внѣшнихъ явленіяхъ, и также не въ субъективномъ умѣ художника, а въ самобытномъ мірѣ вѣчныхъ идей или первообразовъ:

Тщетно, художникъ, ты мнишь, что твореній своихъ ты создатель!
Вѣчно носились они надъ землею, незримыя оку.
. . . . . .
О, окружи себя мракомъ, поэтъ, окружися молчаньемъ,
Будь одинокъ и слѣпъ, какъ Гомеръ, и глухъ, какъ Бетховенъ,
Слухъ же душевный сильнѣй напрягай и душевное зрѣніе,
И какъ надъ пламенемъ грамоты тайной безцвѣтныя строки
Вдругъ выступаютъ, такъ выступятъ вдругъ предъ тобою картины,
Выйдутъ изъ мрака все ярче цвѣта, осязательнѣй формы,
Стройныя словъ сочетанія въ ясномъ сплетутся значеньѣ, —
Ты жъ въ этотъ мигъ и внимай, и гляди, притаивши дыханье,
И созидая потомъ, мимолетное помни видѣнье!

Красота въ явленіяхъ внѣшняго міра есть только отраженіе той самобытной и вѣчной красоты:

И всѣ сокровища природы,
Степей безбережный просторъ,
Туманный очеркъ дальнихъ горъ,
И моря пѣнистыя воды,
Земля, и солнце, и луна,
И всѣхъ созвѣздій хороводы,
И синей тверди глубина,—
То все одно лишь отраженье,
Лишь тѣнь таинственныхъ красотъ,
Которыхъ вѣчное видѣнье
Въ душѣ избранника живетъ.

Такой избранникъ можетъ и долженъ быть слѣпъ для внѣшняго міра, чтобы тѣмъ полнѣе отдаваться владѣющему имъ духу. Истинный художникъ не воленъ надъ своимъ творчествомъ. Причастный божеству, онъ одинокъ въ толпѣ и окруженъ въ безлюдьѣ и, какъ божество, даетъ всѣмъ отъ избытка внутренней жизни, не ожидая взаимности. Такова идея превосходной по содержанію и только мѣстами нѣсколько растянутой баллады «Слѣпой».

Князь съ дружиной, охотясь въ лѣсу, останавливается для полуденнаго отдыха и велитъ позвать изъ сосѣдней деревни убогаго слѣ-

пого пѣвца. Когда тотъ приходитъ, охотники уже отдохнули и уѣхали; не замѣчая ихъ отсутствія, слѣпой вдохновляется и поетъ до вечера, а когда узнаетъ, что пѣлъ одинъ, то нисколько этимъ не смущается:

Вои тину, если бъ очей моихъ ночь
Безлюдья отъ нихъ и не скрыла,
Я пѣсни бъ не могъ и тогда перемочь,
Не могъ отъ себя отогнать бы я прочь,
Что душу мою охватило.
Пусть по слѣду псы, заливаясь, бѣгутъ,
Пусть ловлею князь удоволенъ;
Убогому пѣть не тяжелый былъ трудъ,
А пѣсня ему не въ хвалу и не въ судъ,
*Зане онъ надъ нею неволенъ.*
. . . . . .
Охваченный ею не можетъ молчать,
Онъ рабъ ему чуждаго духа,
Вожглась ему въ грудь вдохновенья печать,
Неволей иль волей — онъ долженъ вѣщать,
Что слышитъ подвластное ухо.
Не вѣдаетъ горный источникъ, когда
Потокомъ онъ въ степи стремится,
И бьетъ и кипитъ его, пѣнясь, вода, —
Придутъ ли къ нему пастухи и стада
Струями его освѣжиться?..

## V.

Вдохновенный художникъ, воплощая свои созерцанія въ чувственныхъ формахъ, есть связующее звено или посредникъ между міромъ вѣчныхъ идей или первообразовъ и міромъ вещественныхъ явленій. Художественное творчество, въ которомъ упраздняется противорѣчіе между идеальнымъ и чувственнымъ, между духомъ и вещью, есть земное подобіе творчества божественнаго, въ которомъ снимаются всякія противоположности, и божество проявляется какъ начало *совершеннаго* единства, — «единства себя и своего другого»:

Едино, цѣльно, недѣлимо,
Полно созданья своего,
Надъ нимъ и въ немъ, невозмутимо,
Царитъ отъ вѣка Божество.
Осуществилося въ немъ ясно,
Чего постичь не могъ никто:

Несогласимое согласно,
Съ грядущимъ прошлое слито,
Совмѣстно творчество съ покоемъ,
Съ невозмутимостью любовь,
И возникаютъ вѣчнымъ строемъ
Ея созданья вновь и вновь.
Всемірнымъ полная движеньемъ,
Она свѣтиламъ кажетъ путь,
Она нисходитъ вдохновеньемъ
Въ пѣвца восторженную грудь;
Цвѣтами рдѣя полевыми,
Звуча въ паденьѣ свѣтлыхъ водъ,
Она законами живыми
Во всемъ, что движется, живетъ.
Всегда различна отъ веселенной,
Но вѣчно съ ней съединена,
Она для сердца несомнѣнна,
Она для разума темна.

«Разумомъ» называется здѣсь односторонне-аналитическій разсудокъ. Настоящій, умозрительный разумъ не находится въ противорѣчіи съ сердцемъ. Съ твердостью мысли, которая сдѣлала бы честь любому метафизику и богослову, нашъ поэтъ проводитъ идею всеединаго Божества между Сциллою и Харибдою пантеизма и дуализма.

Богъ одинъ есть свѣтъ безъ тѣни,
Нераздѣльно въ немъ слита
Совокупность всѣхъ явленій,
Всѣхъ сіяній полнота;
Но струящаясь отъ Бога
Сила борется со тьмой;
Въ немъ могущества покой,
Вкругъ него временъ тревога.

Здѣсь устранена пантеистическая мысль о безразличіи всего въ Богѣ; но откуда же эта тьма и эта тревога, вызывающія силу Божью къ дѣйствію и къ борьбѣ?

Мірозданіемъ раздвинутъ,
Хаосъ мстительный не спитъ:
Искаженъ и опрокинутъ,
Божій образъ въ немъ дрожитъ;
И, всегда обмановъ полный,
На Господню благодать
Мутно плещущія волны
Онъ старается поднять.

Такая двойственность, несомнѣнно, есть основной фактъ міровой жизни; но этимъ только возбуждается новый вопросъ: какимъ образомъ дѣйствительность злого начала можетъ быть согласована съ всеединствомъ Божества? И тутъ мы находимъ у нашего поэта удовлетворительное рѣшеніе — насколько оно возможно въ предѣлахъ поэтической формы:

*И усильямъ духа злого*
*Вседержитель волю далъ,*
И свершается все снова
Споръ враждующихъ началъ.
Въ битвѣ смерти и рожденья
Основало Божество
Нескончаемость творенья,
Міроздапья продолженье,
*Вѣчной жизни торжество.*

Торжество вѣчной жизни надъ смертью и свобода зла какъ условіе еще большаго блага — этимъ устраняется противорѣчіе двухъ началъ и оправдывается всеединство Божіе.

## VI.

Торжество вѣчной жизни — вотъ окончательный смыслъ вселенной. Содержаніе этой жизни есть внутреннее единство всего, или любовь, ея форма — красота, ея условіе — свобода.

Овладѣвъ сердцемъ поэта, любовь открылась ему какъ сущность всего существующаго.

Меня, во мракѣ и пыли
Досель влачившаго оковы,
Любови крылья вознесли
Въ отчизну пламени и слова;
И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ виденъ міръ незримый.
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо.
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами.
И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,

Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой,
Весною свѣжей и пахучей,
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ нему вернуться жаждетъ снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону.
И всюду звукъ, и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Что бы любовью не дышало.

Но эта стихійная любовь, которою дышитъ все въ природѣ, есть только стремленіе, только тяготѣніе къ вѣчному царству любви и красоты. Дѣйствительно и окончательно пріобщиться къ этому царству можетъ только человѣческая личность, такъ какъ совершенное соединеніе можетъ быть только при сознательности и свободѣ. Для того-то и злому началу «Вседержитель волю далъ», чтобы чрезъ борьбу съ нимъ человѣкъ могъ *свободно* достигнуть совершенства.

Безъ свободы и яснаго сознанія возможны многія блага для человѣчества — возможна общая сытость, безопасность, всякія матеріальныя наслажденія, — но все это блага низшаго разряда, доступныя и прочимъ животнымъ, и довольствоваться ими недостойно человѣка. Истинно-*человѣческое* добро возможно только, когда человѣкъ приходитъ къ нему *самъ*, своею волею и сознаніемъ принимаетъ его. Сообщить человѣку извнѣ готовую истину, помимо его собственнаго мышленія и опыта, значило бы отнять внутреннее достоинство и у истины, и у человѣка. Если бы можно было одарить людей какъ высшимъ благомъ — готовымъ, извнѣ обезпеченнымъ благополучіемъ, безъ ихъ трудовъ и усилій, то этимъ бы только обнаружилось, что между счастливымъ человѣкомъ и сытымъ животнымъ нѣтъ существеннаго различія. Но на самомъ дѣлѣ оно есть. «Не влѣзешь силой

въ совѣсть никому, и никого не вгонишь въ рай дубиной», — ибо совѣсть, измѣняемая насиліемъ, перестала бы быть совѣстью, и рай по принужденію для всякаго человѣка, достойнаго этого имени, ничѣмъ не отличался бы отъ ада.

Доставить человѣку совершенство помимо его собственнаго, свободнаго и сознательнаго участія — никому невозможно. Личная свобода, или свобода самоопредѣленія, есть свойство, которое даетъ человѣку безусловное значеніе въ глазахъ Высшаго Существа.

## VII.

Божество вѣчно *обладаетъ* полнотою совершенства, природа въ своихъ формахъ *отражаетъ* это совершенство и въ своей жизни *тяготѣетъ* къ нему; человѣкъ свободнымъ дѣломъ *достигаетъ* его для себя. Въ этомъ процессѣ совершенствованія, составляющемъ смыслъ человѣческой жизни, естественно различаются два полюса. Человѣкъ есть, во-первыхъ, самостоятельная особь, или индивидуальность и, во-вторыхъ, нераздѣльная часть всемірнаго цѣлаго. Соотвѣтственно этому единственный человѣкъ можетъ не только совершенствовать самого себя (а чрезъ это косвенно и окружающую среду), но и прямо содѣйствовать общему прогрессу того цѣлаго, къ которому онъ принадлежитъ, сознательно ставя его предметомъ своей дѣятельности. Естественное условіе для самосовершенствованія есть половая *любовь*, восполняющая человѣческую индивидуальность; реальное побужденіе къ участію въ дѣлѣ общаго прогресса есть *патріотизмъ* (въ широкомъ смыслѣ), т. е. чувство солидарности съ извѣстнымъ собирательнымъ цѣлымъ — гражданскою общиной, народомъ, государствомъ, религіознымъ союзомъ, — въ благѣ котораго *исторически* воплощается для отдѣльнаго человѣка благо всемірное.

Не только половая любовь имѣетъ свои корни въ животномъ мірѣ, но то же должно сказать и про патріотизмъ (у животныхъ общественныхъ и стадныхъ). Судьба человѣка и человѣчества, наше возвышеніе надъ животностью, зависитъ главнымъ образомъ отъ очеловѣченія и одухотворенія *этихъ* основныхъ фактовъ жизни, отъ перерожденія ихъ изъ слѣпыхъ инстинктовъ природы въ сознательные принципы достойнаго существованія. Преобладающая роль въ этомъ дѣлѣ естественно принадлежитъ духовнымъ вождямъ человѣчества — поэтамъ и мыслителямъ.

Въ поэзіи Алексѣя Толстого мотивы любви и патріотизма принадлежатъ къ самымъ характернымъ и симпатичнымъ. Только идеальная сторона любви выражается въ его стихотвореніяхъ на эту тему. Любовь есть сосредоточенное выраженіе, — въ личномъ живомъ сознаніи, — всемірной связи и высшаго смысла бытія; чтобы быть вѣрною этому своему значенію, она должна быть единою, вѣчною и неразрывною:

Сліясь въ одну любовь, мы цѣпи безконечной
Единое звено,
И выше восходить въ сіянье правды вѣчной
Намъ врозь не суждено.

Дѣйствительныя условія земного существованія далеко не соотвѣтствуютъ этому высокому понятію любви; поэтъ не въ силахъ примирить этого противорѣчія, но и не хочетъ ради него отказаться отъ своего идеализма, въ которомъ — высшая правда. Отсюда глубокая грусть, которою отмѣчены всѣ его любовныя стихотворенія, несмотря на общее преобладаніе бодраго, или, какъ онъ выражается, *мажорнаго* тона въ его поэзіи. Вполнѣ господствуетъ этотъ мажорный тонъ въ его историко-патріотическихъ стихотвореніяхъ.

## VIII.

Патріотизмъ — природное чувство, заставляющее насъ жить и дѣйствовать для блага того собирательнаго цѣлаго, къ которому мы принадлежимъ. Само чувство рѣшаетъ въ каждомъ случаѣ, *какое именно* изъ многихъ собирательныхъ цѣлыхъ, къ которымъ я такъ или иначе принадлежу или примыкаю, имѣетъ на меня *преимущественныя* верховныя права. Безусловнаго правила на этотъ счетъ установить невозможно; какъ напримѣръ, рѣшить, что есть *высшее цѣлое* для образованнаго эльзасца-католика: Франція, германская имперія, католическая церковь или европейская культура? Но при обыкновенныхъ условіяхъ вопросъ фактически рѣшается безъ затрудненій. Для огромнаго большинства людей нашего времени собирательное цѣлое, за которымъ ихъ собственное чувство признаетъ верховныя права, есть *отечество*, т. е. кристаллизовавшаяся въ государственную форму народность или группа народностей: *это* цѣлое, преимущественно передъ всѣми другими, есть настоящій предметъ

патріотизма (въ точномъ смыслѣ слова) и вытекающаго изъ него гражданскаго долга.

Но если нѣтъ для насъ сомнѣній въ томъ, что мы должны жить и дѣйствовать для блага своего отечества, — въ нашемъ случаѣ, Россіи, — то этимъ еще нисколько не рѣшается самый главный и важный вопросъ: въ чемъ же благо моего отечества, и что я долженъ дѣлать, чтобы служить ему. Только при крайнемъ слабоуміи и невѣжествѣ, или же при крайней недобросовѣстности, можно утверждать, что естественное стихійное чувство патріотизма само по себѣ достаточно, чтобы давать должное направленіе патріотической дѣятельности. На самомъ дѣлѣ патріотизмъ, какъ и всякое натуральное чувство, можетъ быть источникомъ и добра, и зла. Вся исторія свидѣтельствуетъ, что государства и народы какъ спасались патріотами, такъ отъ «патріотовъ» же и погибали. Что можетъ быть сильнѣе того патріотизма, который заставлялъ персидскихъ вельможъ чинными рядами бросаться въ море, чтобы спасти корабль Ксеркса? Но такой патріотизмъ, будучи сопряженъ съ рабскимъ духомъ, не спасъ, а погубилъ персидское царство. Развѣ не патріотизмъ одушевлялъ тѣхъ парижанъ, которые ликовали при объявленіи войны Германіи, и кричали: à Berlin, à Berlin? Но этотъ патріотизмъ оказался и предвѣстіемъ, и причиной національнаго бѣдствія.

Сверхъ силы непосредственнаго чувства нужно еще патріотическое *сознаніе*, различающее истинное благо отечества отъ кажущагося и ложнаго. Это сознаніе имѣетъ различныя степени, допускающія сравнительную оцѣнку. Мы можемъ сказать, что та степень патріотическаго сознанія, которая выражается у нашего поэта, до сихъ поръ остается *высшею* сравнительно съ господствующими чувствами и представленіями.

Истинный патріотизмъ заставляетъ желать своему народу не только наибольшаго могущества, но — главное — наибольшаго достоинства, наибольшаго приближенія къ правдѣ и совершенству, т. е. къ подлинному, безусловному благу. Это благо, согласно міросозерцанію нашего поэта, опредѣляется окончательно какъ единство въ свободной полнотѣ живыхъ силъ. Свободное достиженіе такого совершеннаго состоянія есть смыслъ человѣческаго существованія. Соотвѣтственнаго этому — подвижная прогрессирующая жизнь общества и народа, основанная на свободѣ всѣхъ положительныхъ силъ, въ предѣлахъ общаго государственнаго единства, воплощающагося въ

свободной нравственной личности государя, — вотъ патріотическій идеалъ нашего поэта. Прямая противоположность такому идеалу — насильственное, нивеллирующее единство, подавляющее всякую частную особеность и самостоятельность.

Со всею живостью поэтическаго представленія и со всею энергіей борца за идею Толстой славилъ, въ прозѣ и въ стихахъ, свой идеалъ истинно-русской, европейской и христіанской монархіи и громилъ ненавистный ему кошмаръ азіатскаго деспотизма. Начало истиннаго національнаго строя онъ находилъ въ кіевской эпохѣ нашей исторіи; осуществленіе противоположнаго принципа онъ видѣлъ въ періодѣ московскаго государства, къ которому относился съ яростной враждой. «Моя ненависть къ московскому періоду, — пишетъ онъ въ одномъ письмѣ, — есть моя идіосинкразія... Моя ненависть къ деспотизму — это я самъ».

Этотъ взглядъ на двойственность началъ въ русской исторіи составляетъ общій тонъ всего, что Толстой писалъ на историко-патріотическія темы. Самое прямое и цѣльное выраженіе своей патріотической идеѣ онъ далъ въ оригинальной балладѣ ««Змѣй-Тугаринъ» (Полное собраніе стихотвореній, т. II, стр. 234. Спб. 1876).

## IX.

Кіевскій князь Владиміръ съ дружиною и множествомъ горожанъ пируетъ на берегу Днѣпра. Онъ любитъ слушать пѣсни, и вотъ на его вызовъ изъ заднихъ рядовъ пирующихъ выступаетъ пѣвецъ чудовищнаго вида:

Глаза словно щели, растянутый ротъ,
Лицо на лицо не похоже,
И выдались скулы углами впередъ;
И ахнулъ отъ ужаса русскій народъ:
Ай рожа, ай страшная рожа!

Пѣвецъ начинаетъ пѣсню, въ которой пророчитъ монгольское иго. Владиміръ и его гости встрѣчаютъ это пророчество громкимъ смѣхомъ:

Пѣвецъ продолжаетъ: „Смѣшна моя вѣсть
И вашему уху обидна?
Кто могъ бы изъ васъ оскорбленіе снесть!
Безцѣнное русскимъ сокровище честь.
Ихъ клятва: да будетъ мнѣ стыдно!

На вѣчѣ народномъ вершится ихъ судъ,
Обиды смываетъ съ нихъ поле —
Но дни, погодите, иные придутъ,
И честь, государи, замѣнитъ вамъ кнутъ,
А вѣче — каганская воля!“ —
„Стой, — молвитъ Илья, — твой хоть голосъ и чисть
Да пѣсня твоя непригожа!
Былъ воръ-Соловей, какъ и ты, голосистъ,
Да я пятерней приглушилъ его свистъ —
Съ тобой не случилось бы то же!“
Пѣвецъ продолжаетъ: „И время придетъ:
Уступитъ нашъ ханъ христіанамъ,
И снова подымется русскій народъ,
И землею единый изъ васъ соберетъ,
Но самъ же надъ ней станетъ ханомъ.
И въ теремѣ будетъ сидѣть онъ своемъ,
Подобенъ кумиру средь храма,
И будетъ онъ спины вамъ бить батожьемъ,
А вы ему стукать да стукать челомъ —
Ой, срама, ой, горькаго срама!“ —
„Стой, — молвитъ Поповичъ, — хоть дюжій твой ростъ,
Но слушай, поганая рожа:
Зашла разъ корова къ отцу на погостъ,
Махнулъ я ее черезъ крышу за хвостъ —
Тебѣ не было бы того же!“
Но тотъ продолжаетъ, осклабивши пасть:
„Обычай вы нашъ переймете,
На честь вы поруху научитесь класть,
И вотъ, наглотавшись татарщины всласть,
Вы Русью ее назовете!
И съ честной поссоритесь вы стариной,
И предкамъ великимъ на соромъ,
Не слушаясь голоса крови родной,
Вы скажете: станемъ къ варягамъ спиной,
Лицомъ повернемся къ обдорамъ!“

При этихъ словахъ богатырь Добрыня узнаетъ въ пѣвцѣ поганаго Змѣя-Тугарина и натягиваетъ лукъ, чтобы выстрѣлить въ него, но тотъ принимаетъ свой настоящій змѣиный видъ и уплываетъ по Днѣпру.

Смѣется Владиміръ: „Вишь выдумалъ намъ
Какимъ угрожать онъ позоромъ!
Чтобъ мы отъ Тугарина приняли срамъ!
Чтобъ спины подставили мы батогамъ!
Чтобъ мы повернулись къ Обдорамъ!

Нѣтъ, шутишь! Живетъ наша русская Русь,
Татарской намъ Руси не надо!
Солгалъ онъ, солгалъ, перелетный онъ гусь:
За честь нашей родины я не боюсь!
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
А если бъ надъ нею бѣда и стряслась,
Потомки бѣду перемогутъ!
Бываетъ, — промолвилъ свѣтъ-солнышко князь, —
Неволя заставитъ пройти черезъ грязь,
Купаться въ ней свиньи лишь могутъ!
Подайте жъ мнѣ чару большую мою,
Ту чару, добытую въ сѣчѣ,
Добытую съ ханомъ хозарскимъ въ бою —
За русскій обычай до дна ее пью,
За древнее русское вѣче!
За вольный, за честный славянскій народъ,
За колоколъ пью Новограда,
И если онъ даже во прахъ упадетъ,
Пусть звонъ его въ сердцѣ потомковъ живетъ —
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
Я пью за варяговъ, за дѣдовъ лихихъ,
Кѣмъ русская сила подъята,
Кѣмъ славенъ нашъ Кіевъ, кѣмъ грекъ пріутихъ,
За синее море, которое ихъ,
Шумя, принесло отъ заката!"
И выпилъ Владиміръ, и разомъ кругомъ,
Какъ плескъ лебединаго стада,
Какъ лѣтомъ изъ тучи ударившій громъ,
Народъ отвѣчаетъ: „За князя мы пьемъ —
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
Да правитъ по-русски онъ русскій народъ,
А хана намъ даромъ не надо!
И если настанетъ година невзгодъ,
Мы вѣримъ, что Русь ихъ побѣдно пройдетъ —
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!"

## X.

Ясно, что съ исторической точки зрѣнія идея кіевскаго Ормузда и московскаго Аримана не выдерживаетъ критики. И кіевская Русь далеко не была идеальнымъ царствомъ свѣта, и татарско-московскій періодъ вовсе не былъ такою безсмысленною напастью, такою, невѣдомо зачѣмъ, надвинувшеюся тучей, какою представлялся онъ Тол-

стому. Коренной порокъ древняго южно-русскаго строя былъ виднѣе автору «Слова о полку Игоревѣ», нежели автору «Змѣя-Тугарина». Недостатокъ прочной государственной организаціи, отсутствіе единовластія дѣлало кіевскую Русь беззащитною противъ окружающихъ дикихъ ордъ, отнимало у нея историческую жизнеспособность. Народное вѣче можетъ казаться красивымъ издали, но на самомъ дѣлѣ это было лишь разновидностью междоусобной войны, и поэтичный колоколъ Новгорода призывалъ обыкновенно не къ гражданскимъ подвигамъ, а просто къ рукопашному бою.

Впрочемъ, нашъ поэтъ въ другихъ случаяхъ и самъ болѣе правильно относится къ кіевской Руси. Такъ, въ стихотвореніи «Чужое горе», гдѣ Россія представляется въ видѣ богатыря, несущаго на себѣ тягость разныхъ историческихъ грѣховъ, — вмѣстѣ съ «горемъ» царя Ивана и «татарскимъ горемъ», поминается также и «Ярославово горе», т. е. именно то горе политической розни и многоначалія, которое сокрушило кіевскую Русь.

Какъ организмъ высшаго порядка не можетъ, подобно какой-нибудь губкѣ, или какому-нибудь моллюску, оставаться безъ твердой и опредѣленной формы, такъ великая историческая нація не можетъ обойтись безъ крѣпкаго объединеннаго государственнаго строя. Созданіе этого строя было дѣломъ московскаго періода, дѣломъ совершенно необходимымъ даже независимо отъ татаръ. Татарское нашествіе было только окончательнымъ нагляднымъ обличеніемъ несостоятельности кіевскихъ порядковъ или безпорядковъ, а никакъ не причиною созданія московскаго государства: и хронологически кіевская Русь стала приходить въ явный упадокъ и безсиліе, и сѣверное единодержавіе стало складываться (въ суздальской области) — *раньше татаръ*.

Московскій періодъ вполнѣ оправдывается съ исторической точки зрѣнія, но дѣло въ томъ, что сама эта точка зрѣнія не есть высшая и окончательная. Если я понимаю смыслъ извѣстнаго историческаго явленія, т. е. его необходимость при данныхъ условіяхъ и въ данное время, это никакъ не даетъ мнѣ права возводить это явленіе въ принципъ и въ идеалъ. Противъ *идеализаціи* московскаго періода, противъ стремленія *увѣковѣчить* его духъ — осужденіе его нашимъ поэтомъ получаетъ всю силу высшей правды. Оправдывается также и предпочтеніе кіевской Руси — не за ея «вѣче», конечно, и еще менѣе за ея «поле», въ которомъ, во-первыхъ, не было ничего хо-

рошаго, и которое, во-вторыхъ, сохранилось и въ московскій періодъ (какъ описывается самимъ Толстымъ въ «Князѣ Серебряномъ»). Но были у кіевской Руси дѣйствительныя преимущества, хотя они и оставались тамъ только въ зародышѣ.

Совершенно независимо отъ тѣхъ обстоятельствъ, которыя принудили Россію перейти отъ «кіевскаго» строя къ «московскому», и вообще независимо отъ какихъ бы то ни было политическихъ формъ стоитъ вопросъ о тѣхъ нравственныхъ началахъ жизни, въ осуществленіи которыхъ — окончательный смыслъ исторіи. Эти начала вошли въ Россію при ея крещеніи, и спрашивается: гдѣ они сильнѣе чувствовались и вѣрнѣе понимались: въ Кіевѣ X—XII вѣковъ, или въ Москвѣ XVI и XVII? Кто былъ ближе къ идеалу христіанскаго государя: Владиміръ Св. и Владиміръ Мономахъ, которыхъ совѣсть не мирилась съ казнью преступниковъ, или Иванъ IV, который такъ легко совмѣщалъ усердное благочестіе съ массовыми избіеніями и утонченными терзаніями невинныхъ людей? Тутъ дѣло вовсе не въ личной жестокости: ею вовсе не отличались такіе цари, какъ Алексѣй Михайловичъ и Ѳедоръ Алексѣевичъ, однако и при нихъ не прекращались свирѣпыя казни дѣйствительныхъ и мнимыхъ преступниковъ (напр., сожженія старообрядцевъ). Ясно, что московская эпоха, какова бы ни была ея историческая необходимость въ другихъ отношеніяхъ, сопровождалась полнымъ затменіемъ нравственнаго сознанія, рѣшительнымъ искаженіемъ духовнаго образа человѣческаго, если не въ страдательной массѣ народной, то въ верхнихъ слояхъ, отдавшихся всецѣло грубому дѣланію внѣшней исторіи. Задача истиннаго патріотизма — не возвеличивать это тяжелое и мрачное прошлое, а стараться объ окончательномъ искорененіи изъ нашей жизни всѣхъ остатковъ и слѣдовъ пережитаго озвѣренія:

Неволя заставитъ пройти черезъ грязь, —
Купаться въ ней — свиньи лишь могутъ.

Какъ патріотъ-поэтъ, Толстой былъ вправѣ избрать не историческую, а пророческую точку зрѣнія. Онъ не останавливался на матеріальныхъ необходимостяхъ и условіяхъ прошедшаго, а мѣрялъ его *сверху* — нравственными потребностями настоящаго и упованіями будущаго. *И тутъ онъ не ошибался.* Для нашего настоящаго духовнаго исцѣленія и для нашихъ будущихъ задачъ нужны намъ, конечно, не монгольско-византійскія преданія московской эпохи, а

развитіе тѣхъ христіанскихъ и истинно-національныхъ началъ, что какъ бы было *обѣщано* и *предсказано* свѣтлыми явленіями кіевской Руси.

## XI.

А. Толстой былъ поэтъ-борецъ. Но это была не та борьба, которая отнимаетъ у человѣка духовную свободу, дѣлая его рабомъ какой-нибудь, хотя бы и великой, но все-таки внѣшней цѣли. Для кого высшая цѣль борьбы есть правда Божія, — всеобъемлющая и надъ всѣмъ возвышающаяся, тотъ — свободенъ возвыситься и надъ самою борьбою въ увѣренномъ сознаніи окончательнаго примиренія. Нашъ поэтъ не разъ въ своей жизни знавалъ минуты такого высшаго успокоенія, но съ полною ясностью оно далось ему передъ концомъ и выражено въ стихотвореніи, составляющемъ прекрасный заключительный аккордъ всей его дѣятельности:

Земля цвѣла. Въ лугу, весной одѣтомъ,
Ручей межъ травъ катился, молчаливъ;
Былъ тихій часъ межъ сумракомъ и свѣтомъ,
Былъ легкій сонъ лѣсовъ, полей и нивъ;
Не оглашалъ ихъ соловей привѣтомъ;
Природу всю широко осѣнивъ,
Царилъ покой; но подъ безмолвной тѣнью
Могучихъ силъ мнѣ слышалось движенье.
Не шелестя надъ головой моей,
Въ прозрачный мракъ деревья улетали;
Сквозной узоръ ихъ молодыхъ вѣтвей,
Какъ легкій дымъ, терялся въ горней дали;
Лѣсной чеберъ и полевой шалфей,
Блестя росой, въ травѣ благоухали.
И думалъ я, въ померкшій глядя сводъ:
Куда меня такъ манитъ и влечетъ?
Проникнутъ весь блаженствомъ былъ я новымъ,
Исполненъ весь невѣдомыхъ мнѣ силъ:
Чего въ житейскомъ натискѣ суровомъ
Не смѣлъ я ждать, чего я не просилъ —
То свершено однимъ, казалось, словомъ,
И мнилось мнѣ, что я лечу безъ крылъ,
Перехожу, подъятъ природой всею,
Въ одинъ порывъ неудержимый съ нею!
Но трезвъ былъ умъ, и чуждъ ему восторгъ,
Надежды я не зналъ, ни опасенья...

Кто жъ мощно такъ отъ нихъ меня отторгъ,
Кто отрѣшилъ отъ тягости хотѣнья?
Со злобой дня души постыдный торгъ
Сталъ для меня безъ смысла и значенья,
Для всѣхъ тревогъ безслѣдно умеръ я
И ожилъ вновь въ сознаньѣ бытія...
Тутъ пронеслось какъ въ листьяхъ дуновенье,
И какъ отвѣтъ послышалося мнѣ:
Задачи то старинной разрѣшенье
Въ таинственномъ ты видишь полуснѣ!
То творчества съ покоемъ соглашенье,
То мысли пылъ въ душевной тишинѣ...

## XII.

Я не имѣлъ въ виду излагать и разбирать все написанное А. Толстымъ; я хотѣлъ только напомнить въ общихъ чертахъ существенное содержаніе его поэзіи. О многомъ хорошемъ и превосходномъ (напримѣръ «Драконъ», «Алхимикъ», Трилогія) я вовсе не упоминалъ, указывая только главное. При всемъ различіи возможныхъ эстетическихъ оцѣнокъ, никто не усомнится, я увѣренъ, дать за поэта добрый отвѣтъ на вопросъ, которымъ оканчивается одно изъ послѣднихъ его стихотвореній:

Всему насталъ покой, прими жъ его и ты,
Пѣвецъ, державшій стягъ во имя красоты!
Провѣрь, усердно ли ея святое сѣмя
Ты въ борозды бросалъ, оставленныя всѣми,
*По совѣсти ль тобой задача свершена,*
*И жатва дней твоихъ обильна иль скудна?*

Да! задача свершена имъ по совѣсти, и содержаніе того, что имъ оставлено, важно и обильно. Какъ поэтъ, Толстой показалъ, что можно служить чистому искусству, не отдѣляя его отъ нравственнаго смысла жизни, — что это искусство должно быть чисто отъ всего низменнаго и ложнаго, но никакъ не отъ идейнаго содержанія и жизненнаго значенія. Какъ мыслитель, онъ далъ въ поэтической формѣ замѣчательно ясныя и стройныя выраженія старому, но вѣчно-истинному платоническо-христіанскому міросозерцанію. Какъ патріотъ, онъ горячо стоялъ за то именно, что всего болѣе нужно для нашей родины, и при этомъ — что еще важнѣе — онъ самъ представлялъ собою то, за что стоялъ: *живую силу свободной личности.*

У русскаго народа есть важныя добродѣтели преимущественно передъ народами Запада, — это именно тѣ, которыя общи намъ съ близкимъ намъ Востокомъ: созерцательность, покорность, терпѣніе. Этими добродѣтелями долго держалась наша духовная метрополія — Византія, однако онѣ не могли спасти ея. Значитъ, однихъ этихъ восточныхъ свойствъ и преимуществъ самихъ по себѣ — мало. Они не могутъ уберечь великую націю, если къ нимъ не присоединится тотъ другой элементъ, который, конечно, не чуждъ и Россіи, какъ странѣ европейской и христіанской, но по историческимъ условіямъ имѣлъ доселѣ у насъ (какъ и въ Византіи) лишь слабое развитіе — я разумѣю *сознаніе безусловнаго человѣческаго достоинства, принципъ самостоятельной и самодѣятельной личности.* Поэтъ, котораго мы теперь помянули, былъ однимъ изъ очень рѣдкихъ у насъ носителей этого истинно-человѣческаго жизненнаго начала, въ развитіи котораго главное условіе будущности каждаго народа. И съ этой стороны его произведенія привлекательны и значительны своею искренностью: онъ стоялъ въ нихъ за то, что было глубоко заложено въ немъ самомъ, — такъ какъ онъ самъ былъ сильною и свободною индивидуальностью, человѣкомъ внутренняго достоинства, чести и правды прежде всего. Эти качества не суть единственныя добродѣтели, но *безъ нихъ* всѣ прочія стоютъ немного; безъ нихъ отдѣльный человѣкъ есть только произведеніе одной внѣшней среды, а сама такая среда является стадомъ.

---

# Русскіе символисты.

## 1895.

---

### I.

Вып. 1-й. Валерій Брюсовъ и А. Л. Миропольскій.
Москва 1894 (44 стр.).

Эта тетрадка имѣетъ несомнѣнныя достоинства: она не отягощаетъ читателя своими размѣрами и отчасти увеселяетъ своимъ содержаніемъ. Удовольствіе начинается съ эпиграфа, взятаго г. Валеріемъ Брюсовымъ у французскаго декадента Стефана Маллармэ:

Une dentelle s'abolit
Dans le doute du jeu suprême [1].

А вотъ русскій «прологъ» г. Брюсова:

Гаснутъ розовыя краски
Въ блѣдномъ отблескѣ луны;
Замерзаютъ въ льдинахъ сказки
О страданіяхъ весны.
Отъ исхода до завязки
Завернулись въ трауръ сны,
И безмолвіемъ окраски
Ихъ гирлянды сплетены.
Подъ лучами юной грезы
Не цвѣтутъ созвучій розы
На куртинахъ пустоты,
А сквозь окна сновъ безсвязныхъ
Не увидятъ звѣздъ алмазныхъ
Усыпленныя мечты.

---

[1] Въ буквальномъ переводѣ это значитъ: „кружево упраздняется въ сомнѣніи высочайшей игры“.

Въ словахъ: «созвучій розы на куртинахъ пустоты» и «окна сновъ безсвязныхъ» можно видѣть хотя и символическое, но довольно вѣрное опредѣленіе этого рода поэзіи. Впрочемъ, собственно русскій «символизмъ» представленъ въ этомъ маленькомъ сборникѣ довольно слабо. Кромѣ стихотвореній, прямо обозначенныхъ какъ переводныя, и изъ остальныхъ добрая половина явно внушена другими поэтами и при томъ даже не символистами. Напримѣръ, то, которое начинается стихами:

Мы встрѣтились съ нею случайно,
И робко мечталъ я о ней,

а кончается:

Вотъ старая сказка, которой
Быть юной всегда суждено —

несомнѣнно происходитъ отъ Генриха Гейне, хотя и пересаженнаго на «куртину пустоты». Слѣдующее:

Невнятный сонъ вступаетъ на ступени,
Мгновенья дверь пріотворяетъ онъ —

есть невольная пародія на Фета. Его же безглагольными стихотвореніями внушено:

Звѣздное небо безстрастное, —

развѣ только неудачность подражанія принять за оригинальность.

Звѣзды тихонько шептались —

опять вольный переводъ изъ Гейне.

Склонися головкой твоею —

idem.

А вотъ стихотвореніе, которое я одинаково бы затруднился назвать и оригинальнымъ и подражательнымъ:

Слезами блестящіе *глазки*
И *губки*, что жалобно сжаты,
А *щечки* пылаютъ отъ ласки
И кудри запутанно-смяты, — и т. д.

Во всякомъ случаѣ, перечислять въ уменьшительной формѣ различныя части человѣческаго организма, и безъ того всѣмъ извѣстныя, — развѣ это символизмъ?

Другого рода возраженіе имѣю я противъ слѣдующаго «заключенія» г. Валерія Брюсова:

Золотистыя феи
Въ атласномъ саду!
Когда я найду
Ледяныя аллеи?
Влюбленныхъ наядъ
Серебристые всплески,
Гдѣ ревнивыя доски
Вамъ путь заградятъ.
Непонятныя вазы
Огнемъ озаря,
Застыла заря
Надъ полетомъ фантазій.
За мракомъ завѣсъ
Погребальныя урны,
И не ждетъ сводъ лазурный
Обманчивыхъ звѣздъ.

Несмотря на «ледяныя аллеи въ атласномъ саду», сюжетъ этихъ стиховъ столько же ясенъ, сколько и предосудителенъ. Увлекаемый «полетомъ фантазій», авторъ засматривался въ дощатыя купальни, гдѣ купались лица женскаго пола, которыхъ онъ называетъ «феями» и «наядами». Но можно ли пышными словами загладить поступки гнусные? И вотъ къ чему въ *заключеніе* приводитъ символизмъ! Будемъ надѣяться по крайней мѣрѣ, что «ревнивыя доски» оказались на высотѣ своего призванія. Въ противномъ случаѣ, «золотистымъ феямъ» оставалось бы только окатить нескромнаго символиста изъ тѣхъ «непонятныхъ вазъ», которыя въ просторѣчіи называются шайками и употребляются въ купальняхъ для омовенія ногъ.

Общаго сужденія о г. Валеріи Брюсовѣ нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не болѣе 14 лѣтъ, то изъ него можетъ выйти порядочный стихотворецъ, а можетъ и ничего не выйти. Если же это человѣкъ взрослый, то, конечно, всякія литературныя надежды неумѣстны. О г. Миропольскомъ мнѣ нечего сказать. Изъ 10 страничекъ, ему принадлежащихъ, 8 заняты прозаическими отрывками. Но читать декадентскую прозу есть задача, превышающая мои силы. «Куртины пустоты» могутъ быть сносны лишь тогда, когда на нихъ растутъ «розы созвучій».

## II.

Вып. 2-й, изд. В. А. Маслова. Москва. 1894.

Порода существъ, именующихся русскими символистами, имѣетъ главнымъ своимъ признакомъ чрезвычайную быстроту размноженія. Еще лѣтомъ ихъ было только два, а нынѣ ихъ уже цѣлыхъ десять. Вотъ имена ихъ по порядку: А. Бронинъ, Валерій Брюсовъ, В. Даровъ, Эрл. Мартовъ, А. Л. Миропольскій, Н. Новичъ, К. Созонтовъ, З. Фуксъ и еще два, изъ коихъ одинъ скрылся подъ буквою М., а другой подъ тремя звѣздочками. Я готовъ бы былъ думать, что эта порода размножается путемъ произвольнаго зарожденія (generatio aequivoca), но едва ли такая гипотеза будетъ допущена точной наукой. Впрочемъ, русскій символизмъ обогащается пока звучными именами болѣе, чѣмъ звучными произведеніями. Во второмъ выпускѣ помѣщено всего восемнадцать оригинальныхъ стихотвореній; при десяти авторахъ это выходитъ на каждаго по одному стихотворенію съ дробью (1,8 или $1^4/_5$). Читатель согласится, что такой мой критическій методъ пока отличается строго-научнымъ характеромъ и приводитъ къ результатамъ совершенно безспорнымъ. Я желалъ бы держаться такого же метода и при оцѣнкѣ качественнаго достоинства русскихъ символистовъ, но это уже гораздо труднѣе: тутъ одною ариѳметикою не обойдешься. Необходимо установить общіе принципы или нормы художественной дѣятельности и вытекающими изъ нихъ постулатами провѣрить данное произведеніе. Къ сожалѣнію, этотъ единственно-научный способъ имѣетъ одно неудобство: онъ потребовалъ бы отъ меня многолѣтнихъ изученій и долженъ бы быть мною изложенъ въ многотомныхъ сочиненіяхъ, а отъ меня требуется только маленькая рецензія на маленькую тетрадку со стихами проблематическаго достоинства. Отъ научнаго метода приходится отказаться, но, съ другой стороны, я не хотѣлъ бы подвергнуться справедливому упреку въ субъективномъ произволѣ и тенденціозности. Неужели, однако, между строгою научностью и личнымъ впечатлѣніемъ нѣтъ ничего средняго? Безъ сомнѣнія, есть. Не восходя до безусловныхъ принциповъ, можно за норму сужденія принять не собственное мнѣніе, а намѣреніе критикуемаго автора или художника. Такъ, напримѣръ, когда живописецъ на своей картинѣ собственноручно обозначилъ: се левъ! — а между тѣмъ всякій видитъ на ней дурно на-

рисованную собаку, при чемъ намѣреніе живописца изобразить льва въ осуществленіи своемъ ограничилось лишь желтымъ цвѣтомъ собачьей шерсти, то всякій свидѣтель такой неудачи, не впадая въ субъективизмъ, можетъ признать картину неудовлетворительною; ибо, независимо отъ личныхъ мнѣній, по существу вещей ясно, что ни желтый цвѣтъ, ни плохой рисунокъ не достаточны сами по себѣ, чтобы собаку сдѣлать львомъ. Такой способъ сужденія, основанный на объективномъ различіи между двумя млекопитающими, я называю методомъ относительно-научнымъ. Примѣненіе его къ русскимъ символистамъ тѣмъ легче, что они озаботились самымъ опредѣленнымъ образомъ выразить свое намѣреніе. Въ предисловіи г. В. Брюсовъ объясняетъ, что поэзія, которой онъ съ товарищами служитъ, есть *поэзія* намековъ. Слѣдуя нашей относительно-научной методѣ, посмотримъ, насколько въ самомъ дѣлѣ стихотворенія русскихъ символистовъ представляютъ поэзію намековъ:

Струны ржавѣютъ
Подъ мокрой рукой,
Грезы нѣмѣютъ
И кроются мглой.

Такою строфою начинается и повтореніемъ ея заканчивается маленькое стихотвореніе г. Миропольскаго, открывающее нашъ сборникъ. Здѣсь съ преувеличенною *явностью* указывается на тотъ грустный, хотя и мало интересный фактъ, что изображаемый авторомъ гитаристъ страдаетъ извѣстнымъ патологическимъ явленіемъ. Ни поэзіи, ни намековъ тутъ нѣтъ. Первый стихъ «струны ржавѣютъ» — содержитъ въ себѣ еще другое указаніе, но опять-таки ясное *указаніе*, а не намекъ, — на малограмотность г. Миропольскаго.

Второе стихотвореніе: «Я жду», почти все состоитъ изъ повторенія двухъ стиховъ: «Сердце звонкое бьется въ груди» и «Милый другъ, приходи, приходи!» Что тутъ неяснаго, какіе тутъ намеки? Скорѣе можно здѣсь замѣтить излишнее стремленіе къ ясности, ибо поэтъ поясняетъ, что сердце бьется *въ груди*, — чтобы кто-нибудь не подумалъ, что оно бьется въ головѣ или въ брюшной полости.

Г. Валерій Брюсовъ, тотъ самый, который въ первомъ выпускѣ «русскихъ символистовъ» описывалъ свое предосудительное заглядыванье въ дамскія купальни, нынѣ изображаетъ свое собственное

купанье. Это конечно не бѣда; но плохо то, что о своемъ купаньѣ г. Брюсовъ говоритъ такими словами, которыя ясно, безъ всякихъ намековъ, показываютъ не вполнѣ нормальное настроеніе автора. Мы предупреждали его, что потворство низменнымъ страстямъ, хотя бы и подъ личиной символизма, не приведетъ къ добру. Увы! наши предчувствія сбылись раньше ожиданія! Посудите сами:

Въ серебряной пыли полуночная влага
Плѣняетъ отдыхомъ усталыя мечты,
И въ *зыбкой тишинѣ рѣчного саркофага*
*Великій человѣкъ* не слышитъ клеветы.

Называть рѣку саркофагомъ, а себя великимъ человѣкомъ — есть совершенно ясный признакъ (а не намекъ только) болѣзненнаго состоянія.

Трупъ женщины, гніющій и зловонный,
Большая степь, чугунный небосводъ...
И долгій мигъ, насмѣшкой воскрешенный,
Съ укорнымъ хохотомъ встаетъ.

Алмазный сонъ... Чертежъ вверху зажженный...
И ароматъ, и слезы, и роса...
Покинутъ трупъ гніющій и зловонный,
И воронъ выклевалъ глаза.

Вотъ въ этомъ стихотвореніи, подписанномъ З. Фуксъ (будемъ надѣяться, что это З. означаетъ Захара, а не Зинаиду), можно, пожалуй, найти намекъ, только не поэтическій, а намекъ на то, что трое гласныхъ тамбовскаго земскаго собранія были бы, можетъ быть, не совсѣмъ неправы въ своемъ мнѣніи[1], если бы относили его не къ крестьянамъ, окончившимъ курсъ начальнаго образованія, а къ нѣкоторымъ стихотворцамъ, именующимъ себя символистами. Впрочемъ —

In jene Sphären wag' ich nicht zu streben...

Я думаю, что г. З. Фуксъ достаточно наказалъ самъ себя, выступивъ печатно съ такимъ произведеніемъ. Тѣмъ не менѣе впечатлѣніе, произведенное на меня стихотвореніемъ этого символиста, такъ сильно, что у меня не хватаетъ необходимаго спокойствія духа для

[1] См. телеграмму въ „Нов. Времени“ отъ 16 декабря 1894 г., гдѣ сообщалось, что трое гласныхъ названнаго собранія отстаивали свое мнѣніе о необходимости сохранить тѣлесное наказаніе.

относительно-научнаго разбора прочихъ символическихъ перловъ. При томъ на послѣдней страничкѣ наши символисты объявляютъ о предстоящихъ трехъ новыхъ изданіяхъ, изъ коихъ одно озаглавлено «Lès (?) cshefs (!) d'oeuvre». Отложимъ свое окончательное сужденіе до появленія этихъ «cshefs d'oeuvre», а пока ради справедливости замѣтимъ, что въ разсмотрѣнной тетрадкѣ есть одно стихотвореніе, напоминающее дѣйствительную поэзію:

Дитя, смотри! тамъ при концѣ аллеи
Ночной красавицы раскинулись кусты...
Ихъ образъ приняли весенней ночи феи...
Моей тоски не понимала ты!
Тамъ солнца лучъ съ восхода и до ночи
Льетъ чары страстныя на сонные цвѣты...
Напрасно рвется онъ хоть разъ взглянуть имъ въ очи...
Моей тоски не понимаешь ты!
Въ вечерній часъ, скрываясь за горою
Съ тоскою жгучею обманутой мечты,
Въ безсильи видитъ онъ лобзанья ихъ съ луною...
Мою тоску поймешь, навѣрно, ты!

## III.

Русскіе символисты. — Лѣто 1895 года. — Москва 1895 (52 стр.).

Въ предисловіи къ этому новому выпуску юные спортсмэны, называющіе себя «русскими символистами», «сочли необходимымъ выяснить свое отношеніе» къ критикѣ. По мнѣнію г. Брюсова и К°, большинство ихъ критиковъ были совершенно неподготовлены къ этой важной задачѣ, а тѣ, которые были подготовлены, оказались злоумышленниками. Таковъ именно рецензентъ «Вѣстника Европы». «Въ свое время, — пишутъ гг. символисты, — возбудили интересъ еще рецензіи г. Вл. С. Въ нихъ дѣйствительно попадаются дѣльныя замѣчанія (напр. о подражательности многихъ стихотвореній г. Брюсова въ 1-мъ вып.); но г. Вл. С. увлекся желаніемъ позабавить публику, что повело его къ ряду остротъ сомнительной цѣнности и къ умышленному искаженію смысла стихотвореній. Говоримъ — «умышленному»: г. Вл. С., конечно, долженъ легко улавливать самые тонкіе намеки поэта, потому что самъ писалъ символическія стихотворенія, какъ, напр., «Зачѣмъ слова» ... («Вѣстн. Евр.» 1892, № 10)».

Почему, однако, гг. символисты такъ увѣрены, что это стихотвореніе — символическое оно или нѣтъ — принадлежитъ автору рецензій? Вѣдь стихотвореніе подписано: «Владимиръ Соловьевъ», а рецензіи обозначены буквами Вл. С., подъ которыми, можетъ быть, скрывается Владиславъ Сырокомля или Власій Семеновъ. Отвѣчать за г. Владимира Соловьева по обвиненію его въ напечатаніи символическаго стихотворенія въ «Вѣстникѣ Европы» мнѣ не приходится. Но по обвиненію меня въ злоумышленномъ искаженіи смысла стихотвореній г. Брюсова и К°, я, Власій Семеновъ, имѣю объяснить, что если бы даже я былъ одушевленъ самою адскою злобою, то все-таки мнѣ было бы невозможно исказить смыслъ этихъ стихотвореній — по совершенному отсутствію въ нихъ всякаго смысла. Своимъ новымъ выпускомъ гг. символисты поставили дѣло внѣ всякихъ сомнѣній. Ну, пусть кто-нибудь попробуетъ исказить смыслъ такого произведенія:

Тѣнь несозданныхъ созданій
Колыхается во снѣ
Словно лопасти латаній
На эмалевой стѣнѣ.
Фіолетовыя руки
На эмалевой стѣнѣ
Полусонно чертятъ звуки
Въ звонко-звучной тишинѣ.
И прозрачные кіоски
Въ звонко-звучной глубинѣ
Выростаютъ точно блестки
При лазоровой лунѣ,
*Всходитъ мѣсяцъ обнаженный*
*При лазоревой лунѣ;*
Звуки рѣютъ полусонно,
Звуки ластятся ко мнѣ,
Тайны созданныхъ созданій
Съ лаской ластятся ко мнѣ,
И трепещетъ тѣнь латаній
На эмалевой стѣнѣ.

Если я замѣчу, что обнаженному *мѣсяцу* всходить при лазоревой *лунѣ* не только неприлично, но и вовсе невозможно, такъ какъ мѣсяцъ и луна суть только два названія для одного и того же предмета, то неужели и это будетъ «умышленнымъ искаженіемъ смысла»?

Ну, а этотъ «cshef d'oeuvre»:

Сердца лучъ изъ серебра волненій
Надъ просторомъ инея встаетъ,
И, дрожа, звучитъ хрусталь моленій
И обрызганъ пѣною плыветъ.
Онъ плыветъ... стенящимъ переливомъ
Ледъ звѣзды изъ бездны онъ манитъ...
Далека въ покоѣ горделивомъ
Спитъ звѣзда... звѣзда блеститъ и спитъ.

Или вотъ еще:

Въ воздухѣ повисли пѣсенъ колоннады,
И кристаллъ созвучій какъ фонтанъ звенитъ,
Замерли въ лазури бѣлыя громады
И въ лучахъ тумана матовый гранитъ.
Въ мысляхъ пѣной бьется зарево томленій,
Молніей мелькаютъ милыя черты,
Къ сердцу отъ чертоговъ чаръ и сновидѣній
Перегнулись аркой звонкіе мосты,
Яркія гирлянды обвили фасады,
Мрамора Каррары ароматный блескъ...
И звучатъ побѣдно, таютъ серенады,
И разноситъ эхо вдохновенный плескъ.

Нѣкоторые символисты облегчаютъ себѣ трудъ сочиненія безсмысленныхъ стиховъ довольно удачнымъ пріемомъ: написавши одинъ стихъ, они затѣмъ переворачиваютъ его наизнанку — выходитъ другой:

Надъ темною равниной,
Равниною темной,
Нескромной картиной,
Картиной нескромной,
Повисли туманы,
Туманы повисли,
Какъ будто обманы,
Обманы безъ мысли,
Безъ мысли и связи
Въ разсказѣ безстрастномъ.
Въ безстрастномъ разсказѣ,
Въ разсказѣ неясномъ,
Гдѣ блѣдныя краски
Развязки печальной
Печальны, какъ сказки
О родинѣ дальной.

А вотъ стихотвореніе, въ которомъ нѣтъ ни только смысла, но и риѳмы, — оно какъ будто написано для иллюстраціи выраженія — ni rime, ni raison:

Мертвецы, освѣщенные газомъ!
Алая лента на грѣшной невѣстѣ!
О! мы пойдемъ цѣловаться къ окну!
Видишь, какъ блѣдны лица умершихъ?
Это — больница, гдѣ въ траурѣ дѣти...
Это — на льду олеандры...
Это — обложка Романсовъ безъ словъ...
Милая, въ окна не видно луны.
Наши души — цвѣтокъ у тебя въ бутоньеркѣ.

Гг. символисты укоряютъ меня въ томъ, что я увлекаюсь желаніемъ позабавить публику; но они могутъ видѣть, что это увлеченіе приводитъ меня только къ простому воспроизведенію ихъ собственныхъ перловъ.

Должно замѣтить, что одно стихотвореніе въ этомъ сборникѣ имѣетъ несомнѣнный и ясный смыслъ. Оно очень коротко, — всего одна строчка:

„О, закрой свои блѣдныя ноги".

Для полной ясности слѣдовало бы, пожалуй, прибавить: «ибо иначе простудишься», но и безъ этого совѣтъ г. Брюсова, обращенный очевидно къ особѣ, страдающей малокровіемъ, есть самое осмысленное произведеніе всей символической литературы, не только русской, но и иностранной. Изъ образчиковъ этой послѣдней, переведенныхъ въ настоящемъ выпускѣ, заслуживаетъ вниманія слѣдующій шедевръ знаменитаго Метерлинка:

Моя душа больна весь день,
Моя душа больна прощаньемъ,
Моя душа въ борьбѣ съ молчаньемъ
Глаза мои ввстрѣчаютъ тѣнь.
*И подъ кнутомъ воспоминанья*
Я вижу призраки охотъ.
Полузабытый слѣдъ ведетъ
*Собакъ секретнаго желанья.*
Во глубь забывчивыхъ лѣсовъ
Лиловыхъ грезъ несутся своры,
И стрѣлы желтыя — укоры—
Казнятъ оленей лживыхъ сновъ.

Увы, увы! вездѣ желанья,
Вездѣ вернувшіеся сны,
*И слишкомъ синее дыханье . . .*
На сердцѣ меркнетъ ликъ луны.

Быть можетъ, у иного строгаго читателя уже давно «залаяла въ сердцѣ собака секретнаго желанья», — именно, того желанья, чтобы авторы и переводчики такихъ стихотвореній писали впредь не только «подъ кнутомъ воспоминанья», а и «подъ воспоминаніемъ кнута» . . . Но моя собственная критическая свора отличается болѣе «рѣзвостью», чѣмъ «злобностью», и «синее дыханье» вызвало во мнѣ только оранжевую охоту къ лиловому сочиненію желтыхъ стиховъ, а пестрый павлинъ тщеславія побуждаетъ меня подѣлиться съ публикою тремя образчиками моего гри-де-перлеваго, веръ-де-мернаго и фель-мортнаго вдохновенья. Теперь по крайней мѣрѣ гг. В. Брюсовъ и К° имѣютъ дѣйствительное право обвинять меня въ напечатаніи символическихъ стихотвореній.

I.

Горизонты вертикальные
Въ шоколадныхъ небесахъ,
Какъ мечты полу-зеркальныя
Въ лавро-вишневыхъ лѣсахъ.
Призракъ льдины огнедышащей
Въ яркомъ сумракѣ погасъ,
И стоитъ меня не слышащій
Гіацинтовый Пегасъ.
Мандрагоры имманентныя
Зашуршали въ камышахъ,
А шершаво-декадентныя
Вирши въ вянущихъ ушахъ.

II.

Надъ зеленымъ холмомъ,
Надъ холмомъ зеленымъ,
Намъ влюбленнымъ вдвоемъ,
Намъ вдвоемъ влюбленнымъ,
Свѣтитъ въ полдень звѣзда,
Она въ полдень свѣтитъ,
Хоть никто никогда
Той звѣзды не замѣтитъ.

Но волнистый туманъ,
Но туманъ волнистый,
Изъ лучистыхъ онъ странъ,
Изъ страны лучистой,
Онъ скользитъ между тучъ,
Надъ сухою волною,
Неподвижно летучъ
И съ двойною луною.

## III.

На небесахъ горятъ паникадила,
А снизу — тьма.
Ходила ты къ нему, иль не ходила?
Скажи сама!
Но не дразни гіену подозрѣнья,
Мышей тоски!
Не то смотри, какъ леопарды мщенья
Острятъ клыки!
И не зови сову благоразумья
Ты въ эту ночь!
Ослы терпѣнья и слоны раздумья
Бѣжали прочь.
Своей судьбы родила крокодила
Ты здѣсь сама.
Пусть въ небесахъ горятъ паникадила
Въ могилѣ — тьма.

---

„Оттуда“. Разсказы Сергѣя Норманскаго.

1895.

Рецензія на книгу Вундта.

1895.

Когда жили еврейскіе пророки?

1896.

## „Оттуда“. Разсказы Сергѣя Норманскаго. 1895.

„Оттуда“. Разсказы Сергѣя Норманскаго (Сигмы). Спб. 1894. Изд. М. М. Ледерле и К° (189 стр.).

Разсказы, собранные въ этой книжкѣ, показываютъ въ авторѣ человѣка образованнаго, съ живыми умственными интересами, съ воображеніемъ и литературнымъ дарованіемъ. Онъ, повидимому, принадлежитъ къ писателямъ начинающимъ, потому небезполезно будетъ при оцѣнкѣ его произведеній остановиться особенно на ихъ недостаткахъ, отъ которыхъ онъ легко можетъ избавиться.

Первый изъ семи разсказовъ, «Актея», имѣетъ характеръ фантастическій. Это вполнѣ законный элементъ литературы; цари творчества — Шекспиръ и Гёте — дали ему свою санкцію, и въ той или другой степени и формѣ ни одинъ значительный писатель не обходился безъ мистической и фантастической стихіи, которая въ старомъ Гофманѣ нашла и своего особеннаго мастера. И тѣ умы, которые не признаютъ дѣятельности такъ называемаго «сверхъестественнаго», но которые согласны съ основателемъ позитивизма, что «человѣчество управляется идеями», должны признать значеніе мистическихъ *идей*, а слѣдовательно, и ихъ право на художественное выраженіе въ литературѣ. Съ другой стороны, люди, даже вполнѣ признающіе дѣйствительность мистической стороны міра и жизни, но не увлекающіеся ею до потери разсудка, должны согласиться, что яркихъ, осязательныхъ и такъ сказать членораздѣльныхъ явленій сверхъестественнаго, вообще говоря, на свѣтѣ не бываетъ. Здѣсь подернуто какимъ-то неуловимымъ колеблющимся туманомъ, который во всемъ даетъ себя чувствовать, но ни въ чемъ не обособляется; а когда являются ясные и опредѣленные образы, то чѣмъ они яснѣе

и опредѣленнѣе, тѣмъ болѣе вѣроятно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ какимъ-нибудь обманомъ. То, что идетъ «оттуда», можно сравнить съ тонкою нитью, неуловимо вплетенною во всю ткань жизни и повсюду мелькающею для внимательнаго взгляда, способнаго отличить ее въ грубомъ узорѣ внѣшней причинности, съ которою эта тонкая нить всегда или почти всегда сливается для взгляда невнимательнаго или предубѣжденнаго.

Изъ такого характера «сверхъестественной» стихіи вытекаютъ два правила для ея художественнаго воспроизведенія: 1) мистическія явленія не должны прямо сваливаться съ неба или выскакивать изъ преисподней, а должны подготовляться внутренними и внѣшними условіями, входя въ общую связь дѣйствій и происшествій; 2) самый способъ явленія таинственныхъ дѣятелей долженъ отличаться особенною чертою неопредѣленности и неуловимости, такъ чтобы сужденіе читателя не подвергалось грубому насилію, а сохраняло за собою свободу того или другого объясненія, и дѣятельность сверхъестественнаго не навязывалась бы, а только давала себя чувствовать. Поэтому въ фантастическихъ разсказахъ непремѣнно нужно избѣгать всякихъ рѣзкихъ, поразительныхъ и ошеломляющихъ эффектовъ. То, что въ мірѣ совершается съ трескомъ и грохотомъ, происходитъ обыкновенно отъ причинъ совершенно естественныхъ и матеріальныхъ, каковы: трусъ, огонь, потопъ, нашествіе иноплеменныхъ и междоусобныя брани. Точно такъ же и въ личной жизни самые сильные и рѣзкіе эффекты производятся обыкновенно явленіями, не имѣющими въ себѣ ничего мистическаго, какъ, напр., явленіе судебнаго пристава съ описательными цѣлями, внезапно полученное или данное оскорбленіе дѣйствіемъ, неожиданное появленіе третьяго лица при такихъ обстоятельствахъ, когда и двое faciunt collegium, и т. п. Здѣшніе дѣятели шумно вторгаются въ жизнь, но тѣ, которые «оттуда», медленно и неслышно выступаютъ въ своихъ неуловимыхъ очертаніяхъ.

Разсказъ «Актея», при всей своей занимательности, не удовлетворяетъ двумъ указаннымъ требованіямъ. Древняя греко-халдейская покойница, жаждущая воплощенія вампирическимъ путемъ, хотя имѣетъ основанія явиться къ молодому русскому скандинависту, но объ этихъ основаніяхъ мы узнаемъ лишь post factum, а не видимъ ихъ передъ собою: главное происшествіе лишено внутренней и внѣшней художественной подготовки. Далѣе, само явленіе происходитъ не-

правдоподобнымъ образомъ. Актея не только сразу произноситъ длинныя и связныя рѣчи на правильномъ латинскомъ языкѣ, но и излагаетъ въ этихъ рѣчахъ цѣлую теорію своего явленія. Все это изображеніе взято авторомъ не «оттуда», а «отсюда».

Въ этомъ основномъ недостаткѣ нельзя упрекнуть другой фантастическій разсказъ: «Гунхильда», содержаніе котораго взято изъ старой норвежской легенды. Здѣсь чувствуется настоящая мистическая стихія въ ея особой ирраціональной закономѣрности и роковой связи съ дѣйствительною жизнью. Несмотря на нѣкоторые изъяны изложенія, этотъ разсказъ въ общемъ производитъ впечатлѣніе бо́льшей жизненной правды, нежели однородный съ нимъ разсказъ Бальзака — «Séraphitus-Séraphita».

«Наивный писатель» и въ особенности «она» — принадлежатъ къ неблагодарному роду дидактической аллегоріи. Этотъ родъ можетъ быть хорошъ только въ предѣлахъ краткой притчи или басни, но распространенная на 25 страницахъ иносказательная мораль можетъ только приводить читателя въ уныніе, что едва ли составляетъ истинную цѣль художественныхъ произведеній.

Разсказъ «Ошиблась» развѣ только по ошибкѣ попалъ въ книжку. Для простого анекдота въ немъ мало соли, а для серьезнаго этюда недостаетъ характеровъ и психологіи.

«Метеоръ» производитъ двойственное впечатлѣніе, — какъ будто картина съ двумя фигурами, изъ которыхъ одна начерчена углемъ, а другая написана какъ слѣдуетъ красками. Характеръ героини представленъ правдиво и тонко, и ея образъ остается въ памяти читателя, но герой обозначенъ только внѣшними признаками и съ карикатурною грубостью.

«Въ сумеркахъ сердца» — самый содержательный изъ разсказовъ г. Норманскаго. Но и здѣсь, хотя менѣе рѣзко, замѣтна противоположность въ изображеніи мужского и женскаго типа. Герой здѣсь — безхарактерная тѣнь, тогда какъ героиня — настоящая живая женщина, съ глубокимъ нравственнымъ чувствомъ.

Въ разсказахъ г. Норманскаго есть кое-какіе мелкіе недостатки, которыхъ очень легко было бы избѣжать. Въ «Метеорѣ» встрѣчается между прочимъ описаніе «англійской четы, молодого джентльмена въ блестящихъ воротничкахъ и сѣрой дамы, выставлявшей наружу желтоватые клыки. Они говорили о Христіаніи. Дама произносила восторженнымъ шопотомъ: «very nice», господинъ задумчиво спраши-

валъ: «indeed?», на что его собесѣдница отвѣчала тономъ глубокаго убѣжденія: «o, yes!» Такой разговоръ продолжался по поводу музеевъ, погоды, дороги, и собесѣдники, повидимому, не скучали, будучи увѣрены, что разговариваютъ». Конечно, среди милліона англійскихъ туристовъ попадается немало и такихъ. Но что же тутъ типичнаго? Неужели авторъ рѣшился бы серьезно утверждать, что между англичанами дурные зубы и безсодержательные разговоры встрѣчаются чаще, чѣмъ между людьми другихъ націй? Въ другомъ мѣстѣ говорится о салонѣ, «гдѣ сидѣли сумрачные англичане и заживо изсохшія англичанки». Неужели авторъ въ самомъ дѣлѣ никогда не видалъ веселыхъ англичанъ и здоровыхъ, полныхъ англичанокъ? Откуда эта англофобія? Въ томъ же разсказѣ читаемъ такой монологъ: «И зачѣмъ я поѣхалъ? — Проклятая *юбочность!* Только увидишь *смазливую рожу*, сейчасъ за ней, все равно куда — на гору, или въ болото». Русскій литературный языкъ отлично обойдется безъ обогащенія словомъ «юбочность», а выраженіе «смазливая рожа» — прямо нелѣпо, такъ какъ слово *рожа* не менѣе, чѣмъ *рыло, харя, морда, образина* и т. п., означаетъ непремѣнно лицо *уродливое;* ужъ если автору такъ хотѣлось употребить это существительное, то слѣдовало бы сказать: «смазливая *рожица*», хотя и это совсѣмъ не шло бы къ его Вальборгѣ съ «ея тонкими чертами и загадочными глазами неудовлетворенной русалки».

Г. Норманскій прекрасно перевелъ на латинскій языкъ четверостишіе изъ Пушкина: «Не для житейскаго волненья», и т. д. Тѣмъ менѣе подобало ему помѣщать въ видѣ подлинной русской фразы такой плохой переводъ съ французскаго: «Никакія *усилія вершинъ парижскаго факультета* не могли спасти ея жизнь». Также слова *изнервленный* и *изнервлять* непозволительны въ русской рѣчи. Я указываю на эти мелкія погрѣшности въ предположеніи, что интересная книжка г. Норманскаго доживетъ до второго изданія, гдѣ онѣ могутъ быть исправлены. Общій смыслъ этихъ разсказовъ можетъ быть выраженъ заглавіемъ послѣдняго изъ нихъ: «Сумерки сердца», и намъ остается только пожелать начинающему автору — яснаго утра.

---

## Рецензія на книгу Вундта

### „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ".

### 1895.

---

Вильгельмъ Вундтъ, профессоръ при университетѣ въ Лейпцигѣ, „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ" переводъ со 2-го нѣмецкаго изданія: „W. Wundt. Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele", д-ра П. Я. Розенбаха. Съ 45 рис., Спб. 1894. Цѣна 5 рублей.

Нельзя не порадоваться появленію 2-го изданія «Лекцій Вундта о душѣ человѣка и животныхъ» на русскомъ языкѣ. Изъ существующихъ въ настоящее время популярныхъ руководствъ по психологіи это — лучшее. Ясность и простота изложенія соединены здѣсь съ серьезною научностью содержанія.

Все сочиненіе распадается на 30 лекцій. Первая лекція составляетъ введеніе и заключаетъ въ себѣ краткій историческій очеркъ развитія психологіи и общія замѣчанія о ея задачахъ и методахъ.

Психологія должна быть опытною наукою. Опытъ долженъ давать кирпичи, а мышленіе — служить цементомъ, связывающимъ ихъ. Успѣхъ науки психологіи зависитъ отъ расширенія опыта и открытія вспомогательныхъ средствъ для мышленія. Особенно важнымъ вспомогательнымъ средствомъ является, по ученію Вундта, экспериментъ. Благодаря эксперименту, думаетъ Вундтъ, становится возможнымъ самонаблюденіе во время теченія психическихъ процессовъ [1]. Такой высокій взглядъ Вундта на экспериментъ совершенно понятенъ. Вундтъ первый устроилъ институтъ экспериментальной психологіи и питаетъ къ экспериментальной психологіи особенное расположеніе. Но этотъ взглядъ грѣшитъ противъ истины. Если непосредственное наблюденіе надъ душевными явленіями во время ихъ

---

[1] Стр. 14 въ нѣмецк. подлинникѣ и стр. 13 въ русск. переводѣ.

теченія невозможно вообще, то и экспериментъ ничего не можетъ сдѣлать въ этомъ случаѣ.

Въ лекціяхъ 2—8 излагается ученіе объ ощущеніяхъ, какъ элементахъ представленій. Эти лекціи написаны весьма хорошо. Все, что въ настоящее время извѣстно относительно общихъ условій, силы и качества ощущеній и что въ то же время можетъ быть понятно и интересно для читателя не-спеціалиста, изложено здѣсь въ высшей степени послѣдовательно и ясно. Особеннаго вниманія заслуживаетъ въ этихъ лекціяхъ принципіальная мысль, что сила и качество ощущеній опредѣляются закономъ относительности. «Вездѣ, — говоритъ Вундтъ, — гдѣ происходитъ количественная оцѣнка ощущеній со стороны ихъ интенсивности, или качества, мы измѣряемъ отдѣльное ощущеніе въ его отношеніи къ другимъ ощущеніямъ того же рода [2]». Можно пожалѣть лишь о томъ, что Вундтъ не сдѣлалъ необходимыхъ выводовъ изъ этой совершенно вѣрной мысли. Если намъ извѣстна только относительная сила ощущеній, а абсолютной силы мы не знаемъ, то едва замѣтная разница не можетъ быть единицею силы, и возрастаніе силы ощущеній не можетъ быть приравниваемо къ возрастанію величинъ ариѳметической прогрессіи: стало быть, Фехнеровская математическая формулировка Веберовскаго закона не вѣрна, и объ измѣненіи абсолютной силы ощущеній посредствомъ едва замѣтныхъ разницъ не можетъ быть и рѣчи [3]. Вундтъ не дѣлаетъ этихъ выводовъ, находясь, очевидно, подъ вліяніемъ своего учителя—Фехнера.

Лекціи 8—13 разъясняютъ образованіе пространственныхъ представленій. Вундтъ стоитъ на эмпирической точкѣ зрѣнія и развиваетъ теорію сложныхъ мѣстныхъ знаковъ. При этомъ, онъ совершенно справедливо говоритъ, что первенствующая и руководящая роль въ дѣлѣ образованія пространственныхъ представленій принадлежитъ не осязанію, а зрѣнію.

Въ 14—15 лекціяхъ разсматриваются чувствованія и хотѣнія.

Съ 16 по 22 лекцію идетъ разсужденіе о связи между представленіями. Это разсужденіе обнимаетъ собою ученія: о сознаніи, его развитіи и объемѣ, о продолжительности отдѣльныхъ психическихъ

---

[2] 126—127 стр. въ нѣмецк. подлинникѣ; ср. стр. 117 въ русск. переводѣ.

[3] Подробное раскрытіе этихъ мыслей находится въ „Христ. Чтеніи“, за мартъ—апрѣль, въ статьѣ „Психо-физическія изслѣдованія и ихъ значеніе для психологіи“.

процессовъ, объ ассоціативныхъ и апперцептивныхъ соединеніяхъ, представленій и о ненормальныхъ состояніяхъ души: о душевныхъ разстройствахъ, сновидѣніяхъ и гипнотизмѣ. Разсматриваемыя лекціи — самыя интересныя во всей книгѣ. Читатель, незнакомый съ экспериментально-психологическими изслѣдованіями, можетъ составить на основаніи этихъ лекцій отчетливое понятіе объ измѣреніи объема сознанія, о происхожденіи психометрическихъ изслѣдованій, о способахъ ихъ производства и т. д. Онъ увидитъ также, какая тѣсная связь существуетъ между гипнотическими состояніями, сновидѣніями и душевною жизнью во время бодрствованія, и какъ, слѣдовательно, важно знаніе психологіи для лицъ, интересующихся гипнотизмомъ.

23—24 лекціи посвящены психологіи животныхъ. Здѣсь говорится о задачахъ и методахъ этой психологіи и высказывается общій взглядъ на душевную жизнь животныхъ. Психологія животныхъ должна основываться на психологіи человѣка. Но отсюда не слѣдуетъ, что нужно приписывать животнымъ все, что мы находимъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Большинство дѣйствій животныхъ основывается не на размышленіи, а на процессахъ воспроизведенія по законамъ ассоціаціи.

Въ 25—29 лекціяхъ содержится ученіе о чувствованіяхъ, аффектахъ, выразительныхъ движеніяхъ, инстинктивныхъ дѣйствіяхъ, о волѣ и свободѣ. Эти лекціи заключаютъ въ себѣ много интересныхъ и правильныхъ мыслей. Преимущественнаго вниманія заслуживаютъ лекціи о происхожденіи инстинктовъ и произвольныхъ дѣйствій.

Въ послѣдней, 30-й, лекціи Вундтъ высказываетъ свой взглядъ на безсмертіе души, на отношеніе душевныхъ процессовъ къ тѣлеснымъ и на сущность души. Нельзя сказать, чтобы проводимый имъ взглядъ былъ насквозь прозраченъ и отличался законченностью. Но одно ясно, что Вундтъ — противникъ матеріализма. Не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, — говоритъ онъ, — что психическое можетъ быть дѣйствительно объясняемо лишь психическимъ, подобно тому какъ движеніе можетъ быть производимо лишь отъ другого движенія.

Переведена книга неудовлетворительно. О недостаткахъ перевода можно судить по рецензіямъ въ «Журн. Мин. Нар. Просв.» за февраль, стр. 456—458 и въ «Церковн. Вѣстникѣ» № 12 за настоящій годъ. Издана книга чисто и на хорошей бумагѣ, но цѣна ея (5 рублей за 29 печатныхъ листовъ) слишкомъ высока.

## Когда жили еврейскіе пророки?

(Ernest Havet, „La modernité des prophètes", Paris 1891.)

## 1896.

---

Авторъ этой книжки, умершій въ 1889 г., имѣлъ нѣкоторую извѣстность во Франціи, благодаря своему труду «Le christianisme et ses origines». Настоящая книжка издана отдѣльно, послѣ его смерти. Я говорю *книжка*, а не книга, потому что значительный какъ будто объемъ этого сочиненія оказывается обманчивою видимостью, созданною лишь типографскими ухищреніями. На самомъ же дѣлѣ это только воспроизведеніе (безъ перемѣнъ и дополненій) журнальной статьи, помѣщенной первоначально въ двухъ №№ «Revue des deux Mondes», всего страницъ 60. При такомъ объемѣ въ трактатѣ Авэ доказывается слѣдующее положеніе: всѣ авторы пророческихъ книгъ въ еврейской Библіи, т. е. такъ называемые n'bijim acheronim (prophetae posteriores), отъ Исаіи и до Малахіи, жили *послѣ* Маккавейскихъ войнъ за освобожденіе, а именно, одни изъ нихъ (такъ назыв. первый Исаія, Іеремія, Іезекіиль, Осія, Іоиль, Амосъ, Авдій, Іона, Михей, Наумъ, Аввакумъ и Софонія) жили при Ашмонеяхъ, Симонѣ и Іоаннѣ Гирканѣ (т. е. между 142 и 107 гг. до Р. Х.), другіе (именно такъ наз. второй Исаія, Аггей и Захарія) дѣйствовали столѣтіемъ позднѣе при идумейцѣ Иродѣ Великомъ, а послѣдній въ этомъ ряду пророковъ, Малахія, относится къ еще болѣе позднему времени: онъ писалъ подъ впечатлѣніемъ проповѣди Іоанна Крестителя, слѣд. въ 30-хъ годахъ по Р. Х. Около того же времени писалъ и авторъ книги Даніила (отдѣляемой въ еврейской Библіи отъ прочихъ пророковъ).

Для того, чтобы защищать такой взглядъ, необходимы нѣкоторыя особенныя свойства и условія, которыя у Авэ соединяются блестящимъ образомъ. На первое изъ нихъ онъ самъ прямо указы-

ваетъ, — именно на свое незнакомство съ еврейскимъ языкомъ, вслѣдствіе чего онъ могъ читать Ветхій Завѣтъ только въ переводахъ (стр. 6). При этомъ онъ заявляетъ, что изучалъ вопросъ о времени пророковъ *цѣлый годъ*, въ теченіе котораго читалъ о немъ публичный курсъ (Je viens de donner à l'étude de cette question une année entière pendant laquelle j'en ai fait le sujet d'un cours public, — стр. 8). Если въ предѣлы этого единственнаго года входилъ и публичный курсъ, т. е. сообщеніе *результатовъ* изученія, то на само изученіе приходится уже не цѣлый годъ, а развѣ только нѣсколько мѣсяцевъ. Такимъ образомъ, и помимо незнанія еврейскаго языка отношеніе этого библейскаго «критика» къ его предмету отличается рѣдкимъ легкомысліемъ, и поразительна та наивность, съ которою онъ самъ подчеркиваетъ крайне-поверхностный и торопливый характеръ своихъ занятій. Съ другими его свойствами, въ которыхъ онъ самъ не признается, мы познакомимся, слѣдя за его аргументаціей.

## I.

Авэ начинаетъ съ исторической характеристики того времени, къ которому онъ пріурочиваетъ бо́льшую часть пророковъ, именно времени Маккавейскаго возстанія и послѣдовавшаго затѣмъ владычества національной династіи Ашмонеевъ. Онъ указываетъ, что еще прежде — въ III вѣкѣ до Р. Х. — евреи, подвластные попеременно греко-египетскимъ Птоломеямъ и греко-сирійскимъ Селевкидамъ, мало-по-малу эллинизируются (placés dans ce milieu hellénique il s'hellénisent insensiblement, 17). Религіозно-политическое движеніе II вѣка не остановило культурной эллинизаціи еврейства, и даже титулъ, принятый Симономъ Маккавеемъ, какъ національнымъ государемъ, извѣстенъ только по-гречески — ἐθνάρχος. На основаніи подобныхъ актовъ нельзя, конечно, заключить (какъ, повидимому, заключаетъ Авэ), что греческій языкъ былъ усвоенъ всѣмъ еврействомъ. На самомъ дѣлѣ онъ вполнѣ вошелъ въ общее употребленіе только у евреевъ «разсѣянія» (διάσπορα) — въ Египтѣ, Малой Азіи и Европѣ, въ Палестинѣ же и Сиріи имъ пользовались только высшіе классы, а народъ послѣ Вавилонскаго плѣненія говорилъ на арамейскомъ или такъ наз. сиро-халдейскомъ нарѣчіи. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что въ эпоху, о которой говоритъ Авэ, собственно еврейскій языкъ уже вышелъ изъ употребленія, сдѣлался мертвымъ.

Какъ же тогда объяснить, что всѣ публицисты того времени, — ибо съ точки зрѣнія нашего автора пророки были именно публицисты, писавшіе о современныхъ имъ, текущихъ, событіяхъ, лишь прикрывая ихъ старинными именами, — какъ объяснить, что они всѣ писали на чистѣйшемъ древне-еврейскомъ языкѣ, и произведенія ихъ составляютъ классическіе образцы этого языка? Если прибавить еще, что и всю прочую библейскую письменность Авэ относитъ къ той же маккавейской и послѣ-маккавейской эпохѣ, то получается совершенно фантастическое представленіе о цѣлой національной литературѣ высочайшаго достоинства (чего не отрицаетъ и нашъ авторъ), которая создана на языкѣ уже умершемъ и при жизни своей не имѣвшемъ настоящей литературы. Если бы дѣло шло о двухъ или трехъ писателяхъ, то и это было бы неправдоподобно, ибо пришлось бы у этихъ писателей, кромѣ творческаго генія, предположить небывалое въ тѣ времена филологическое знаніе и мастерство. Но когда предположеніе относится къ цѣлой литературѣ, то оно становится совершенно немыслимымъ. Это такъ же вѣроятно, какъ если бы мы представили себѣ, что всѣ русскіе писатели въ XIX вѣкѣ, въ особенности же публицисты и политики журналовъ и газетъ вдругъ стали безъ всякой побудительной причины писать на чистѣйшемъ церковно-славянскомъ языкѣ Остромирова Евангелія и при томъ, говоря о послѣдней турецкой войнѣ, замѣняли бы ее походомъ Святослава противъ грековъ, а русско-китайскій заемъ относили бы къ временамъ Ярослава.

Когда въ эпоху возрожденія въ Европѣ стали писать на хорошемъ латинскомъ языкѣ, то не говоря уже о спеціально-литераторскомъ характерѣ этихъ временъ, какого вовсе не имѣла эпоха Ашмонеевъ въ Палестинѣ, помимо этого такое возобновленіе мертваго языка, во-первыхъ, не создало все-таки классическихъ совершенныхъ образцовъ, а, во-вторыхъ, оно уже имѣло предъ собою подлинную древне-латинскую литературу, которой эти новые писатели старались только какъ можно ближе подражать. Но случай Авэ съ его открытіемъ совершенно подобенъ тому, какъ если бы кто-нибудь выступилъ съ заявленіемъ, что древней латинской литературы вовсе не существовало, а всѣ извѣстные намъ ея образцы — оды Горація и поэма Виргилія, рѣчи Цицерона и анналы Тацита — все это написано неизвѣстными монахами частью въ эпоху преемниковъ Карла Великаго, а частью во время крестовыхъ походовъ, — при чемъ авторъ такого открытія добросовѣстно пояснялъ

бы, что самъ онъ по-латыни совсѣмъ не знаетъ, а пришелъ къ своему взгляду, «изучивши» въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ французскіе переводы латинскихъ книгъ съ кое-какими комментаріями.

Если бы внутренняя невозможность предположенія, что еврейскіе авторы, современные послѣднимъ Ашмонеямъ и даже Ироду, писали на языкѣ Амоса и Исаіи, нуждалась еще въ какомъ-нибудь внѣшнемъ подтвержденіи, то мы нашли бы его въ той дѣйствительной литературѣ еврейской по происхожденію, которая несомнѣнно принадлежитъ къ этой поздней эпохѣ. У насъ есть книги маккавейскія, премудрость Соломона, премудрость Іисуса, сына Сирахова, пророчества Іудейской сивиллы, множество всякихъ псевдэпиграфовъ [1], — но все это и по языку и по литературному характеру не имѣетъ ничего общаго съ каноническими писаніями пророковъ, такъ что никакому компетентному критику и въ голову не могло придти относить эти двѣ группы произведеній къ одной эпохѣ.

Основное соображеніе о языкѣ пророческихъ книгъ, очевидное и безспорное для всѣхъ сколько-нибудь прикосновенныхъ къ этимъ предметамъ, составляетъ заранѣе une fin de non recevoir противъ взгляда Авэ, который и былъ встрѣченъ въ ученомъ мірѣ или презрительнымъ молчаніемъ, или смѣхомъ. Но какъ же онъ самъ къ этому относится, чѣмъ пытается устранить главную несообразность своей гипотезы? Никакъ и ничѣмъ. Онъ ни словомъ не упоминаетъ объ этой трудности, какъ будто ему и въ голову не приходило, что вопросъ о языкѣ извѣстныхъ литературныхъ памятниковъ и объ ихъ отношеніи къ другимъ памятникамъ той же національной литературы можетъ имѣть какую-нибудь важность при опредѣленіи времени происхожденія этихъ памятниковъ.

## II.

Сойдя молчаніемъ общую *невозможность* своего предположенія, Авэ прямо обращается къ частнымъ доказательствамъ его вѣроятности, или, лучше, какъ онъ рѣшительно утверждаетъ, — достовѣрности. Краеугольный камень для обоснованія своей теоріи онъ нахо-

[1] Псевдэпиграфами, т. е. лженадписанными, называются такія сочиненія, коих дѣйствительные авторы приписываютъ ихъ какимъ-нибудь древнимъ знаменитостямъ, чтобы придать больше авторитета своимъ идеямъ.

дитъ у Исаіи въ главѣ XIX. Въ этой главѣ, т. е. собственно лишь въ немногихъ строкахъ изъ нея, онъ усматриваетъ связь съ однимъ извѣстнымъ событіемъ изъ эпохи Ашмонеевъ. Около 150 г. до Р. Х. Оніасъ, племянникъ первосвященника Оніаса Менелая, ставленника сирійскихъ царей, переселился въ Египетъ и, снискавъ расположеніе Птоломея Филометора, получилъ отъ него разрѣшеніе построить храмъ Богу Израилеву въ области Геліопольской. И вотъ мы читаемъ у Исаіи (гл. XIX, ст. 19): «Въ день тотъ будетъ жертвенникъ Превѣчному среди земли Египетской и каменный столбъ близъ границы для Превѣчнаго» (Bajom hahû jihjeh mizbeah la IHVH b'tok eres misrajim umassebah esel-g'bulah la IHVH). Если взять этотъ стихъ отдѣльно, забывъ о контекстѣ, то можно, конечно, вмѣстѣ съ Авэ увидѣть здѣсь указаніе на храмъ Оніасовъ, какъ еще Іосифъ Флавій замѣчалъ, что Исаія предсказалъ сооруженіе этого храма. Но уже и въ этомъ отдѣльномъ стихѣ вторая его половина — о неизвѣстномъ въ исторіи пограничномъ столбѣ, посвященномъ Превѣчному, заставляетъ видѣть здѣсь не столько указаніе на опредѣленный фактъ, сколько поэтическій оборотъ рѣчи, именно обычный въ Библіи parallelismus membrorum: жертвенникъ среди Египта и священный столбъ на границѣ. А почему здѣсь вообще говорится объ этихъ священныхъ предметахъ и объ Египтѣ, будетъ совершенно ясно, если не ограничиваться однимъ стихомъ, но прочесть всю главу, а также заглянуть въ предыдущую. Мы имѣемъ въ этихъ главахъ общемессіанское пророчество, — относящееся къ неопредѣленно-далекому будущему, — о наступленіи царства Божія, когда главные представители язычества, Мицраимъ и Ассуръ (Египетъ и Ассирія), а также Кушъ (Эѳіопія) послѣ страшныхъ катастрофъ покаятся въ своемъ нечестіи, обратятся къ истинному Богу, воздадутъ ему поклоненіе и примирятся съ Израилемъ и между собою. Собственно о Египтѣ мы читаемъ, что Богъ поразитъ эту страну своимъ гнѣвомъ, что она подвергнется великимъ бѣдствіямъ (отчасти напоминающимъ «казни» въ книгѣ Исхода) и что затѣмъ египтяне познаютъ Превѣчнаго и будутъ служить Ему, а Превѣчный исцѣлитъ Египетъ, приметъ его какъ свой народъ и благословитъ его. Никакого отношенія все это къ Ашмонеямъ и къ Оніасову храму не имѣетъ. Разъ предсказывается обращеніе всего Египта, то жертвенникъ Превѣчному *среди* земли Египетской есть образъ, являющійся самъ собою; во всякомъ случаѣ здѣсь говорится о жертвенникѣ, воздвигнутомъ египтянами для совершеннаго ихъ слу-

женія истинному Богу, а не для евреевъ. Тутъ становится понятнымъ столбъ во имя Превѣчнаго на *границѣ* или собственной окружности земли египетской: онъ долженъ показывать, что весь Египетъ, вся область (g'bulah), заключенная въ этихъ границахъ, стала принадлежать истинному Богу, или посвящена Ему.

Между тѣмъ, если стать на точку зрѣнія Авэ и видѣть въ стихѣ 19 указаніе современника на совершившееся событіе, то куда дѣвать всѣ прочіе стихи, въ которыхъ говорится о событіяхъ не совершившихся? Насъ увѣряютъ, что всѣ библейскія предсказанія суть пророчества post factum. Но когда же былъ такой случай, чтобы весь Нилъ высохъ и совсѣмъ исчезъ (ст. 5—10)? До сихъ поръ этого еще не бывало, также какъ не бывало и того, чтобы пять египетскихъ городовъ (hamesh arim b'eres misrajim), т. е. Пентаполисъ, стали вдругъ говорить на кенаанскомъ, т. е. еврейскомъ, языкѣ (ст. 18). Въ эпоху Ашмонеевъ этого не только не было, но и не могло быть, такъ какъ тогда и въ самой Палестинѣ еврейскій языкъ уже вышелъ изъ употребленія, египетскіе же евреи несомнѣнно усвоили себѣ языкъ греческій.

Что касается до общаго содержанія всей XIX главы — обращенія Египта и Ассиріи къ Богу Израилеву, то это пророчество исполнилось въ позднѣйшія времена, такъ какъ и Египетъ и Передняя Азія приняли сначала христіанство, а потомъ отчасти перешли къ мусульманству, а обѣ эти религіи вышли изъ еврейства и признаютъ Бога Израилева своимъ истиннымъ Богомъ. Также исполнилось и предсказанное въ XVIII главѣ обращенія Эѳіопіи (Куша) къ истинному Богу, ибо Абиссинія въ IV вѣкѣ стала христіанскою съ примѣсью собственно-іудейскихъ элементовъ. Въ этомъ отношеніи совсѣмъ не стоило переносить Исаію въ эпоху Ашмонеевъ, такъ какъ и тутъ онъ оказался бы настоящимъ пророкомъ, а не публицистомъ, предсказывающимъ событія послѣ ихъ совершенія.

Весьма замѣчательны три послѣдніе стиха XIX гл. «Въ день тотъ будетъ открытая дорога изъ Египта въ Ассирію, и будутъ служить (Богу) Египетъ вмѣстѣ съ Ассуромъ. Въ день тотъ будетъ Израиль въ-третьихъ съ Египтомъ и съ Ассуромъ въ благословеніи всей земли, которымъ благословитъ ее Превѣчный Цебаотъ, говоря: благословенъ народъ Мой Египетъ и созданіе рукъ Моихъ Ассуръ и наслѣдіе Мое Израиль». — Авэ не стѣсняется относить это мѣсто къ борьбѣ Селевкидовъ съ Птоломеями, когда Іерусалимъ нѣсколько

разъ переходилъ изъ однѣхъ рукъ въ другія. Но что же общаго эти военно-политическія отношенія имѣютъ съ тѣмъ, о чемъ говорится у пророка — съ духовнымъ союзомъ Египта, Ассиріи и Израиля въ служеніи единому Богу, благословляющему всѣхъ троихъ?

Большое подтвержденіе своей теоріи Авэ находитъ въ томъ, что, упоминая о пяти городахъ, которые будутъ говорить на кенаанскомъ языкѣ, пророкъ замѣчаетъ: одинъ изъ нихъ будетъ называться ir ha Heres. Это названіе можно перевести *городъ Солнца,* по-гречески *Ἡλιόπολις*, по егип. *Онъ*. А такъ какъ храмъ Оніаса былъ построенъ въ геліопольской области (номѣ), то нашъ авторъ и объявляетъ съ торжествомъ, что Исаія прямо указываетъ на Оніасовъ храмъ. Немного больше знанія и сообразительности сдѣлали бы такой аргументъ невозможнымъ. *Онъ* или Геліополисъ былъ издревле въ памяти евреевъ роднымъ мѣстомъ для Эфраима и Манассіи, такъ какъ ихъ мать Аснатъ, жена Іосифа, была дочерью жреца Геліопольскаго (Быт. XLI, 45). Затѣмъ тутъ же, по древнему преданію, воспитывался Моисей и отъ жрецовъ Солнечнаго бога научился «всей премудрости египетской», а въ Манеѳоновой лѣтописи онъ самъ называется жрецомъ Геліопольскимъ. Этими воспоминаніями можно, конечно, объяснить, почему Исаія въ своемъ мессіанскомъ пророчествѣ упомянулъ о городѣ Солнца; они же, усиленныя словомъ Исаіи, могли побудить Оніаса выбрать область Геліопольскую для построенія своего храма. Такимъ образомъ между этимъ храмомъ и пророчествомъ Исаіи и есть, можетъ быть, связь, но только прямо обратная той, которую предполагаетъ Авэ.

## III.

Послѣ XIX гл. Исаіи нашъ авторъ находитъ второй краеугольный камень для своей теоріи въ главахъ XXIV—XXVII, гдѣ говорится между прочимъ о паденіи и разрушеніи крѣпкаго города. Онъ относитъ это къ взятію іудеями, при Симонѣ Маккавеѣ, іерусалимской крѣпости, акры, составлявшей послѣдній оплотъ греко-сирійской власти надъ Іудеей. Въ большей части этихъ четырехъ главъ говорится о вещахъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ взятію какого-либо города или крѣпости; такъ напр.: «И Онъ сниметъ на этой горѣ покровы, которыми покрыты всѣ народы, и крышку, которая закрываетъ всѣ языки. Ибо онъ поглотилъ смерть во вѣки. И Превѣчный Господь сотретъ слезы со всякаго лица и сниметъ позоръ съ

народа Своего во всѣхъ странахъ. Ибо Превѣчный сказалъ» (XXV, 7, 8). Или далѣе: «Оживутъ мертвые твои и возстанутъ съ тѣлами. Пробудитесь и воскликните, лежащіе во прахѣ, ибо роса полей зеленѣющихъ, роса Твоя, и землю Рефаимовъ (злыхъ мертвецовъ) Ты ниспровергнешь» (XXVI, 19). Среди подобныхъ грандіозныхъ предсказаній есть нѣсколько стиховъ, гдѣ говорится о нѣкоемъ городѣ, которые Авэ выбираетъ и соединяетъ вмѣстѣ для своей цѣли. Въ этомъ видѣ они не представляютъ дѣйствительно ничего прямо противорѣчащаго его мнѣнію, но также и ничего такого, что бы его доказывало, ничего такого, что̀ бы насъ заставляло относить эти мѣста именно къ этому и *только* къ этому событію — взятію іерусалимской акры. Если бы теорія Авэ была доказана или доказуема, то ссылка на эти главы могла бы служить подтвержденіемъ, но какъ самостоятельное доказательство, да еще одно изъ двухъ главныхъ, она только подчеркиваетъ безпомощность теоріи. Любопытенъ при этомъ слѣдующій пріемъ нашего автора.

Въ концѣ XXVII гл. говорится, что въ это время соберутся сыны Израилевы, отъ Евфрата до Нила, покинутые въ землѣ Ассуръ и отвергнутые въ землѣ Египетской, — соберутся они всѣ одинъ за другимъ и придутъ молиться Превѣчному на Святой горѣ въ Іерусалимѣ (ст. 12, 13). Такого массоваго возвращенія изгнанниковъ и переселенцевъ по поводу взятія Акры и вообще при Ашмонеяхъ не было, никакихъ историческихъ извѣстій ни о чемъ подобномъ не существуетъ, да и самый фактъ былъ бы въ высшей степени невѣроятенъ. Но нашъ авторъ, приведя это пророчество Исаіи о собраніи всѣхъ евреевъ на Святой горѣ и относя его вопреки всякому правдоподобію къ взятію іерусалимской крѣпости, прибавляетъ отъ себя, съ полною увѣренностью и ни на что не ссылаясь: «Это значитъ, что послѣ того, какъ независимость Израиля была, наконецъ, обезпечена, всѣ тѣ, которые были изгнаны въ Египетъ и въ Сирію, или сами себя изгнали, не будучи въ состояніи переносить македонское владычество, возвращаются со всѣхъ сторонъ на родину» (стр. 63). Но откуда онъ знаетъ объ этомъ возвращеніи, о которомъ ничего не знаетъ исторія? Вмѣсто того, чтобы свой взглядъ подтверждать дѣйствительными фактами, удостовѣренными изъ другихъ источниковъ, онъ самый этотъ еще недоказанный взглядъ, или истолкованные по этому взгляду пророческіе тексты, принимаетъ за самостоятельное основаніе для утвержденія *новыхъ* фактовъ, не имѣющихъ за себя никакихъ другихъ свидѣтельствъ.

Въ началѣ XXVIII главы у Исаіи говорится о бѣдствіяхъ, которымъ подвергнется Эфраимъ, т. е. царство Израильское: «Увы, вѣнецъ пышности пьяницъ Эфраима, и цвѣтокъ поблекшій стройной красоты его, что на челѣ долины тучной, тамъ, гдѣ бредятъ отъ вина! Вотъ силачъ и богатырь отъ Господа, какъ буря съ градомъ, непогода вредная, какъ буря водъ могучихъ стремительныхъ, пущенъ на землю съ силою». — Авэ относитъ это къ взятію Сихема, а потомъ Самаріи Іоанномъ Гирканомъ въ 129 г., при чемъ разрушенъ былъ храмъ Самарянскій на горѣ Гаризимъ. Но у Исаіи говорится о паденіи великолѣпнаго города, котораго жители роскошествовали и пьянствовали. Это вполнѣ подходитъ къ Самаріи, какъ столицѣ Израильскаго царства въ VIII вѣкѣ, и вовсе не подходитъ къ бѣдной самарянской общинѣ II вѣка, которая могла гордиться только своимъ храмомъ, — но именно на храмъ и нѣтъ никакого указанія у Исаіи. Относить выраженіе «вѣнецъ пышности» (âtereth geûth) къ гаризимскому храму, а не къ царской Самаріи съ ея дворцами, было бы не только произвольно, но и прямо несообразно тексту, который связываетъ этотъ «вѣнецъ пышности и поблекшій цвѣтокъ стройной красоты» не съ чѣмъ-нибудь религіознымъ (по понятіямъ маккавейской эпохи), а только съ пьянствомъ и пьянымъ бредомъ эфраимлянъ. Нѣтъ также никакого основанія въ «силачѣ и богатырѣ отъ Господа» (ḥazak v'ammis ladonaï) видѣть непремѣнно Іоанна Гиркана, а не царя Ассирійскаго, какъ совершителя Божіихъ каръ — представленіе весьма свойственное Библіи, — или же одного изъ іудейскихъ царей, наносившихъ тяжкіе удары своимъ израильскимъ соперникамъ. — Видѣть въ словахъ Исаіи современное событію извѣстіе о разореніи Самаріи въ маккавейскую эпоху невозможно уже потому, что никакой правовѣрный іудей этой эпохи не сталъ бы отождествлять тогдашнихъ ненавистныхъ самарянъ съ Эфраимомъ. «Пьяницы» Эфраима были все-таки свои братья, сыны Израилевы, тогда какъ самаряне Гаризимскаго храма были для іерусалимскаго патріота хуже, чѣмъ язычники.

Въ XXXIV гл. Исаіи описывается въ яркихъ чертахъ будущая конечная гибель всего язычества: «Приблизьтесь, языки, съ вниманіемъ и, народы, прислушайтесь! Внемли, земля и все наполняющее ее, вселенная и всѣ цвѣты ея! Ибо гнѣвъ Превѣчнаго на всѣ языки и ярость на все воинство ихъ: на заклятіе и на закланіе отдастъ ихъ» (ст. 1—2). Далѣе упоминается особенно о бли-

жайшихъ къ еврейству язычникахъ Идумейцахъ (Эдомъ), которымъ предсказывается совершенное уничтоженіе, такъ что страна ихъ превратится въ дикую пустыню, — что и исполнилось во времена позднѣйшія. Но Авэ смѣло относитъ все это къ войнѣ того же Іоанна Гиркана съ идумейцами, хотя эта война вовсе не окончилась уничтоженіемъ Эдома и превращеніемъ его страны въ пустыню, и хотя въ текстѣ Исаіи нѣтъ ни малѣйшаго намека на походъ Гиркана, или на какую-нибудь характерную черту изъ тѣхъ временъ и обстоятельствъ. Но при очень большомъ желаніи и очень маломъ смыслѣ можно, конечно, отнести ко временамъ послѣднихъ Ашмонеевъ и описаніе того Мессіанскаго царства (Исаія, гл. XXXV), когда у слѣпыхъ отверзутся глаза, а у глухихъ уши, когда хромые будутъ скакать какъ олени, и языкъ нѣмыхъ будетъ вѣщать хвалу, когда хищныхъ звѣрей болѣе не будетъ на землѣ, и всѣ спасенные Господомъ вернутся въ Сіонъ съ сіяніемъ Вѣчности на главахъ ихъ. Если вѣрить Авэ, то все это совершилось при томъ же этнархѣ Іоаннѣ Гирканѣ, около 120 г. до Р. Х. (стр. 67, 68).

Четыре слѣдующія главы (XXXVI—XXXIX) нашъ авторъ голословно, но смѣло, объявляетъ позднѣйшею прибавкою, взятою изъ Книги Царствъ (ce sont des pages du Livre des Rois, où figure le vieux prophète, et qu'on (?) a cru devoir reproduire à la suite du livre qu'on lui attribue, стр. 68). До сихъ поръ критики, вообще, полагали наоборотъ, что историческія показанія Исаіи были въ качествѣ перваго источника внесены въ болѣе позднюю Книгу Царствъ при ея окончательной редакціи. Авэ, очевидно, думалъ, что умолчать объ этомъ общепринятомъ мнѣніи значитъ его опровергнуть. Впрочемъ, если свое собственное мнѣніе о сравнительной древности Книги Царствъ онъ распространялъ также и на книги еврейскихъ лѣтописей (Dibrê hajamim — Паралипомены), то онъ могъ бы найти тамъ слѣдующее, неудобное для себя свидѣтельство: «прочія дѣла Езекіи и кротость его — вотъ онѣ написаны въ видѣніи Исаіи пророка, сына Амоцова, и въ книгѣ Царей Іудиныхъ и Израилевыхъ» (2 Паралип. XXXII, 32).

## IV.

Приступая къ пророку Іереміи, Авэ самъ признается въ трудности подвести его подъ свою теорію, но разъ рѣшено подвести, то никакія трудности не могутъ остановить смѣлаго критика. Тѣмъ

не менѣе Іеремія настолько непріятенъ нашему автору, что онъ, повидимому, не могъ принудить себя прочесть этого пророка цѣликомъ, а только мѣстами его проглядывалъ. Это было бы по крайней мѣрѣ самымъ благопріятнымъ для Авэ объясненіемъ его неимовѣрнаго утвержденія, будто въ *пророчествахъ* Іереміи совсѣмъ не говорится о разрушеніи Іерусалима халдеями (стр. 80). Это утверждаетъ Авэ, а у Іереміи мы читаемъ слѣдующее: «И послалъ царь Цедекія Юхала «сына Шелеміина» и Цефанію священника, сына Маассина, къ Іереміи пророку, говоря: — Помолись за насъ Превѣчному, Богу нашему. — А Іеремія входилъ и выходилъ среди народа, и не сажали его въ темницу. — И войско Фараона вышло изъ Египта; и услыхали слухъ о нихъ халдеи, стоявшіе станомъ подъ Іерусалимомъ, и снялись изъ-подъ Іерусалима. И было слово Превѣчнаго къ Іереміи пророку, говоря: — Такъ говоритъ Превѣчный, Богъ Израилевъ: такъ скажите царю, пославщему васъ ко мнѣ, чтобы испытывать меня: вотъ войско фараоново, выдшедшее къ вамъ на помощь, вернется въ землю свою, въ Египетъ; и возвратятся халдеи и ополчатся на городъ этотъ *и возьмутъ его и сожгутъ его огнемъ*. Такъ говоритъ Превѣчный: Не обманывайте души ваши, говоря: уходя уйдутъ отъ насъ халдеи, — ибо они не уйдутъ. И если бы вы разбили все войско халдейское, воюющее съ вами, и остались бы у нихъ только люди раненые, каждый при палаткѣ своей встанетъ *и сожгутъ городъ этотъ огнемъ*» (XXXVII, 3—10). Это мѣсто не стоитъ одиноко у Іереміи: черезъ всю его книгу проходятъ предсказанія о гибели Іерусалима. Приведу лишь нѣкоторыя. «Ибо Я обратилъ лицо Мое противъ города этого къ бѣдѣ, а не къ добру, — говоритъ Превѣчный; — въ руки царя Вавилонскаго будетъ преданъ онъ *и сожженъ огнемъ*» (XXI, 10). — «И Цедекію царя Іудина и вельможъ его отдамъ въ руки ищущихъ души ихъ и въ руки войскъ царя Вавилонскаго, что ушли отъ васъ. Вотъ заповѣдаю имъ, говоритъ Превѣчный, и вернутся къ городу этому, и ополчатся на него, *и возьмутъ его, и сожгутъ его огнемъ*, и вмѣстѣ съ нимъ города Іудины предамъ запустѣнію даже до того, что не будетъ обитающаго» (XXXIV, 21—22). Въ главѣ XXXVIII Іеремія говоритъ царю Цедекіи: «И всѣ жены твои, и сыны твои уведутся къ халдеямъ, и ты не избѣгнешь рукъ ихъ, ибо руками царя Вавилонскаго будешь ты схваченъ, *и городъ этотъ сожжется огнемъ*» (ст. 23).

Кромѣ этихъ и имъ подобныхъ пророческихъ мѣстъ, пропущен-

ныхъ или обойденныхъ критикомъ, у Іереміи есть историческій разсказъ о гибели Іерусалима, въ главѣ XXXIX и LII, который Авэ голословно объявляетъ взятымъ изъ Книги Царствъ, — предположеніе (помимо своей произвольности) совершенно для него безполезное, разъ, кромѣ этихъ главъ, о гибели Іерусалима отъ халдеевъ говорится у Іереміи во многихъ другихъ текстахъ, каковы вышеприведенные, къ которымъ отважный критикъ не посмѣлъ даже подступить.

Отъ дышащаго жизненной правдой изложенія событій, въ которыхъ самъ Іеремія принималъ непосредственное участіе (гл. XXXVI—LII), критикъ отдѣлывается изумительнымъ замѣчаніемъ о невѣроятности этого разсказа, — онъ кажется ему невѣроятнымъ потому, что царь Іудейскій и его приближенные не испугались угрозъ пророка и не раскаялись (ni le roi ni ses serviteurs ne s'effrayent des menaces prophétiques, et ne pensent à demander grâce. Il est clair que nous lisons là une fiction, non une histoire, стр. 93). А если бы у Іереміи было разсказано наоборотъ, что царь Іудейскій и его слуги послушались увѣщаній пророческихъ и раскаялись въ грѣхахъ своихъ, безъ всякаго сомнѣнія, тотъ же Авэ воскликнулъ бы съ торжествомъ (и на этотъ разъ съ большимъ правомъ): какъ это непохоже на исторію, какая явная небылица!

## V.

Отвергая очевидную правду, какъ вымыселъ, критикъ естественно считаетъ себя въ правѣ сочинять факты небывалые и неслыханные. Въ XXXI гл. Іереміи говорится о будущемъ собраніи вмѣстѣ всѣхъ частей еврейскаго народа, о примиреніи дома Іудина и дома Израилева. Нашъ авторъ рѣшительно утверждаетъ, что такое соединеніе и примиреніе совершилось при Іоаннѣ Гирканѣ. Приведя мессіанскія пророчества Іереміи о радости и ликованіи народа при возстановленіи царства Давидова и заявивъ, — какъ всегда голословно и противно всякимъ вѣроятностямъ, — что эти мѣста относятся ко времени Ашмонеевъ и ни къ какому другому относиться не могутъ, Авэ продолжаетъ такъ (стр. 84): Mais voici un autre tableau qui ne peut non plus se placer qu'à cette date. C'est celui du retour d'Ephraïm ou d'Israel en sens restreint où le mon d'Israel s'oppose à celui de Juda, c'est à dire le retour des tribus séparées: pour la première fois alors Ephraïm est reconcilié *ou plutôt soumis*. Et il suffit

d'ouvrir le livre d'Esdras pour s'assurer combien il s'en fallait qu'il en fût ainsi au temps de Zorobabel. Mais cela s'est vu sous Hyrcan, fils de Simon, et voici ce qui se lit dans Jérémie [2]. Слѣдуютъ слова Іереміи о томъ, что Превѣчный будетъ Богомъ для всѣхъ племенъ Израилевыхъ [3] и затѣмъ извѣстное обращеніе Господа къ безутѣшной Рахили: «Такъ говоритъ Превѣчный: голосъ въ Рамѣ слышенъ, плачъ и рыданія горькія, Рахиль рыдаетъ по сынамъ своимъ и не можетъ утѣшиться о сынахъ своихъ, ибо нѣтъ ихъ. Такъ говоритъ Превѣчный: удержи голосъ твой отъ рыданій и глаза твои отъ слезъ; ибо будетъ награда за трудъ твой, говоритъ Превѣчный, и они вернутся изъ земли враговъ» (XXXI, 14—15, по евр. Библіи).

Если читатель все-таки недоумѣваетъ: что же собственно имѣетъ въ виду Авэ, что такое случилось при Іоаннѣ Гирканѣ столь утѣшительнаго для Рахили, то пусть онъ вспомнитъ, что этотъ правитель іудейскій разорилъ Самарію и Сихемъ и разрушилъ Гаризимскій храмъ! Хорошо еще, что Рахиль на самомъ дѣлѣ имѣла лишь очень слабую и отдаленную связь съ этою новою Самаріей, разоренною Гирканомъ, а то утѣшеніе было бы ужъ очень странное. Тутъ критикъ прибѣгаетъ къ сознательному и весьма грубому *обману* невнимательныхъ читателей: чтобы *разореніе* Самаріи превратить въ *примиреніе* Іуды съ Израилемъ, или Веньямина съ Эфраимомъ, употребляется такой оборотъ рѣчи: тогда (при Іоаннѣ Гирканѣ) впервые Эфраимъ былъ *примиренъ или скорѣе покоренъ* (réconcilié *ou plutôt soumis)*. Вопіющая нелѣпость самой мысли слегка прикрыта этою гладкою фразой и при бѣгломъ чтеніи можетъ проскользнуть незамѣтно. Но въ самомъ дѣлѣ развѣ покореніе и примиреніе одно и то же? И какое еще покореніе: съ рѣзней, грудами развалинъ, уничтоженіемъ святыни! Послѣ этого и разрушеніе Іерусалима римлянами можно считать примиреніемъ Іакова съ Исавомъ [4].

---

[2] „Но вотъ другая картина, которая также можетъ быть помѣщена въ это время. Это картина возвращенія Эфраима или Израиля (въ тѣсномъ смыслѣ слова по противоположенію съ Іудой), т. е. возвращеніе отдѣленныхъ колѣнъ: впервые Эфраимъ примиренъ, или скорѣе покоренъ. И достаточно раскрыть книгу Эздры, чтобы убѣдиться, какъ далеко было до того во время Зоровавеля. Но это случилося при Гирканѣ, сынѣ Симона, и вотъ, что читается у Іереміи.

[3] По евр. Библіи гл. XXX, 24, по переводамъ XXXI, 1.

[4] Въ раввинической литературѣ Риму усвоено названіе Исава или Эдома.

А вотъ еще образецъ критическаго метода, которому нашъ авторъ обязанъ своими важными открытіями: «*пророчество* (Іереміино) объ Эдомѣ, говоритъ онъ, должно относиться, также какъ Исаіино, къ завоеванію Идумеи Гирканомъ. Что же касается пророчества о паденіи Вавилона, то я отношу его опять къ нашествію пареянъ въ серединѣ II вѣка» (la *prophétie* sur Edom (XLIX, 7) doit se rapporter, ainsi que celle d'*Isaïe,* à la conquête de l'Idumée par Hyrcan. Et quant à celle de la ruine de Babylone (chap. LI et LII) je la rapporte encore à l'invasion des Parthes au milieu du II siècle, стр. 87). Этими строчками исчерпана вся аргументація критика по этимъ двумъ пунктамъ: *должно относиться, я отношу* — этого довольно, и никакихъ дальнѣйшихъ основаній не требуется.

Впрочемъ, когда нашъ авторъ пускается въ разсужденія, то выходитъ еще хуже. У Іереміи есть сильнсе обличеніе «мерзости» человѣческихъ жертвъ, — ясное, казалось бы, свидѣтельство, что этотъ пророкъ писалъ до Вавилонскаго плѣненія, когда такія жертвы еще могли быть обычными въ полу-языческой массѣ іудеевъ. Но Авэ умудряется и эту черту пріурочить къ эпохѣ Ашмонеевъ съ помощью слѣдующаго разсужденія (стр. 103): человѣческія жертвы суть выраженіе крайняго фанатизма, но фанатизмъ у евреевъ долженъ былъ обостриться вслѣдствіе маккавейскихъ войнъ (ce fanatisme avait eu sans doute une recrudescense pendant les crises douloureuses du milieu du II siècle), — значитъ, въ это время евреи должны были усиленно жечь своихъ младенцевъ въ храмѣ Іерусалимскомъ, вызывая этимъ обличеніе благонамѣренныхъ публицистовъ въ родѣ автора книги Іереміи, очевидно, написанной въ это время. Едва ли, однако, можно согласиться, что всякій фанатизмъ выражается непремѣнно въ такихъ жертвахъ, какъ сожиганіе своихъ дѣтей: такъ, напр., даже крайній фанатизмъ отрицательной критики довольствуется жертвою здраваго смысла и исторической науки.

Относительно Іереміи у Авэ есть только одно замѣчаніе, похожее какъ будто на серьезный аргументъ, именно указаніе на то, что объ этомъ пророкѣ не упоминается въ Книгѣ Царствъ; но и это расчитано только на читателей, незнакомыхъ съ Библіей. А тѣ, которые съ ней знакомы, знаютъ во-первыхъ, что послѣднія событія въ Іерусалимѣ передъ Вавилонскимъ плѣненіемъ, т. е. именно тѣ событія, въ которыхъ Іеремія принималъ участіе, вообще не разсказываются въ Книгѣ Царствъ, а сообщается только въ двухъ словахъ

фактъ конечной катастрофы, при чемъ одинаково естественно было и упомянуть, и не упоминать о дѣятельности пророка, смотря по расположенію и намѣреніямъ историка; необходимымъ же такое упоминаніе во всякомъ случаѣ не было; люди, читающіе Библію болѣе внимательно, чѣмъ Авэ, знаютъ во-вторыхъ, что о пророкѣ Іереміи упоминается въ двухъ священныхъ книгахъ, имѣющихъ историческое значеніе не менѣе Книги Царствъ (2 Паралип. XXXV, 25, XXXVI, 12, 21, 22 и Эздры I, 1). При томъ если изъ неупоминанія Іереміи въ Книгѣ Царствъ нашъ авторъ заключаетъ противъ подлинности Іереміи, то почему же изъ противоположнаго факта упоминанія Исаіи въ той же Книгѣ Царствъ онъ не дѣлаетъ никакого заключенія въ пользу подлинности Исаіи? Не ясно ли, что тенденція, а не логика, управляетъ этими псевдокритическими упражненіями?

## VI.

Справедливость требуетъ признать у нашего автора минуты просвѣтленія, когда онъ самъ чувствуетъ себя неловко въ области исторической и какъ будто сознаетъ, насколько его взгляды несерьезны, и аргументы непозволительны въ научномъ отношеніи. «Но я спѣшу, говоритъ онъ по поводу дѣятельности Іереміи, выйти и вывести моихъ читателей изъ этой исторической чащи» (de ces broussailles historiques, стр. 91); и далѣе: «Но пора оставить подробности, истолкованіе которыхъ иногда затруднительно» (стр. 93). Въ другомъ мѣстѣ онъ совершенно основательно замѣчаетъ самому себѣ: «лучше быть умѣреннымъ относительно текстовъ, которые можешь читать только въ переводѣ (Il vaut mieux être sobre sur des textes que je ne puis lire que traduits, стр. 133).

Но послѣ минутнаго отрезвленія псевдокритическій бредъ возвращается съ прежнею силою. Іезекіиль, также какъ Исаія и Іеремія, говорятъ о бѣдствіяхъ, которыя городъ Тиръ претерпѣлъ отъ вавилонянъ. Но *такъ какъ* эти пророки писали во II вѣкѣ, *то значитъ* вмѣсто вавилонянъ долженъ быть поставленъ Антіохъ Эпифанъ. Правда, изъ исторіи извѣстно, что Антіохъ Эпифанъ съ Тиромъ не воевалъ и никакихъ бѣдствій ему не причинялъ, но это все равно: онъ, вѣроятно, хотѣлъ разорить Тиръ, и іудеи заранѣе этому радовались (стр. 121). Но Исаія, описавши паденіе Тира, говоритъ затѣмъ, что онъ будетъ возстановленъ, и что тогда богатства его

купцовъ будутъ посвящены Богу Израилеву и пойдутъ на содержаніе его священниковъ. Что же? «*Можно предположить*, что это случилось во время Гиркана» (On peut supposer du'on vit cela au temps d'Hyrcan, стр. 122).

У пророка Осіи мы читаемъ, что іудеи будутъ спасены Превѣчнымъ, Богомъ ихъ, а не оружіемъ и битвами (I, 7). Нашъ авторъ увѣряетъ, что это относится ко временамъ маккавейскимъ и ни къ какимъ другимъ относиться не можетъ, какъ будто Маккавеи освободили свой народъ безъ помощи оружія и безъ битвъ! Тотъ же пророкъ обличаетъ израильтянъ въ Самаріи за поклоненіе идолу въ видѣ «тельца» (VIII, 4—6) — ясное, казалось бы, свидѣтельство о древности этого пророка. Но Авэ относится къ этому иначе. Принимая, какъ всегда, свой недоказанный и недоказуемый хронологическій тезисъ за несомнѣнную истину, онъ заключаетъ: такъ какъ Осія долженъ былъ жить во II вѣкѣ, то значитъ во II вѣкѣ культъ тельцовъ еще сохранился у евреевъ!

По поводу пророка *Іоиля* мы получаемъ успокоительное увѣреніе, что предсказанный этимъ пророкомъ страшный судъ въ долинѣ Іосафатовой уже совершенъ Симономъ и Гирканомъ — «c'est Simon et Hyrcan qui ont exécuté ce jugement de leur Dieu» (стр. 140).

*Амосъ* также даетъ поводъ нашему автору къ интересному открытію. «Я не пророкъ и не сынъ пророческій», говоритъ Амосъ, и въ этомъ Авэ видитъ ясное указаніе, что онъ жилъ послѣ окончательнаго освобожденія евреевъ отъ греко-сирійскаго владычества. Дѣло въ томъ, что пророковъ, — которыми въ то время, повидимому, кишѣла вся Палестина, — высоко цѣнили, какъ возбудителей народнаго энтузіазма въ войнѣ противъ грековъ, когда же она кончилась, то ихъ стали, напротивъ, опасаться и преслѣдовать, а потому имъ и приходилось отрекаться отъ своего званія. Въ такомъ объясненіи нѣтъ ничего несообразнаго — для не читавшихъ Амоса и незнакомыхъ, вообще, съ исторіей еврейства.

Увидавъ на страницахъ нашего критика имя *Іоны*, я ожидалъ доказательствъ, что китъ, проглотившій пророка, былъ также современникомъ Симона Маккавея и Іоанна Гиркана, но, къ сожалѣнію, Авэ не коснулся этого обстоятельства.

Зато по поводу пророка *Михея* мы узнаемъ двѣ любопытныя новости: 1) что Мессія, о которомъ пророчествуетъ Михей, былъ именно не кто иной какъ Ашмоней Симонъ, этнархъ іудейскій (стр.

150), и 2) въ дополненіе къ прежнимъ указаніямъ, — что въ это время, т. е. во II вѣкѣ, офиціальная религія евреевъ требовала сожиганія младенцевъ, что ихъ приносили въ жертву самому Богу Израилеву «c'était bien à Jéhova lui même qu'on faisait ces immolations d'enfants» (152).

По поводу *Наума, Аввакума* и *Софоніи* нашъ авторъ не говоритъ ничего поразительнаго, повторяя только, что они жили во II вѣкѣ. Что касается до *Аггея* и *Захаріи*, то, какъ припомнитъ читатель, они жили около Р. Х.; Мессія, котораго они возвѣщали, былъ Иродъ (159 и слѣд.). Особенно идетъ къ этому идумейцу названіе *отрасль Давидова!* Къ нему должно относить то, что у этихъ двухъ пророковъ говорится о Зоровавелѣ, а у такъ называемаго второго Исаіи — о Кирѣ. Но чтобы быть безпристрастнымъ, Авэ къ тому же Ироду относитъ и то, что говорится объ антихристѣ, врагѣ Святыни и Бога и народа Божія, — въ книгѣ *Даніила*.

Эта книга, равно какъ и книга пророка Малахіи, написана послѣ Ирода, слѣдовательно, около половины I вѣка по Р. Х. Тутъ есть одно маленькое затрудненіе, легко, впрочемъ, устранимое. Въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ и Даніилъ и Малахія цитируются какъ древніе и священные авторитеты. Когда же написаны евангелія? Если бы какой-нибудь единомышленникъ Авэ захотѣлъ превзойти его критическою смѣлостью не отступая, однако, отъ его правилъ и пріемовъ, то ему слѣдовало бы утверждать, что евангелія написаны въ началѣ XVI вѣка, именно докторомъ Мартиномъ Лютеромъ, съ несомнѣнною и плохо скрываемою цѣлью основать на нихъ евангелическое исповѣданіе.

Нельзя не отмѣтить еще одного любопытнаго обстоятельства. Есть указанія, что греческій переводъ еврейскихъ священныхъ книгъ, въ томъ числѣ Даніила и Малахіи, уже существовалъ около 130 г. до Р. Х.; но если эти два пророка писали лишь въ I вѣкѣ по Р. Х., то вотъ единственный доселѣ примѣръ литературныхъ произведеній, переведенныхъ на иностранный языкъ за полтораста лѣтъ до того, какъ они были первоначально написаны.

## VII.

Въ лицѣ Авэ злоупотребленіе отрицательною критикою дошло до абсурда, до смѣшной карикатуры. Не мало нелѣпаго и смѣшного

было, конечно, и на противоположной сторонѣ... Нынѣ обѣ крайности можно считать похороненными. Настоящее отечество отрицательной критики, Германія, все болѣе и болѣе отказывается отъ «гиперкритическаго» произвола, а съ другой стороны неподвижный доселѣ оплотъ традиціонной экзегезы, Англія, примыкаетъ въ этой области къ общему научному движенію, не избѣгая даже нѣкоторыхъ увлеченій, которыя все-таки лучше прежней косности.

Ископаемыя рѣдкости слѣпого буквализма встрѣчаются теперь только въ странахъ и кругахъ, завѣдомо чуждающихся науки, а вмѣстѣ съ тѣмъ такіе enfants terribles противоположнаго направленія, какъ Havet, принуждены горько жаловаться на полное презрѣніе къ ихъ теоріи со стороны ученыхъ, изъ коихъ «только тѣ ее пощадили, которые ничего о ней не сказали» (ceux-là seulement l'on ménagée qui n'en ont rien dit, стр. 7).

Правду сказать, и здѣсь, какъ обыкновенно бываетъ, противоположныя крайности традиціоннаго и отрицательнаго направленія суть произведенія одной и той же почвы — школьной отвлеченности, — онѣ порождены однимъ и тѣмъ же духомъ, или, лучше сказать, однимъ и тѣмъ же отсутствіемъ духа, одинаковымъ *равнодушіемъ* къ сущности, къ внутреннему смыслу Библіи и пророческихъ писаній въ особенности.

Но при равнодушіи и невниманіи къ этому существенному содержанію, къ тому, что вдохновляло библейскихъ писателей, ради чего они дѣйствовали и писали, самый вопросъ о времени и обстоятельствахъ ихъ дѣятельности теряетъ живой интересъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лишается главной основы для своего правильнаго рѣшенія. Ибо только пониманіе того *смысла* еврейской исторіи, который выразился въ Библіи, даетъ намъ твердую точку опоры для истиннаго сужденія о времени и историческихъ рамкахъ, въ которыхъ жили и дѣйствовали носители этого смысла. Этимъ, конечно, не устраняется интересъ и необходимость спеціальныхъ филологическихъ и историческихъ изысканій, но и для нихъ самихъ необходимо пониманіе дѣла по существу, какъ исходная точка и руководящая нить умственной работы.

Я вовсе не имѣю здѣсь въ виду какого-нибудь метафизическаго построенія и апріорнаго выведенія исторіи: я беру дѣло просто и элементарно. Существуетъ несомнѣнный фактъ, что небольшая и притомъ раздробленная еврейская нація пережила въ древнія времена —

и пережила съ выгодою для себя, съ внутреннимъ ростомъ и возвышеніемъ, такія историческія катастрофы, отъ какихъ въ конецъ погибали несравненно болѣе сильныя, сплоченныя и культурныя національныя тѣла. Значитъ, еврейскій народъ пережилъ это не силою матеріальною, а силою духовною. Эта духовная сила, несомнѣнно, была связана съ національною религіей, такъ какъ кромѣ нея иныхъ *значительныхъ* выраженій народнаго духа у евреевъ не было. Но этимъ дѣло еще не объясняется. И у всѣхъ другихъ народовъ были національныя религіи, и на первый взглядъ трудно найти существенное различіе между первоначальною религіей сыновъ Израилевыхъ и религіей сыновъ Моаба, Аммона, или Эдома. Но они погибли, а Израиль остался несокрушимымъ. Значитъ, въ религіи евреевъ было что-то бо̀льшее, чѣмъ ея видимая національная форма, было какое-то внутреннее превосходство, благодаря которому укрѣпился духъ народа и сталъ способнымъ пережить разрушеніе своего политическаго тѣла. Это бо̀льшее, отличавшее національную религію евреевъ отъ всѣхъ другихъ и выражавшееся въ особенности у пророковъ, была *не* отвлеченная идея монотеизма, а живое сознаніе и чувство, что тотъ особенный Богъ, который есть національное Провидѣніе Израиля и личное Провидѣніе каждаго израильтянина, что Онъ же есть, *во-первыхъ*, Богъ всемірный, Который держитъ *все* въ Своей *силѣ*, а *во-вторыхъ*, что Онъ не есть Богъ силы только, но и Богъ *правды*, — не отвлеченно мыслимой, а реально дѣйствующей и осуществляющейся. Изъ такого соединенія силы и правды слѣдуетъ, что все совершающееся должно кончиться къ славѣ этого Бога, что для тѣхъ, кто вѣренъ Ему, физическія бѣдствія суть только испытанія, способы и средства духовнаго совершенствованія и благополучія. А отсюда *третій* отличительный элементъ этого высшаго религіознаго сознанія — вѣра въ золотой вѣкъ *впереди*, въ историческій прогрессъ, или въ смыслъ исторіи, въ окончательное царство правды.

Это высшее сознаніе есть поистинѣ *пророческое*, ибо оно предваряетъ будущее и самымъ этимъ предвареніемъ даетъ людямъ нравственныя силы для приближенія и осуществленія этого идеальнаго будущаго. Только такое пророческое сознаніе могло спасти еврейскій народъ въ крайнихъ бѣдствіяхъ, непосильныхъ для другихъ народовъ. Всѣ внѣшнія опоры существованія были у него отняты. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ сохранялось еврейство какъ единое національно-духовное общество во время Вавилонскаго плѣненія? Ни собственной

страны и государства, ни общаго культа, ни даже своего языка. Все было потеряно, что имѣли прочіе народы и чѣмъ эти народы не спаслись. Израиль спасся тѣмъ, что было у него одного — духовнымъ соединеніемъ съ живымъ Богомъ Правды. Теперь спрашивается: *когда* возникла въ народѣ еврейскомъ эта внутренняя сила, когда жили первые носители и выразители этого высшаго сознанія? Не ясно ли, что *передъ* тѣми внѣшними катастрофами, для перенесенія которыхъ нужна была эта духовная сила, это высшее сознаніе? По естественному ходу исторіи, тѣ идеальныя начала, которыя овладѣваютъ собирательными цѣлями, сперва являются въ лицѣ отдѣльныхъ избранниковъ. Если во время Вавилонскаго плѣна и послѣ него цѣлое еврейское общество, по крайней мѣрѣ въ своихъ руководящихъ кругахъ, должно было усвоить для своего спасенія высшее религіозное сознаніе, то ясно, что единичные избранники должны были достигнуть этого сознанія и возвѣщать его *раньше* народнаго бѣдствія. Они сказались пророками въ трехъ смыслахъ: 1) они *предваряли* царство правды, идеально опредѣляя имъ свое религіозное сознаніе; 2) они обличали и судили дѣйствительное состояніе своего народа какъ противорѣчащее этому идеалу и *предсказывали* народныя бѣдствія какъ необходимое послѣдствіе такого противорѣчія; 3) самимъ своимъ явленіемъ и дѣятельностью они *предуказывали* выходъ изъ этого противорѣчія въ ближайшей будущности народа, именно черезъ признаніе имъ этого высшаго сознанія и подчиненіе ему.

Итакъ, на внутреннихъ основаніяхъ мы должны принять, что главные изъ еврейскихъ пророковъ жили частью *раньше* вавилонскаго плѣненія, частью въ началѣ его, что совершенно согласно, какъ съ древнимъ преданіемъ, такъ и съ мнѣніемъ всѣхъ серьезныхъ ученыхъ новѣйшаго времени.

Библія вообще и писанія пророковъ въ частности суть старѣйшее, но не отжившее, — попрежнему *пророческое* выраженіе самой высокой и чистой духовной силы, дѣйствующей въ человѣчествѣ. Относиться къ этому величайшему памятнику всемірной исторіи, отвлекаясь отъ его собственнаго содержанія или внутренняго смысла, видѣть въ немъ только отраженіе внѣшнихъ историческихъ обстоятельствъ, — это значитъ брать предметъ не такимъ, каковъ онъ есть, — значитъ поступать несправедливо, фальшиво, *ненаучно*. Съ другой стороны, смотрѣть на свидѣтельства историческаго дѣйствія Бога живого какъ на окаменѣлую и неприкосновенную святыню, зна-

чить показывать мертвую вѣру и грѣшить противъ Духа Святого, говорившаго черезъ пророковъ. Истинная научность требуетъ *понимать* въ Библіи то, что въ ней дѣйствительно есть существеннаго, именно духъ пророческій, а истинная религіозность требуетъ *принимать* этотъ духъ какъ вѣчно-живущую силу, которая не только опредѣляла въ прошедшемъ судьбы еврейскаго народа, но отъ которой должно зависѣть и созиданіе нашей собственной будущности.

---

Магометъ, его жизнь и религіозное ученіе.

1896.

# Предисловіе.

Основатель ислама называется на своемъ родномъ арабскомъ языкѣ *Мухаммедъ*, такъ въ старину называли его и по-русски. Но въ настоящемъ столѣтіи вошло у насъ въ употребленіе взятое съ французскаго *Магометъ*. Въ текстѣ этой книжки введенъ мною *Мухаммедъ*, но на заглавномъ листѣ я долженъ былъ сохранить привычное для публики названіе.

Значеніе Мухаммеда и основанной имъ религіи въ общихъ судьбахъ человѣчества такъ важно, что писатель, занимающійся религіозною философіей и философіей исторіи, не нуждается въ особомъ оправданіи, если онъ, *и не будучи оріенталистомъ*, имѣетъ свое собственное сужденіе о лицѣ и дѣлѣ арабскаго пророка». Но чтобы обезпечить себя отъ естественныхъ въ такомъ случаѣ частныхъ ошибокъ, я обратился за совѣтами и указаніями къ самому авторитетному изъ нашихъ арабистовъ, который съ первостепенною спеціальною ученостью соединяетъ и живой интересъ къ общимъ вопросамъ. Считаю пріятнымъ долгомъ выразить свою глубочайшую признательность академику барону В. Р. Розену за любезное участіе, которое онъ принялъ въ моемъ маленькомъ трудѣ.

Главнымъ источникомъ для этой книжки былъ Коранъ, которымъ я пользовался въ различныхъ переводахъ, старыхъ и новыхъ. Изъ менѣе извѣстныхъ у насъ переводовъ были мнѣ рекомендованы барономъ Розеномъ: *Rodwell*, El-Kor'ân, 2 ed. Lond. 1876 и *Rückert*, Der Koran, herausgegeben von August Müller, 1888. Изъ прочитанныхъ мною сочиненій о Мухаммедѣ и объ арабахъ его времени укажу только главныя:

*Nicolaus Cusanus*, De cribratione alchoran (въ собраніи его сочиненій).

*Caussin de Perceval,* Histoire des Arabes, 3 т.
*Sprenger,* Das Leben und die Lehre des Mohammed, 3 т.
*Wellhausen,* Skizzen und Vorarbeiten.
*August Müller,* Der Islam im Morgen- und Abendland.
*Hubert Grimme,* Mohammed.
*Robertson Smith,* The religion of the Semites.

Для многихъ читателей не лишнимъ будетъ замѣтить, что религіозное ученіе Мухаммеда, сохраненное въ Коранѣ и изложенное въ настоящей книжкѣ, такъ же не похоже во многихъ отношеніяхъ на позднѣйшій исламъ, или мухаммеданство, какъ проповѣди Шакъямуни Будды и уставы его общины не похожи на доктрины и учрежденія сѣвернаго (тибетско-монгольскаго) буддизма или ламаизма. Несомнѣнно однако, что каждая изъ этихъ великихъ религіозныхъ культуръ не есть только механическое накопленіе разнородныхъ элементовъ, а выросла на исторической почвѣ изъ живого зерна, брошеннаго туда геніемъ перваго основателя, съ именемъ котораго не напрасно связано все дальнѣйшее образованіе.

---

# Вступленіе.

## Слоновый годъ.

Пятьсотъ семидесятый годъ по Р. Х. былъ одинаково зловѣщимъ для обоихъ владыкъ, въ непримиримой враждѣ между собою раздѣлявшихъ тогдашній историческій міръ. «Самодержецъ Ромеевъ», Юстинъ II, въ Византіи, и «Царь царей», Хозрой Анушированъ, въ Ктезифонѣ, получили оба въ разной формѣ грозное предостереженіе.

Еще Юстинъ Старый и Юстиніанъ, возобновляя войну съ персами, рѣшили, для отвлеченія непріятельскихъ силъ, воспользоваться далекимъ христіанскимъ царствомъ въ Эѳіопіи или Абиссиніи, съ которымъ и завязали дипломатическія сношенія, отчасти при посредствѣ духовныхъ лицъ. Сношенія эти привели къ тому, что аксумскій негусъ, предки котораго издавна стремились распространять свою власть на противолежащій австрійскій берегъ Краснаго моря, занялъ своими войсками юго-западный уголъ Аравійскаго полуострова и поставилъ тамъ своего намѣстника, при чемъ имѣлось въ виду двинуться впослѣдствіи далѣе, къ сѣверо-восточной Аравіи, гдѣ признавалось верховенство персидскаго царя, и находились его передовые отряды. Къ осуществленію этого плана въ большихъ размѣрахъ приступилъ въ помянутомъ году намѣстникъ абиссинскій Абраха, собравшій огромное для тѣхъ мѣстъ и временъ ополченіе, со многими боевыми слонами, привезенными изъ Африки и составлявшими для аравитянъ невиданную диковину. Это войско должно было двинуться изъ Іемена чрезъ Хиджазъ въ городъ Ятрибъ и оттуда къ персидской границѣ. Въ Византіи знали объ этомъ предпріятіи и многаго отъ него ожидали. Но по дорогѣ изъ Іемена къ Персіи нельзя было миновать знаменитаго города Мекки, бывшаго нѣкоторымъ федеративнымъ центромъ для большей части аравійскихъ племенъ. Отворить ворота Мекки абиссинскому войску значило подвергнуть всю

Аравію той участи, которая постигла ея юго-западныя области, значило подчиниться иноплеменной власти. Рѣшиться на это нельзя было безъ боя, но попытки сопротивленія въ открытомъ полѣ не имѣли успѣха: перевѣсъ организованной военной силы былъ на сторонѣ абиссинцевъ, а главное, африканскіе слоны съ непривычки наводили ужасъ на арабовъ и ихъ коней. Впечатлѣніе было такъ глубоко, что пятьсотъ-семидесятый годъ перешелъ въ исторію съ прозваніемъ *слоноваго года*. Владѣвшее Меккой племя корейшитовъ и ихъ союзники заперлись въ городѣ и готовились къ отчаянной защитѣ. Абиссинцы обложили священный городъ, но въ первую же ночь въ ихъ станѣ проявилась страшная и невѣдомая болѣзнь, отъ которой большая часть людей погибла, а остальные въ безпорядкѣ бѣжали въ Іеменъ, но почти всѣ были перебиты по дорогѣ бедуинами. Это положило конецъ не только дальнѣйшимъ предпріятіямъ абиссинцевъ, но и самой ихъ власти въ южной Аравіи и ихъ союзу съ Византіей. Для греческаго императора это было большое огорченіе.

Но хотя персидскій царь и воспользовался неудачей африканскихъ союзниковъ Византіи и, вытѣснивъ ихъ изъ Іемена, водворилъ тамъ на нѣкоторое время свое владычество, — однако и для него 570-й годъ былъ отмѣченъ дурнымъ предзнаменованіемъ. Въ ту самую ночь, когда нечеловѣческая рука истребила союзниковъ его врага, самъ онъ, по преданію, былъ пораженъ зловѣщимъ чудомъ: всѣ священные сосуды въ его дворцовомъ храмѣ были опрокинуты и разбиты, и неугасимый огонь — символъ верховнаго божества иранцевъ — внезапно потухъ.

Если греческій императоръ былъ огорченъ и смущенъ чудесной гибелью своихъ союзниковъ, если персидскій царь былъ пораженъ и испуганъ чудеснымъ паденіемъ своихъ боговъ, ни тому, ни другому властителю не было однако понятно все зловѣщее значеніе для нихъ этой ночи, ибо они не могли знать, что въ эту самую ночь въ домѣ бѣднѣйшаго изъ жителей Мекки, Абдаллы сына Абд-эль-Мутталибова, родился мальчикъ, которому было суждено создать новую духовно-политическую силу, предназначенную объединить народы Востока и покончить тысячелѣтнюю распрю греческаго и персидскаго царства — разрушеніемъ обоихъ [1].

[1] Происшествіе во дворцѣ персидскаго царя въ ночь, когда родился Мухаммедъ, есть позднѣйшая легенда, которою я пользуюсь лишь какъ живописнымъ символомъ, хотя, быть можетъ, она и имѣетъ

## I.

### Историческая рамка.

По дорогѣ торговыхъ каравановъ, отправлявшихся изъ Іемена и Эѳіопіи въ Палестину и Месопотамію чрезъ Хиджазъ (между средне-аравійскимъ плоскогорьемъ Неджд и Краснымъ моремъ), издавна главными станціями были Макораба (Мекка) и Ятриппа (Ятрибъ, впослѣдствіи Медина). Первый изъ этихъ городовъ былъ торговымъ и религіознымъ центромъ австрійскихъ племенъ, а второй имѣлъ значеніе международной или, лучше сказать, междурелигіозной связи Аравіи съ внѣ-аравійской исторической стихіей, такъ какъ въ немъ, кромѣ двухъ арабскихъ племенъ Аусъ и Хазраджъ, обитало много евреевъ, которые, подобно туземцамъ, составляли цѣлыя племена, или кланы (Бену-Кейнока, Бену-Надиръ, Бену-Корейза), и занимали особыя части города. Въ близкомъ сосѣдствѣ съ Ятрибомъ (Мединой) находилась чисто-іудейская колонія Хейбаръ, а нѣсколько подалѣе къ сѣверу — Тейма. Отсюда Синай и Іерусалимъ были ближе, чѣмъ Петербургъ отъ Москвы. Такимъ образомъ мѣсто происхожденія новой религіи примыкаетъ къ священнымъ мѣстамъ іудейства и христіанства. Кромѣ этой географической связи аравійской религіи съ еврейско-христіанскимъ откровеніемъ есть между ними родство племени, языка и преданій. Аравія издревле населена двумя семитическими племенами, которыя Библія называетъ сынами Іоктана (Бытія X, 25—30) и сынами Измаила (Бытія XXV, 12—16). Оба племени говорили на одномъ и томъ же языкѣ, весьма близкомъ къ еврейскому. Сѣверные аравитяне задолго до Мухаммеда не только назывались измаильтянами у еврейскихъ и у христіанскихъ писателей, но и сами они усвоили библейское сказаніе объ Авраамѣ, Агари и Измаилѣ и обогатили его мѣстными подробностями болѣе или менѣе древняго происхожденія. Источникъ Земземъ въ Меккѣ былъ тотъ

---

какое-нибудь реальное основаніе. Гибель христіанскаго войска подъ Меккою въ годъ рожденія пророка (или около того) есть несомнѣнный фактъ. Но что эти два событія произошли въ одну и ту же ночь — это, конечно, болѣе эффектно, нежели достовѣрно, особенно если принять во вниманіе, что число и даже мѣсяцъ рожденія Мухаммеда съ точностью неизвѣстны: по однимъ свидѣтельствамъ, онъ родился въ день, соотвѣтствующій нашему 20 апрѣля, по другимъ 27 августа.

самый, изъ котораго явившійся по молитвѣ Агари [2] ангелъ Господень (по мусульманской версіи архангелъ Гавріилъ) напоилъ умиравшаго отъ жажды Измаила; небольшой четыреугольный храмъ или алтарь (Кааба), находившійся около этого источника, былъ, по преданію, построенъ самимъ Авраамомъ, пришедшимъ посѣтить своего изгнаннаго сына; черный камень-метеоритъ, вдѣланный въ одну изъ стѣнъ Каабы, былъ тогда же принесенъ съ неба архангеломъ Гавріиломъ; тутъ же вблизи былъ обломокъ скалы, на которую становился Авраамъ съ Измаиломъ для молитвы — мѣсто Авраамово (Максимъ-Ибрагимъ). Тотъ фактъ, что всѣ эти преданія относились не къ полуеврейскому Ятрибу и не къ южной Аравіи, гдѣ еврейскій элементъ пріобрѣлъ одно время даже господствующее положеніе, а къ Меккѣ, гдѣ евреи никогда не жили, рѣшительно противорѣчитъ, на нашъ взглядъ, предположенію многихъ новѣйшихъ ученыхъ, будто, евреи произвольно навязали арабамъ библейское сказаніе объ Измаилѣ, не имѣвшее будто бы первоначально никакого отношенія къ арабамъ. Еще менѣе вѣроятно, чтобы все это было просто выдумано Мухаммедомъ. Теорія Дози, по которой сама Мекка была первоначально еврейскимъ поселеніемъ, не нашла признанія въ наукѣ.

Аравійскій полуостровъ до Мухаммеда представлялъ весьма пеструю картину: остатки высокой древней культуры на югѣ, зачатки новой цивилизаціи въ силу внѣшнихъ вліяній на сѣверѣ и полудикая, наполовину кочевая жизнь въ серединѣ. — Въ южной Аравіи, или Іеменѣ [3], расположенномъ между Индіей и Эѳіопіей, за много вѣковъ до Р. Х. существовали образованныя государства, о которыхъ свидѣтельствуютъ огромныя развалины великолѣпныхъ храмовъ, двор-

[2] Любопытно, что еврейское *Хагаръ* (Агарь) этимологически тождественно съ арабскимъ *Хиджра* (переселеніе, эмиграція), каковымъ словомъ обозначается начало мусульманства. Своимъ удаленіемъ изъ Авраамова города Мекки Мухаммедъ какъ бы повторилъ выселеніе своего праотца Измаила изъ дома Авраамова.

[3] Іеменъ (то же, что еврейское Яминъ) значитъ собственно *правый*. Такъ какъ страны свѣта опредѣлялись семитами по отношенію къ сторонѣ солнечнаго восхода, то по правую руку находился югъ, и іеменъ значило *южный*. Но правая сторона у большинства народовъ считается счастливою, поэтому Іеменъ значитъ также *счастливый, благословенный*. Отсюда, по недоразумѣнію, южная часть Аравійскаго полуострова названа римлянами *Счастливой Аравіей* (Arabia felix). На такомъ же недоразумѣніи основано вѣроятно, и Гомеровское представленіе о „блаженныхъ эѳіопахъ“.

цовъ и разныхъ культурныхъ сооруженій — мостовъ, водоемовъ, плотинъ, а также столбы съ надписями объ историческихъ событіяхъ, на арабскомъ языкѣ, но особыми письменами, которыя недавно удалось разобрать ученымъ.

Нѣкоторыя изъ этихъ надписей, относящіяся къ главному изъ южно-аравійскихъ царствъ — Савскому, или Сабейскому, о которомъ говорится въ Библіи, даютъ твердое хронологическое указаніе благодаря сопоставленію ихъ съ клинообразными надписями Ассиріи. А именно, и тамъ, и здѣсь встрѣчается одно и то же лицо сабейскаго царя или князя Итамара, или Ятаамара. Найденная въ Ниневіи клинообразная надпись царя ассирійскаго Саргона, относящаяся къ 715 году до Р. Х., извѣщаетъ, что этотъ царь получилъ отъ Итамара савейца дань: золото, травы восточной земли, рабовъ, коней и верблюдовъ; а многія изъ южно-аравійскихъ надписей говорятъ объ Ятаамарѣ, князѣ савейскомъ.

Паденіе этихъ южно-аравійскихъ царствъ, имѣвшее, какъ мы увидимъ, вліяніе на возникновеніе новой религіи, произошло во II вѣкѣ по Р. Х. и обусловлено было извнѣ двумя главными причинами. Во-первыхъ, послѣ основанія Александріи, особенно же съ возвышеніемъ Рима, великій торговый путь изъ Индіи въ средиземноморскія страны пересталъ проходить черезъ Іеменъ (сухимъ путемъ), а отклонился къ западу (Краснымъ моремъ), такъ что царство Савское съ своимъ главнымъ городомъ Ма'рибомъ, процвѣтавшее прежде, какъ центральный этапъ этого великаго пути, осталось отъ него въ сторонѣ и пришло въ упадокъ. Доканало его другое бѣдствіе случайнаго характера, но съ которымъ ослабѣвшее царство уже не могло справиться. Огромная каменная плотина около Ма'риба, остатки которой сохраняются и теперь, рушилась отъ землетрясенія. Между тѣмъ это древнее сооруженіе было послѣ международной торговли вторымъ главнымъ условіемъ благосостоянія Савскаго царства: плотина задерживала накоплявшіяся въ горахъ воды и позволяла распредѣлять ихъ сообразно нуждамъ земледѣлія. Такимъ образомъ, это разрушеніе плотины, навсегда запечатлѣвшееся въ національной памяти арабовъ, не только уничтожило наводненіемъ главный городъ Савскаго царства, но и у сельскаго населенія отняло средства къ существованію; страна, уже обѣднѣвшая вслѣдствіе упадка торговли, стала теперь жертвою стихійныхъ силъ и лишилась возможности прокармливать свое густое въ то время населеніе. Многія племена ара-

бовъ-іоктанидовъ двинулись на сѣверъ, въ область измаилитовъ; одно изъ нихъ — племя Хозаа — овладѣло Меккой и отняло у господствовавшихъ тамъ прежде корейшитовъ завѣдываніе Каабой. Оставшееся населеніе Іемена вошло въ составъ новаго государства Химьяръ (Гомериты), которое просуществовало нѣсколько вѣковъ, но въ богатствѣ и могуществѣ никогда не могло сравниться съ древнимъ Савскимъ царствомъ. Князья и часть населенія этого Химьярскаго государства исповѣдывали одно время еврейскую вѣру, какъ было у нашихъ хозаровъ.

Пока на югѣ разрушались остатки древней аравійской культуры, на сѣверныхъ окраинахъ полуострова, подъ вліяніемъ персидской и греко-римской цивилизаціи, кочевые арабы переходили болѣе или менѣе къ осѣдлости и даже къ государственности. На сѣверо-востокѣ, въ низовьяхъ Евфрата, образовалось съ столицей Хира и династіей Лахмидовъ арабское государство, ставшее въ вассальныя отношенія къ ново-персидскому царству Сассанидовъ; а на сѣверо-западѣ, близъ предѣловъ Палестины, династія Гассанидовъ управляла окрестными арабами въ зависимости отъ сирійскаго намѣстника ромейскаго императора. Здѣсь такимъ образомъ, вліяніе обѣихъ великихъ державъ Востока уравновѣшивалось; въ южной Аравіи онѣ вступили въ борьбу за преобладаніе, которая имѣла перемѣнный успѣхъ и была упразднена лишь появленіемъ ислама. Мы видѣли (см. вступленіе), какую роль въ этой борьбѣ имѣла Абиссинія, и какъ ея войско, предназначенное противъ персовъ, внезапно погибло передъ Меккой.

Тяготившіеся абиссинскимъ игомъ химьярскіе князья въ Іеменѣ, ободренные неудачей своихъ завоевателей подъ Меккой, рѣшили возстать и послали одного изъ своихъ къ персидскому царю Хозрою Ануширвану просить о помощи противъ абиссинцевъ-христіанъ, союзниковъ Византіи. Царь послалъ въ Іеменъ войско подъ начальствомъ полководца Вахриза, который двукратно разбилъ абиссинцевъ, изгналъ ихъ изъ Аравіи и утвердился самъ въ городѣ Санѣ, какъ намѣстникъ великаго царя надъ туземными князьями.

Но дни персидскаго, также какъ и византійскаго владычества, въ Аравіи были уже сочтены. Въ Меккѣ родился человѣкъ, чрезъ котораго исполнились древнія обѣтованія Божіи объ Измаилѣ, предкѣ его: и рече ей (Агари) ангелъ Господень: «Умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества: се ты во чревѣ имаши и родиши сына и наречеши имя ему Ісмаилъ (*Ішма-эль* значитъ «услышалъ

Богъ»): яко услыша Господь смиреніе твое. Сей будетъ селный человѣкъ, *и руцѣ его на всѣхъ, и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится»*. (Бытія XVI, 10—12). «О Ісмаилѣ же се послушахъ тебе: и се благословихъ его, и возвращу его, и умножу его зѣло: дванадесять языки родитъ, и дамъ его въ языкъ велій» (Бытія XVII, 20; см. также XXI, 13, 18).

Родители Мухаммеда принадлежали къ измаилитскому племени корейшитовъ, господствовавшихъ въ Меккѣ еще до Рождества Христова. Во II вѣкѣ по Р. Х., вслѣдствіе упомянутой катастрофы въ Іеменѣ, принудившей жителей этой страны къ выселенію, племя Бену-Хозаа́, придя съ юга, овладѣло окрестностями Мекки, а потомъ и самою Меккой, отнявъ у корейшитовъ завѣдываніе храмомъ. Это племя хозаитовъ, какъ и прочія южно-аравійскія племена, было гораздо болѣе склонно къ фетишизму и натуралистическому многобожію, нежели сѣверяне-измаилиты, и водвореніе хозаитовъ въ Меккѣ, безъ сомнѣнія, усилило здѣсь идолопоклонство и способствовало косвеннымъ образомъ той монотеистической реакціи, которой побѣдоноснымъ представителемъ впослѣдствіи сдѣлался Мухаммедъ.

Мекка издавна была, по выраженію Вельгаузена, «перекрестнымъ пунктомъ въ вихрѣ внутреннихъ народныхъ переселеній арабовъ. Многія народныя наслоенія легли на этой почвѣ и оставили свои слѣды въ различныхъ святилищахъ и связанныхъ съ ними Божьихъ именахъ».

Городъ обязанъ былъ своимъ возникновеніемъ, говоритъ тотъ же ученый, безъ сомнѣнія, своему святилищу, которое въ свою очередь основалось на этомъ мѣстѣ, вѣроятно, благодаря источнику Земземъ. — Хотя мусульманское преданіе преувеличиваетъ *исключительное* значеніе Каабы, но во всякомъ случаѣ почитаніе этой древней святыни было широко распространено, и о ея значеніи свидѣтельствуютъ уже обширные размѣры священной ограды *(харамъ)*. Мекка и ея окрестности были мѣстомъ паломничества въ великій годовой праздникъ (хаджъ) въ священные мѣсяцы перемирія для аравійскихъ племенъ. Съ религіознымъ движеніемъ толпы соединялись, какъ всегда бываетъ, соціальныя и торговыя сношенія. Къ хаджу пріурочивались ярмарки въ ближнихъ къ Меккѣ мѣстечкахъ (Указъ, Мина и др.), но главное значеніе оставалось за Меккой, какъ самымъ большимъ городомъ во всемъ полуостровѣ. Раньше ислама меккійскій календарь уже былъ принятъ въ большей части Аравіи.

Понятно, что корейшиты не мирились съ потерей своего преобладанія въ Меккѣ, и святилище мира сдѣлалось яблокомъ раздора для двухъ племенъ. Наконецъ въ V вѣкѣ, по преданію, одинъ изъ предковъ Мухаммеда сумѣлъ вернуть своему роду хозяйскія права надъ Каабой тѣмъ же способомъ, какимъ его древній родичъ Израиль пріобрѣлъ права первородства отъ своего простодушнаго брата.

Лѣтъ за полтораста до Мухаммеда между племенами, переселившимися изъ Іемена въ сѣверную Аравію, было небольшое племя Озра, поселившееся недалеко отъ Ятриба (Медины). Какъ-то спрашивали одного бедуина: «Какого ты племени?» — «Я изъ тѣхъ людей, — отвѣчалъ онъ, — которые умираютъ, когда любятъ». Слышавшая это женщина воскликнула: «Онъ Озритъ, клянусь Богомъ!» — «Ибо Бену-Озра, — замѣчаетъ арабскій историкъ, — славятся по всей Аравіи своею безмѣрною страстностью въ любви». Изъ этого племени одна дѣвушка Фатима вышли замужъ за корейшита Килаба и родила въ Меккѣ двухъ сыновей. Вскорѣ овдовѣвши она вернулась съ младшимъ сыномъ къ своему племени въ Ятрибъ, вышла тамъ вторично замужъ за соплеменника и родила ему сына Ризаха, который и воспитывался вмѣстѣ съ братомъ своимъ. Этотъ послѣдній, какъ приведенный изъ другого племени, получилъ между озритами прозваніе Косай, что значитъ выходецъ; съ этимъ названіемъ онъ и остался въ исторіи.

Нѣкоторые новѣйшіе историки (между прочимъ и Авг. Мюллеръ) не считаютъ Косая историческимъ лицомъ, не приводя однако убѣдительныхъ основаній для своего скептическаго взгляда, съ которымъ я позволю себѣ не согласиться. Дѣда Мухаммедова Мутталиба тѣ же ученые не признаютъ миѳомъ, а вѣдь этотъ историческій дѣдъ только двумя поколѣніями былъ отдѣленъ отъ предполагаемаго миѳологическаго Косая. Хотя нѣтъ закона, опредѣляющаго, на какой степени восходящаго родства наши дѣйствительные предки превращаются въ миѳы, однако можно принять за общее правило, что увѣковѣченный въ народной памяти *прадѣдъ* историческаго лица не можетъ считаться чистымъ миѳомъ.

Достигши зрѣлаго возраста, Косай вернулся въ домъ отца своего въ Мекку, но и оттуда поддерживалъ добрыя сношенія съ племенемъ матери и вотчима. Въ Меккѣ въ то время старѣйшимъ вождемъ хозаитовъ, владѣвшихъ Каабой, былъ Холейль, у котораго въ рукахъ находились и ключи отъ святилища. Косай съ нимъ сошелся и женился на его дочери. Онъ надѣялся, что тесть усыновитъ его

и передастъ ему ключи Каабы, но тотъ, хотя при жизни позволялъ ему иногда замѣщать себя въ священной должности, однако опасался обидѣть соплеменниковъ, и, умирая, передалъ ключи старѣйшему изъ Бену-Хозаа, — Абу-Губшану. Но Косай не отказался отъ своего намѣренія и рѣшился для исполненія его воспользоваться слабостью соперника. Однажды онъ напоилъ Абу-Губшана пьянымъ, и когда тотъ въ полусознательномъ состояніи сталъ требовать еще пить, Косай предложилъ ему мѣхъ съ виномъ въ обмѣнъ за ключи отъ Каабы, на что тотъ охотно согласился. Съ тѣхъ поръ и до сего дня всякая сдѣлка, въ которой кто-нибудь сильно одураченъ, называется у арабовъ торгомъ Абу-Губшана, а чтобы выразить крайнюю степень слабоумія, говорятъ: «онъ глупѣе, чѣмъ Абу-Губшанъ».

Однако хозаиты не хотѣли быть жертвой этой образцовой глупости своего соплеменника и подняли оружіе въ защиту своихъ правъ. Чтобы обезпечить себѣ побѣду, Косай обратился въ Ятрибъ къ сводному брату своему Ризаху, который привелъ ему на помощь всѣхъ Бену-Озра. Соединившись съ ними, корейшиты одолѣли хозаитовъ, и Косай сталъ общепризнаннымъ управителемъ Каабы. Онъ благоустроилъ святилище, учредилъ священное знамя (лива), священный налогъ (рифаде) и разныя должности, связанныя съ потребностями безчисленныхъ богомольцевъ во время сборныхъ празднествъ (правильное распредѣленіе воды, распоряженіе процессіями и т. п.). Этотъ Сеидъ Косай, утвердившій въ Меккѣ власть корейшитовъ, родилъ трехъ сыновей, изъ коихъ младшій былъ Абд-Менафъ, а отъ Абд-Менафа въ пятомъ поколѣніи произошелъ Мухаммедъ [4], сокру-

---

[4] Вотъ традиціонная генеалогія Мухаммеда:

Косай
|
Абд-Менафъ
|
Хашимъ
|
Абд-эль-Мутталибъ
|
Абдалла
|
Мухаммедъ.

Впрочемъ руководствуясь извѣстнымъ гиперкритическимъ методомъ, необходимо даже отца и мать Мухаммеда признать миѳами. Имя

шившій свой родъ и племя, но давшій силу и единство всѣмъ аравійскимъ племенамъ, а черезъ нихъ и множеству другихъ народовъ Азіи и Африки.

## II.

### Ранніе годы Мухаммеда, его религіозное призваніе.

Отецъ Мухаммеда умеръ за два мѣсяца до его рожденія, а мать, когда ему было шесть лѣтъ. Воспитывалъ его сначала дѣдъ Абд-эль-Мутталибъ, а потомъ — дядя Абу-Талибъ, котораго онъ еще въ отрочествѣ сопровождалъ въ Сирію (по торговымъ дѣламъ), и тамъ въ Босрѣ, по преданію, одинъ несторіанскій монахъ, по имени Бахира, предсказалъ ему великую судьбу. Въ 584 г., во время войны между корейшитами и Бену-Хавазинъ, онъ сопровождалъ своихъ дядей въ сраженіи при Нахлѣ и поднималъ для нихъ падавшія стрѣлы. Родители Мухаммеда, хотя принадлежали къ господствовавшему роду, были бѣдны и не оставили ему никакого состоянія. До 24-лѣтняго возраста онъ былъ въ услуженіи у своихъ дядьевъ, пасъ ихъ стада или же исполнялъ должность погонщика верблюдовъ. Несмотря на такое незначительное положеніе, онъ сталъ извѣстенъ своими способностями и честностью и получилъ прозваніе *эль-аминъ*, что значитъ вѣрный. Въ 594 г. богатая вдова (отъ двухъ мужей) Хадиджа, дальняя родственница Мухаммеда (дочь Ховейлида, внука Абд-Менафова), обратила на него вниманіе и сдѣлала своимъ приказчикомъ. Онъ съ успѣхомъ водилъ ея караванъ въ Сирію, и въ слѣдующемъ году она вышла за него замужъ. Ей было сорокъ лѣтъ, ему — двадцать пять. Бракъ ихъ былъ вполнѣ счастливъ, хотя не далъ Мухаммеду мужского потомства; три сына, рожденные ему Хадиджей, умерли въ дѣтствѣ, дочери же — Зейнабъ, Рокайя, Омм-Кольсумъ и Фатима — остались въ живыхъ и впослѣдствіи сдѣлались мусульманками. Когда родилась послѣдняя дочь, Хадиджѣ былъ уже 51 годъ; она послѣ того прожила еще 13 лѣтъ, и Мухаммедъ все время былъ ей вѣренъ; нѣтъ также вѣроятія, чтобы до брака съ нею онъ зналъ женщинъ. Такимъ образомъ неумѣренность въ чувственной любви, которую обыкновенно ставятъ въ вину Мухаммеду, относится исключительно къ

---

отца его означаетъ *служитель Божій*, а имя матери, Амина, значитъ *вѣрная* — не явно ли здѣсь аллегорическое олицетвореніе главныхъ свойствъ будущаго основателя мусульманства?

его старости и должна быть приписана скорѣе прежнему воздержанію, нежели порочнымъ нравамъ. Оправданіе старческихъ слабостей Мухаммеда и вмѣстѣ съ тѣмъ объясненіе его тридцатилѣтней добродѣтельной жизни можно найти въ его собственномъ, очевидно искреннемъ, заявленіи: «Болѣе всего на землѣ я любилъ женщинъ и ароматы, но полное наслажденіе находилъ всегда только въ молитвѣ».

Сила духа, обнаруживаемая человѣкомъ, находится въ прямомъ отношеніи съ силою тѣхъ низшихъ душевныхъ страстей, которыя онъ побораетъ въ себѣ. Великая сила, обнаруженная Мухаммедомъ въ его историческомъ дѣлѣ, питалась его сдерживаемою страстностью. Если бы онъ сдерживалъ ее всегда и во всемъ, онъ былъ бы совершеннымъ человѣкомъ, какимъ онъ не былъ и быть не могъ. Онъ не имѣлъ притязанія на такое совершенство, а потому вполнѣ несправедливо осуждать его за человѣческія слабости, которыя онъ не скрывалъ. Точно такъ же несправедливо ставить вопросъ, въ какой мѣрѣ онъ былъ истиннымъ и въ какой — ложнымъ пророкомъ, несправедливо уже потому, что онъ вовсе не выдавалъ себя за пророка въ общепринятомъ теперь смыслѣ этого слова. Названіе *ресул-аллахъ*, которое обыкновенно дается Мухаммеду имъ самимъ и его послѣдователями, значитъ *посланникъ Божій*, т. е. человѣкъ, получившій порученіе, миссію отъ Бога. Миссія эта состояла только въ томъ, чтобы *проповѣдывать арабамъ единство и праведность Божію, различіе добра и зла и будущій судъ*. Какъ Мухаммедъ вѣрно и успѣшно исполнялъ торговыя порученія, которыя ему давали сначала дядья, а потомъ Хадиджа, такъ же вѣрно и успѣшно исполнилъ онъ и то порученіе, которое онъ, по своему убѣжденію, получилъ отъ Бога. А на какую-нибудь высшую задачу, требующую чудесныхъ даровъ и полнаго нравственнаго совершенства, онъ не только не заявлялъ притязаній, но прямо и много разъ утверждалъ, что никакой подобной задачи не имѣетъ. Послѣ этого называть его обманщикомъ или лжепророкомъ есть верхъ несправедливости.

Но имѣлъ ли Мухаммедъ дѣйствительно ту миссію, которую себѣ присвоивалъ? Если видѣть во всемірной исторіи дѣло случая, результатъ внѣшняго механическаго сцѣпленія мелкихъ фактовъ, тогда конечно Мухаммедъ не имѣлъ никакой миссіи, но единственно только потому, что съ этой точки зрѣнія вообще никто никакой миссіи имѣть не можетъ. Если же признавать въ исторіи внутренній смыслъ и цѣлесообразность, тогда безъ сомнѣнія такое огромное міровое дѣло, какъ

созданіе ислама и основаніе мусульманской культуры, должно имѣть провиденціальное значеніе, и миссія Мухаммеда не можетъ быть отнята у него; а способъ, какимъ онъ, по собственному своему свидѣтельству, получилъ ее (см. ниже), совершенно согласуется съ психологическимъ опытомъ и историческими аналогіями.

Чтобы получить историческую миссію въ какомъ-нибудь дѣлѣ, необходимо прежде всего имѣть прирожденное дарованіе или особенную способность именно къ этому дѣлу. Хотя религія назначается для всѣхъ, но не чрезъ всякаго религіозныя идеи открываются и вводятся въ сознаніе и въ жизнь человѣчества. Для дѣятельной роли въ религіозной исторіи такъ же необходимо призваніе, вдохновеніе, геній, какъ и для того, чтобы совершить что-нибудь великое въ области науки, искусства, политики. У Мухаммеда, несомнѣнно, былъ спеціальный религіозный геній. Если бы мы никогда не читали Корана и не знали, что Мухаммедъ связалъ прочнымъ религіознымъ единствомъ добрую треть историческаго человѣчества, то его признаніе, что при сильно развитой чувственности онъ всегда находилъ настоящее наслажденіе только въ молитвѣ, было бы совершенно достаточно, чтобы мы сказали: вотъ человѣкъ геніальный въ области религіи. Эта религіозная геніальность была производящей причиной ислама, ибо, благодаря ей, Мухаммедъ *не могъ* удовлетвориться старой религіей своихъ соплеменниковъ и *могъ* дать имъ новую. Разумѣется, одной этой производящей причины самой по себѣ недостаточно; конечно, религіозный геній Мухаммеда хотя проявился бы какъ-нибудь при всякихъ обстоятельствахъ, но для того, чтобы онъ произвелъ именно *это* дѣйствіе (созданіе ислама), необходимо было *стеченіе* многихъ независимыхъ отъ него опредѣляющихъ условій и факторовъ — въ чемъ именно и состоитъ провиденціальный характеръ историческаго дѣла.

Религіей, по несомнѣнному общему смыслу, независимо отъ сомнительной этимологіи, мы называемъ то, что, во-первыхъ, связываетъ человѣка съ Богомъ, а во-вторыхъ, въ силу этой первой связи, соединяетъ людей между собою. Мухаммедъ зналъ три религіи: національную религію арабовъ, имѣвшую свое срединное святилище въ его родномъ городѣ Меккѣ; религію Моисееву — отъ евреевъ Медины; и религію христіанскую — преимущественно отъ монаховъ, съ которыми встрѣчался во время своихъ путешествій въ Сирію, а также отъ эѳіоплянъ, заходившихъ въ Мекку изъ Іемена. (Упоминаемая въ Коранѣ религія сабіевъ или крестильниковъ была лишь гности-

ческо-христіанской сектой. Остатки этихъ сабіевъ существуютъ и нынѣ въ Месопотаміи, и извѣстны подъ именемъ мандейцевъ.) Національная религія арабовъ была въ состояніи смѣшенія и разложенія. Первобытный натурализмъ мѣстныхъ культовъ, пріуроченныхъ главнымъ образомъ къ священнымъ камнямъ и деревьямъ, терялъ свою живую силу надъ умами по мѣрѣ возвышенія племенъ надъ дикимъ состояніемъ и по мѣрѣ развивающагося между ними взаимодѣйствія. Знакомствомъ съ чужими богами естественно подрывалось исключительное значеніе своего собственнаго. Самое понятіе Божества хотя начинало сознаваться въ своей общности, но лишь смутнымъ и неопредѣленнымъ образомъ. Для его обозначенія у арабовъ искони существовало слово *Аллахъ* общаго семитическаго корня (иль, эль и т. д.), но съ этими словами, кромѣ понятія о божествѣ вообще, соединялось также и представленіе объ особомъ главномъ богѣ, — владыкѣ Каабы.

Божество представлялось внѣшними матеріальными предметами— естественными и искусственными идолами, хотя, конечно, не совпадало съ ними, а богопочитаніе состояло единственно изъ внѣшнихъ дѣйствій, оргій и жертвоприношеній; были въ употребленіи и человѣческія жертвоприношенія — военноплѣнныхъ и дѣтей. Господствовавшій обычай, требовавшій, чтобы родители умерщвляли дѣтей женскаго пола (если ихъ было много), закапывая ихъ живыми въ землю, по всей вѣроятности былъ также связанъ религіознымъ культомъ (хотя нѣкоторые родители просто не хотѣли имѣть дочерей и закапывали всѣхъ до одной. Духи умершихъ, особенно убитыхъ, требовали человѣческихъ жертвоприношеній. Мусульманскіе историки разсказываютъ между прочимъ, что въ битвѣ при Бедрѣ Хабибъ убилъ Хариса, потомъ (въ битвѣ при Оходѣ) попался въ плѣнъ и былъ проданъ дѣтямъ Хариса, которыя сочли своей обязанностью принести его въ жертву духу убитаго отца.

Такое богопочитаніе не устанавливало никакой связи между человѣкомъ и божествомъ и не могло удовлетворять религіозное чувство. Такъ же мало оно могло служить къ нравственному и соціальному объединенію людей. Собраніе людей разныхъ племенъ вокругъ Каабы во время Хаджа имѣло, конечно, важное значеніе, поскольку оно знакомило ихъ другъ съ другомъ, расширяло ихъ умственный кругозоръ и представляло каждому нагляднымъ образомъ идею національнаго единства. Но для осуществленія на дѣлѣ этого единства такой внѣш-

ній способъ былъ, конечно, недостаточенъ. Какъ изъ помѣщенія многихъ идоловъ въ одномъ огороженномъ пространствѣ не выходило одной религіи, такъ и временное собраніе всѣхъ арабскихъ племенъ около этой ограды для наружнаго поклоненія этимъ пестрымъ богамъ и для торговыхъ сдѣлокъ не создавало изъ этихъ племенъ одного соціальнаго цѣлаго. Священные мѣсяцы проходили, и жестокія распри съ убійствами и грабежами возобновлялись съ прежнею силой, и долгъ кровавой мести изъ рода въ родъ оставался отличительной чертой арабскихъ нравовъ и единственнымъ общепризнаннымъ закономъ арабской жизни.

## III.

### Религіозныя вліянія. — Ханифы.

Національная религія арабовъ ко времени появленія Мухаммеда частью утратила всякій смыслъ, насколько въ ней содержались миѳологическія представленія, неясныя для народа, уже вышедшаго изъ миѳологическаго возраста, частью же — въ своемъ культѣ сохраняла смыслъ безнравственный, состояла въ освященіи и возбужденіи дурныхъ влеченій, особенно кровожадности — въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ.

Между тѣмъ сѣверные арабы недаромъ вели свое происхожденіе отъ отца вѣрующихъ. Ихъ лирическая поэзія, роскошно расцвѣтшая въ первые вѣка нашей эры, показываетъ сильное развитіе внутренняго индивидуальнаго чувства, напряженность личной душевной жизни, которая не могла удовлетворяться ни одной внѣшней обрядностью, ни погруженіемъ въ низшую чувственность. За отсутствіемъ религіозныхъ мотивовъ въ національной жизни эта поэзія воспѣваетъ любовь и подвиги мужества въ междоусобныхъ войнахъ племенъ и родовъ. Но въ эти человѣческія отношенія, вдохновлявшія ихъ поэзію, арабы вкладывали такую напряженность и экзальтацію внутренняго чувства, въ которой уже можно было предвидѣть ихъ религіозное будущее. Достаточно вспомнить, что про цѣлое племя Бену-Озра сложилась пословица, что они умираютъ, когда любятъ.

Безграничная преданность въ любви и дружбѣ, вѣрность долгу (преимущественно долгу кровавой родовой мести), мужество въ борьбѣ съ внѣшними опасностями (воспитанное кочевой жизнью въ пустынѣ) и страсть къ смѣлымъ подвигамъ (питаемая постоянными междоусо-

біями), — вотъ главныя положительныя черты арабскаго національнаго характера, выражающія рѣшительное преобладаніе въ немъ субъективной, личной стороны духа. Этимъ положительнымъ чертамъ вполнѣ соотвѣтствуютъ и отрицательныя: равнодушіе къ объективной истинѣ, какъ таковой, къ истинѣ внѣшняго факта, затѣмъ сварливость и наконецъ то упрямство, о которомъ свидѣтельствуетъ Мухаммедъ въ Коранѣ: «Арабы пустыни самые упрямые въ невѣріи и обманѣ» (Сура IX, 98).

Если этотъ и въ недостаткахъ своихъ сильный народъ, несомнѣнно, переросъ свою традиціонную религію, то онъ, съ другой стороны, былъ мало способенъ къ принятію христіанства, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ оно было для него доступно. Напряженная энергія субъективнаго духа, повышенное самочувствіе и самоутвержденіе личности несовмѣстимы ни съ созерцательнымъ аскетизмомъ, ни со вкусомъ къ художественной обрядности, ни съ пониманіемъ трансцендентныхъ богословскихъ умозрѣній, ни съ подчиненіемъ сложному іерархическому порядку. Между тѣмъ всѣ эти хотя необходимые, но все-таки второстепенные, производные факторы истинной религіи были уже слишкомъ на виду въ христіанствѣ VI вѣка и закрывали для простого взгляда внутреннюю субъективную сущность Евангелія — личное жизненное единеніе возрождающагося человѣка съ вочеловѣчившимся Богомъ-Спасителемъ. Это собственно — христіанское начало богочеловѣчности — воплощеннаго Бога и обожествляемаго человѣка — было *въ отвлеченной идеѣ* недоступно арабскому уму, а цѣльнаго, конкретнаго осуществленія этой идеи онъ не видѣлъ въ извѣстномъ ему христіанствѣ. Не нужно также забывать, что арабы Хиджаза почти не имѣли дѣла съ православнымъ христіанствомъ, и сталкивались главнымъ образомъ съ еретиками: монофизитами и несторіанами, а у этихъ христіанъ сама основная идея христіанства (совершенное соединеніе божества и человѣчества) подверглась существенному искаженію. Внутреннее родство мусульманства съ христіанскими ересями несомнѣнно. Внѣшняя историческая связь издавна признавалась, хотя не можетъ быть доказана. Еще въ XV вѣкѣ Николай Кузанскій (de cribratione Alchoran) утверждалъ, что Мухаммедъ принялъ христіанство отъ несторіанскаго монаха Сергія, проповѣдывавшаго въ Меккѣ, но потомъ былъ сбитъ съ толку евреями. Такимъ образомъ, если для чувствительнаго къ религіозной правдѣ араба его національные культы были слишкомъ низменны, то христіанство было для него

слишкомъ сложно, слишкомъ загромождено чуждыми для непосредственнаго чувства объективными наслоеніями догматическими, обрядовыми, іерархическими.

Между тѣмъ преданіе единобожной религіи, связанной съ именами Авраама и Измаила, повидимому, никогда не исчезало на арабской почвѣ. Кромѣ библейскаго Іова, который по всей вѣроятности принадлежитъ Аравіи, въ Коранѣ часто упоминаются пророки или посланники единаго истиннаго Бога, проповѣдывавшіе Его различнымъ аравійскимъ племенамъ, погибшимъ впослѣдствіи за непослушаніе этой проповѣди. Такъ, у мидіанитовъ былъ пророкъ Шоаибъ, у темудитовъ — Салихъ и у адитовъ — Худъ. Совершенно отвергать эти извѣстія и считать эти лица и племена чистыми вымыслами, кажется, нѣтъ достаточныхъ основаній. Какъ бы то ни было, понятіе объ единомъ истинномъ Богѣ и о необходимости чистаго служенія Ему существовало раньше Мухаммеда и между тѣми арабами, которые не принимали еврейства и христіанства. Такіе люди для приверженцевъ національной религіи были отдѣлившимися, отщепенцами или, по-арабски, *ханифами* (слово приблизительно равнозначительное нашему *еретикъ*). Но таково было внутреннее влеченіе арабскаго духа къ монотеизму, что это слово скоро утратило свой порицательный смыслъ и стало обозначать послѣдователя древней вѣры Авраамовой и Измаиловой. Въ этомъ смыслѣ и Мухаммедъ называетъ себя ханифомъ.

Чѣмъ живѣе пробуждалось у лучшихъ арабовъ религіозное сознаніе, тѣмъ менѣе могли они удовлетворяться отвлеченнымъ понятіемъ единобожія безъ всякой конкретной формы, опредѣляющей отношеніе человѣка къ Богу. Религіозное міросозерцаніе семитовъ, кромѣ монотеистической идеи, издревле характеризовалось идеей *пророка* или *посланника* Божія, т. е. человѣка, находящагося въ *особомъ личномъ* отношеніи къ Богу, получающаго откровеніе свыше и становящагося посредникомъ между Богомъ и людьми, которые черезъ него получаютъ священный законъ и писаніе. Для арабовъ, какъ настоящихъ семитовъ, безъ *посланника* и *книги* нѣтъ настоящей религіи. Поэтому тѣ изъ ханифовъ, которые не кончали переходомъ въ христіанство, жили ожиданіемъ новаго пророка, который дастъ арабамъ то, что евреи получили отъ Моисея и христіане — отъ Іисуса Христа. Былъ, правда, еще выходъ. Связывая свою вѣру съ Авраамомъ, можно было въ немъ видѣть своего пророка. Но вѣра Авраамова была слишкомъ обща; ее признавали и іудеи, и христіане, однако для образованія ихъ

религій нужны были, кромѣ Авраама и его вѣры, еще особые посланники и особыя откровенія. Къ тому же Авраамъ не оставилъ по себѣ книги. А книга была такъ необходима для религіознаго сознанія арабовъ, что многіе ханифы, за неимѣніемъ подлинныхъ писаній Авраама, добывали и переводили съ халдейскаго языка на арабскій распространенные въ Сиріи и Месопотаміи апокрифическіе Авраамовы свитки (сохофъ), принадлежавшіе по всей вѣроятности къ священной литературѣ сабіевъ (крестильниковъ), упоминаемыхъ и въ Коранѣ. Но эти чужеземные апокрифы и по происхожденію, и по характеру своему могли только поддерживать, но не удовлетворять религіозную потребность ханифовъ, и ожиданіе новаго откровенія осталось въ силѣ среди избранныхъ умовъ Аравіи.

У древнѣйшаго лѣтописца мусульманства Ибн-Исхака находится слѣдующій разсказъ. «Однажды корейшиты собрались при Каабѣ вокругъ одного изъ главныхъ своихъ идоловъ, которому они приносили жертвы и передъ которымъ совѣщались о дѣлахъ своихъ. Разъ въ годъ бывало большое собраніе и большой праздникъ. И вотъ четверо мужей отдѣлились отъ прочихъ и, отойдя въ сторону, тайно сообщили другъ другу свои мысли. Это были: Варака, сынъ Науфала, сына Асадова, племянникъ Хадиджи, первой жены Мухаммеда; родственникъ его Османъ, сынъ Ховейриса; Убейдаллахъ, двоюродный братъ Мухаммеда, и Зейдъ, сынъ Амра. И вотъ что они говорили между собою: «Сограждане наши находятся въ заблужденіи, они извращаютъ истинную вѣру Авраамову. Доколѣ будемъ мы, какъ они, вертѣться вокругъ камня, который не видитъ и не слышитъ и не можетъ сдѣлать намъ ничего худого или добраго. Поищемъ вѣры лучшей, чѣмъ эта». И они покинули родину свою и отправились странствовать по чужимъ краямъ, отыскивая вѣру ханифовъ, истинную вѣру Авраамову.»

Изъ этихъ четырехъ трое приняли христіанство, между прочимъ и свойственникъ Мухаммеда Варака, хотя это не мѣшало ему ожидать новаго пророка для арабовъ и благосклонно отнестись къ посланничеству Мухаммеда. Четвертый, Зейдъ, не нашелъ удовлетворенія и въ христіанствѣ. Онъ вернулся въ Мекку такимъ же чистымъ ханифомъ, какимъ и отправился въ свои религіозные поиски. Мухаммедъ, по преданію, часто видалъ и слушалъ его около Каабы, проповѣдывающаго противъ идолопоклонства во имя чистой вѣры Авраамовой. «Клянусь тѣмъ, въ чьихъ рукахъ жизнь моя, я одинъ изъ васъ всѣхъ держусь религіи Авраамовой». Но онъ при этомъ чистосер-

дечно признавалъ недостаточность своей отрицательной проповѣди, и прибавлялъ: «О Аллахъ! если бы я только зналъ, какой образъ поклоненія угоденъ тебѣ, я сейчасъ бы принялъ его; но я этого не знаю». Предпринявъ новое путешествіе въ Сирію, Зейдъ на обратномъ пути узналъ о выступленіи Мухаммеда съ проповѣдью, и спѣшилъ въ Мекку, чтобы разузнать въ чемъ дѣло, но на границѣ Хиджаза былъ убитъ разбойниками. Свои религіозные взгляды Зейдъ выражалъ не только въ бесѣдахъ, но и въ стихотвореніяхъ, сохраненныхъ арабскими историками; онъ обличалъ въ этихъ стихахъ ложь идолопоклонства и проповѣдывалъ единаго, праведнаго и милосерднаго Бога. Мухаммедъ очень высоко цѣнилъ его и однажды сказалъ (по преданію), что въ день великаго собранія (т. е. на страшномъ судѣ) Зейдъ Ибн-Амръ одинъ составитъ цѣлую церковь.

## IV.

### Порученіе проповѣдывать.

Мухаммеду минуло сорокъ лѣтъ. Личная жизнь его была все время вполнѣ благополучна. Жена его Хадиджа, обладавшая, какъ видно, необычайными силами духовными и тѣлесными, пользовались, несмотря на свои лѣта, всею прежнею его привязанностью. Старшая дочь его была уже замужемъ, вторая помолвлена, а отсутствіе мужского потомства было возмѣщено усыновленіемъ двухъ молодыхъ людей, безгранично ему преданныхъ; это были Али, сынъ его дяди и покровителя Абу-Талиба, и Зейдъ Ибн-Харисъ, невольникъ христіанскаго происхожденія, которому онъ далъ свободу, а потомъ и усыновилъ. Всѣ близкіе любили Мухаммеда, сограждане уважали его за честность и благочестіе; богатство жены избавляло его отъ матеріальныхъ заботъ, и онъ могъ бы жить спокойно и счастливо, если бы не заговорило въ немъ религіозное призваніе. По преданію, еще въ первой молодости онъ ежегодно уходилъ на мѣсяцъ въ пустынныя горы Хира, недалеко отъ Мекки, и тамъ отдавался уединеннымъ размышленіямъ. Его умъ переработывалъ и усвоивалъ себѣ тѣ духовныя вліянія, которыя онъ въ обычной жизни получалъ отъ евреевъ, христіанъ и ханифовъ. Въ немъ выростало и укрѣплялось сознаніе, что боги его народа суть бездушные и безсильные идолы, а что истинный Богъ одинъ надъ всѣми и для всѣхъ, что этотъ Богъ, Котораго нѣкогда въ этой самой Меккѣ исповѣдывалъ праотецъ Авраамъ, открывалъ по-

томъ свою истину и свою волю разнымъ народамъ черезъ разныхъ пророковъ, но что арабы не знали Его потому, что забыли вѣру Авраамову и не являлось среди нихъ посланника Божія, который напомнилъ бы имъ и возстановилъ ее. Послѣ того какъ Мухаммедъ внутренно убѣдился въ теоретической истинѣ единобожія, для него оставались неразрѣшенными два практическіе жизненные вопроса: 1) что долженъ онъ дѣлать, чтобы угодить единому, истинному Богу, какъ или чѣмъ онъ долженъ служить Ему? и 2) какъ помочь арабамъ, погрязающимъ въ заблужденіи? Оба эти вопроса разрѣшались однимъ и тѣмъ же словомъ: *проповѣдь;* но Мухаммедъ эль-Аминъ былъ только честный арабскій купецъ, ничего не знавшій объ автономной нравственности и категорическомъ императивѣ. Увѣровавши въ живого Бога, онъ относился и къ Нему такъ же, какъ, будучи приказчикомъ, относился къ своимъ хозяевамъ. Проповѣдываніе людямъ истинной вѣры было дѣломъ Божіимъ, которое Аллахъ *поручалъ* своимъ избранникамъ, какъ хозяинъ поручаетъ довѣренному приказчику доставить свой караванъ по назначенію. Мухаммедъ не могъ брать на себя дѣла Божія, пока оно не было ему поручено самимъ Богомъ. И вотъ, съ неудовлетвореннымъ нравственнымъ стремленіемъ и неутоленной жаждой религіознаго дѣла, тоскливо бродилъ онъ въ пустынныхъ ущельяхъ Хира.

Въ мѣсяцъ Рамаданъ 610 (а можетъ быть 612) года, во время своего ежегоднаго отшельничества, зашелъ онъ въ пещеру и, утомленный долгими и безплодными размышленіями, легъ и заснулъ. То, что произошло съ нимъ въ эту ночь въ пещерѣ, было потомъ разукрашено всяческими легендами; но вотъ его собственный разсказъ, сохраненный въ одномъ изъ преданій и отчасти засвидѣтельствованный Кораномъ. «Вдругъ я почувствовалъ во снѣ, что кто-то приблизился ко мнѣ и сказалъ: *читай!* Я отвѣчалъ: *нѣтъ!* Тогда тотъ сдавилъ меня такъ, что я думалъ, что я умираю, и повторилъ: *читай!* Я опять отказался, и опять явившійся сдавилъ меня, и я услышалъ слова: «*Читай во имя Господа твоего, который созидаетъ — созидаетъ человѣка изъ кровяного сгустка. Читай: Господь твой — Онъ милосердный — даетъ знать черезъ писчую трость, даетъ знать человѣку то, чего онъ не зналъ*». (Сура XCVI, 1—5). Когда я это прочелъ, явленіе отступило отъ меня, и я проснулся. И я чувствовалъ, что эти слова написаны въ сердцѣ моемъ».

Мухаммедъ вернулся домой внѣ себя. Хадиджа съ полнымъ вни-

маніемъ и довѣріемъ выслушала его разсказъ, а родственникъ ея Варака, котораго она позвала по этому случаю, сказалъ: «Если это правда, Хадиджа, то значитъ на него сошелъ великій Намусъ, сходившій нѣкогда на Моисея, и тогда значитъ онъ пророкъ нашего народа» [5].

Послѣ этого съ Мухаммедомъ нѣсколько недѣль не было ничего особеннаго, но онъ видимо чего-то ждалъ, ибо снова отправился въ пустыню ранѣе обычнаго срока. Пробродивъ понапрасну въ горахъ, онъ впалъ въ страшное томленье и готовъ былъ броситься съ высокой скалы, чтобы избавиться отъ давившей его тоски. Тутъ вдругъ какое-то чудесное сіяніе озарило его, и онъ почувствовалъ полную увѣренность и спокойствіе въ душѣ. Но тѣло его изнемогало, и онъ вернулся домой въ сильной лихорадкѣ. Онъ удалился въ садовую бесѣдку и, попросивши, чтобы его завернули въ плащъ, легъ на полъ и тутъ въ сильномъ нервномъ припадкѣ (по ходячему мнѣнію — эпилептическомъ) услышалъ слѣдующія слова: «*Ты, завернутый въ плащъ! Вставай! Проповѣдуй! Господа твоего, прославляй Его! Одежды твои — очисти ихъ! Нечистоты — избѣгай ея! Не будь добръ изъ своекорыстія — и Господа твоего — крѣпко держись Его!*» (Сура LXXIV, 1—7).

Послѣ этого второго откровенія Мухаммедъ болѣе не колебался признать себя посланникомъ Божіимъ и принять порученіе свыше — проповѣдывать арабамъ истинную вѣру и обличать ихъ заблужденія.

Эти два первыя откровенія важны не по своему содержанію, которое очень обще и бѣдно, а потому, что въ нихъ обнаружилась для Мухаммеда особая личная связь его съ Богомъ, установился фактъ его посланничества. А разъ этотъ фактъ былъ для него внѣ сомнѣнія, то впослѣдствіи всякій приливъ вдохновенія, всякое внутреннее побужденіе къ религіозной проповѣди, хотя и не сопровождавшееся никакими особенными явленіями въ области внѣшнихъ чувствъ и тѣлесной жизни, Мухаммедъ могъ совершенно искренно и добросовѣстно принимать за божественное внушеніе. А что тѣ первыя явленія не были измышлены Мухаммедомъ, а произошли дѣйствительно, это до-

---

[5] Отъ сближенія этого Намусъ съ греческимъ *Νόμος* (въ смыслѣ олицетворенія божественнаго *закона*) повидимому приходится отказаться. На самомъ дѣлѣ это есть, по всей вѣроятности, терминъ изъ языка и религіи халдейскихъ сабіевъ или мандеевъ, обозначающій особое проявленіе Духа Божія. См. изслѣдованія Бранта о мандейской религіи.

казывается, во-первыхъ, произведеннымъ имъ дѣйствіемъ, а во-вторыхъ, простотой и реальностью въ разсказѣ Мухаммеда. «Если бы онъ былъ шарлатаномъ, — справедливо замѣчаетъ Августъ Мюллеръ, — «то онъ не преминулъ бы сочинить побольше яркихъ и опредѣленныхъ описаній происшедшаго съ нимъ явленія, говорилъ бы о какомъ-нибудь ангелѣ съ крыльями и т. д. Между тѣмъ не только непосредственно послѣ своихъ припадковъ, но и впослѣдствіи, вспоминая о нихъ и настаивая на ихъ истинности въ виду враждебнаго отношенія къ его проповѣди со стороны корейшитовъ, по поводу новаго посѣтившаго его видѣнія, Мухаммедъ не уснащаетъ факта никакими живописными подробностями. Вотъ какъ онъ говоритъ о немъ въ Сурѣ LIII (слѣдую нѣмецкому переводу помянутаго ученаго): «Воистину то было небесное откровеніе. Онъ самъ научилъ земляка вашего. — Онъ, сильный крѣпостью, Онъ, могучій. Тогда всталъ Онъ, какъ былъ Онъ, на небѣ небесъ. Потомъ сходилъ Онъ ближе и ближе. И открылъ Онъ слугѣ своему откровеніе, — не солгало сердце, что видѣлъ онъ. Или вы теперь спорите, что видѣлъ онъ? Уже видѣлъ онъ Его однажды нисходящимъ — у дерева въ концѣ сада — тамъ садъ отдохновенія — тогда дерево было покрыто листвою — не уклонялся въ сторону и не отвращался глазъ его (т. е. Мухаммеда) — воистину изъ чудесъ Господа своего величайшее увидѣлъ онъ».

## V.

### Сущность ислама. — Вѣра Авраамова. — Отношеніе къ другимъ монотеистическимъ религіямъ.

Хотя Мухаммедъ придавалъ важность и чувственнымъ явленіямъ, сопровождавшимъ полученіе имъ божественнаго откровенія, — существеннымъ для него было, конечно, самое это откровеніе, т. е. Коранъ. Коранъ собственно значитъ *чтеніе;* но это чтеніе было первоначально внутреннимъ, сердечнымъ воспріятіемъ божественныхъ глаголовъ, которые Мухаммедъ затѣмъ (иногда нѣсколько времени спустя) произносилъ вслухъ и диктовалъ своимъ близкимъ. Хотя Коранъ съ самаго начала представляется Мухаммедомъ какъ книга, но эта книга не похожа на обыкновенныя писанія — дѣло рукъ человѣческихъ; она существуетъ на небѣ и оттуда сообщена пророку: «Воистину Твой Богъ Властитель, Милосердный. Эта книга воистину идетъ отъ Владыки міровъ. Вѣрный духъ принесъ ее съ неба. *Онъ*

*положилъ ее на сердце твое*, чтобы ты былъ посланникомъ. Она изложена по-арабски и слогъ ея чистъ. Книги священныя и древнія упоминаютъ о ней» (Сура XXVI, 191—196).

Такова форма откровенія по Мухаммеду. Въ чемъ же онъ полагалъ самую сущность и главное содержаніе истинной религіи?

«Скажи тѣмъ, которые станутъ спорить съ тобою: *я отдалъ сердце мое Богу*, также и тѣ, что слѣдуютъ за мною» (Сура III, 18).

«Скажи имъ: или мнѣ искать другого покровителя, кромѣ Бога? Онъ сотворилъ небо и землю. Онъ питаетъ и не питается. Я получилъ приказаніе — первый (изъ арабовъ) — обратиться къ исламу и не давать равнаго Всевышнему» (Сура VI, 14).

«Авраамъ сказалъ отцу своему Азару: воздамъ ли изваяніямъ поклоненіе, подобающее единому Богу? Ты и народъ твой во мракѣ глубокомъ. Мы показали Аврааму славу неба и земли, чтобы сдѣлать вѣру его непоколебимой. Когда ночь осѣнила его, онъ увидалъ звѣзду и воскликнулъ: вотъ мой Богъ! Но звѣзда исчезла, и онъ сказалъ: я не люблю того, что исчезаетъ. Увидѣвъ восходящую луну, онъ сказалъ: вотъ мой Богъ, но когда луна зашла, онъ прибавилъ: если бы Господь не просвѣтилъ меня, я былъ бы въ заблужденіи. Когда солнце появилось на востокѣ, онъ воскликнулъ: вотъ это мой Богъ — онъ больше другихъ! Но когда солнце закатилось, онъ продолжалъ: Народъ мой! Я не причастенъ поклоненію вашимъ божествамъ, я поднимаю чело мое къ Создателю неба и земли; почитайте Его единаго; я не съ тѣми, что причисляютъ боговъ къ Богу» (тамъ же, 74—79).

«Они приравняли джинновъ Богу, а тѣ лишь созданія Его. Они приписываютъ Ему дѣтей въ невѣжествѣ своемъ. Хвала Богу, далече отъ Него такое богохульство (тамъ же, 100).

«Если они откажутся вѣрить ученію твоему, скажи имъ: *мнѣ довольно и одного Бога*. Нѣтъ Бога кромѣ Него; на Него возложилъ я все довѣріе свое. Онъ — владыка верховнаго престола» (Сура IX, 130).

«Если вы будете невѣрны, то Богъ все-таки останется Владыкою неба и земли. Онъ богатъ, и хвала Его въ Немъ Самомъ» (Сура IV).

«Помните вы царя, который спорилъ съ Авраамомъ о Богѣ, давшемъ царство? — Мой Богъ, сказалъ Авраамъ, Тотъ, Который даетъ жизнь и смерть. — Это я, отвѣчалъ нечестивецъ, даю жизнь и

смерть. — Но мой Богъ, прибавилъ Авраамъ, поднимаетъ солнце съ востока — подними его съ запада! — Невѣрный остался въ смущеніи, ибо Всемогущій не просвѣщаетъ развратныхъ» (Сура II, 260).

«Богъ низводитъ дождь съ небесъ, и сухая земля становится плодородною, — не знакъ ли это для понимающихъ?» (Сура XVI, 67).

«Если бы во вселенной было много боговъ, ея разрушеніе было бы близко» (Сура XXI, 11).

«Мы внушили тебѣ принять вѣру Авраама, который былъ благочестивъ и не принадлежалъ къ идолопоклонникамъ» (Сура XVI, 124).

«Онъ начало и конецъ, Онъ явный и Сокрытый, знаніе Его обнимаетъ все существующее» (Сура LVII, 3).

Хотя Богъ является Мухаммеду преимущественно со стороны своего безконечнаго величія, какъ Богъ силы, какъ всемогущій Вседержитель, этимъ не устраняются и другія существенныя для религіи стороны въ понятіи Божества. Въ VI Сурѣ Аллахъ называется *Богомъ истины*, а въ XVII читаемъ: «Призывайте Бога, или призывайте Милосерднаго: эти два имени одинаково прекрасны». Съ чувствомъ подавляющаго величія Божія у Мухаммеда соединялось понятіе о нравственномъ характерѣ Божества, о Его правдѣ и милосердіи. Свою проповѣдь онъ начинаетъ: «Во имя Бога милосерднаго, милостиваго» *(бисмъ Иллахъ эр-рахманъ эр-рахимъ)*, и первая вступительная Сура есть чисто-библейское славословіе: «Хвала Богу, Владыкѣ міровъ, милосердному, милостивому, царю суднаго дня. Поклоняемся Тебѣ, Господи, и молимъ Тебя о помощи. Направь насъ на стезю спасенія, на стезю тѣхъ, кому Ты умножилъ благодѣянія Твои, кто не заслужилъ гнѣва Твоего и сохранился отъ заблужденія».

Единствомъ Божіимъ логически требуется единство человѣчества, связаннаго съ Богомъ, т. е. единство истинной религіи для всѣхъ народовъ. Открыть истину однимъ и скрыть ее отъ другихъ было бы противно правдѣ и милосердію Божію. Отсюда уже явствуетъ, что Мухаммедъ не могъ смотрѣть на Коранъ какъ на безусловно новое откровеніе. Человѣчество, единое по происхожденію, имѣло съ самаго начала одну истинную вѣру. «Богъ всѣхъ васъ создалъ изъ одного человѣка, и изъ него же Онъ образовалъ женщину, чтобы быть подругой ему» (Сура VII, 189). — «Первоначально всѣ люди имѣли одну вѣру. Потомъ они предались религіознымъ спорамъ» (Сура X, 20).

Когда вслѣдствіе этихъ споровъ у разныхъ народовъ возникли различныя заблужденія и ложныя религіи, Богъ каждому народу по-

сылалъ пророка изъ среды его для возвращенія заблуждающихся къ единой истинѣ. «Всѣ народы имѣли посланниковъ (Божіихъ), судившихъ ихъ по правдѣ» (тамъ же). «Всякому народу посылали Мы посланииковъ, проповѣдывавшихъ единаго Бога и отвращавшихъ отъ тагута (идола). Нѣкоторые открыли глаза для свѣта, другіе судомъ Божіимъ остались въ ослѣпленіи» (Сура XVI, 38).

«Мухаммедъ рѣшительно отклоняетъ отъ себя притязаніе быть основателемъ или первымъ провозвѣстникомъ мусульманской религіи: «Исламъ, — говоритъ онъ, — есть религія Ноя, Авраама, Моисея, Іисуса» (Сура XLII, 11). — «Скажи: мы вѣримъ въ Бога, въ то, что Онъ послалъ намъ, что Онъ открылъ Аврааму, Измаилу, Исааку, Іакову и двѣнадцати колѣнамъ, мы вѣримъ въ священныя книги, полученныя съ неба Моисеемъ, Іисусомъ и пророками, мы не полагаемъ между ними никакого различія — мы Ему предали себя (Сура III, 78).

Это единство и древность ислама заставляютъ Мухаммеда осуждать всякую религіозную исключительность и требовать *одинаковаго* признанія всѣхъ исторически-различныхъ проявленій истинной религіи. «Тѣ, — говоритъ онъ, — которые, возставая противъ Бога и посланниковъ Его, полагаютъ между ними различіе, вѣря одному и отвергая другого, *создаютъ себѣ произвольную вѣру*. Это невѣрные, которые будутъ наказаны. Но тѣ, которые вѣруютъ въ Бога и посланниковъ Его, *безразлично* будутъ награждены» (Сура IV, 149—150).

Такое безразличіе, относящееся собственно къ единой и истинной сущности всѣхъ монотеистическихъ религій и къ общему для всѣхъ ихъ провозвѣстниковъ факту божественнаго посланничества, не мѣшаетъ Мухаммеду относиться къ нимъ неодинаково съ другихъ точекъ зрѣнія. Прежде всего совершенно особенное значеніе долженъ былъ имѣть для него отецъ всѣхъ вѣрующихъ, Авраамъ. Его традиціоннымъ имецемъ освѣщалась, съ одной стороны, та національно-религіозная почва, на которой возникъ исламъ, а съ другой стороны, это имя связывало новую религію съ прочими современными Мухаммеду «народами писаній», т. е. христіанами, іудеями, сабіями.

Если бы Мухаммедъ, намѣреваясь дать арабамъ религію, имѣлъ въ виду не истину, а укрѣпленіе ихъ національной особенности, то онъ долженъ былъ бы выставить на первый планъ не Авраама, а традиціоннаго родоначальника своихъ соплеменниковъ — Измаила.

представить его пророкомъ, посланнымъ спеціально для арабовъ, а самого себя — возстановителемъ религіи Измаила. Но хотя Мухаммедъ ограничивалъ — особенно сначала — свое посланничество одними арабами, считая себя имѣющимъ порученіе отъ Бога именно къ этому народу, однако самое порученіе это состояло не въ томъ, чтобы укрѣплять арабскую національность и утверждать особое для этого народа исключительно предназначенное духовное начало, а въ томъ, чтобы проповѣдывать арабамъ истину единобожія. А традиціоннымъ представителемъ этой истины въ древности былъ не Измаилъ, а Авраамъ. Авраамъ не былъ національнымъ пророкомъ, онъ не былъ посланъ спеціально къ арабамъ; они почитали его вмѣстѣ съ другими народами — съ іудеями и христіанами. Выставляя исламъ какъ религію Авраама, Мухаммедъ надѣялся сдѣлать свою проповѣдь убѣдительной и принятіе ея нравственно-обязательнымъ для добросовѣстныхъ послѣдователей Моисея и Христа. Онъ надѣялся согласить монотеистическія религіи между собою, возвращая ихъ къ ихъ общему источнику. Если іудеи и христіане, думалъ онъ, искренно одобряютъ вѣру Авраама и считаютъ его родоначальникомъ своей религіи, то они должны принять и его, Мухаммедову, проповѣдь, такъ какъ онъ проповѣдуетъ имъ эту самую Авраамову вѣру и ничего болѣе. «Авраамъ не былъ, — читаемъ въ Коранѣ, — ни іудей, ни христіанинъ, — онъ былъ правовѣрный, мусульманинъ, поклонникъ единаго Бога. Ближе всѣхъ къ Аврааму тѣ, которые слѣдуютъ ему и этому посланнику (Мухаммеду) и вѣруютъ какъ онъ; Богъ глава вѣрующихъ» (Сура III, 60—61).

Тутъ уже Авраамъ не ставится въ ряду прочихъ пророковъ, и его религія не признается одною изъ безразлично-равныхъ формъ монотеизма, а выставляется какъ безусловная *норма* для другихъ монотеистическихъ религій. Это еще настойчивѣе подчеркивается въ Сурѣ II, данной также въ Мединѣ, какъ и Сура III: «Евреи и христіане говорятъ: примите нашу вѣру, если хотите встать на пути спасенія. — Отвѣчай имъ: мы слѣдуемъ вѣрѣ Авраама, который отказался кадить идоламъ и поклонялся только единому Богу. — Скажите: мы вѣруемъ въ Бога, въ книгу (откровеніе), намъ посланную, въ то, что было открыто Аврааму, Измаилу, Исааку, Іакову и родоначальникамъ двѣнадцати колѣнъ. Мы вѣримъ ученію Моисея, Іисуса и пророковъ; мы не дѣлаемъ между ними никакого различія, и мы Ему (Аллаху) себя предаемъ. Если христіане и евреи имѣютъ ту же вѣру,

они находятся на томъ же пути; если уклоняются отъ него, то произведутъ съ тобою раздоръ, но Богъ дастъ тебѣ силу бороться съ ними, потому что Онъ слышитъ и понимаетъ все. Наша вѣра отъ Бога, и мы ей вѣрны. Кому какъ не Богу давать людямъ религіи? — Скажи имъ: станете ли вы спорить съ нами о Богѣ? Онъ Владыка и вашъ, и нашъ. У насъ наши дѣла, у васъ — ваши, *но вѣра наша чиста*. Скажете ли вы, что Авраамъ, Измаилъ, Исаакъ, Іаковъ и родоначальники колѣнъ Израилевыхъ были іудеи и христіане?» (Сура II, 129—134).

Выраженія: «наша вѣра отъ Бога» и «кому какъ не Богу давать людямъ религіи?» вполнѣ объясняютъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать признаніе Мухаммедомъ прочихъ откорвеній безъ всякаго различія между ними. Всѣ эти откровенія происходятъ отъ Бога, но происходятъ *порознь*, безъ всякой генетической связи между собою; поэтому Коранъ вовсе не зависитъ отъ прежнихъ откровеній. Онъ согласенъ съ ними и подтверждаетъ ихъ, но онъ, какъ и они, посланъ *прямо* съ неба, отъ единаго Бога. «Нѣтъ Бога, кромѣ Бога живого и вѣчнаго. Онъ послалъ тебѣ книгу (откровеніе), содержащую истину, чтобы подтвердить писанія, бывшія прежде нея. Раньше Онъ ниспослалъ Пятикнижіе и Евангеліе для руководства людей. Нынѣ послалъ онъ просвѣщеніе» (Сура III, 1—2).

Идея постепеннаго откровенія Божія соотвѣтственно процессу духовнаго развитія человѣчества совершенно чужда Мухаммеду. Поэтому Мухаммедъ нигдѣ не выставляетъ ученіе Корана какъ *высшую ступень* религіознаго развитія; признаваемое имъ превосходство этого ученія, равно какъ и вѣры Авраамовой, съ которой оно безусловно тождественно, состоитъ не въ большей полнотѣ или высшемъ развитіи религіозной истины, а единственно только въ томъ, что здѣсь эта истина остается въ своей первоначальной чистотѣ и простотѣ: «наша вѣра *чиста*». Всѣ пророки получали чистую вѣру съ неба, но затѣмъ она искажалась, частью отъ дѣйствія злого духа, частью по винѣ людей: «Каждый разъ какъ мы посылали пророковъ, сатана примѣшивалъ заблужденіе къ ихъ ученію» (Сура XXII, 51).

«Мы приняли, говоритъ Аллахъ, христіанъ въ завѣтъ свой, но они забыли часть нашихъ заповѣдей. Мы посѣяли между ними распри и ненависть, они погаснутъ лишь въ день воскресенія. Скоро они увидятъ, что они сдѣлали» (Сура V, 17).

Впрочемъ, помимо искаженій, вносимыхъ злобою сатаны и невѣр-

ностью людей, въ монотеистическихъ религіяхъ есть и первоначальныя различія, происходящія отъ самого Бога. Эти различія касаются не вѣры, а заповѣдей. Вѣра въ единаго Бога и Его праведный судъ одна и та же во всѣхъ откровеніяхъ, но заповѣди Богъ даетъ различнымъ народамъ разныя. «Богъ могъ соединить васъ всѣхъ въ одной религіи, но Онъ хотѣлъ испытать, будете ли вы вѣрны различнымъ Его заповѣдямъ» (Сура V, 53).

Поэтому Мухаммедъ, насколько онъ оставался послѣдовательнымъ, не требовалъ отъ іудеевъ и христіанъ принятія Корана, какъ непремѣннаго условія спасенія: они обязаны только исполнять заповѣди своей религіи: «Скажи: о люди Писанія! у васъ нѣтъ никакого основанія, если вы не соблюдаете заповѣдей Божіихъ, данныхъ въ законѣ и Евангеліи. Книга (откровеніе), полученная тобою отъ Господа твоего, увеличитъ ослѣпленіе многихъ изъ нихъ; но ты не тревожься судьбою невѣрныхъ. Вѣрные іудеи, сабіи и христіане, вѣрующіе въ Бога и въ послѣдній день, и добродѣтельно живущіе, будутъ избавлены отъ страха и мученій» (тамъ же, 72—73).

## VI.

### Взглядъ Мухаммеда на самого себя.

Несмотря на испытанное имъ въ «благословенную ночь» и на дальнѣйшіе случаи вдохновенія и экстаза, повторявшіеся съ нимъ болѣе или менѣе сильно и явственно при возвѣщеніи другихъ главъ Корана, Мухаммедъ никогда не приписывалъ себѣ сверхчеловѣческаго достоинства и настаивалъ только на истинѣ получаемыхъ имъ свыше откровеній, не подтверждая ихъ никакими знаменіями и прорицаніями.

«Мухаммедъ только посланникъ Божій; другіе посланники ему предшествовали. Если бы онъ умеръ или былъ убитъ, неужели вы покинете его ученіе? Ваше отступленіе повредило бы не Богу, а вамъ самимъ» (Сура III, 138).

Въ Сурѣ IV находимъ слѣдующее заявленіе объ ограниченности знанія у Мухаммеда: «Мы открыли тебѣ часть нашего посланничества; есть другая, относительно которой мы оставили тебя въ невѣдѣніи». — «Служеніе посланнаго состоитъ только въ проповѣдываніи» (Сура V).

«Я не говорилъ вамъ, что обладаю небеснымъ сокровищемъ, что знаю тайны или что я — ангелъ. Я проповѣдывалъ только то, что мнѣ открыто» (Сура VI, 50).

«Если бы будущее было мнѣ открыто, я собралъ бы себѣ сокровища и обезопасилъ бы себя отъ всякихъ ударовъ судьбы. Но я только человѣкъ, обязанный возвѣщать вѣрующимъ угрозы и обѣтованія Божіи» (Сура VII, 188).

«Я не могу ничего измѣнить, — пишу только то, что получилъ черезъ откровеніе» (Сура X, 16).

«Если бы какая-нибудь моя заповѣдь, говорилъ Аллахъ Мухаммеду, вышла у тебя изъ памяти, или если бы у тебя требовали, чтобы ты открылъ сокровища, или чтобы тебя сопровождали ангелы, — не огорчайся. Твое служеніе только въ проповѣданіи. Управленіе всѣмъ существующимъ принадлежитъ Богу» (Сура XI, 15).

«Скажи: я такой же человѣкъ, какъ вы. Я только получилъ откровеніе, что Богъ вашъ есть Богъ единый» (Сура XVIII, 110).

«И прежде тебя, говоритъ Аллахъ, мы посылали вдохновенныхъ мужей, — спросите у людей Писанія. Мы не давали имъ призрачныхъ тѣлъ; они не оставались вѣчно на землѣ» (Сура XXI, 7—8).

«Ты не былъ съ Моисеемъ на западной сторонѣ горы, когда мы возложили на него наше порученіе. Ты не былъ въ числѣ свидѣтелей . . . Ты не былъ на склонѣ горы Синай, когда мы призвали Моисея. Но божественное милосердіе избрало тебя проповѣдывать народу, у котораго не было прежде посланныхъ, чтобы онъ открылъ глаза для свѣта» (Сура XXVIII, 44—46).

«Скажи: я не первый изъ посланныхъ. Я не знаю, что будетъ со мною и съ вами. Я слѣдую тому, что мнѣ открыто. Мнѣ поручено только проповѣдывать» (Сура XLVI, 8).

Такъ какъ «люди писаній» были мусульманами прежде Корана (Сура XXVIII, 53), то миссія Мухаммеда къ нимъ прямо не относится; онъ посланъ къ арабамъ, не имѣвшимъ откровенія прежде него: «прежде тебя мы не посылали имъ ни книги, ни апостоловъ» (Сура XXXIV, 43).

Коранъ есть писаніе для арабовъ; онъ не отмѣняетъ Пятикнижія и Евангелія для получившихъ эти книги, но онъ замѣняетъ ихъ для арабовъ. Религіозный законъ остается прежній для народовъ, получившихъ писанія; и на землѣ, и въ послѣдній день каждый изъ нихъ судится своимъ пророкомъ и по своей книгѣ.

«Христіане пусть судятъ по Евангелію; кто не судитъ сообразно тому, что ниспослалъ Аллахъ, поступаетъ превратно» (Сура V, 51).

«Изъ каждаго народа мы воздвигнемъ въ этотъ (послѣдній) день свидѣтеля, чтобы свидѣтельствовать противъ него: ты будешь свидѣтельствовать противъ этихъ (т. е. арабовъ)» (Сура XVI, 91).

«Покинемъ ли мы нашихъ боговъ, говорятъ они, ради безумнаго поэта? Тотъ, кого они такъ называютъ, просвѣщенный свѣтомъ истины, пришелъ подтвердить посланничество пророковъ. А вы — вы испытаете жестокую казнь — воздаяніе праведное за ваши дѣла» (Сура XXXVII, 36).

## VII.

### Первыя возраженія, встрѣченныя Мухаммедомъ.

Увѣренность Мухаммеда въ открывшейся ему религіозной истинѣ единаго, живого и праведнаго Бога и въ своемъ призваніи возвѣщать эту истину соплеменникамъ, погруженнымъ въ невѣдѣніе и нечестіе,— эта увѣренность могла только укрѣпляться отъ тѣхъ возраженій, которыя ему пришлось услышать отъ этихъ своихъ соплеменниковъ. Всѣ такія возраженія имѣли совершенно внѣшній характеръ и къ существу дѣла совсѣмъ не относились. Вотъ самое сильное изъ нихъ: «Когда убѣждаютъ невѣрныхъ принять откровеніе Божіе, они возражаютъ: *мы слѣдуемъ вѣрѣ нашихъ отцовъ*. — Должны ли они ей слѣдовать, справедливо замѣчаетъ Мухаммедъ, если отцы ихъ ходили во тьмѣ невѣдѣнія и заблужденія?» (Сура II, 165).

А что отцы дѣйствительно заблуждались, — это Мухаммедъ подтверждаетъ указаніемъ на безнравственные обычаи у арабовъ, освящавшіеся вѣрою отцовъ, въ особенности на принесеніе въ жертву дѣтей и на закапываніе въ землю новорожденныхъ дочерей.

«*Богъ не можетъ повелѣвать преступленій. Скажи: Богъ повелѣваетъ мнѣ правду*» (Сура VII, 27—28).

Это заявленіе, сдѣланное въ Меккѣ, выражаетъ основное религіозное настроеніе Мухаммеда и указываетъ на внутреннюю raison d'être мусульманства.

Аргументъ «отъ вѣры отцовъ» вѣроятно часто выставлялся противъ Мухаммеда, такъ какъ онъ неоднократно возвращается къ нему въ Коранѣ. Такъ, въ Сурѣ XLIII, 22—23: «Каждый разъ, какъ наши служители (говоритъ Аллахъ) проповѣдывали истинную вѣру

въ какомъ-нибудь городѣ, старѣйшины народа держали имъ одну и ту же рѣчь: мы слѣдуемъ вѣрѣ нашихъ отцовъ. Скажи: какъ! Даже если я приношу вамъ вѣру болѣе правую, чѣмъ вѣра вашихъ отцовъ? Но они говорили: мы не вѣримъ твоему посланничеству».

Такъ какъ отвѣтъ Мухаммеда, что отцамъ должно слѣдовать не во всемъ, а только въ хорошемъ, былъ въ своемъ общемъ внутреннемъ смыслѣ мало доступенъ толпѣ, то Мухаммедъ даетъ ему другую, болѣе конкретную и внушительную форму: напоминающую евангельское: *вы отца вашего діавола есте:* «когда убѣждаешь ихъ принять религію, посланную Богомъ съ неба, они говорятъ: мы слѣдуемъ богопочитанію нашихъ отцовъ. *Не послѣдуютъ ли они и за сатаной, когда онъ позоветъ ихъ въ вѣчный огонь?*» (Сура XXXI, 20).

Другіе столь же естественные, но еще болѣе слабые и существу дѣла чуждые аргументы, противопоставлявшіеся Мухаммеду его невѣрующими соотечественниками (аргументы, также извѣстные намъ изъ Евангелія), состояли въ требованіи чудесъ для подтвержденія божественной миссіи и въ указаніи на внѣшнюю незначительность проповѣдника. Такіе аргументы не могли затруднить Мухаммеда. На требованіе чудесъ онъ отвѣчаетъ: «Прежніе пророки творили чудеса, а невѣрующіе ихъ все-таки убили» (Сура III, 180).

«Чудеса во власти Божіей, но Онъ ихъ не совершаетъ потому, что, и видя ихъ, вы остались бы въ невѣріи . . . Если бы мы ангеловъ съ неба послали, и мертвые говорили имъ, и мы собрали бы передъ ними всѣ чудеса, — не повѣрили бы» (Сура VI, 109, 111).

«Если бы Коранъ двигалъ горы, раздѣлялъ землю пополамъ и заставлялъ говорить мертвыхъ, — они не повѣрили бы» (Сура XIII, 30).

«Невѣрные сказали»: мы не повѣримъ твоему посланничеству, если ты не вызовешь изъ земли источника живой воды, или ручья среди сада, или если ты не опустишь свода небеснаго и не покажешь намъ открыто Бога и ангеловъ, или не построишь золотого дома, или не взойдешь на небо по лѣстницѣ. Да и тогда не повѣримъ, если не пришлешь съ неба книгу, которую мы могли бы читать. Скажи: «хвала Всевышнему! я только человѣкъ, посланный къ вамъ!» (Сура XVII, 93—96).

«Если бы они видѣли сводъ небесный, обрушивающійся на ихъ головы, они сказали бы: «это скученныя облака» (Сура LII, 44).

Для самого Мухаммеда, если не для его невѣжественныхъ про-

тивниковъ, болѣе всего убѣдительна судьба прежнихъ проповѣдниковъ истины и народовъ, отвергавшихъ ихъ.

«И прежде тебя смѣялись надъ Нашими служителями, но вышло худо для смѣявшихся» (Сура XXI, 42).

«Каждый народъ отвергалъ посланничество посланнаго къ нему; всѣ народы погибли одинъ за другимъ. Они называли Нашихъ служителей обманщиками и они погибли» (Сура XXIII, 46).

«Они обвиняютъ исламъ во лжи, — они услышатъ новость, надъ которой не будутъ смѣяться» (Сура XXVI, 5).

«Когда они слышатъ божественное ученіе, они говорятъ: это простой человѣкъ. Онъ хочетъ отвратить насъ отъ вѣры отцовъ. Коранъ — это ложныя выдумки, басни. Ослѣпленные нечестіемъ, они называютъ ложью истину, которая блещетъ передъ ихъ глазами... Народы, бывшіе прежде нихъ, обвиняли въ обманѣ посланниковъ вѣры, но не получили и десятой доли того, что было имъ назначено. Они называли обманщиками посланныхъ Моихъ, но какъ ужасно было Мое мщеніе!» (Сура XXXIV, 42, 44).

Были нѣкогда въ Аравіи два идолопоклонническіе народа — темудъ и адъ. «Служители вѣры проповѣдывали имъ поклоненіе единому Богу. Они отвѣчали: «Если бы Онъ хотѣлъ насъ просвѣтить, Онъ послалъ бы намъ ангеловъ» (Сура XLI, 13). Темудъ и адъ погибли безслѣдно.

Особенно поучительнымъ для Мухаммеда представляется примѣръ фараона, противившагося Моисею. «Египетскіе волхвы, убѣжденные чудесами Моисея, сказали: «Мы вѣруемъ во Всевышняго Бога Моисея и Аарона». — Фараонъ сказалъ: «Развѣ вы можете вѣрить безъ моего позволенія?» (Сура XXVI, 45—48).

«Пусть Моисей будетъ казненъ смертью, сказалъ царь, я боюсь, чтобы онъ не заставилъ народъ мой перемѣнить религію и чтобы онъ не разорилъ моего государства» (Сура XL, 27).

«Развѣ я не заслуживаю предпочтенія (говоритъ фараонъ) передъ низкимъ обманщикомъ? Онъ едва умѣетъ говорить. Украшенъ ли онъ золотыми браслетами? Сопровождаютъ ли его полчища ангеловъ?» Фараонъ обвинялъ своихъ подданныхъ въ легкомысліи, и они послушались его, потому что были нечестивы. Преступленія ихъ вызвали гнѣвъ небесный, и они были поглощены водами. Наказаніе ихъ будетъ служить примѣромъ для потомства» (Сура XLIII, 51—56).

«Старѣйшины народа отвѣчали Ною (когда онъ имъ проповѣды-

валъ единаго Бога): «Ты такой же человѣкъ, какъ мы; подлая чернь послѣдовала за тобою безъ разсужденія. У тебя нѣтъ никакихъ заслугъ, которыя возвышали бы тебя надъ нами. Мы считаемъ тебя обманщикомъ» (Сура XI, 29).

Непримиримые противники Мухаммеда ставили ему въ укоръ даже то, что онъ проповѣдывалъ на общепонятномъ арабскомъ языкѣ. Въ своемъ краткомъ отвѣтѣ Мухаммедъ удачно характеризуетъ подобныя возраженія: «Если бы изложили Коранъ на языкѣ невѣдомомъ, они закричали бы: «почему онъ не изложенъ ясно» (Сура XLI, 44).

## VIII.

Ученіе Корана о предопредѣленіи и свободѣ. — Вѣра и добрыя дѣла.

Неодолимое упорство противниковъ Мухаммеда въ отверженіи истины, возвѣщаемой имъ по повелѣнію Божію, — упорство, плохо прикрываемое явно недобросовѣстными аргументами, естественно навело Мухаммеда на мысль, что эти его противники, также какъ и предшественники ихъ среди другихъ племенъ, отвергавшіе прежнихъ пророковъ, дѣлали это не по неразумѣнію, а по злой волѣ, что всѣ они — люди безповоротно осужденные, предопредѣленные къ погибели. Этотъ взглядъ неоднократно высказывается въ Коранѣ и занялъ, какъ извѣстно, видное положеніе въ послѣдующемъ мусульманскомъ богословіи. Не правы однако тѣ историки (между прочимъ и такой объективный критикъ ислама, какъ Авг. Мюллеръ), которые приписываютъ Мухаммеду нелѣпый и богохульный догматъ *о предопредѣленіи ко злу*, т. е. что Богъ *по произволу Своему* предназначилъ однимъ быть добрыми и спастись, а другимъ — быть злыми и погибнуть. Такой взглядъ можно находить въ отдѣльныхъ изреченіяхъ Корана только вслѣдствіе неспособности Мухаммеда къ точному и раздѣльному выраженію отвлеченныхъ идей. Но если у него не было связной и послѣдовательной богословской системы, то у него нельзя отнять живого религіознаго сознанія, открывавшаго ему Бога истины, Бога праведнаго и милосерднаго. Если не логическая мысль, то сердечное чувство и истинное благочестіе препятствовали Мухаммеду представлять Бога несправедливымъ. Поэтому его вѣра въ предопредѣленіе погибающихъ требуетъ другого объясненія, основанія для котораго мы находимъ въ томъ же Коранѣ. Нужно различать двѣ мысли: 1) люди

упорствуютъ въ невѣріи потому, что они *произвольно* осуждены Богомъ на безповоротную злобу и погибель, — этой мысли Мухаммедъ нигдѣ прямо не высказывалъ и, на нашъ взглядъ, *не могъ* высказывать; и 2) когда люди непреодолимо упорствуютъ въ невѣріи — это значитъ, что они осуждены на гибель *всевѣдущимъ* Богомъ, Который, зная, что они, въ глубинѣ души своей, безповоротно предпочли зло добру, не заботится болѣе объ ихъ спасеніи, а напротивъ, для своихъ провиденціальныхъ цѣлей ожесточаетъ еще болѣе сердца ихъ (все равно уже ожесточенное и погибшее), какъ Онъ ожесточилъ сердце фараона, чтобы Моисей прославился великими знаменіями. Такова Мухаммедова мысль о предопредѣленіи, основанномъ не на произволѣ Божіемъ, а на Его всевѣдѣніи и вседѣйственности, на которыя много разъ и съ особымъ удареніемъ указывается въ Коранѣ.

«Богъ держитъ въ рукахъ Своихъ ключи сокровеннаго. Онъ одинъ его знаетъ. Онъ знаетъ все, что на землѣ и въ глубинѣ моря. Листъ съ дерева не падетъ безъ Его вѣдѣнія. Нѣтъ зернышка на землѣ, которое не было бы записано въ книгѣ очевидности» (Сура VI, 59).

«Все записано въ книгѣ очевидности» (Сура XI, 8).

«Богъ знаетъ, что женщина носитъ въ утробѣ своей, насколько ея uterus сжимается или расширяется. Все взвѣшено передъ Нимъ» (Сура XIII, 9).

То, что дѣлаетъ человѣкъ, дѣлаетъ не онъ, а Богъ чрезъ него: «не вы ихъ убили (враговъ ислама), они пали подъ мечомъ Всемогущаго. Не ты, Мухаммедъ, напалъ на нихъ, а Богъ, чтобы показать вѣрный знакъ своего покровительства. Онъ знаетъ и слышитъ все».

Но если все будущее, также какъ настоящее и прошедшее, написано въ книгѣ очевидности, т. е. дано во всевѣдѣніи Божіемъ, и если все, что совершается, даже внѣшнія дѣла самого человѣка, всецѣло зависятъ отъ божественнаго всемогущества и собственно имъ совершаются, — этимъ еще свобода человѣка не упраздняется, а только вводится въ предѣлы чисто внутренняго, нравственнаго отношенія его къ Богу. Сдѣлать какое-нибудь внѣшнее дѣло, произвести какую-нибудь реальную перемѣну въ предопредѣленномъ отъ Бога ходѣ вещей человѣкъ самъ по себѣ не можетъ, но быть добрымъ или злымъ, принять или отвергнуть предлагаемый ему законъ Божій, оставаться вѣрнымъ этому закону или отступить отъ него, однимъ словомъ, быть въ сердцѣ своемъ съ Богомъ, или противъ Бога — это зависитъ отъ

самого человѣка. Что невѣрные были истреблены мусульманами — это было дѣло Всемогущаго, но что одни были вѣрными, а другіе невѣрными — это зависѣло отъ нихъ самихъ.

Отношеніе Бога къ творенію, требующее внутренней свободы этого послѣдняго, указано въ слѣдующемъ замѣчательномъ текстѣ Суры XXXIII, 72: «Мы предложили (говоритъ Аллахъ) истинную вѣру небесамъ, землѣ, горамъ, — они не посмѣли принять ее. Они трепетали передъ этимъ бременемъ. Человѣкъ принялъ его, и сталъ неправеднымъ и безсмысленнымъ».

Конечно, совмѣстность предопредѣленія и свободы, даже при ограниченіи этой послѣдней однимъ внутреннимъ нравственнымъ отношеніемъ человѣка къ Богу, представляетъ большія теоретическія трудности; но Мухаммедъ не былъ философомъ, и отъ него нельзя требовать не только разрѣшенія, но и пониманія этихъ трудностей. А все, что требуется для элементарнаго религіозно-нравственнаго уравновѣшенія этихъ двухъ противоположныхъ началъ, дано въ Коранѣ.

Все существующее происходитъ отъ Бога; безъ Него человѣкъ не можетъ совершить ничего положительнаго; во всѣхъ своихъ нормальныхъ дѣйствіяхъ онъ пользуется помощью Божіей; отдѣльно отъ Бога онъ не производитъ ничего существующаго, а только извращаетъ таковое.

«Человѣкъ окруженъ ангелами, которые непрерывно смѣняются. Богъ поручилъ имъ хранить его. Онъ отнимаетъ свою благодать только тогда, когда человѣкъ извратилъ себя» (Сура XIII, 12).

Это извращеніе человѣкомъ себя нимало не измѣняетъ не только мірового порядка, но и хода человѣческой исторіи.

«Всякій народъ имѣетъ свой назначенный предѣлъ; онъ не можетъ ни ускорить, ни отсрочить его» (Сура X, 50).

«Всякая книга (т. е. всякое откровеніе) имѣетъ свое назначенное время» (Сура XIII, 38).

Отъ человѣка зависитъ только его личная судьба: если онъ вѣритъ и исполняетъ заповѣди Божіи, онъ спасается и въ будущей жизни пользуется безконечными наслажденіями; если не вѣритъ и не исполняетъ повелѣнное ему, осуждаетъ себя на погибель въ вѣчномъ огнѣ. Для практическихъ задачъ религіи этого, конечно, достаточно. Въ Коранѣ встрѣчаются, впрочемъ, какъ бы слабые намеки и на болѣе возвышенные мотивы для вѣры и праведной жизни. Указыва-

ется мимоходомъ на то, что только жизнь въ Богѣ есть истинное существованіе, а все остальное только призракъ.

«Все, что̀ есть на землѣ, пройдетъ; только ликъ Божій пребудетъ вѣчно. Слава и величіе окружаютъ его» (Сура LV, 27).

«Жизнь человѣческая есть обманчивое наслажденіе» (Сура III, 182).

«Жизнь міра — легкая игра. Истинная жизнь только въ вѣчныхъ обителяхъ. Если бъ они это знали!» (Сура XXIX, 64).

«Эта жизнь — пустая игра, но вѣра и страхъ Господень будутъ имѣть свою награду».

Вѣра есть именно то, что̀ связываетъ человѣка съ истинной жизнью; только вѣруя въ Бога, человѣкъ увѣренъ и въ своей собственной жизни, которая сама по себѣ, безъ этой вѣры, есть игралище всякихъ случайностей и жертва всякихъ враждебныхъ силъ. Для религіознаго сознанія это имѣетъ не только теоретическій, но главнымъ образомъ практическій смыслъ. Съ особенной яркостью и живостью это выражается въ двухъ заключительныхъ Сурахъ Корана: CXIII и CXIV, которыя хронологически принадлежатъ къ самымъ раннимъ вдохновеніямъ Мухаммеда въ Меккѣ.

«Скажи: я предаюсь вѣрой моей Богу утра, чтобы Онъ избавилъ меня отъ золъ, осаждающихъ человѣчество; отъ вліяній луны, покрытой мракомъ; отъ колдовства тѣхъ, что дуютъ на узлы, и отъ черныхъ замысловъ завистника».

«Скажи: я предаюсь вѣрой моею Господу людей, Царю людей, чтобы Онъ избавилъ меня отъ искушеній сатаны, который вдыхаетъ зло въ сердце, и чтобы онъ защитилъ меня отъ козней джинновъ и злодѣевъ».

Коранъ различаетъ двѣ степени вѣры: первая, низшая, которую, собственно, нельзя называть вѣрой, хотя и она имѣетъ свою цѣну, состоитъ въ признаніи единаго Бога и внѣшнемъ повиновеніи Его посланному; вторая, высшая ступень, состоитъ во всецѣлой преданности Богу и святому дѣлу (т. е. дѣлу установленія и распространенія единобожія).

«Арабы говорятъ: «Мы вѣруемъ». Отвѣчай имъ: «Вы не вѣруете; говорите лучше: мы исповѣдуемъ Исламъ. Вѣра еще не проникла въ сердца ваши. Но, если вы повинуетесь Богу и посланному Имъ, ваши дѣла не потеряютъ цѣны своей. Господь снисходителенъ и милосердъ».

«Истинно-вѣрные — это тѣ, которые безо всякаго сомнѣнія вѣрятъ Богу и посланному Имъ и жертвуютъ для святого дѣла своей жизнью и богатствами» (Сура XLIX, 14, 15).

Мы нигдѣ не находимъ въ Коранѣ признанія отвлеченной, чисто-теоретической вѣры: Мухаммедъ никогда не раздѣляетъ вѣру отъ дѣлъ вѣры. Но, признавая въ вѣрѣ разныя степени, онъ допускаетъ соотвѣтственныя степени и въ дѣлахъ вѣры. Совершенная вѣра выражается на дѣлѣ въ полномъ самопожертвованіи; низшая степень вѣры довольствуется и меньшими дѣлами — исполненіемъ необходимыхъ предписаній религіи и нравственности. Только это послѣднее обязательно для всѣхъ. А о такой мнимой вѣрѣ, которая не выражается ни въ какихъ добрыхъ дѣлахъ, въ Коранѣ даже не упоминается. Мухаммедъ всегда стоитъ на нераздѣльной религіозно-этической точкѣ зрѣнія. Это совершенно понятно, ибо необходимо связано съ самой идеей о Богѣ. Такъ какъ Богъ не есть только вседержительная невѣдомая *сила*, а имѣетъ опредѣленное свойство, или характеръ, такъ какъ Онъ, по существу Своему, есть Богъ Праведный, Милосердный и Святой (т. е. чисто-духовный), то и законъ Божій состоитъ не изъ произвольныхъ и непонятныхъ требованій и предписаній, а имѣетъ опредѣленный этическій характеръ, — изъ нравственныхъ свойствъ «Бога людей» вытекаютъ для вѣрующаго человѣка и опредѣленныя нравственныя заповѣди. Для вѣрующихъ Богъ не есть неопредѣленная величина, они всегда знаютъ, чего хочетъ отъ нихъ Богъ, что̀ Ему пріятно и что̀ непріятно. И точно также невѣрный всегда за разъ нарушаетъ и религіозную, и нравственную заповѣдь, оскорбляя вмѣстѣ и Бога, и ближняго! «*Онъ не увѣровалъ въ Бога Великаго, онъ не позаботился о пищѣ бѣднаго*» (Сура LXIX, 33, 34).

«Онъ говоритъ: «Господь пренебрегаетъ мною». — Нѣтъ! Но вы презираете сироту. Вы не спѣшите насытить бѣднаго. Вы съ жадностью пожираете наслѣдства. Вы страстно любите богатства» (Сура LXXXIX, 17—21).

«Справедливость — сестра благочестія. — Богъ обѣщаетъ милосердіе Свое и славную награду тѣмъ, кто съ вѣрой соединяетъ заслугу добрыхъ дѣлъ».

«Богъ отнимаетъ благословеніе Свое отъ лихоимства и изливаетъ его на милостыню. Онъ ненавидитъ невѣрныхъ и нечестивыхъ. Но вѣрующіе, которые будутъ дѣлать добро, совершать мо-

литву и творить милостыню, будутъ имѣть награду свою у Бога, — они будутъ избавлены отъ страха и казни» (Сура II, 277).

«Если вашему должнику трудно заплатить, дайте ему срокъ, а если хотите сдѣлать еще лучше, отпустите ему долгъ его. О, если бы вы знали!» (тамъ же, 280).

«Богъ взыщетъ съ каждаго лишь по силамъ его. Всякій будетъ имѣть за себя свои добрыя дѣла и противъ себя содѣянное имъ зло». Но, выставляя этотъ общій принципъ, Коранъ постоянно возвращается къ идеѣ милосердія Божія, напримѣръ, въ слѣдующей молитвѣ, выражающей также нераздѣльность религіозно-нравственнаго настроенія Мухаммеда:

«Господи! не карай насъ за грѣхи забвенія. Прости намъ грѣхи наши. Не налагай на насъ бремя отцовъ нашихъ. Не обременяй насъ сверхъ силъ нашихъ. Яви слугамъ Твоимъ прощеніе и снисхожденіе. Сжалься надъ нами: Ты покровитель нашъ» (тамъ же, 286).

Религіозно-этическому характеру Мухаммедовой проповѣди противорѣчатъ повидимому такія изреченія: «Идолопоклонство хуже убійства» (тамъ же). — «Опасность измѣнить истинной вѣрѣ хуже убійства» (тамъ же, 187). — «Богъ не проститъ многобожья. Онъ отпускаетъ по волѣ Своей всѣ другія преступленія; но многобожіе больше всѣхъ беззаконій» (Сура IV, 116). Но нужно, однако, забывать, что языческій культъ дѣйствительно находился въ тѣснѣйшей связи съ дѣлами гораздо худшими простого убійства (принесеніе въ жертву дѣтей, безмѣрный развратъ), такъ что и эта безпощадность Мухаммеда имѣла не исключительно религіозное, а религіозно-нравственное основаніе.

Главное дѣло вѣры относительно Бога есть молитва, относительно ближняго — милостыня, относительно собственной своей природы — воздержаніе, или постъ. Мухаммедъ не только по личному чувству находилъ въ молитвѣ единственное настоящее наслажденіе, но онъ видѣлъ въ ней дѣло величайшей важности.

«Когда служитель Божій остановился, чтобы молиться, джинны столпились кругомъ него, чтобы его слушать» (Сура LXXII, 19).

Милостыня въ исламѣ также не есть только внѣшнее предписаніе, а представляется какъ выраженіе истиннаго религіозно-нравственнаго настроенія относительно ближняго, — такого настроенія, которое опредѣляется не формальной справедливостью, а милосерді-

емъ, которое побуждаетъ давать другому даромъ и не воздавать зломъ за зло.

«Мы кормимъ васъ ради одного Бога. Мы не ищемъ отъ васъ ни награды, ни благодарности» (Сура LXXVI, 9).

«Если вы мстите за себя, пусть мщеніе не превышаетъ обиды; *но кто перенесетъ терпѣливо, будетъ лучше для него:* итакъ, переносите терпѣливо обиды» (Сура XVI, 128).

Воздержаніе предписывается Кораномъ не въ смыслѣ умерщвленія плоти, а лишь въ смыслѣ умѣренности для сохраненія чистоты душевной и нравственной свободы.

Изъ этихъ трехъ основныхъ религіозно-нравственныхъ заповѣдей важнѣе всѣхъ для человѣка средняя: милосердное отношеніе къ ближнимъ. Возношеніе души къ *невидимому* Богу трудно для людей матеріальныхъ; такъ же тяжело имъ сопротивляться влеченіямъ низшей природы и соблюдать воздержаніе; но быть милосерднымъ одинаково способно всякое нравственное существо; быть добрымъ или злымъ зависитъ отъ внутренней сущности самого человѣка. Поэтому читаемъ въ Коранѣ: «Знаешь ли, что есть *вершина* (добродѣтели)? Выкупить плѣннаго, накормить въ дни голода сироту ближняго и нищаго безвѣстнаго» (Сура XC, 12—15).

## IX.

### Ученіе о будущей жизни.

Мы видѣли, что, по Корану, Богъ предложилъ человѣчеству — черезъ своихъ пророковъ и посланныхъ — истинную вѣру, и человѣчество приняло это предложеніе. Тѣмъ самымъ устанавливался между Богомъ и людьми завѣтъ или договоръ, по которому человѣкъ обѣщаетъ сохранять вѣру въ единаго Бога и исполнять Его заповѣди, а Богъ обѣщаетъ вѣрному человѣку вѣчное блаженство. Нарушеніе этого договора невозможно со стороны Бога истины и правды, нарушеніе же его со стороны человѣка вредитъ только ему самому.

«Если вы будете невѣрны, то Богъ все-таки останется Владыкою неба и земли. Онъ богатъ и хвала Его въ Немъ Самомъ» (Сура IV, 130).

«Сектанты много спорили, но горе тому, кто не вѣритъ собранію великаго дня» (Сура XIX, 38).

Ученіе объ откровеніи въ смыслѣ завѣта или договора между Богомъ и человѣкомъ необходимо восполняется ученіемъ о послѣднемъ судѣ, какъ реализаціи этого договора. «День великаго собранія» занимаетъ очень важное мѣсто въ Коранѣ. Это одинъ изъ главныхъ догматовъ.

«Проповѣдуй Коранъ боящимся. *Возвѣщай имъ, что они будутъ собраны передъ Вѣчнымъ*, что у нихъ нѣтъ другого защитника и покровителя, дабы они ходили съ опасеніемъ» (Сура VI, 51).

«Кто хочетъ, пусть вѣруетъ, а кто не хочетъ, пусть остается невѣрующимъ. Для этихъ у насъ (у Бога) готовъ огонь... А кто вѣруетъ и творитъ добрыя дѣла, ихъ награда не погибнетъ. Для нихъ — сады Эдема» (Сура XVIII, 28—30).

Послѣ «дня великаго собранія» «преграда воздвигнется между избранными и осужденными» (Сура VII, 44).

Вмѣсто «избранные» и «осужденные» въ Коранѣ можно встрѣтить другіе термины: «мусульмане» и «невѣрные», но основанные на этомъ упреки въ фанатизмѣ и религіозной исключительности были бы несправедливы — по крайней мѣрѣ относительно самого Мухаммеда и его откровенія. Конечно, и по Мухаммеду, спасутся только послѣдователи ислама, но мы знаемъ рѣшительное заявленіе того же Корана, что исламъ былъ прежде Мухаммеда, что Авраамъ и всѣ держащіеся вѣры Авраамовой — истинные мусульмане. Къ такимъ принадлежатъ и іудеи, и христіане, исполняющіе законъ своихъ писаній; если они окажутся правыми по закону своему, то также получатъ новую жизнь. Съ другой стороны, люди, только наружно принимающіе Коранъ, но въ душѣ враждебные или равнодушные къ нему, такъ называемые лицемѣры или «трусы» *(эльмунафикунъ)*, не суть настоящіе мусульмане и не получатъ части своей съ избранными. Такимъ образомъ, согласно основной точкѣ зрѣнія Мухаммеда, окончательная судьба человѣка опредѣляется не исключительно религіознымъ, а религіозно-нравственнымъ условіемъ; эта судьба рѣшится не произволомъ Высшей силы и не фактомъ исповѣданія той или другой религіи, а внутреннимъ отношеніемъ человѣка къ добру и злу, дѣйствительнымъ принятіемъ закона Божія со стороны человѣка. Вотъ главные относящіеся сюда тексты Корана:

«Добродѣтельный человѣкъ и злой работаютъ каждый за себя. Богъ никому не сдѣлаетъ неправды» (Сура XLI, 46).

«До Него (Бога) конечно не доходитъ ни мясо, ни кровь жертвъ, но благочестіе ваше доходитъ до Него» (Сура XXII, 38).

«Тѣ, кто вѣровалъ и дѣлалъ добрыя дѣла, будутъ введены въ сады, гдѣ текутъ рѣки, обитель вѣчныхъ наслажденій. Они найдутъ тамъ чистыхъ женщинъ и вѣчную тѣнь. Богъ велитъ вамъ отдавать всякому залогъ его и судить ближняго по правдѣ» (Сура IV, 60, 61).

«Не всѣ, получившіе писаніе (іудеи и христіане), похожи другъ на друга. Есть между ними такіе, у которыхъ сердце прямое. Они размышляютъ о заповѣдяхъ Божіихъ ночью и повинуются Ему. Они вѣруютъ въ Бога и въ послѣдній день. Они проповѣдуютъ добро и осуждаютъ зло. Они ревностно преданы дѣламъ благочестія. Эти принадлежатъ къ праведнымъ. Добро, что̀ они дѣлаютъ, не отнимается у нихъ. Знаетъ Богъ боящихся Его» (Сура III, 109—111).

«Скажи: возвѣстить ли мнѣ вещи болѣе пріятныя, приготовленныя для благочестивыхъ, сады, орошенные рѣками, вѣчную жизнь, чистыхъ супругъ (гурій) и благосклонность Господа, Его же око отверсто на служителей Его. Таковъ удѣлъ тѣхъ, которые говорятъ: «Господи, мы повѣрили, прости намъ грѣхи наши и избавь насъ отъ мученій огня»; — тѣхъ, которые были терпѣливы, благотворительны и которые съ утра умоляли милосердіе Божіе» (тамъ же, 13—15).

«Мудры тѣ, которые послушны заповѣдямъ Господнимъ, не нарушаютъ союза съ Нимъ и соединяютъ то, что̀ Ему угодно было соединить. *Тотъ, кого надежда увидѣть Бога дѣлаетъ постояннымъ въ бѣдствіяхъ,* кто совершаетъ молитву, кто даетъ тайно или открыто часть имѣнія, которымъ Мы надѣлили Его, и заглаживаетъ грѣхи свои добрыми дѣлами, для того награда рая . . .»

«Кто нарушаетъ завѣтъ Божій, раздѣляетъ то, что Онъ соединилъ, и распространяетъ развратъ по землѣ, будетъ, обремененный проклятіемъ, низвергнутъ въ адъ» (Сура XIII, 19—22, 25).

«Вѣрующіе, *творившіе добро,* будутъ обитать въ кущахъ райскихъ садовъ» (Сура XLII, 21).

Ученіе Корана о будущей жизни подвергалось обыкновенно двоякому упреку: за утилитаризмъ, поскольку оно поощряетъ вѣру и праведность яркими картинами будущихъ наградъ, и за сенсуализмъ, поскольку оно представляетъ сами эти награды въ видѣ чувственныхъ наслажденій. Оба эти упрека несправедливы. Во всѣхъ религіяхъ лучшіе люди нравственны изъ любви къ добру и изъ отвращенія ко злу, а люди низшаго разряда держатся нравственныхъ правилъ по

внѣшнимъ соображеніямъ. Идеалъ мусульманина — человѣкъ, который, подобно Мухаммеду, можетъ сказать про себя: я отдалъ сердце мое Богу, и который находитъ въ общеніи съ Богомъ единственное истинное наслажденіе, и въ Коранѣ заявляется, что праведные добродѣтельны безкорыстно ради одного Бога (см. выше).

Что касается до вошедшаго въ поговорку сенсуализма Мухаммедова рая, то онъ заключается болѣе въ способѣ изображенія будущей жизни, нежели въ понятіи о ней. Принципъ этой жизни есть все-таки и для Мухаммеда непосредственное общеніе съ Богомъ (см. подчеркнутыя мѣста въ вышеприведенныхъ текстахъ). Но, вѣруя вмѣстѣ съ ортодоксальнымъ іудействомъ и христіанствомъ не въ отвлеченное безсмертіе души, а въ воскресеніе цѣлаго человѣка, исламъ естественно долженъ былъ и будущую по воскресеніи жизнь представлять какъ полноту бытія не только духовнаго, но и тѣлеснаго. А то или другое представленіе конкретной обстановки этого бытія конечно не имѣетъ принципіальнаго и догматическаго значенія. Если для вѣрующаго іудея или для христіанина изъ іудеевъ, тоскующаго по разрушенномъ Іерусалимѣ, царство Божіе представляется какъ идеальный городъ, какъ Іерусалимъ, сходящій съ небесъ, то для окруженнаго пустыней араба столь же естественно мѣсто вѣчнаго блаженства рисуется, какъ садъ, напоенный рѣками. Не слѣдуетъ, впрочемъ, забывать и библейское представленіе о земномъ раѣ, какъ о садѣ, омываемомъ четырьмя рѣками. О грубо-чувственныхъ наслажденіяхъ будущей жизни въ Коранѣ ничего опредѣленнаго не говорится: ни изъ чего не видно, чтобы «чистыя супруги» съ большими глазами были предназначены для физіологическихъ отношеній.

Для Мухаммеда, также какъ и для христіанскихъ мистиковъ, занимавшихся этимъ предметомъ, напримѣръ для Сведенборга, — вѣчная жизнь есть дѣйствительное общеніе съ Богомъ, непрерывно осуществляемое во внутреннихъ состояніяхъ и въ конкретныхъ ощутительныхъ образахъ. Прежде чѣмъ осуждать эту идею, подождемъ, чтобы намъ дали по этому предмету другую, лучшую. Таково было въ главныхъ чертахъ ученіе Мухаммеда о Богѣ и Его свойствахъ, о Его откровеніяхъ, о заповѣдяхъ Божіихъ, о судьбѣ злыхъ и добрыхъ, о воскресеніи и будущей жизни. Это ученіе было весьма неполно, но въ немъ не было ничего ложнаго, а сравнительно съ національной религіей арабовъ оно представляло огромный успѣхъ религіознаго сознанія. Выступая съ этою проповѣдью въ своемъ родномъ городѣ,

Мухаммедъ исполнялъ за разъ двѣ обязанности: обязанность послушанія относительно Бога, сказавшаго ему: «Проповѣдуй!» — и обязанность милосердія къ ближнимъ, стараясь словомъ откровенія вывести ихъ изъ тьмы заблужденій и злыхъ дѣлъ.

## X.

### Первая проповѣдь, первыя преслѣдованія и обращенія.

Семья Мухаммеда со включеніемъ усыновленныхъ имъ Алія и Зейда безусловно повѣрила его призванію. По началамъ родового быта Аравіи между отдѣльной семьей и цѣлымъ племенемъ или родомъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова) корейшитовъ были промежуточныя родовыя звенья, изъ коихъ первымъ для Мухаммеда былъ домъ Хашимовъ, т. е. всѣ потомки прадѣда Мухаммедова Хашима. Итакъ, Мухаммеду, желавшему правильно дѣйствовать въ народѣ своемъ, предстояло обратиться прежде всего къ этимъ роднымъ своимъ, ко всѣмъ сынамъ Хашимовымъ. Онъ пригласилъ ихъ на собраніе и объявилъ о своемъ посланничествѣ. Всѣ пришли въ удивленіе и негодованіе, ибо ожидали сообщенія о какомъ-нибудь серьезномъ коммерческомъ или разбойничьемъ дѣлѣ. Одинъ изъ дядьевъ Мухаммеда, Абу-Лабахъ, выразилъ общее мнѣніе, закричавши: Чтобъ тебѣ удавиться! Такъ за этимъ-то ты созывалъ насъ?». Всѣ разошлись со смѣхомъ и ругательствами. Сынъ этого самаго Абу-Лабаха былъ уже помолвленъ съ дочерью Мухаммеда, Рокайей, но теперь старикъ, серьезно сочтя своего племянника и предположеннаго свата сумасшедшимъ, взялъ назадъ свое согласіе. Но Рокайя, отличавшаяся красотою, скоро нашла себѣ другого жениха — Османа Ибн-Аффана, изъ знатнаго семейства Омайядовъ. Османъ, породнившись съ Мухаммедомъ, сталъ вмѣстѣ съ тѣмъ ревностнымъ послѣдователемъ ислама и былъ потомъ третьимъ преемникомъ пророка. Еще прежде пріобрѣлъ Мухаммедъ для себя и ислама своего будущаго перваго преемника Эль-Атика, по прозванію Абу-Бекра, который во все время его общественной дѣятельности былъ его главною опорою. Абу-Бекръ, котораго отношеніе къ Мухаммеду можно сравнить съ отношеніемъ Меланхтона къ Лютеру, былъ человѣкъ кроткій, мягкій, невозмутимо спокойный, сговорчивый въ вопросахъ чисто-практическихъ и непоколебимо твердый въ главномъ дѣлѣ.

Отвергнутый своею родней, Мухаммедъ сталъ проповѣдывать публично. Его проповѣдь, въ особенности его нападенія на національныхъ идоловъ, служившихъ связью племенъ и санкціей торговыхъ перемирій, была непріятна для корейшитской знати и могла казаться ей опасной. Но долгое время Мухаммеда не трогали, боясь междоусобій, ибо домъ Хашимовъ, хотя отвергъ его проповѣдь, не отказался, однако, отъ обязанностей родства; особенно же ревностнымъ защитникомъ его былъ всѣми уважаемый въ Меккѣ дядя его Абу-Талибъ, который не вѣрилъ въ его посланничество, но былъ сильно привязанъ къ нему лично.

За первые годы Мухаммедовой проповѣди насчитываютъ 43 послѣдователя ислама, большею частью изъ бѣдняковъ и рабовъ. Эти послѣдніе, естественно, стали изъ-за Мухаммеда подвергаться всяческимъ насиліямъ отъ своихъ господъ. Тогда богатый Абу-Бекръ употребилъ значительную часть своего состоянія на выкупъ этихъ рабовъ-мусульманъ; тѣ же, которыхъ господа не соглашались уступить, получили отъ Мухаммеда, по совѣту того же Абу-Бекра, разрѣшеніе отречься наружно отъ новаго пророка, сохраняя въ себѣ вѣру въ исламъ.

Обращенія въ исламъ продолжались понемногу (хотя и не ежедневно, какъ говоритъ арабскій лѣтописецъ), и каждый новый проселитъ давалъ поводъ для новыхъ преслѣдованій. На этой первичной стадіи своего развитія исламъ, еще не организованный и не принявшій никакой твердой формы, являлся, главнымъ образомъ, какъ общая противоположность единобожія идолопоклонству, и отъ прежняго ханифизма отличался не содержаніемъ своимъ, а только тѣмъ, что имѣлъ личнаго представителя, личнаго посредника между Аллахомъ и людьми. Въ такомъ неопредѣлившемся внутреннемъ состояніи и при обострившейся внѣшней враждѣ съ идолопоклонниками, Мухаммедъ и его послѣдователи, естественно, чувствовали себя солидарными со всѣми монотеистами и въ особенности съ христіанами, которыхъ религія не была связана съ національностью. Къ этому времени относятся, по всей вѣроятности, тѣ мѣста Корана, въ которыхъ Мухаммедъ не только съ уваженіемъ, но и съ благоговѣніемъ говоритъ о Христѣ и Его Матери. Такъ, въ Сурѣ V (Столъ) читаемъ: «Послѣ пророковъ Мы послали Марію и Іисуса, чтобы подтвердить Пятикнижіе. Мы дали ему Евангеліе, которое есть свѣточъ вѣры и печать истины древнихъ писаній. Эта книга просвѣщаетъ и наставляетъ боящихся Господа».

Сура XIX (Марія) спеціально восхваляетъ Пресв. Дѣву: «Прославляй Марію въ Коранѣ, прославляй день, когда она удалилась отъ семейства своего къ Востоку».

«Пой хвалу Маріи, сохранившей дѣвство свое неприкосновеннымъ. Мы вдохнули въ нее Духа Нашего. Она и Сынъ Ея были дивомъ вселенной» (Сура XXI, Пророки).

«Іисусъ, сынъ Маріи, есть посланникъ Всевышняго и Слово Его. Богъ ниспослалъ Его въ Марію. Онъ — дыханіе Божіе» (Сура IV, Женщины).

Въ той же IV Сурѣ Мухаммедъ утверждаетъ, что Іисусъ не былъ умерщвленъ, а прямо взятъ на небо, и въ день всеобщаго воскресенія будетъ свидѣтельствовать противъ недостойныхъ іудеевъ и христіанъ. Такимъ образомъ представленіе Мухаммеда о Христѣ соединяетъ двѣ противоположныя идеи, воспринятыя имъ отъ различныхъ христіанскихъ сектъ и ничѣмъ не связанныя между собою. Вмѣстѣ съ эвіонитами (іудействующими христіанами) Мухаммедъ признаетъ Христа за великаго пророка въ ряду другихъ пророковъ, и вмѣстѣ съ гностиками-докетами видитъ въ Немъ особое небесное существо, не подлежащее даже закону смерти.

При такомъ отношеніи Мухаммеда къ христіанству неудивительно, что нѣкоторые его послѣдователи, когда усилились гоненія, рѣшили искать убѣжища въ той христіанской странѣ, которая и этнографически, и политически стояла всего ближе къ арабамъ Мекки, именно въ Абиссиніи. Въ 615 году 11 мусульманъ отправились черезъ Красное море подъ покровительство негуса Аксумскаго. Положеніе Мухаммеда въ Меккѣ отъ этого не улучшилось, и въ минуту душевнаго упадка онъ рѣшился идти на сдѣлку и попытаться примирить истину единобожія съ языческимъ культомъ его родины. Вѣдь «люди писанія» всѣ признаютъ кромѣ единаго Бога высшія существа, называемыя ангелами. Христіане сверхъ того считаютъ своего пророка Сыномъ Божіимъ и воздаютъ религіозное почитаніе Его Матери и множеству духовъ умершихъ святыхъ; нельзя ли признать и національныя божества арабовъ-идолопоклонниковъ за что-то среднее между Богомъ и людьми, за ангеловъ Аллаха и ходатаевъ передъ Нимъ? Вдохновленный этою мыслью, которую онъ потомъ призналъ за внушеніе сатаны, Мухаммедъ произнесъ однажды около Каабы слѣдующее изреченіе: «Думали ли вы, какъ должно, объ Аллатѣ, и Уззѣ, и Манатѣ, о третьей между ними? Воистину это небесные

лебеди, воистину можно положиться на ихъ ходатайство». Аллатъ, Узза́ и Мана́тъ были женскія божества изъ наиболѣе чтимыхъ арабами. Мекканцы, враждовавшіе противъ Мухаммеда не за его поклоненіе Аллаху (который тоже имѣлъ свое мѣсто въ Каабѣ), а за его нападеніе на прочихъ боговъ, съ радостью привѣтствовали перемѣну въ его настроеніи и, собравшись вокругъ него, слушали все, что онъ далѣе говорилъ; а когда онъ закончилъ свою проповѣдь возгласомъ: «Итакъ, преклонитесь передъ Аллахомъ и служите Ему!» всѣ присутствовавшіе пали на колѣна и благословляли имя Аллаха. Молва о примиреніи между Мухаммедомъ и корейшитами дошла до мусульманъ, поселившихся въ Абиссиніи, и побудила ихъ вернуться на родину. Но когда они возвратились, то положеніе дѣлъ опять перемѣнилось. Архангелъ Гавріилъ, или собственная совѣсть Мухаммеда, заставилъ его отречься отъ допущенной сдѣлки. Убѣдившись, что она была внушена ему сатаною, онъ на томъ же мѣстѣ у Каабы провозгласилъ свое отреченіе: «Думали ли вы, какъ должно, объ Аллатъ, и Узза́, и Мана́тъ, о третьей между ними? Какъ? У васъ самихъ было бы мужеское потомство, а у Него (Аллаха) только женское? Вотъ былъ бы неподобающій дѣлежъ!» Впослѣдствіи Мухаммедъ такъ говорилъ объ этомъ случаѣ:

«Чуть было невѣрные не заставили тебя (говоритъ Аллахъ Мухаммеду) покинуть Наше ученіе и выдумать нѣчто другое отъ Нашего Имени. Уступчивостью своею ты купилъ бы дружбу ихъ. Когда бы Мы не утвердили сердце твое, близокъ ты былъ, близокъ къ тому, чтобы исполнить желаніе ихъ. Если бы послѣдовалъ ты имъ, немощь жизни и смерти испыталъ бы ты и гнѣва Нашего не избѣжалъ бы ты» (Сура XVII, 76—78).

Разумѣется, разочарованіе мекканцевъ вслѣдствіе этого отреченія усилило преслѣдованія противъ мусульманъ. Въ 617 г. послѣдовало второе, болѣе обширное переселеніе въ Абиссинію: туда отправилось 83 мужчины и 18 женщинъ, во главѣ переселенцевъ былъ Османъ со своею женою, дочерью Мухаммеда. Корейшиты потребовали отъ негуса ихъ выдачи, но получили отказъ. Большая часть этихъ переселенцевъ впослѣдствіи вернулась обратно.

Чтобы отнять у Мухаммеда послѣднюю опору, корейшиты обратились къ Абу-Талибу, требуя, чтобы онъ образумилъ своего племянника. На увѣщанія дяди Мухаммедъ отвѣчалъ: «Если бы они давали мнѣ солнце въ правую руку и мѣсяцъ въ лѣвую съ тѣмъ,

чтобы я оставилъ это дѣло прежде, чѣмъ Богъ дастъ ему побѣду или я погибну за него, — не оставилъ бы его». Сказавши это, онъ хотѣлъ уйти, но Абу-Талибъ удержалъ его, говоря: «Проповѣдуй все, что̀ хочешь, сынъ брата моего! Я ни за что никогда не покину тебя».

Однажды Мухаммедъ сидѣлъ на площади, недалеко отъ Каабы. Одинъ изъ главныхъ противниковъ ислама между корейшитскою знатью, прозванный мусульманами Абу-Джахль, т. е. отецъ невѣжества, подошелъ къ нему и сталъ осыпать его насмѣшками и ругательствами. Мухаммедъ не отвѣчалъ ни слова. Въ это время дядя его Хамза, не принадлежавшій къ мусульманамъ, человѣкъ огромнаго роста и силы, возвращался съ охоты. Не стерпѣвши обиды племяннику, онъ подбѣжалъ къ Абу Джахлю и, ударивъ его лукомъ по лицу, такъ что потекла кровь, закричалъ: «Ты смѣешь ругаться ему, когда и я той же вѣры и исповѣдую то же, что̀ и онъ исповѣдуетъ. Возврати мнѣ мой ударъ, если смѣешь!». Тотъ не рѣшился на единоборство, а Хамза не рѣшился взять назадъ своего заявленія и сдѣлался съ тѣхъ поръ ревностнымъ мусульманиномъ. Около этого же времени обратился въ исламъ Омаръ Ибн-Хаттабъ, будущій халифъ, покоритель Египта и Сиріи.

## XI.

### Новыя преслѣдованія и личныя несчастія Мухаммеда. — Расширеніе горизонта.

Эти новые успѣхи ислама, придавая смѣлости Мухаммеду и его приверженцамъ, еще болѣе ожесточили его противниковъ. Въ 617 г. корейшиты уговорились между собою прервать всякія сношенія съ мусульманами, не допускать ихъ къ Каабѣ, ничего имъ не продавать и не покупать у нихъ. Поставленные внѣ общаго закона, послѣдователи Мухаммеда должны были запереться въ отдаленномъ отъ городского центра кварталѣ, гдѣ находился домъ Абу-Талиба, вслѣдствіе чего вся эта мѣстность называлась оврагомъ Талиба.

Мухаммеду пришлось поневолѣ расширить свою проповѣдь, перенести ее изъ запертой для него Мекки въ другія мѣста. Въ теченіе четырехъ мирныхъ мѣсяцевъ, кромѣ большой ярмарки въ Меккѣ, бывали также многолюдныя торжища въ Минѣ, Указѣ и другихъ мѣстечкахъ Хиджаза. Мухаммедъ отправлялся туда и проповѣдывалъ

исламъ. Хотя эта проповѣдь была безуспѣшна, главнымъ образомъ вслѣдствіе противодѣйствія корейшитовъ, зорко слѣдившихъ за опаснымъ человѣкомъ, однако, важно было, что новая религія стала извѣстна внѣ Мекки и что провозвѣстникъ ея вышелъ изъ предѣловъ узкой мѣстной дѣятельности. Онъ долженъ былъ остаться на этомъ новомъ пути и тогда, когда корейшиты (въ 619 г.) отмѣнили свой уговоръ противъ мусульманъ и согласились принять ихъ опять въ общеніе, — ибо условіемъ для этого они поставили, чтобы Мухаммедъ не проповѣдывалъ въ Меккѣ. Такимъ образомъ, ослѣпленные враги сами толкали ненавистнаго имъ пророка на болѣе широкое поприще дѣятельности и вынуждали его къ осуществленію замысла, рокового для защищаемыхъ ими преданій и порядковъ.

Между тѣмъ и личныя обстоятельства Мухаммедовой жизни побуждали его разорвать съ Меккой или по крайней мѣрѣ облегчали для его чувства этотъ разрывъ. Въ 619 г. скончалась Хадиджа, а черезъ нѣсколько недѣль послѣ нея и Абу-Талибъ. Сердечная связь Мухаммеда съ родовой арабской стариной, съ традиціонной жизнью родного города была порвана. Консервативная Мекка представлялась для него только врагами, а его приверженцы, уже испытанные гоненіями, чужіе въ своемъ городѣ вслѣдствіе вражды согражданъ, готовы были вмѣстѣ съ вождемъ своимъ принять за отечество всякую страну, дававшую убѣжище исламу.

Такого убѣжища Мухаммедъ пробовалъ сначала искать по сосѣдству съ Меккой. Въ ста верстахъ отъ нея находился укрѣпленный городъ Таифъ, принадлежавшій Бену-Такифамъ, которые входили въ составъ большого племени Бену-Хавазинъ. Туда отправился Мухаммедъ самъ-другъ съ пріемнымъ сыномъ своимъ Зейдомъ. Проповѣдь ислама имѣла здѣсь самый печальный успѣхъ: одинъ изъ слушателей сказалъ: если бы Богъ захотѣлъ насъ обратить къ Себѣ, Онъ, конечно, выбралъ бы не тебя для этого дѣла». Другой иронически замѣтилъ: во всякомъ случаѣ намъ съ тобой разговаривать не приходится. Ибо если ты дѣйствительно посланникъ Божій, то какъ смѣемъ мы, простые смертные, оспаривать твою священную особу; если же ты не то, за что выдаешь себя, значитъ ты — обманщикъ и не стоишь того, чтобы тебѣ отвѣчать». Отъ такихъ словъ жители Таифа скоро перешли къ соотвѣтственнымъ дѣйствіямъ. Мухаммеду и Зейду пришлось бѣжать отъ побоевъ враждебной толпы.

Окровавленные спрятались они въ саду, принадлежавшемъ

двумъ братьямъ изъ Мекки, Отба и Шейба, которые сжалились надъ земляками, оставили ихъ у себя переночевать и прислали имъ для подкрѣпленія блюдо винограду. На обратномъ пути, въ мѣстечкѣ Нахла, Мухаммедъ, во время ночной молитвы, видѣлъ несмѣтную толпу джинновъ, которые слушали его слова и вмѣстѣ съ нимъ поклонялись Аллаху. Ободренный этимъ въ постигшей его неудачѣ, Мухаммедъ вернулся домой и своимъ невольнымъ бездѣйствіемъ воспользовался, чтобы обдумать планъ дальнѣйшихъ дѣйствій, ожидая перваго благопріятнаго случая для начала его осуществленія. Впослѣдствіи Мухаммедъ заявилъ себя такимъ искуснымъ политикомъ, что никакъ нельзя сомнѣваться въ преднамѣренномъ и обдуманномъ характерѣ и первыхъ его шаговъ на этомъ поприщѣ. Потерпѣвъ неудачу въ сосѣднихъ съ Меккою чисто-арабскихъ мѣстностяхъ, онъ, естественно, долженъ былъ подумать о томъ городѣ (извѣстномъ ему и по его путешествіямъ, и по семейнымъ преданіямъ), въ которомъ монотеистическій еврейскій элементъ мирно уживался съ арабскимъ язычествомъ и не могъ оказывать серьезнаго вліянія на вѣрованія и понятія туземцевъ. Если Мухаммедъ рѣшилъ продолжать свою проповѣдь, то онъ долженъ былъ теперь попытать успѣха въ Ятрибѣ (Мединѣ), болѣе удобнаго мѣста для воспріятія ислама онъ не могъ найти во всей Аравіи. Случай завязать сношенія всего легче могъ представиться во время великаго весенняго праздника, когда и изъ Ятриба приходило въ Мекку множество богомольцевъ. Мухаммедъ не откладывалъ дѣла и въ первый же (по возвращеніи его изъ Таифа) праздникъ, въ мартѣ 620 г., успѣшно началъ приводить въ исполненіе свой планъ.

## XII.

### Первые ансары. — Хиджра. — Договоры.

Праздничныя торжества, начинавшіяся у Каабы, заканчивались соборнымъ жертвоприношеніемъ въ долинѣ Мина. Между этой долиной и Меккой была горная дорога, называвшаяся Акаба. По этой дорогѣ въ послѣдніе дни праздника двигались огромныя толпы богомольцевъ. Находившійся между ними Мухаммедъ замѣтилъ группу людей племени Хазраджъ — одного изъ двухъ главныхъ племенъ, населявшихъ Ятрибъ; при томъ Бену-Хазраджъ въ послѣднее время находились въ формальномъ союзѣ съ ятрибскими евреями. Отъ нихъ

они много разъ слыхали — и при теперешнихъ своихъ дружескихъ сношеніяхъ, и при прежнихъ враждебныхъ столкновеніяхъ, — что Богъ воздвигнетъ великаго пророка, чтобы утвердить истинную вѣру и сокрушить язычество. Такія рѣчи, при уваженіи и довѣріи арабовъ къ «людямъ писанія», производили на нихъ сильное впечатлѣніе. Вѣроятно Мухаммедъ прислушался къ разговору этихъ арабовъ и замѣтилъ въ нихъ особое религіозное настроеніе. Онъ подошелъ къ нимъ и, освѣдомившись объ ихъ происхожденіи, спросилъ: «Вы изъ тѣхъ, что въ союзѣ съ іудеями?». Получивши утвердительный отвѣтъ, онъ попросилъ ихъ сѣсть въ сторонѣ отъ дороги, за скалою, и выслушать его. Они охотно согласились, и онъ сталъ проповѣдывать единаго, истиннаго Бога и возвѣстилъ имъ исламъ. Тогда они стали говорить между собою: «Какъ передъ Богомъ, товарищи! не это ли тотъ самый пророкъ, о которомъ сказывали намъ іудеи, что время его уже близко, и что, когда онъ возстанетъ, они пойдутъ за нимъ и побьютъ всѣхъ враждебныхъ имъ арабовъ и истребятъ ихъ, какъ были истреблены въ древности невѣрныя племена адъ и ирамъ? Не лучше ли теперь намъ предупредить ихъ и первыми пристать къ пророку?» И, обращаясь къ Мухаммеду, они сказали: «Земляки наши — самые сварливые и разрозненные изъ всѣхъ народовъ, и потому мы уже хотѣли покинуть ихъ. Но вотъ, быть можетъ, истинный Богъ соединитъ насъ всѣхъ черезъ тебя. Поэтому мы вернемся въ городъ нашъ и положимъ дѣло твое передъ глазами соплеменниковъ нашихъ, и вложимъ въ уши ихъ вѣру эту, которую приняли отъ тебя. И если истинный Богъ въ соединеніи приведетъ ихъ къ тебѣ, не будетъ человѣка во всей землѣ сильнѣе тебя». Затѣмъ они оставили посланника Божія и возвратились въ мѣсто свое, исполненные вѣры и вѣрности. А на будущій годъ они обѣщали вернуться въ то же время и на то же мѣсто и привести другихъ. Было же ихъ всего шесть человѣкъ.

Они сдержали обѣщаніе и на слѣдующій 621 г., въ концѣ праздника, пришли къ акабѣ двѣнадцать человѣкъ, увѣровавшихъ, изъ Ятриба — десять изъ племени хазраджъ и два изъ племени аусъ. Они торжественно принимаютъ исламъ и приносятъ Мухаммеду клятву (такъ называемую малую, или *клятву женщинъ*), которою обязуются: не признавать другого Бога кромѣ Единаго, не воровать, не прелюбодѣйствовать, не умерщвлять своихъ дѣтей, не сочинять и не распространять клеветы и быть послушными посланнику Божію

во всякомъ добромъ дѣлѣ. Принявъ отъ нихъ эту клятву, Мухаммедъ сказалъ: «Если вы все это исполните, то рай принадлежитъ вамъ навѣрно; если же въ чемъ согрѣшите, то отъ Бога зависитъ наказать васъ или помиловать». Затѣмъ Мухаммедъ отрядилъ съ ними изъ прежнихъ мусульманъ испытаннаго въ вѣрѣ Мусаба, сына Омейрова, чтобы наставлять ихъ въ Коранѣ и предстоять на общей молитвѣ.

Вскорѣ послѣ этого Мухаммедъ имѣлъ ночное видѣніе не во снѣ и не наяву, а въ восхищеніи духа. Невѣдомая сила, которую онъ признавалъ за архангела Гавріила, подняла его съ ложа и вывела изъ дому. Онъ увидѣлъ волшебнаго коня эль-Боракъ (молнія) и, сѣвъ на него, въ одно мгновеніе очутился въ Іерусалимѣ, около дома молитвы. Здѣсь находитъ онъ сонмъ пророковъ и среди нихъ Авраама, Моисея и Іисуса Христа. Онъ молится вмѣстѣ съ ними. Затѣмъ ему подносятъ три чаши: одну съ водою (по другому варіанту — съ медомъ), другую — съ виномъ и третью — съ молокомъ. Онъ слышитъ чей-то голосъ, говорящій: Если онъ возьметъ воду, то потонетъ вмѣстѣ съ общиной своей; если возьметъ вино, то будетъ блуждать съ общиной своей; если возьметъ молоко, то пойдетъ правымъ путемъ съ общиной своей». Мухаммедъ выбираетъ чашу съ молокомъ. Послѣ того онъ переходитъ черезъ семь небесъ и достигаетъ лицезрѣнія Самого Бога, отъ Котораго получаетъ для мусульманъ заповѣдь пятидесяти ежедневныхъ молитвъ. Но на обратномъ пути у воротъ каждаго неба онъ встрѣчаетъ одного изъ великихъ пророковъ, который внушаетъ ему, что мусульмане не вынесутъ такого большого числа молитвъ и чтобы онъ просилъ Бога сократить ихъ. Онъ такъ и дѣлаетъ, и при выходѣ изъ послѣдняго неба число молитвъ сводится къ тѣмъ пяти, которыя установлены въ Коранѣ. По возвращеніи къ себѣ Мухаммедъ находитъ, что тотъ сосудъ съ водой, который онъ въ началѣ видѣнія опрокинулъ, вставая съ ложа, еще не успѣлъ весь вытечь на землю.

На другой день Мухаммедъ разсказалъ свое видѣніе правовѣрнымъ, но такъ какъ онъ самъ не могъ дать яснаго отчета въ характерѣ явленія, то многіе мусульмане пришли сначала въ недоумѣніе, однако, скоро успокоились на простомъ рѣшеніи, которое высказалъ Абу-Бекръ: «Какъ онъ говоритъ, такъ, значитъ, и было». За это Мухаммедъ далъ ему прозваніе Эс-сиддикъ — свидѣтель правды.

Между тѣмъ Мосабъ Ибнъ-Омейръ и двѣнадцать ятрибскихъ мусульманъ дѣлали свое дѣло, и на праздникъ 622 г. пришло въ Мекку

изъ Ятриба уже 75 обращенныхъ въ исламъ. Мухаммедъ и его близкіе сошлись съ ними въ той же Акабѣ. Кромѣ мусульманъ сопровождалъ Мухаммеда дядя его эль-Аббасъ (родоначальникъ одной изъ будущихъ династій халифата), который не принялъ новой вѣры, но и не враждовалъ противъ нея, какъ и умершій братъ его Абу-Талибъ, хотя и по другимъ причинамъ: тотъ имѣлъ сердечную привязанность къ племяннику, тогда какъ Аббасъ, отличавшійся дипломатическими способностями и практическимъ чутьемъ, сообразилъ, что изъ дѣла, поднятаго Мухаммедомъ, начинаетъ что-то выходить, и что нѣтъ выгоды съ нимъ ссориться и сжигать свои корабли. Между тѣмъ и Мухаммедъ нуждался въ Аббасѣ, какъ въ одномъ изъ старѣйшинъ своего рода, чтобы дать своему рѣшительному шагу законную форму, съ точки зрѣнія арабовъ. Аббасъ заявилъ собранію, что его племянникъ Мухаммедъ находился до сихъ поръ подъ защитой своего рода, но что теперь онъ предпочитаетъ защиту людей ятрибскихъ, и что онъ, Аббасъ, отъ имени рода Хашимова и Мутталибова спрашиваетъ присутствующихъ людей изъ племенъ хазраджа и ауса, желаютъ ли они принять Мухаммеда къ себѣ, какъ одного изъ своихъ; и, когда ятрибскіе мусульмане громко выразили свое согласіе, Аббасъ объявилъ Мухаммеда отпущеннымъ и свободнымъ отъ обязанностей къ своему роду. Тогда Мухаммедъ въ свою очередь потребовалъ отъ ятрибцевъ, чтобы они поклялись, что будутъ защищать его отъ всякой обиды хотя бы оружіемъ, какъ они защищаютъ своихъ женъ и дѣтей. Послѣ этой клятвы, которую называютъ великой, или *клятвой мужей*, Мухаммедъ избралъ 12 человѣкъ — 9 хазраджей и 3 изъ аусовъ — для управленія ятрибскою общиною и для дальнѣйшей проповѣди ислама.

Очень скоро послѣ этого собранія большинство мекканскихъ мусульманъ, съ Омаромъ во главѣ, переселилось въ Ятрибъ. При Мухаммедѣ, откладывавшемъ по неизвѣстной причинѣ свой переѣздъ, оставались только Абу-Бекръ и Али. Но, когда стало извѣстно, что корейшиты собираются силой задержать пророка, и пошли даже слухи о заговорѣ противъ его жизни, пришлось принять мѣры къ скорому и тайному бѣгству. Абу-Бекръ купилъ двухъ верблюдовъ и съ надежнымъ проводникомъ отправилъ ихъ въ условленное мѣсто по южной дорогѣ, гдѣ было меньше опасности преслѣдованія. Въ назначенную ночь Али надѣлъ красный плащъ пророка и остался въ его домѣ, а Мухаммедъ съ Абу-Бекромъ тайными проходами вышли

изъ города по направленію къ югу, безлюдными тропинками прошли къ горѣ Таура и спрятались въ одной пещерѣ, куда домашніе Абу-Бекра приносили имъ въ теченіе трехъ дней съѣстные припасы. На четвертую ночь они вышли изъ пещеры и пробрались къ тому мѣсту, гдѣ ждалъ ихъ проводникъ съ верблюдами. Мухаммедъ сѣлъ на верблюдицу Аль-Касва, Абу-Бекръ — на другого верблюда, и они окружнымъ путемъ, избѣгая большой караванной дороги, черезъ восемь дней достигли ятрибскаго пригорода Коба, откуда Мухаммедъ, восторженно привѣтствуемый мекканскими переселенцами» (могаджирами) и ятрибскими «союзниками» (ансарами), торжественно вступилъ въ городъ, ставшій оттолѣ городомъ пророка (Мединет-наби, или просто Медина), и остановился въ домѣ одного изъ бену-хазраджей — Абу-Эйюба, пока ему не построили (въ слѣдующемъ году) двухъ особыхъ домовъ (для двухъ его женъ) и рядомъ съ ними особое зданіе для молитвенныхъ собраній — первую мусульманскую мечеть.

Вскорѣ по прибытіи въ Ятрибъ Мухаммедъ далъ своей общинѣ писанный уставъ, окончательно выдѣлявшій ее изъ арабскаго язычества съ его родовымъ бытомъ и племенными дѣленіями и полагавшій основаніе мусульманству, какъ религіозно-общественному и политическому строю. По этому уставу, всѣ вѣрующіе, какъ изъ корейшитовъ, такъ и изъ ятрибскихъ жителей, переселенцы и союзники (могаджиры и ансары), составляютъ одинъ нераздѣльный и равноправный народъ. Нѣтъ болѣе раздѣленія на племена, а есть только противоположеніе между правовѣрными и невѣрными. Между правовѣрными не должно быть никакихъ раздоровъ, и старые племенные и родовые счеты должны быть забыты. — Кровная месть между родами, принявшими исламъ отмѣняется. — Правовѣрные должны защищать другъ друга оружіемъ противъ всякаго нападенія. — Рѣшеніе всѣхъ спорныхъ вопросовъ должно быть предоставлено Богу и Мухаммеду.

Изъ общей массы невѣрныхъ, естественно, были выдѣлены ятрибскіе арабы, еще не принявшіе ислама, но не противодѣйствовавшіе ему, а также іудеи этого города. И въ тѣхъ, и въ другихъ Мухаммедъ видѣлъ ближайшихъ кандидатовъ на мусульманство, что относительно арабовъ и оправдалось черезъ нѣсколько времени. И съ тѣми, и съ другими былъ заключенъ договоръ. Язычники Ятриба обязывались не вступать въ мирныя сношенія съ языческими корей-

шитами и ихъ союзниками, а Мухаммедъ обязался не укрывать между мусульманами воровскихъ людей отъ законнаго преслѣдованія. Съ евреями былъ заключенъ болѣе тѣсный союзъ. Они обязались поддерживать дѣло ислама денежными взносами и въ тяжебныхъ дѣлахъ между своими и мусульманами принимать рѣшеніе Мухаммеда. Защита Ятриба отъ внѣшняго нападенія была признана общимъ дѣломъ всѣхъ живущихъ въ городѣ — язычниковъ, мусульманъ и іудеевъ.

## XIII.

### Недовольство Мухаммеда противъ евреевъ. — Перемѣна киблы. — Повышенное самосознаніе.

Переселеніе Мухаммеда изъ Мекки въ Ятрибъ имѣло для мусульманства прежде всего то значеніе, какое паденіе Іерусалима въ 70 г. имѣло для христіанства: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ обрывалась историческая пуповина, связывавшая новую религію съ материнской почвой. Но насколько мусульманство было проще христіанства, настолько историческій процессъ его развитія совершался быстрѣе, былъ короче и сосредоточеннѣе, и потому послѣднія десять лѣтъ жизни Мухаммеда, отъ хиждры до смерти пророка, совмѣстили для его религіи совокупность перемѣнъ, которымъ въ исторіи христіанства соотвѣтствуетъ все то, что произошло въ почти трехвѣковую эпоху, отъ взятія Іерусалима Титомъ до смерти Константина Великаго (70—337).

Въ эти десять лѣтъ (622—632) произошло слѣдующее: новый религіозный союзъ, образовавшійся вокругъ Мухаммеда: 1) рѣшительно обособился отъ языческихъ соплеменниковъ въ Меккѣ; 2) столь же рѣшительно обособился отъ іудеевъ въ Ятрибѣ; 3) созналъ свое религіозное начало, какъ высшее и окончательное откровеніе; 4) къ религіозному своему характеру присоединилъ политическій, организованный въ гражданское общество и государство; 5) усвоилъ идею священной войны; 6) черезъ успѣшное примѣненіе этой идеи овладѣлъ центральнымъ святилищемъ арабовъ и занялъ господствующее положеніе во всей Аравіи, и 7) переступилъ за предѣлы національно-религіознаго сознанія, призналъ за собой универсальное значеніе и назначеніе, и сдѣлалъ первые шаги къ его осуществленію.

Мухаммедъ, убѣжденный въ томъ, что получилъ непосредственное откровеніе отъ Бога, наравнѣ съ прежними «посланниками», не

чувствовалъ никакого побужденія (если бы даже имѣлъ возможность) изучать тѣ древнія священныя книги, на которыя такъ часто ссылался. Ятрибскіе евреи, съ которыми ему пришлось имѣть дѣло, не могли, конечно, стать на его точку зрѣнія. Противъ его мессіанскаго достоинства (на признаніе котораго съ ихъ стороны онъ, безъ сомнѣнія, разсчитывалъ) они съ самаго начала уже имѣли одно сильное возраженіе: онъ былъ арабъ, принадлежалъ къ сынамъ Измаиловымъ, а не къ сынамъ Израилевымъ. Это препятствіе еще можно было устранить съ помощью какой-нибудь фантастической родословной. Но, когда эти «люди писаній» убѣдились въ крайне поверхностномъ знакомствѣ Мухаммеда съ Библіей, онъ потерялъ всякое религіозное значеніе въ ихъ глазахъ, и они прямо стали смѣяться надъ его притязаніями. Мухаммедъ очень скоро понялъ безнадежность своего положенія съ этой стороны и прекратилъ всякія попытки къ сближенію. Дѣло было для него рѣшено. «Богъ послалъ евреямъ Коранъ для подтвержденія ихъ писаній, но они не повѣрили», объявилъ онъ (Сура II) и, въ знакъ совершившагося религіознаго разрыва, перемѣнилъ *киблу*, т. е. тотъ пунктъ, къ которому должны были обращать свое лицо мусульмане при молитвѣ. До сихъ поръ киблою былъ Іерусалимъ, теперь молящимся было предписано обращать свое лицо къ Меккѣ. Вотъ какъ самъ Мухаммедъ объясняетъ эту перемѣну:

«Безумный спроситъ: почему Мухаммедъ перемѣнилъ мѣсто, куда обращаться при молитвѣ? — Отвѣчай: «Востокъ и Западъ принадлежатъ Господу; онъ ведетъ, кого хочетъ, правымъ путемъ. Мы утвердили васъ срединнымъ народомъ, какъ свидѣтелей противъ остальныхъ народовъ такъ же, какъ вашъ посланникъ будетъ свидѣтелемъ противъ васъ. Мы перемѣняли мѣсто молитвеннаго обращенія, чтобы отличить тѣхъ, которые слѣдуютъ за посланникомъ Божіимъ, отъ возвращающихся къ невѣрію» (Сура II, 136—138).

Мухаммедъ съ самаго начала зналъ и заявлялъ, что «исламъ есть религія Бога вселенной» (Сура VI). Но теперь, послѣ своего перваго рѣшительнаго успѣха, онъ выставляетъ себя если не исключительнымъ, то преимущественнымъ провозвѣстникомъ этой универсальной религіи. «Скажи: о люди! воистину я посланъ ко всѣмъ вамъ отъ Бога, Его же царство неба и земли. Нѣтъ Бога, кромѣ Него» (Сура VII, 158).

«Онъ (Богъ) изглаживаетъ и оставляетъ въ писаніяхъ, что̀ хочетъ. Подлинникъ въ Его рукахъ» (Сура XIII, 13).

«Богъ послалъ съ неба самую превосходную изъ книгъ. Одно и то же ученіе повторяется тамъ безпрестанно. Боящіеся Господа чувствуютъ дрожь при ея чтеніи» (Сура XXXIX, 24).

«Подлинникъ Корана сохраняется Богомъ на небѣ» (Сура XLIII, 3).

«Клянусь книгою очевидности! Мы послали ее тебѣ въ благословенную ночь, чтобы научить смертныхъ. *Въ ту же ночь вѣчная Премудрость наложила печать на свои законы.* Это Мы даемъ людямъ достоинство апостоловъ» (Сура XLIV, 1—4).

## XIV.

Идея священной войны. — Первыя примѣненія ея; битвы при Бедрѣ и Походѣ.

Дѣло Божіе должно торжествовать на землѣ. Оно торжествуетъ черезъ добровольную преданность вѣрныхъ и черезъ вынужденную покорность невѣрныхъ. Добрые убѣждаются проповѣдью посланника Божія, злые принуждаются къ повиновенію его мечомъ. Когда еще до хиджры Мухаммедъ взялъ съ ансаровъ «клятву мужей», т. е. обязательство защищать его оружіемъ, идея священной войны была уже, очевидно, принята имъ. Въ позднѣйшихъ Сурахъ Корана, данныхъ въ Мединѣ, эта идея утверждается съ бо̀льшею настойчивостью.

«Пусть тѣ, которые жертвуютъ жизнью этого міра ради будущей жизни, соберутся подъ знамя Господа, и падутъ ли они въ сраженіи или выйдутъ изъ него побѣдителями, они получатъ славныя награды» (Сура IV, 76).

«Зачѣмъ велишь ты воевать, зачѣмъ не даешь намъ достигнуть конца дней нашихъ? Отвѣчай: «Наслажденія міра проходятъ, будущая жизнь есть истинное благо для боящихся Бога. Тамъ никто не будетъ обманутъ» (тамъ же, 79).

«Если встрѣтите невѣрныхъ, сражайтесь съ ними, пока не произведете великаго избіенія. На плѣнныхъ наложите цѣпи... Богъ могъ бы истребить ихъ и безъ вашей помощи, но Онъ хочетъ испытывать васъ однихъ черезъ другихъ. О вѣрующіе! Защищайте дѣло Божіе... Онъ вамъ поможетъ и утвердитъ шаги ваши» (Сура XLVII, 4—6).

«Сражайтесь съ врагами вашими на войнѣ за вѣру, но не нападайте первыми: Богъ ненавидитъ нападающихъ. Убивайте враговъ вашихъ вездѣ, гдѣ найдете ихъ; изгоняйте ихъ оттуда, откуда они васъ изгоняли. Отступничество хуже убійства. Не сражайтесь съ ними у святого храма, развѣ только они вызовутъ васъ. Если нападутъ на васъ, — купайтесь въ крови ихъ. Такова награда невѣрныхъ. Если покинутъ заблужденіе свое — Господь снисходителенъ и милостивъ. Сражайтесь съ врагами, доколѣ нечего будетъ бояться соблазна, — доколѣ не утвердится исламъ. Да прекратится всякая вражда противъ покинувшихъ идоловъ. Ваша ненависть да воспламеняется только противъ превратныхъ. Если нападутъ на васъ въ священномъ мѣстѣ, — и въ священномъ мѣстѣ воздайте имъ тѣмъ же» (Сура II, 186—190).

При всей ожесточенности тона въ этомъ воззваніи слова: «*сражайтесь съ врагами, доколѣ нечего будетъ бояться соблазна, — доколѣ не утвердится исламъ*» — ясно показываютъ, что священная война была для Мухаммеда религіозно-политической мѣрой, временно необходимой, а никакъ не постояннымъ религіознымъ принципомъ. Относительно этого не можетъ оставаться никакого сомнѣнія, когда черезъ нѣсколько стиховъ въ той же Сурѣ читаемъ: «Не дѣлайте насилія людямъ изъ-за ихъ вѣры. Путь спасенія достаточно отличенъ отъ пути заблужденія». Такимъ образомъ и въ Мединѣ Мухаммедъ не измѣнилъ тому, что говорилъ въ Меккѣ. «Мы знаемъ рѣчи невѣрныхъ. Не употребляй противъ нихъ насилія» (Сура L, 44).

Цѣль священной войны не есть обращеніе невѣрныхъ въ исламъ, а только ихъ покорность исламу. Такимъ образомъ противорѣчіе здѣсь только кажущееся, и въ ученіи Мухаммеда вѣротерпимость вполнѣ совмѣщается съ идеей священной войны.

Эта идея, навязанная Мухаммеду жизненною необходимостью, скоро должна была перейти въ фактъ. Обособленный въ Ятрибѣ и организованный исламъ пересталъ быть только религіознымъ принципомъ, онъ сталъ уже реальною, религіозно-политическою и военною силой, которая должна была показать себя на дѣлѣ.

На другой годъ хиджры (въ октябрѣ 623 г.) Мухаммедъ послалъ одного изъ своихъ магаджировъ съ семью товарищами къ Меккѣ на развѣдку. Близъ сосѣдняго съ Меккой селенія Нахла они подстерегли караванъ, шедшій съ пряностями и кожами изъ Іемена подъ конвоемъ четырехъ корейшитовъ. Хотя уже начался ваджабъ, одинъ

изъ четырехъ священныхъ и мирныхъ мѣсяцевъ Аравіи, мусульмане напали на караванъ, одного изъ конвоя убили, одинъ убѣжалъ въ Мекку, а двухъ они взяли въ плѣнъ и привели вмѣстѣ съ награбленной добычей къ Мухаммеду въ Ятрибъ. Тотъ сначала выразилъ негодованіе на нарушеніе національнаго обычая, но черезъ нѣсколько времени, опираясь на принципъ, что «идолопоклонство хуже, чѣмъ убійство», примирился съ совершившимся фактомъ и раздѣлилъ между своими награбленную добычу. А черезъ три мѣсяца онъ отважился на новое, болѣе значительное предпріятіе противъ мекканцевъ. Отъ разосланныхъ имъ развѣдчиковъ онъ узналъ, что большой караванъ, ходившій изъ Мекки въ Сирію подъ предводительствомъ знатнаго между корейшитами Абу Софьяна, изъ дома Омайи, во главѣ военнаго отряда въ 950 человѣкъ, съ 700 верблюдами и 100 конями, вступилъ, на обратномъ пути, въ Хиджазъ съ богатыми товарами на 50.000 динаровъ (300—400 тысячъ рублей). Мухаммедъ рѣшилъ въ этотъ разъ самъ напасть на враговъ: дѣло того стоило. Вокругъ него кромѣ 83 магаджировъ собралось еще ансаровъ 231 человѣкъ (170 изъ племени хазраджъ и 61 изъ племени аусъ) — всего 314 вооруженныхъ людей съ 70 верблюдами и двумя конями. Такимъ образомъ силы мусульманъ не достигали и трети силъ противниковъ, но это численное неравенство съ избыткомъ окупалось высокимъ одушевленіемъ и крѣпкимъ единствомъ въ дружинѣ пророка. Это первое военное дѣло мусульманства произошло въ оазисѣ Бедръ (140 верстъ на юго-западъ отъ Медины и около 280 верстъ на сѣверо-сѣверо-западъ отъ Мекки) 17 Рамазана 2 года хиджры (13 января 624 г. по Р. Х.). Битва продолжалась только нѣсколько часовъ; мекканцы, потерявъ около 50 человѣкъ убитыми и столько же плѣнными, въ безпорядкѣ бѣжали. Мусульмане, изъ которыхъ было убитыхъ только 14, раздѣлили добычу (одну пятую въ священную казну, одного верблюда и одинъ мечъ, по выбору, Мухаммеду, остальное поровну между сражавшимися) и съ торжествомъ вернулись въ Ятрибъ. Изъ плѣнныхъ корейшитовъ Мухаммедъ велѣлъ убить двухъ своихъ личныхъ враговъ, прочіе были оставлены для выкупа. Торжество Мухаммеда, нравственно омраченное личной местью, было омрачено и Божьимъ наказаніемъ. Въ то время, какъ въ Бедрѣ онъ уступилъ чувству ненависти, въ Ятрибѣ умерла его дочь Рокайя, жена Османа. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, чтобы утѣшить огорченнаго зятя, онъ отдалъ за него дру-

гую дочь Омм-Кольтумъ. Самъ Мухаммедъ былъ настолько экзальтированъ быстрымъ успѣхомъ при Бедрѣ, который онъ приписывалъ вмѣшательству 3.000 ангеловъ подъ начальствомъ Гавріила и Михаила, что не извлекъ никакого нравственнаго урока изъ смерти Рокайи, и черезъ нѣсколько времени по его указанію были убиты еще два человѣка, уже изъ ятрибскихъ жителей: одна женщина, по имени Асма̀, и одинъ еврей, по имени Абу Афанъ. Преступленіе обоихъ состояло въ томъ, что они сочиняли и распространяли насмѣшливые стихи противъ Мухаммеда.

Въ это же время вѣроятно рѣшено было покончить съ евреями. Черезъ нѣсколько недѣль послѣ битвы при Бедрѣ въ предмѣстьѣ Ятриба, населенномъ еврейскимъ племенемъ бену-кейнока̀, произошла уличная драка вслѣдствіе нападенія мусульманина на еврейскую женщину; драка закончилась двойнымъ убійствомъ — обидчика и защитника обиженной. Мухаммедъ воспользовался этимъ случаемъ, чтобы объявить войну всѣмъ бену-кейнока̀. Аравійскіе евреи, несмотря на религіозную связь, усвоили себѣ дурные нравы страны и раздробились на отдѣльныя племена, лишенныя практической солидарности между собой. Поэтому опасность, угрожавшая бену-кейнока̀, нисколько не обезпокоила два другія племени ятрибскихъ евреевъ — бену-надиръ и бену-корейза. А, чтобы справиться съ однимъ племенемъ, у Мухаммеда уже было достаточно силы. Послѣ двухнедѣльной осады бену-кейнока̀, заморенные голодомъ, сдались и должны были выселиться изъ Ятриба. Они покинули Аравію и поселились въ Сиріи, въ мѣстечкѣ Адріатъ (на востокъ отъ Іордана). Черезъ годъ та же участь постигла и другое племя, бену-надировъ, безо всякаго уже повода съ ихъ стороны, если не считать таковымъ предполагаемое намѣреніе одного еврея убить Мухаммеда, о чемъ сей послѣдній узналъ будто бы отъ архангела Гавріила въ особомъ откровеніи. (Съ остальными евреями Мухаммедъ покончилъ нѣсколько позднѣе, о чемъ будетъ сказано далѣе.)

Между тѣмъ въ Меккѣ собирались отмстить за пораженіе при Бедрѣ. Учрежденъ былъ общественный трауръ, который долженъ былъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока Мухаммедъ не будетъ побѣжденъ. Но сначала нужно было выкупить плѣнныхъ. Это повело къ долгимъ переговорамъ, но въ результатѣ операція выкуповъ оказалась для корейшитовъ гораздо выгоднѣе, по крайней мѣрѣ въ матеріальномъ отношеніи, чѣмъ они могли думать: многіе изъ плѣнныхъ,

пораженные успѣхомъ Мухаммеда, увѣровали въ его посланничество и приняли исламъ, такъ что ихъ уже не пришлось выкупать. Мухаммедъ отпустилъ ихъ на родину даромъ, взявши клятву, что они не отступятъ отъ мусульманства.

Только черезъ годъ послѣ сраженія при Бедрѣ удалось вождю корейшитовъ, Абу-Софьяну, собрать военныя силы, достаточныя для того, чтобы съ надеждой на успѣхъ напасть на пророка въ его собственномъ убѣжищѣ. Эти силы состояли изъ 3.000 хорошо вооруженныхъ человѣкъ (между ними 700 въ панцыряхъ) съ 3.000 верблюдовъ и 200 коней. Кромѣ корейшитовъ тутъ были и союзники изъ другихъ племенъ. Въ огромномъ обозѣ было много женщинъ съ музыкальными орудіями для ободренія сражающихся. Это войско подошло къ Мединѣ 5 шавваля 3 года (24 января 625 г. по Р. Х.) и остановилось въ равнинѣ, отдѣлявшей городъ отъ горы Оходъ. На другой день, послѣ нѣкоторыхъ колебаній и совѣщаній, Мухаммедъ рѣшилъ не дожидаться осады. Онъ вывелъ за городскія ворота свое маленькое войско, въ которомъ было 700 человѣкъ его дружины (могаджировъ и ансаровъ) и 300 человѣкъ изъ ятрибцевъ, не принявшихъ ислама, а вошедшихъ въ оборонительный союзъ съ мусульманами. Ночью предводитель этого вспомогательнаго отряда Абдаллахъ Ибн-Убай счелъ болѣе благоразумнымъ покинуть Мухаммеда и возвратиться съ своими людьми въ городъ.

Рано утромъ 7 шавваля (26 января) Мухаммедъ быстрымъ движеніемъ обошелъ непріятеля и занялъ выгодную позицію въ ущельѣ горы Оходъ, повернувъ фронтъ къ Мединѣ, а тылъ и правый флангъ поставивъ подъ защиту высокихъ скалъ. На лѣвомъ же открытомъ флангѣ онъ выбралъ холмъ, съ котораго была видна вся равнина между горой и городомъ, и поставилъ тамъ полсотни лучшихъ своихъ стрѣлковъ, поручивъ имъ наблюдать за непріятелемъ, чтобы предупредить возможный съ его стороны обходъ. Мухаммедъ имѣлъ время сдѣлать эти распоряженія, такъ какъ корейшиты, стоявшіе лицомъ къ Мединѣ и ожидавшіе нападенія оттуда, когда узнали о движеніи Мухаммеда къ сѣверной горѣ, должны были повернуть фронтъ и передвинуть обозъ. Когда они двинулись къ занятому Мухаммедомъ ущелью, сраженіе началось, по арабскому обычаю, единоборствами. Затѣмъ усилія мусульманъ, подъ предводительствомъ зятя Мухаммедова, Али, направились на священное знамя Каабы, которымъ они и завладѣли, перебивъ одного за другимъ одиннадцать

смѣнявшихъ другъ друга знаменоносцевъ. Когда знамя корейшитовъ пало, а въ то же время атака одного изъ ихъ вождей, Халида, противъ лѣваго фланга мусульманъ была отбита Мухаммедовыми стрѣлками, мекканское войско смѣшалось и подалось назадъ. Передовой отрядъ мусульманъ прорвалъ ряды отступившаго непріятеля и ворвался въ его обозъ. Тутъ старые разбойничьи нравы взяли верхъ надъ новымъ религіознымъ одушевленіемъ, и правовѣрные герои, какъ истые бедуины, бросались на богатую добычу. Ихъ товарищи-стрѣлки, увидѣвши оборотъ дѣла, не захотѣли себя обидѣть и, бросивъ свою позицію, устремились туда же на грабежъ. Увидавъ это, тотъ же Халидъ ударилъ въ оставшійся безо всякаго прикрытія лѣвый флангъ Мухаммедовой дружины, а затѣмъ и все корейшитское войско, ободренное замѣшательствомъ мусульманъ, перешло въ наступленіе и стѣснило ихъ въ ущельѣ. Самъ Мухаммедъ былъ раненъ камнемъ изъ пращи въ лицо, а потомъ еще мечомъ въ колѣно, и упалъ въ ровъ. Его подняли покрытаго кровью и грязью и пронесли сквозь ущелье въ безопасное мѣсто на скалахъ, куда собрались вокругъ него мусульмане, уцѣлѣвшіе въ битвѣ и не убѣжавшіе въ Медину. Между тѣмъ дядя Мухаммеда, Хамза, левъ ислама, былъ убитъ, а съ нимъ болѣе 70 мусульманъ. Среди торжествовавшихъ корейшитовъ распространился слухъ о смерти самого пророка. Абу-Софьянъ въѣхалъ на своемъ конѣ въ ущелье и, приблизившись на разстояніе человѣческаго голоса къ новой позиціи мусульманъ, крикнулъ: «Правда ли, что Мухаммедъ убитъ?»— «Онъ живъ и еще задастъ вамъ»,—крикнулъ ему въ отвѣтъ Омаръ.— «Ладно! черезъ годъ сойдемся при Бедрѣ».—«Да! до свиданія въ Бедрѣ».

Въ то время, какъ вождь корейшитовъ такъ благородно условливался съ побѣжденными врагами о новомъ сраженіи, его жена Хиндъ совсѣмъ въ другомъ родѣ поминала старое. Ея отецъ Отба былъ убитъ при Бедрѣ упомянутымъ дядей Мухаммеда, Хамзой. Теперь она отыскала трупъ этого кровнаго врага, распорола ему животъ и, вырвавъ печень, съѣла ее сырьемъ: Другія женщины только отрѣзали у убитыхъ мусульманъ носы и уши и дѣлали себѣ изъ нихъ ожерелья.

## XV.

### Окопная война и ея слѣдствія.

Корейшиты, потерявшіе не болѣе 30 человѣкъ убитыми, были вполнѣ довольны одержанною побѣдою и не намѣревались ни дѣлать

облавы на засѣвшую въ горахъ дружину Мухаммеда, ни нападать на Ятрибъ. Посвятивъ одинъ день на отдыхъ и погребеніе мертвыхъ, они отправились назадъ въ Мекку, а Мухаммедъ, никѣмъ не тревожимый, вернулся въ Ятрибъ и на другой день выступилъ къ западу, дѣлая видъ, что преслѣдуетъ уходящихъ корейшитовъ. Дойдя до ближайшаго по дорогѣ въ Мекку селенія Хамра-эль-Асадъ (верстахъ въ 20-ти отъ Медины), онъ провелъ тамъ три дня, велѣлъ зажечь сторожевые огни по окрестнымъ скаламъ и затѣмъ вернулся въ городъ.

Въ битвѣ при Оходѣ Мухаммедъ показалъ болѣе полководческаго таланта въ началѣ, чѣмъ личной храбрости въ концѣ. Онъ упалъ въ ровъ болѣе отъ испуга, нежели отъ раны; онъ носилъ на себѣ двойной панцырь съ налокотниками и наколѣнниками, такъ что поранившій его мечъ Ибн-Камія не коснулся его тѣла; кровь же, которую увидали на немъ его сподвижники, происходила отъ вышибленнаго камнемъ передняго зуба. Но послѣ ухода корейшитовъ увѣренность въ себѣ и политическая сообразительность вернулась къ Мухаммеду въ полной силѣ. Кромѣ демонстративнаго преслѣдованія далеко отошедшихъ побѣдителей, онъ подъ разными предлогами разослалъ нѣсколько отрядовъ противъ бедуиновъ пустыни, а затѣмъ, какъ было сказано, обрушился на еврейское племя бену-надиръ и выгналъ его изъ Аравіи. Этимъ онъ поддержалъ свой престижъ передъ невѣрными, относительно же мусульманъ онъ сейчасъ же послѣ битвы при Оходѣ воспользовался обстоятельствами этой битвы, чтобы объяснить неудачу въ свою пользу. «Пока вы меня слушались, — говорилъ онъ своей дружинѣ, — успѣхъ былъ на нашей сторонѣ; но когда вы ради низкой корысти нарушили волю Божію и приказанія Его посланника, справедливое наказаніе обрушилось въ вашу голову — и враги одержали побѣду. Но Богъ милостивъ и снисходителенъ; Онъ простилъ вашъ грѣхъ и не допустилъ васъ до конечной погибели».

Къ этому нравственному утѣшенію Мухаммедъ присоединилъ и матеріальное. Оставшуюся послѣ изгнанныхъ евреевъ весьма значительную поземельную собственность онъ раздѣлилъ между своими могаджирами, которые такимъ образомъ получили осѣдлость и самостоятельныя средства существованія, тогда какъ до сихъ поръ они жили насчетъ гостепріимства ансеровъ. Слѣдовательно и эти послѣдніе получили облегченіе.

Благодаря изгнанію большинства евреевъ и прикрѣпленію могаджировъ, Мухаммедъ сдѣлался господиномъ Ятриба, который съ тѣхъ поръ могъ по праву называться его городомъ (Мединетъ-эннаби или просто Медина). Многіе изъ жителей города, а также изъ сосѣднихъ бедуиновъ приняли исламъ, и, когда чрезъ годъ послѣ битвы при Оходѣ Мухаммедъ выступилъ въ Бедру для условленной встрѣчи съ Абу-Софьяномъ и корейшитами, его войско состояло уже не изъ 700, а изъ 1.500 человѣкъ. Вмѣсто непріятелей мусульмане нашли въ Бедрѣ мирную ярмарку и, поторговавши съ выгодой, вернулись домой. Мекканцы отказались отъ назначеннаго турнира потому, что затѣвали нѣчто болѣе важное. Не полагаясь на однѣ собственныя силы, чтобы покончить съ Мухаммедомъ, они рѣшили устроить коалицію всѣхъ враждебныхъ исламу элементовъ Аравіи. Кромѣ сосѣднихъ съ Меккою арабскихъ племенъ, давшихъ уже свой контингентъ и при прежнемъ походѣ, въ союзъ вошли три обширныя племени центральной Аравіи: бену-гатафанъ, бену-солеймъ и бену-асадъ, а также еврейская колонія Хейбаръ, куда временно переселились (по пути въ Сирію) и изгнанные Мухаммедомъ изъ Медины бену-надиры. Коалицію устроилъ и союзными войсками предводительствовалъ тотъ же упорный врагъ Мухаммеда — Абу-Софьянъ.

Въ это время, повѣствуетъ преданіе, въ Мединѣ находился одинъ персіянинъ, по имени Салманъ, служившій нѣкогда въ персидскихъ войскахъ и участвовавшій во многихъ походахъ. Затѣмъ онъ подвергся разнымъ бѣдствіямъ и попалъ въ рабство къ одному изъ жителей Медины. Принявши исламъ, онъ получилъ свободу и ревностно служилъ Мухаммеду. Когда до Медины дошли извѣстія о приближеніи большого войска корейшитовъ и союзниковъ, и Мухаммедъ, не полагаясь на свои силы, рѣшилъ уклониться отъ открытаго боя и выдерживать осаду, этотъ персъ Салманъ пришелъ къ вождю правовѣрныхъ и сообщилъ ему одно средство обороны, успѣшность котораго была извѣдана на опытѣ въ войнахъ персовъ съ ромеями. Это средство, невѣдомое до того арабамъ, состояло во рвахъ и окопахъ, представлявшихъ трудно преодолимое препятствіе въ особенности для конницы непріятельской и для верблюдовъ. Мухаммедъ оцѣнилъ практичность этого совѣта и поспѣшилъ распорядиться его исполненіемъ. Скоро вся Медина кругомъ была обведена рвами и земляными валами. Когда въ началѣ марта 627 г. союзныя войска подступили къ городу, они были остановлены неожиданнымъ и не-

обычайнымъ препятствіемъ. Пришлось начать медленную войну съ непріятелемъ, прикрытымъ надежною защитою. Между тѣмъ союзники, не разсчитывавшіе на такой оборотъ дѣла, не запаслись достаточнымъ количествомъ провіанта для людей и животныхъ, а въ то время года жатва въ окрестныхъ мѣстностяхъ была уже снята жителями. Послѣ напрасныхъ попытокъ перейти рвы, при чемъ съ обѣихъ сторонъ пало не болѣе 10 человѣкъ, союзники вошли въ тайные переговоры съ послѣднимъ оставшимся въ Мединѣ еврейскимъ племенемъ бену-корейза, склоняя ихъ предать Мухаммеда, столь враждебно поступившаго съ ихъ единовѣрцами, и впустить осаждающихъ въ городъ. Мухаммедъ, узнавши объ этихъ сношеніяхъ, подослалъ своихъ тайныхъ агентовъ, которымъ удалось запутать и затянуть переговоры. Въ то же время самъ онъ старался подкупить вождя одного изъ союзныхъ съ корейшитами племенъ, бену-гатафановъ, чтобы склонить его отдѣлиться отъ союза и увести своихъ людей отъ Медины. Хотя эта попытка и не имѣла успѣха, но союзники, утомленные нѣсколькими недѣлями напраснаго стоянія подъ городомъ при недостаткѣ припасовъ, сняли осаду и разошлись по домамъ. Эта почти безкровная война осталась въ лѣтописяхъ мусульманства съ названіемъ «окопной войны».

По удаленіи союзниковъ первымъ дѣломъ Мухаммеда было отомстить евреямъ. Бену-корейза, у которыхъ было 600 человѣкъ, способныхъ носить оружіе, заперлись въ своемъ кварталѣ, но послѣ двухнедѣльной осады сдались на капитуляцію. Въ прежнія времена это племя находилось въ особомъ союзѣ съ однимъ изъ двухъ арабскихъ племенъ въ Мединѣ, приставшихъ къ Мухаммеду, именно съ племенемъ аусъ. И теперь евреи надѣялись, что старые союзники заступятся за нихъ передъ Мухаммедомъ и выговорятъ имъ право свободно удалиться изъ Медины, подобно тому, какъ это было сдѣлано относительно бену-надировъ ихъ прежними арабскими союзниками, хазраджами. И дѣйствительно, Мухаммедъ предоставилъ судьбу евреевъ на рѣшеніе вождя аусовъ, Саада Ибн-Моада. Но онъ зналъ, что этотъ вождь, смертельно раненый въ окопной войнѣ, выражалъ крайнее ожесточеніе противъ всѣхъ враговъ ислама и, въ особенности, противъ измѣнниковъ-евреевъ. Когда умиравшему арабу передали полномочіе пророка, онъ безъ всякаго колебанія приговорилъ всѣхъ взрослыхъ мужчинъ къ смерти, а женъ и дѣтей къ рабству. Этотъ приговоръ былъ немедленно исполненъ. Около 600 евреевъ были пе-

рерѣзаны; только одинъ перешелъ въ мусульманство и этимъ избавился отъ смерти. Одну красивую еврейку, по имени Рейхану, принудили принять исламъ, и Мухаммедъ взялъ ее въ свой гаремъ; прочія женщины и дѣти были раздѣлены между правовѣрными. Медина сдѣлалась окончательно мусульманскимъ городомъ.

## XVI.

### Мирный походъ къ Меккѣ и договоръ съ корейшитами. — Первые шаги за предѣлы Аравіи.

Въ началѣ весны 628 г. Мухаммедъ имѣлъ вѣщій сонъ. Ему снилось, что онъ совершилъ священное хожденіе въ Мекку, и что ему передали ключи отъ Каабы. Онъ объявилъ объ этомъ снѣ своимъ вѣрнымъ и повелѣлъ имъ снаряжаться въ благочестивый походъ; изъ оружія нужно было брать только мечи.

Перваго числа мѣсяца зуль-каада Мухаммедъ, во главѣ 1.500 мусульманъ изъ Медины и изъ сосѣдняго племени бену-асламъ, двинулся въ Мекку и безпрепятственно достигъ мѣстечка Осфанъ, въ 70 верстахъ отъ священнаго города. Тутъ онъ узналъ, что корейшиты, несмотря на наступленіе мѣсяца священнаго мира, вооружились, собрали союзниковъ и выступили противъ него. Свернувъ въ бокъ и обойдя передовые разъѣзды непріятеля, Мухаммедъ съ другой стороны подошелъ къ границѣ священной территоріи и остановился въ мѣстности Ходейбія. Онъ послалъ зятя своего Османа для переговоровъ; за пропускъ къ Каабѣ онъ предлагалъ безопасность меккинскимъ караванамъ на неопредѣленно долгій срокъ. Османъ не возвращался три дня, и мусульмане поймали нѣсколькихъ мекканцевъ, чтобы имѣть заложниковъ. Мухаммедъ выбралъ большое дерево и собралъ вокругъ него всю свою дружину. Онъ сидѣлъ подъ деревомъ, а каждый изъ правовѣрныхъ подходилъ и ударялъ съ нимъ по рукамъ въ новое подтвержденіе неизмѣнной вѣрности. Въ это время вернулся изъ Мекки Османъ съ уполномоченнымъ отъ корейшитовъ Согейлемъ Ибн-Амръ. Онъ принесъ Мухаммеду предложеніе отсрочить до будущаго года входъ свой въ Мекку и поклоненіе Каабѣ. Ревнители ислама, съ Омаромъ во главѣ, горячо возстали противъ такого унизительнаго предложенія, но Мухаммедъ рѣшилъ его принять. Согласились заключить письменный договоръ. Уполномоченный корейшитовъ не соглашался называть Бога такъ,

какъ Онъ называется въ Коранѣ — Благой, Милосердный, а также не хотѣлъ титуловать Мухаммеда посланникомъ Божіимъ. «Все равно, пиши, какъ онъ желаетъ», сказалъ Мухаммедъ Алію, и тотъ, со словъ Согейля, написалъ слѣдующій договоръ:

«Во имя Твое, Аллахъ! Вотъ условія мира, который заключаютъ Мухаммедъ, сынъ Абдаллы, и Согейль, сынъ Амра. Они сошлись на томъ, чтобы между ихъ сторонами не было войны десять лѣтъ и чтобы это время всякому, и съ той, и съ другой стороны, имѣть взаимную безопасность и миръ. При томъ, если кто отъ стороны Корейша перейдетъ къ Мухаммеду безъ согласія тѣхъ, кто имѣетъ надъ нимъ законную власть, то долженъ быть выданъ, а если кто отъ стороны Мухаммеда перейдетъ къ Корейшу, того не выдавать. Къ тому же быть между ними истинной честности и никакой потаенной вражды и коварства чтобы не было. При томъ, если кто изъ другихъ племенъ захочетъ войти въ завѣтъ и союзъ съ тобою, Мухаммедомъ, воленъ это дѣлать, и кто захочетъ войти въ завѣтъ и союзъ съ нами, сынами Корейша, вольно и ему. И еще: долженъ ты, Мухаммедъ, въ этомъ году, не входя къ намъ въ Мекку, очистить нашу мѣстность. А когда пройдетъ годъ, мы передъ прибытіемъ твоимъ очистимъ городъ на три дня, и вольно войти тебѣ и дружинѣ твоей и оставаться три дня; и быть вамъ въ походномъ вооруженіи, съ мечами въ ножнахъ, а другого оружія тебѣ не имѣть».

Когда договоръ былъ подписанъ и корейшитское посольство удалилось, Мухаммедъ велѣлъ своей дружинѣ совершить заключительные обряды хаджа (жертвенное закланіе барановъ, подстриженіе волосъ) и затѣмъ тронуться въ обратный путь. Услышавъ, какъ Омаръ порицалъ Мухаммеда за малодушіе, Абу-Бекръ внушительно сказалъ ему: «Держись крѣпче за его стремя, ибо онъ — посланникъ Божій».

Мухаммедъ подписалъ договоръ конечно не съ тѣмъ, чтобы его исполнить: ему нужно было собраться съ силами, чтобы нанести рѣшительный ударъ «идолопоклонникамъ Мекки». А пока онъ рѣшилъ покончить съ іудеями въ Аравіи, какъ уже покончилъ съ ними въ Мединѣ. Въ апрѣлѣ того же 628 г. онъ выступилъ съ своей дружиной, въ томъ же приблизительно числѣ, какъ и для священнаго похода, но съ болѣе полнымъ вооруженіемъ, противъ еврейскихъ поселеній на сѣверъ отъ Медины: Хейбаръ, Вадиль-Кора, Федакъ и Тейма. Евреи не вышли въ поле и засѣли въ крѣпкихъ башняхъ. Послѣ нѣсколькихъ недѣль осады они стали сдаваться, отрядъ за

отрядомъ. Они должны были отдать побѣдителямъ все свое имущество, а сами съ женами и дѣтьми получили свободный пропускъ. При взятіи Хейбара одна еврейка, по имени Зейнабъ, у которой всѣ родные были перебиты мусульманами, задумала отомстить. Притворившись расположенной къ принятію ислама, она принесла въ даръ Мухаммеду зарѣзаннаго барана, смазавши его сильнымъ ядомъ. Мухаммедъ, собиравшійся ужинать съ нѣсколькими гостями, велѣлъ подать этого барана къ своему столу. Взявши въ ротъ кусокъ, онъ почувствовалъ дурной вкусъ и выплюнулъ; одинъ изъ гостей, успѣвшій проглотить, умеръ на мѣстѣ. Но и Мухаммедъ не отдѣлался даромъ. Онъ заболѣлъ, и съ тѣхъ поръ, какъ самъ говорилъ, никогда уже не чувствовалъ себя вполнѣ здоровымъ. Свою послѣднюю болѣзнь и смерть онъ приписывалъ дѣйствію того же яда.

Между тѣмъ договоръ, заключенный въ Ходейбіи, оказывался болѣе выгоднымъ для Мухаммеда, чѣмъ думали ревнители ислама. Сосѣднее съ Меккой племя бену-хозаа, — то самое, которое нѣкогда отняло у корейшитовъ Каабу, а потомъ было принуждено опять возвратить ее, — воспользовалось соотвѣтствующей статьею договора, открыто стало на сторону Мухаммеда и вступило съ нимъ въ союзъ. А статья о выдачѣ перебѣжчиковъ, повидимому представлявшая корейшитамъ несправедливое преимущество передъ Мухаммедомъ, была отмѣнена по требованію самой привилегированной стороны, которой пришлось плохо отъ этой привилегіи. Одинъ буйный мекканецъ, по имени Абу-Басиръ, изъ племени такифовъ, но находившійся подъ защитой дома Зохра, за слишкомъ ярое проповѣдываніе ислама былъ запертъ своимъ патрономъ въ темницу. Вырвавшись оттуда, онъ прибѣжалъ въ Медину, къ Мухаммеду. Домъ Зохра, на основаніи договора, потребовалъ его выдачи. Мухаммедъ исполнилъ требованіе, но Абу-Басиръ дорогой убѣжалъ и, набравъ шайку такихъ же бѣглецовъ изъ Мекки, недовольныхъ корейшитской плутократіей, засѣлъ съ этой шайкой (числомъ въ 70 человѣкъ) близъ большой хиджазской дороги и сталъ разбивать всѣ мекканскіе караваны. Корейшиты обратились къ Мухаммеду съ просьбой, чтобы статья о выдачѣ была исключена и чтобы онъ принималъ къ себѣ всѣхъ бѣглецовъ изъ Мекки.

Весной 629 г. Мухаммедъ съ 2.000 спутниками отправился въ Мекку. Всѣ вооруженные корейшиты при его приближеніи вышли изъ города и стали лагеремъ въ окрестныхъ горахъ. Съ оставшимися

жителями Мухаммедъ вступилъ въ дружескія сношенія, послѣ того какъ онъ и его спутники торжественно совершили всѣ священные обряды. Дядя его Аббасъ принялъ его въ своемъ домѣ и предложилъ ему въ жены свою овдовѣвшую невѣстку Меймуну. Мухаммедъ хотѣлъ остаться въ Меккѣ и послѣ условленныхъ трехъ дней, чтобы отпраздновать новую свадьбу, но корейшиты потребовали точнаго исполненія договора. Мухаммедъ оставилъ Мекку, пріобрѣтя себѣ новыхъ приверженцевъ между ея жителями, въ томъ числѣ побѣдителя при Оходѣ, Халида Ибн-эль-Валида.

Вѣроятно въ этомъ же году (по нѣкоторымъ преданіямъ еще раньше) Мухаммедъ послалъ пословъ къ императору Іераклію, къ персидскому царю Хозрою Парвезу, къ правителю Сиріи и къ вассалу Византіи, царьку сирійскихъ арабовъ Харитy VII (изъ дома Гассанидовъ). Послы были снабжены письмами Мухаммеда, увѣщавшаго этихъ владѣтелей признать единаго, истиннаго Бога и принять исламъ [6]. Египетскій намѣстникъ прислалъ Мухаммеду дружеское письмо и двухъ невольницъ въ подарокъ. На одной изъ нихъ, по имени Маріатъ, Мухаммедъ женился, и она родила ему сына Ибрагима, который однако не исполнилъ надеждъ Мухаммеда имѣть мужское потомство, такъ какъ умеръ въ младенчествѣ.

Со стороны Сиріи Мухаммедъ встрѣтилъ враждебный пріемъ. Пятнадцать человѣкъ развѣдчиковъ были захвачены врасплохъ и перебиты гассанидскими воинами, а гонецъ съ письмомъ Мухаммеда къ греческому коменданту Бостры былъ задержанъ на дорогѣ и обезглавленъ.

Въ сентябрѣ 629 г. Мухаммедъ послалъ своего пріемнаго сына Зейда Ибн-Хариса съ трехтысячнымъ войскомъ въ Сирію. Вѣроятно предполагалось имѣть дѣло только съ гассанидами, но, дойдя до южныхъ береговъ Мертваго моря, мусульмане неожиданно наткнулись на располажившіяся близъ мѣстечка Мута войска императора Гераклія, незадолго передъ тѣмъ одержавшія блестящія побѣды надъ пер-

[6] Весьма мало вѣроятно, чтобы эти письма были отправлены одновременно. Обращаясь къ самому императору, Мухаммедъ не имѣлъ никакой нужды обращаться къ его генералъ-губернатору въ Египтѣ и его вассалу въ Сиріи. Если обращеніе Мухаммеда къ императору и Шахин-Шаху не есть вымыселъ (какимъ признаетъ его напримѣръ новѣйшій историкъ Мухаммеда, Губертъ Гримме), то его слѣдуетъ отнести къ самому послѣднему времени передъ смертью пророка.

сами. По арабскимъ извѣстіямъ, очевидно преувеличеннымъ, это войско состояло изъ 100.000 человѣкъ. Во всякомъ случаѣ, превосходство силъ на сторонѣ грековъ было подавляющее. Тѣмъ не менѣе мусульмане рѣшились на сраженіе. Послѣ того какъ ихъ предводитель Зейдъ и потомъ замѣстившій его Джафаръ (сынъ Абу Талиба, двоюродный братъ Мухаммеда) и мединецъ Ибн-Рахава были убиты, мусульмане обратились въ бѣгство, но Халиду удалось ихъ собрать, привести въ порядокъ и совершить правильное отступленіе къ Мединѣ. Мухаммедъ запретилъ городскимъ жителямъ смѣяться надъ бѣглецами, а Халиду, уберегшему войско отъ окончательнаго истребленія, онъ далъ почетное прозвище *Божій мечъ*.

Обыкновенный политическій пріемъ Мухаммеда состоялъ въ томъ, что, потерпѣвши пораженіе отъ однихъ враговъ, онъ, прежде чѣмъ собраться съ силами для вѣрнаго отомщенія, поддерживалъ свой престижъ нападеніемъ на другихъ, болѣе слабыхъ противниковъ. Такъ поступилъ онъ и тутъ. Немедленно послѣ пораженія при Мутѣ онъ посылаетъ Амра Ибн-эль-Аси (знатнаго корейшита, обратившагося въ исламъ вмѣстѣ съ Халидомъ) въ походъ противъ Гатафановъ и другихъ племенъ средней Аравіи. Они покорились почти безъ сопротивленія и объявили себя сторонниками Мухаммеда, который теперь несомнѣнно сталъ самымъ могущественнымъ властителемъ на всемъ полуостровѣ. Видя это, мекканцы рѣшились на послѣднюю попытку сопротивленія.

## XVII.

### Окончательное торжество Мухаммеда.

Вступившее въ союзъ съ Мухаммедомъ племя бену-хозаа, подъ Меккой, состояло въ давней кровной враждѣ съ сосѣднимъ племенемъ бену-бекръ, состоявшимъ въ союзѣ съ корейшитами. Между ними происходили постоянныя драки. Одна такая драка вышла изъ-за Мухаммеда. Кто-то изъ бену-бекровъ, сказавшій что-то оскорбительное для пророка, былъ избитъ присутствовавшими хозаитами. Его родичи пожаловались корейшитамъ и отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ получили совѣтъ раздѣлаться силой съ союзниками Мухаммеда, т. е. нарушить Ходейбійскій договоръ. Тогда бену-бекръ ночью напали на отрядъ хозаитовъ и многихъ перерѣзали. Только что это стало из-

вѣстно въ Меккѣ, народъ возсталъ противъ воинствующихъ корейшитовъ и объявилъ, что не желаетъ навлекать на себя справедливаго мщенія Мухаммеда. Корейшиты уступили народнымъ требованіямъ, и Абу-Софьянъ, котораго вражда къ Мухаммеду за послѣдніе годы совсѣмъ укротилась, былъ посланъ въ Медину для мирныхъ переговоровъ. Мухаммедъ, разумѣется, не поддался этимъ увѣщаніямъ, и немедленно по отъѣздѣ Абу-Софьяна выступилъ со всѣми силами мусульманъ и новыхъ союзниковъ — болѣе 10.000 человѣкъ — противъ Мекки. По дорогѣ онъ встрѣтилъ многихъ мекканцевъ, переходившихъ на его сторону и принимавшихъ исламъ. Такимъ образомъ присоединился къ нему окончательно и старый дядя его Аббасъ.

Въ январѣ 630 г. мусульманское войско стало лагеремъ около Марръ-эзъ-Захринъ, въ 9 верстахъ къ сѣверо-западу отъ Мекки. Корейшиты послали къ Мухаммеду опять Абу-Софьяна для переговоровъ. На другой день онъ принялъ исламъ, а Мухаммедъ со своимъ войскомъ безпрепятственно вступилъ въ священный городъ. По новому договору, жители Мекки признавали верховную власть Мухаммеда и предоставляли въ его распоряженіе свои вооруженныя силы; за это они получали равное съ мединцами право на военную добычу. Большинство тутъ же приняло исламъ. Мухаммедъ семь разъ объѣхалъ Каабу на своей верблюдицѣ Эль-Касва, семь разъ дотронулся своимъ посохомъ до священнаго камня, велѣлъ уничтожить всѣхъ идоловъ вокругъ святилища, затѣмъ во имя Божіе торжественно подтвердилъ всѣ права Мекки и ея территоріи, но вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ равенство всѣхъ людей передъ Богомъ и одинаковую для всѣхъ обязанность подчиняться законамъ ислама. Въ заключеніе онъ предписалъ мекканцамъ истребить идоловъ и у себя въ домахъ. Язычники, на опытѣ убѣдившіеся въ безсиліи своихъ боговъ, охотно исполнили это повелѣніе.

Тѣмъ не менѣе Мухаммедъ не располагалъ перенести въ Мекку свое мѣстопребываніе. Онъ рѣшительно объявилъ своимъ мединскимъ сподвижникамъ: «Я хочу и жить, и умереть вмѣстѣ съ вами», и уже собирался въ обратный путь къ Мединѣ, какъ пришло извѣстіе, что на него поднимаются новыя силы. Могущественный союзъ бедуинскихъ племенъ, носившихъ общее названіе эль-хавазинъ и занимавшихъ обширную территорію, простиравшуюся изъ глубины средне-аравійской пустыни до границъ Мекканской области, включая сосѣдній съ Меккою городъ Таифъ, выставилъ огромное для тѣхъ

мѣстъ и временъ войско въ 20.000 человѣкъ, которое подъ начальствомъ Малика Ибн-Ауфа уже стояло около Таифа. Мухаммедъ, увеличивъ свои силы на 2.000 новыхъ мусульманъ-мекканцевъ, выступилъ навстрѣчу непріятелю, который также двинулся впередъ, ведя за собою свой обозъ съ женами, дѣтьми и множествомъ скота. Между враждебными войсками находилась глубокая долина Хонейнъ. Маликъ, оказавшійся недурнымъ полководцемъ, успѣлъ занять боковыя ущелья конными отрядами, и, когда мусульмане вошли въ долину, они были охвачены непріятелемъ съ обоихъ фланговъ. Мусульманское войско состояло изъ трехъ главныхъ отдѣловъ: подчиненныя Мухаммеду бедуинскія племена, мекканцы и старые мусульмане, или мединская дружина. Бедуины, по обычаямъ пустыни считавшіе поспѣшное бѣгство такой же важной и почтенной частью военнаго искусства, какъ и успѣшное нападеніе, немедленно показали тылъ; мекканцы, приведенные этимъ въ замѣшательство, послѣдовали ихъ примѣру, а затѣмъ общая паника охватила и мединцевъ. Мухаммеду, котораго чуть было не отрѣзали непріятели, удалось громкими криками: «Сюда, люди дерева!» (т. е. клявшіеся подъ деревомъ въ Ходейбіи) остановить бѣгство своей дружины и собрать ее вокругъ себя. Когда вернулись и прочія части войска, непріятель былъ вытѣсненъ изъ Хонейнской долины; одно изъ племенъ, бену-такифы, которымъ принадлежалъ городъ Таифъ, ушли подъ защиту его укрѣпленій, покинувъ союзниковъ. Прочіе пытались защищать свой лагерь у мѣстечка Эль-Аутасъ, что значитъ печь. «Печь разгорается жарко», сказалъ Мухаммедъ. Послѣ упорнаго боя хавазины бросили лагерь и бѣжали въ Таифъ. 6.000 женщинъ и дѣтей, 24.000 верблюдовъ, несчетное множество овецъ, козъ и всякаго добра досталось мусульманамъ. Мухаммедъ роздалъ большую часть добычи мекканцамъ, и, когда обиженная этимъ его дружина выражала свое неудовольствіе, онъ сказалъ: «Неужели вы недовольны тѣмъ, что эти (мекканцы) погонятъ къ себѣ овецъ и верблюдовъ, а вы, ансары, поведете съ собой посланника Божія? Клянусь Тѣмъ, что въ Чьихъ рукахъ душа Мухаммеда! Если бы я могъ выбирать, гдѣ родиться, я родился бы между ансарами. И если бы весь свѣтъ пошелъ на одну сторону, а ансары на другую, я оставилъ бы весь свѣтъ и пошелъ съ ансарами. Боже! будь милостивъ къ ансарамъ, и къ сынамъ ансаровъ, и къ сынамъ сыновъ ихъ вовѣки!». Растроганные сподвижники закричали: «Мы довольны своей долей и жребіемъ, посланникъ Бо-

жій!». Мухаммедъ зналъ, что ихъ сердца принадлежатъ ему, тогда какъ сердца мекканцевъ нужно было еще пріобрѣсти; и тутъ онъ имѣлъ полный успѣхъ: кто не поддался снисходительному и дружелюбному обращенію побѣдителя, не могъ устоять передъ щедрыми дарами. Но Мухаммедъ тутъ же пріобрѣлъ сердца и только-что разбитыхъ передъ тѣмъ непріятелей. Когда пришли послы отъ Малика и хавазиновъ, Мухаммедъ отпустилъ безъ выкупа ихъ женъ и дѣтей. Тронутый этимъ великодушіемъ, Маликъ принялъ исламъ, а его примѣру послѣдовали подвластные ему бедуины.

## XVIII.

Смерть Мухаммеда. — Оцѣнка его нравственнаго характера.

По возвращеніи въ Медину Мухаммедъ собралъ 30.000 войска и объявилъ походъ противъ Византіи. Но, дойдя до пограничнаго съ Сиріей города Табука, онъ остановился. Отъ передовыхъ отрядовъ пришли извѣстія, что полчища сирійскихъ арабовъ, собравшіяся къ востоку отъ Іордана, разсѣялись безъ боя, а о войскахъ императора Гераклія нѣтъ никакого слуха. Подъ этимъ страннымъ предлогомъ — какъ будто дѣло шло объ единоборствѣ въ назначенномъ мѣстѣ и времени — Мухаммедъ рѣшилъ отказаться отъ дальнѣйшаго похода. Заключивши договоры съ нѣкоторыми шейхами бедуиновъ на Синайскомъ полуостровѣ, которые, вмѣсто вассальныхъ отношеній къ Визаитіи, признали его верховенство, Мухаммедъ вернулся въ Медину. По всей вѣроятности, у него было уже предчувствіе смертельной болѣзни, и онъ не находилъ въ себѣ достаточно силъ для такого важнаго и новаго предпріятія. Это подтверждается тѣмъ *прощальнымъ* характеромъ, какое приняло его послѣднее путешествіе въ Мекку. По окончаніи священныхъ обрядовъ онъ обратился къ собравшимся въ долинѣ Мина богомольцамъ съ особой рѣчью. Напомнивъ имъ всѣ заповѣди и законы ислама, онъ увѣщевалъ ихъ быть между собою въ мирѣ и братскомъ единствѣ, навсегда отказаться отъ обычая кровной мести, хорошо обращаться со своими женами и рабами, и въ заключеніе сказалъ: «Воистину, я исполнилъ то, что было мнѣ поручено».

Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ по возвращеніи домой онъ почувствовалъ приступъ горячки. Передавъ Абу-Бекру предстоятельство на

молитвѣ въ мединской мечети, онъ остался безвыходно въ домѣ любимой жены своей Аиши. Онъ не сомнѣвался въ близкой смерти и отпустилъ на волю всѣхъ своихъ арабовъ. Временами онъ впадалъ въ бредъ и однажды потребовалъ письменныхъ принадлежностей. Его требованіе не было исполнено, и онъ на немъ не настаивалъ. Утромъ въ день своей смерти онъ пришелъ въ полное сознаніе и показался на порогѣ смежной съ домомъ Аиши мечети, когда вѣрные были тамъ собраны на молитву. Этотъ выходъ истощилъ его послѣднія силы; когда Аиша уложила его въ постель, началась агонія. Проговоривъ задыхающимся голосомъ безсвязныя слова: «Нѣтъ — великіе — товарищи — въ раю», онъ умеръ въ первомъ часу пополудни 8 іюня 632 г. (13 числа мѣсяца — перваго Раби 11 года хиджры) на 63 году отъ рожденія.

---

Историки, наиболѣе благосклонные къ Мухаммеду, все-таки упрекаютъ его за то, что и во второй, мединскій періодъ своей дѣятельности, — періодъ по преимуществу политическій, онъ продолжалъ выдавать себя за посланника Божія и различнымъ своимъ приказамъ и распоряженіямъ придавать значеніе прямыхъ божественныхъ предписаній. Этотъ упрекъ имѣетъ смыслъ только при томъ предположеніи, что Мухаммедъ въ этотъ второй періодъ своей жизни уже не считалъ, а только выдавалъ себя за посланника Божія. Но когда же онъ пересталъ вѣрить въ свое посланничество? Такого момента въ его жизни нельзя указать, и менѣе всего можно его искать именно во второй, мединскій періодъ. Если въ первое время, когда онъ въ пользу дѣйствительности своего призванія не имѣлъ ничего кромѣ своей собственной внутренней увѣренности да вѣры въ него Хадиджи и нѣсколькихъ друзей его, если тогда, вопреки всей внѣшней очевидности и на зло общему мнѣнію, онъ твердо стоялъ на своемъ убѣжденіи, то какъ же онъ могъ въ немъ поколебаться, когда послѣ невѣроятно быстрыхъ успѣховъ онъ добился признанія даже со стороны своихъ прежнихъ враговъ и гонителей? Когда же, въ самомъ дѣлѣ, былъ тотъ моментъ, въ который Мухаммедъ могъ потерять вѣру въ себя и въ свое призваніе? Не тогда ли, когда чужеземцы клялись ему въ вѣрности? или когда съ нимъ, бѣглецомъ и изгнанникомъ, могущественныя племена, владѣвшія вторымъ городомъ въ Аравіи, вступили съ нимъ въ договоръ, какъ съ самостоятельнымъ властителемъ? или тогда, когда

онъ разбилъ втрое сильнѣйшихъ его корейшитовъ при Бедрѣ? или тогда, когда при Оходѣ его дружина за ослушаніе ему была наказана пораженіемъ, а онъ не только спасся, а сохранилъ и даже возвысилъ свое положеніе? или тогда, когда соединенныя силы всѣхъ его враговъ разсѣялись, не причинивъ ему никакого урона, передъ наскоро выкопаннымъ имъ рвомъ? или когда корейшиты и вся Мекка, а за ними и вся почти Аравія признали его своимъ верховнымъ владыкой и посланникомъ Божіимъ? Ясно, что каждый изъ этихъ успѣховъ въ отдѣльности могъ только укрѣплять его вѣру въ себя и въ свыше данное ему порученіе, а весь послѣдовательный рядъ этихъ чудесныхъ успѣховъ долженъ былъ довести эту вѣру до безусловной непоколебимости. А при этомъ могъ ли онъ проводить точную границу между своимъ усмотрѣніемъ и волею Божіею? Если онъ «отдалъ сердце свое Богу», и Богъ соединилъ съ нимъ Свое неизмѣнное благоволеніе, на какомъ основаніи сталъ бы онъ отнимать религіозную санкцію у движеній этого сердца, отданнаго Богу? Была здѣсь, конечно, одна граница, признававшаяся Мухаммедомъ въ принципѣ и иногда нарушавшаяся имъ на дѣлѣ. Онъ зналъ, что различіе добра и зла безусловно, не зависитъ ни отъ чьего произвола, что даже Богъ не можетъ повелѣть того, что дурно. И въ тѣхъ, правда, рѣдкихъ случаяхъ, когда онъ мстилъ своимъ личнымъ врагамъ или политическую мудрость смѣшивалъ съ коварной жестокостью (какъ относительно евреевъ), совѣсть, безъ сомнѣнія, говорила ему, что это дурно и что Богъ не могъ этого повелѣть. Я сейчасъ укажу на смягчающія обстоятельства и для этихъ поступковъ, но, во всякомъ случаѣ, они заслуживаютъ осужденія. Нельзя однако распространять этого осужденія на разныя предписанія Корана, въ которыхъ не было ничего нравственно дурного, но которыя представляются намъ, какъ внушенныя человѣческой политикой, тогда какъ Мухаммедъ придавалъ имъ значеніе божественныхъ заповѣдей. Не нужно забывать, что политика Мухаммеда была искренне-религіозной, а его религія съ самаго начала имѣла и политическую задачу. Развѣ существовало въ его время (да и гораздо позже) раздѣленіе между религіей и политикой? развѣ не смѣшивались эти два интереса и въ дѣятельности византійскихъ императоровъ, и въ дѣятельности римскихъ папъ? Еще менѣе возможно было это раздѣленіе въ томъ варварскомъ состояніи общественной жизни, въ которомъ находились племена Аравіи.

Мухаммедъ не былъ свѣтскимъ политикомъ въ мединскій пе-

ріодъ, также какъ онъ не былъ духовнымъ богословомъ въ эпоху своей первой проповѣди. Разница между двумя періодами состояла не въ существѣ дѣла, а только въ способѣ дѣятельности, не въ существѣ и характерѣ задачи, а только въ степени ея реализаціи. Сначала Мухаммедъ безуспѣшно убѣждалъ, а потомъ съ успѣхомъ побѣждалъ своихъ противниковъ, но и то, и другое онъ дѣлалъ во имя одного и того же закона жизни. Этимъ закономъ жизни, а не какимъ-нибудь отвлеченнымъ догматомъ увлекался онъ въ своихъ первыхъ проповѣдяхъ, и этотъ же законъ жизни, интересъ его утвержденія и распространенія, а не какія-нибудь внѣшнія мірскія выгоды и соображенія руководили имъ въ его походахъ и войнахъ. Законодательныя Суры Корана изъ мединскаго періода суть только частныя, практическія примѣненія того закона жизни, который онъ въ принципѣ проповѣдывалъ корейшитамъ, и если самый законъ, по искреннему его сознанію, былъ не отъ него, а свыше, то та же самая религіозная санкція, безъ всякаго подлога съ его стороны, естественно распространялась и на частныя приложенія общаго принципа, на частныя узаконенія, реализующія единый законъ жизни, Мухаммедъ былъ бы виновенъ въ злоупотребленіи своимъ религіознымъ авторитетомъ только въ томъ случаѣ, если бы какія-нибудь изъ его узаконеній были несомнѣнно безнравственны. Такихъ мы не находимъ въ Коранѣ, хотя многое здѣсь, какъ и въ законѣ Моисеевомъ, дано «по жестокосердію» народа. Главное обвиненіе противъ Корана то, что онъ узаконяетъ многоженство. И это обвиненіе нельзя принять безъ оговорокъ. Узаконяя извѣстныя потребности, Коранъ не обоготворяетъ ихъ, какъ это дѣлалось въ язычествѣ, онъ не признаетъ за ними безусловнаго права, а вводитъ ихъ въ извѣстные предѣлы (не болѣе четырехъ женъ). Эти предѣлы можно находить слишкомъ широкими и легко обходимыми (посредствомъ отличенія невольницъ отъ женъ, подобно тому, какъ плохіе мусульмане стали обходить заповѣдь трезвости чрезъ различеніе водки отъ виноградного вина); но здѣсь, во всякомъ случаѣ, есть принципіальное ограниченіе чувственности вмѣсто прежняго ея обоготворенія. Освобождая себя самого отъ этого ограниченія, Мухаммедъ сознаетъ это какъ слабость и ссылается на безконечное милосердіе Божіе. Изъ вышеприведенныхъ текстовъ Корана мы видѣли также, насколько несправедливы другіе упреки, дѣлаемые Мухаммеду, — въ фанатизмѣ, нетерпимости, проповѣди религіознаго насилія. Вообще въ священной книгѣ мусульманъ нѣтъ ни

одного изреченія, въ которомъ видно было бы сознательное злоупотребленіе религіей со стороны Мухаммеда. За устраненіемъ этого основного принципіальнаго обвиненія остаются противъ Мухаммеда только чувственныя увлеченія его старости и нѣсколько политическихъ убійствъ, внушенныхъ мстительностью. О первыхъ мы уже говорили, а для справедливаго сужденія о вторыхъ нужно сравнивать Мухаммеда съ людьми, находившимися въ аналогичномъ положеніи. Сами собою напрашиваются на сравненіе Константинъ Великій и Карлъ Великій. Оба они, также какъ и Мухаммедъ, были дѣятелями религіозно-политическими. Всѣ трое связывали свою политику съ религіей, во имя Божіе писали законы и вели войны, всѣ трое понимали религію какъ начало практическое, какъ основу соціально-политическаго объединенія людей, всѣ трое были представителями извѣстныхъ теократическихъ идеаловъ, и каждый изъ нихъ оставилъ послѣ себя нѣкоторую теократическую организацію. По личнымъ свойствамъ всѣ трое были людьми искренне-религіозными, честными и свободными отъ низкихъ пороковъ. И всѣхъ троихъ эти личныя качества не уберегли отъ злоупотребленія выпавшею на ихъ долю неограниченною властью. Константинъ Великій предаетъ смерти свою жену и своего невиннаго сына; Карлъ Великій избиваетъ 4.500 плѣнныхъ саксонцевъ. Эти злодѣянія сами по себѣ тяжелѣе злодѣяній Мухаммеда, и сверхъ того не надо забывать, что Карлъ Великій принадлежалъ къ народу, уже триста лѣтъ какъ принявшему христіанство, и былъ воспитанъ въ этой религіи, а Константинъ Великій, самъ обратившійся въ христіанство, кромѣ того жилъ въ мірѣ несравненно болѣе образованномъ, нежели культурная среда Мухаммеда. Сравненіе этого послѣдняго съ религіозно-политическими героями востока и запада христіанскаго міра оказывается такимъ образомъ въ пользу аравійскаго пророка; и если греки канонизировали Константина, а латиняне — Карла, то тѣмъ болѣе основаній имѣютъ мусульмане благоговѣйно почитать память своего апостола.

Для личной характеристики и оцѣнки историческаго дѣятеля важно не только то, что онъ сдѣлалъ, но и то, что онъ хотѣлъ сдѣлать, и что онъ самъ цѣнилъ въ своемъ дѣлѣ. Какъ самъ Мухаммедъ смотрѣлъ на свою задачу, это онъ высказываетъ въ одной изъ послѣднихъ (по времени) Суръ Корана (III): «Принимайте всецѣло божественную религію; не дѣлайте раскола. Помните блага, которыми небо снабдило васъ. *Вы были врагами между собою, оно вложило*

*согласіе въ сердца ваши, вы стали братьями.* Воздайте благодареніе благости Его . . . дабы, *соединенные священными узами, вы призывали людей къ истинной вѣрѣ, предписывали справедливость, запрещали преступленія и наслаждались благополучіемъ».*

## Заключеніе.

Въ преданіи о ночной поѣздкѣ Мухаммеда въ Іерусалимъ (см. выше) разсказывается между прочимъ, какъ въ «домѣ поклоненія» пророку послѣ молитвы были предложены три чаши: одна съ медомъ, другая съ виномъ и третья съ молокомъ, — и онъ выбралъ изъ нихъ послѣднюю.

Между языческою чувственностью (медъ) и христіанскою духовностью (вино) исламъ въ самомъ дѣлѣ есть здоровое и трезвое молоко: своими общедоступными догматами и удобоисполнимыми заповѣдями онъ питаетъ народы, призванные къ историческому дѣйствію, но еще не доросшіе до высшихъ идеаловъ человѣчества.

Для арабовъ и другихъ народовъ, принявшихъ религію Мухаммеда, она должна стать тѣмъ, чѣмъ былъ законъ для іудеевъ и философія для эллиновъ, — переходною ступенью отъ языческаго натурализма къ истинной универсальной культурѣ, школою спиритуализма и теизма въ доступной этимъ народамъ начальной педагогической формѣ.

Основная ограниченность въ міросозерцаніи Мухаммеда и въ основанной имъ религіи — это отсутствіе идеала человѣческаго *совершенства* или совершеннаго соединенія человѣка съ Богомъ, — идеала истинной богочеловѣчности. Мусульманство требуетъ отъ вѣрующаго не безконечнаго совершенствованія, а только акта безусловной преданности Богу. Конечно и съ христіанской точки зрѣнія безъ такого акта невозможно достиженіе совершенства для человѣка; но самъ по себѣ этотъ актъ преданности еще не составляетъ совершенства. Между тѣмъ вѣра Мухаммедова ставитъ первое *условіе* истинной духовной жизни на мѣсто самой этой жизни. Исламъ не говоритъ людямъ: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный, т. е. совершенны *во всемъ;* онъ требуетъ отъ нихъ только общаго подчиненія себя Богу и соблюденія въ своей натуральной жизни тѣхъ внѣшнихъ предѣловъ, которые установлены божественными заповѣдями. Религія оста-

ется только неизмѣнной основой и неподвижной рамкой человѣческаго существованія, а не его внутреннимъ содержаніемъ, смысломъ и цѣлью.

Если нѣтъ совершеннаго идеала, который человѣкъ и человѣчество должны осуществлять въ своей жизни своими силами, то, значитъ, нѣтъ для этихъ силъ никакой опредѣленной задачи, а если нѣтъ задачи или цѣли для достиженія, то не можетъ быть движенія впередъ. Вотъ истинная причина, почему идея прогресса, какъ и самый фактъ его остаются чужды магометанскимъ народамъ. Ихъ культура сохраняетъ чисто мѣстный спеціальный характеръ и быстро отцвѣтаетъ безъ преемственнаго развитія. Міръ ислама не породилъ универсальныхъ геніевъ, онъ не далъ и не могъ дать человѣчеству «вождей на пути къ совершенству». Тѣмъ не менѣе религія Мухаммеда еще имѣетъ будущность; она еще будетъ если не развиваться, то распространяться. Постоянные успѣхи ислама среди народовъ, мало воспріимчивыхъ къ христіанству — въ Индіи, Китаѣ, Средней Африкѣ, — показываютъ, что духовное молоко Корана еще нужно для человѣчества.

---

# Византизмъ и Россія.

1896.

# Византизмъ и Россія.

## 1896.

---

### I.

Языческій Римъ палъ потому, что его идея абсолютнаго, обожествленнаго государства была несовмѣстима съ открывавшеюся въ христіанствѣ истиной, въ силу которой верховная государственная власть есть лишь *делегація* дѣйствительно абсолютной богочеловѣческой власти Христовой. Второй Римъ — Византія — палъ потому, что, принявъ на словахъ идею христіанскаго царства, отказался отъ нея на дѣлѣ, коснѣя въ постоянномъ и систематическомъ противорѣчіи своихъ законовъ и управленія съ требованіями высшаго нравственнаго начала. Древній Римъ обожествилъ самого себя и погибъ. Византія, смирившись мыслью передъ высшимъ началомъ, считала себя спасенною тѣмъ, что языческую жизнь она покрыла внѣшнимъ покровомъ христіанскихъ догматовъ и священнодѣйствій, — и она погибла. Эта гибель дала сильный толчокъ историческому сознанію того народа, который вмѣстѣ съ крещеніемъ получилъ отъ грековъ и понятіе христіанскаго царства. Въ русскомъ національномъ сознаніи, насколько оно выражалось въ мысляхъ и писаніяхъ нашихъ книжныхъ людей, явилось послѣ паденія Константинополя твердое убѣжденіе, что значеніе христіанскаго царства переходитъ отнынѣ къ Россіи, что она есть третій и послѣдній Римъ [1].

Нашимъ предкамъ позволительно было останавливаться на этой идеѣ въ ея первоначальномъ образѣ безотчетнаго чувства или пред-

---

[1] Подъ вліяніемъ богословской полемики грековъ противъ латинянъ наши книжники первымъ Римомъ считали не Римъ языческій, а папскій Римъ, который, по ихъ мнѣнію, отпалъ отъ православія.

чувствія. Отъ насъ требуется провѣрить ее послѣдовательной мыслью и опытомъ, и черезъ то или возвести ее на степень разумнаго сознанія, или отвергнуть какъ дѣтскую мечту и произвольную претензію.

## II.

Два Рима пали, третій — московское царство — стоитъ, а четвертому не быть!.. Если общее свойство стараго и новаго Рима состоитъ въ томъ, что оба они *пали,* то всего важнѣе намъ знать, *отчего* они пали, слѣдовательно, *чего* должно избѣгать третьему, новѣйшему Риму, чтобы не подвергнуться той же участи.

Если бы дѣло шло только о первомъ Римѣ, то вопросъ о причинѣ паденія не представлялъ бы никакой трудности. Римъ палъ потому, что начало его жизни было ложнымъ и не могло устоять въ столкновеніи съ высшею истиною, но что сказать о православной Византіи? Начало ея жизни было истиною, и ея столкновеніе съ турками-мусульманами не было столкновеніемъ съ высшею истиной. Или она сокрушилась только о матеріальную силу? Но такое предположеніе, помимо его невозможности съ точки зрѣнія христіанской, одинаково противно и разуму и опыту историческому, который полонъ наглядными доказательствами того, что матеріальная сила сама по себѣ есть безсиліе. Не перевѣсомъ матеріальной силы классическіе предки византійскихъ грековъ сокрушили восточныя царства, и не количественнымъ превосходствомъ войскъ аррагонцы и кастильцы окончательно оттѣснили мусульманскій міръ на Западъ какъ разъ въ то время, когда онъ покончилъ съ восточной имперіей.

Была внутренняя, духовная причина паденія Византіи, и такъ какъ она не заключалась въ ложномъ предметѣ вѣры, — ибо то, во что вѣрили византійцы, было истинно, — то причиною ихъ гибели слѣдуетъ признать ложный характеръ самой ихъ вѣры, т. е. ихъ ложное отношеніе къ христіанству: *истинную идею они понимали и примѣняли невѣрно.* Она была только предметомъ ихъ умственнаго признанія и обрядоваго почитанія, а не движущимъ началомъ жизни. Гордясь своимъ правовѣріемъ и благочестіемъ, они не хотѣли понять той простой и самоочевидной истины, что дѣйствительное правовѣріе и благочестіе требуютъ, чтобы мы сколько-нибудь сообразовали свою жизнь съ тѣмъ, во что вѣримъ и что почитаемъ, — они не хотѣли понять, что дѣйствительное преимущество принадлежитъ христіанскому

царству передъ другими лишь поскольку оно устрояется, управляется въ духѣ Христовомъ.

Разумѣется, отъ самаго искренняго и добросовѣстнаго признанія того, что съ исповѣданіемъ высшей истины связаны соотвѣтственныя жизненныя требованія, — еще очень далеко до осуществленія этихъ требованій; но во всякомъ случаѣ такое признаніе уже побуждаетъ къ усиліямъ въ должномъ направленіи, заставляетъ дѣлать что-нибудь для приближенія къ высшей цѣли, и, не давая сразу совершенства, служитъ внутреннимъ двигателемъ *совершенствованія*. Но въ Византіи именно отрицались сами жизненныя требованія христіанства, не ставилось никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной дѣятельности. Несовершенство есть общій удѣлъ, и Византія погибла, конечно, не потому, что была несовершенна, а потому, что не хотѣла совершенствоваться. Въ личныхъ своихъ грѣхахъ эти люди иногда каялись, но о своемъ грѣхѣ *общественномъ* совсѣмъ они забыли, и паденіе своего царства приписывали только грѣхамъ отдѣльныхъ людей. Но если личные грѣхи человѣка могутъ погубить его, а раскаяніе и исправленіе спасти отъ гибели, то можно ли ставить отъ этого въ зависимость судьбу царствъ? Если три праведника могутъ спасти городъ, то, конечно, лишь въ томъ случаѣ, когда они — настоящіе праведники, т. е. не ограничивающіеся эгоистическими заботами о себѣ самихъ, а думающіе также и о спасеніи всего города; если же они этого не дѣлаютъ, то они вмѣстѣ со своими дурными согражданами виновны въ грѣхѣ общественномъ, отъ котораго городъ и погибаетъ.

Царства, какъ собирательныя цѣлыя, гибнутъ только отъ грѣховъ собирательныхъ — всенародныхъ, государственныхъ — и спасаются только исправленіемъ своего общественнаго строя, или его приближеніемъ къ нравственному порядку. А если бы все дѣло было въ личной праведности, независимо отъ исправленія общественнаго, то вѣдь святыхъ въ этомъ смыслѣ людей въ византійскомъ царствѣ было не меньше, чѣмъ гдѣ бы то ни было, — отчего же это царство погибло? По византійскимъ понятіямъ, если какой-нибудь господинъ не мучилъ своихъ рабовъ и хорошо кормилъ ихъ, то ничего больше отъ него не требовалось въ отношеніи къ рабству, и ни ему, ни его духовнику, ни самому автократору «ромеевъ» какъ будто не приходила въ голову даже та простая мысль, что отъ хорошаго положенія рабовъ у добраго господина нисколько не легче несчастнымъ рабамъ

его злыхъ сосѣдей, тогда какъ законодательное упраздненіе рабства сразу облегчило бы участь всѣхъ и сразу придвинуло бы земное царство къ царству Божію, гдѣ нѣтъ господъ и рабовъ. Отдѣльныя явленія безчеловѣчія и разврата, какъ бы они ни были многочисленны и обычны, еще не составляли сами по себѣ достаточнаго основанія для конечнаго паденія Византіи. Но мы вполнѣ поймемъ это паденіе, если обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Въ теченіе всей собственно византійской исторіи (т. е. со времени рѣшительнаго отчужденія восточнаго христіанскаго міра отъ западнаго — пріурочивать ли это отчужденіе къ XI, или же къ IX вѣку) нельзя указать ни на одно публичное дѣйствіе, ни на одну общую мѣру правительства, которая имѣла бы въ виду сколько-нибудь существенное улучшеніе общественныхъ отношеній въ смыслѣ нравственномъ, какое-нибудь возвышеніе даннаго правового состоянія, сообразно требованіямъ безусловной правды, какое-нибудь исправленіе собирательной жизни внутри царства, или въ его внѣшнихъ отношеніяхъ, — однимъ словомъ, мы не найдемъ здѣсь ничего такого, на чемъ можно было бы замѣтить хотя бы слабые слѣды высшаго духа, движущаго всемірную исторію. Пусть злодѣянія и распутства однихъ людей уравновѣшивались добрыми дѣлами другихъ и молитвами святыхъ монаховъ, но это полное и всеобщее равнодушіе къ *историческому движенію добра*, къ проведенію воли Божіей въ собирательную жизнь людей — ничѣмъ не уравновѣшивалось и не искупалось.

Прямые преемники римскихъ кесарей забыли, что они вмѣстѣ съ тѣмъ делегаты верховной власти Христовой. Вмѣсто того, чтобы унаслѣдованное ими языческое государство подниматъ до высоты христіанскаго царства, они, напротивъ, христіанское царство понизили до уровня языческой самодовлѣющей государственности. Самодержавію совѣсти, согласной съ волей Божіей, они предпочли самодержавіе собственнаго человѣческаго произвола, представляющаго сосредоточенную въ одномъ лицѣ сумму всѣхъ частныхъ произволовъ. Они называли себя автократорами, но въ сущности были, какъ и языческіе императоры, лишь пожизненными, а иногда и временными уполномоченными народной толпы и ея вооруженныхъ силъ.

Оказавшись безнадежно неспособною къ своему высокому назначенію — быть христіанскимъ царствомъ — Византія теряла внутреннюю причину своего существованія. Ибо текущія, обычныя задачи государственнаго управленія могли, и даже гораздо лучше, быть

исполнены правительствомъ турецкаго султана, которое, будучи свободно отъ внутренняго противорѣчія, было честнѣе и крѣпче и при томъ не вмѣшивалось въ религіозную область христіанства, не сочиняло сомнительныхъ догматовъ и зловредныхъ ересей, а также не защищало православія посредствомъ повальнаго избіенія еретиковъ и торжественнаго сожиганія ересіарховъ на кострахъ.

Послѣ многихъ отсрочекъ и долгой борьбы съ матеріальнымъ разложеніемъ восточная имперія, давно умершая нравственно, была, наконецъ, какъ разъ передъ возрожденіемъ запада, снесена съ историческаго поприща. Хотя современникамъ этой печальной катастрофы внутренняя причина ея и не была совсѣмъ ясна, однако и они замѣтили еще другое совпаденіе событій. Турки покончили съ царствомъ Константина именно въ то время, когда въ Восточной Европѣ всталъ на свои ноги новый историческій дѣятель, способный принять ту задачу христіанскаго царства, въ исполненіи которой Византія оказалась такъ жалко несостоятельной.

## III.

Славяно-финская народность, оплодотворенная германцами, — Россія съ самаго начала своей исторической жизни обнаружила преимущества своего религіозно-политическаго сознанія передъ византійскимъ. Первый христіанскій князь Кіевскій, который, бывши язычникомъ, неограниченно отдавался своимъ естественнымъ склонностямъ, — крестившись, сразу понялъ ту простую истину, которой никогда не понимали ни византійскіе императоры, начиная съ Константина Великаго, ни епископы греческіе, между прочимъ и тѣ, что были присланы въ Кіевъ для наставленія новыхъ христіанъ, — онъ понялъ, что *истинная вѣра обязываетъ*, именно обязываетъ перемѣнить правила жизни, своей и общей, согласно съ духомъ новой вѣры. Онъ понялъ это и въ примѣненіи къ такому случаю, который былъ неясенъ не для однихъ византійцевъ; онъ нашелъ несогласнымъ съ духомъ Христовымъ казнить смертью даже явныхъ разбойниковъ. Ново-крещеный Владиміръ понялъ, что отнимать жизнь у людей обезоруженныхъ, и слѣдовательно, безвредныхъ — въ отмщеніе за ихъ прежнія злодѣянія, противно христіанской справедливости. Замѣчательно, что въ такомъ отношеніи къ этому вопросу онъ руководился не однимъ только естественнымъ чувствомъ жалости, а прямо своимъ сознаніемъ истинныхъ христіанскихъ требованій. Въ

отвѣтъ на увѣщанія греческихъ епископовъ, уговаривавшихъ его казнить злодѣевъ, онъ не говорилъ, что ему ихъ жалко, а сказалъ: «боюся грѣха», т. е. боюсь поступать противно тому, что должно по высшему нравственному началу. Въ отличіе отъ своихъ мнимо-христіанскихъ наставниковъ, онъ боялся грѣха больше, чѣмъ разбойниковъ, и не его вина, если чужой авторитетъ, пренебречь которымъ онъ не могъ, ограничилъ въ этомъ случаѣ самодержавіе совѣсти, подобающее христіанскому государю. Находя несправедливою смертную казнь, Владиміръ также отрицательно относился и къ войнѣ съ христіанскими народами, сохраняя свою дружину только для защиты земли отъ дикихъ и хищныхъ кочевниковъ, недоступныхъ никакимъ другимъ аргументамъ, кромѣ вооруженной силы.

Подчиняя внѣшнюю политику духу миролюбія, Владиміръ во внутреннихъ дѣлахъ проявлялъ духъ Христовъ, не только съ отрицательной его стороны — справедливости, въ силу которой онъ считалъ грѣхомъ умерщвлять даже разбойниковъ, — но и съ положительной стороны милосердія, о чемъ свидѣтельствуютъ его постоянныя заботы о бѣдствующемъ населеніи Кіева и другихъ мѣстъ [2].

Вѣрное пониманіе христіанства сказалось наконецъ и въ томъ свѣтломъ радостномъ настроеніи, которое возобладало въ жизни и княженіи Владиміра и осталось въ народной памяти о немъ, связанное съ полу-историческими, полу-миѳологическими образами и выраженное въ прозваніи Краснаго-Солнышка. Этимъ свѣтлымъ настроеніемъ не исключалось, какъ мы знаемъ, не только сознаніе прежнихъ грѣховъ, но и боязнь грѣха въ настоящемъ. Въ истинномъ христіанствѣ все это совмѣщается: основанное на искупленіи прошедшаго, давая норму настоящей дѣятельности, оно живетъ въ будущемъ, радостно предваряя наступленіе полнаго совершенства — не духовной только, но и матеріальной жизни. Такимъ образомъ, нашъ первый христіанскій государь со всѣхъ сторонъ вѣрно понялъ и принялъ нравственную сущность христіанства, которая есть «правда, милость и радость о Духѣ Святомъ».

---

[2] Важенъ не столько фактъ этихъ заботъ, сколько ихъ чисто-нравственныя побужденія, явствующія изъ разсказа лѣтописца. Въ княженіе Владиміра не было какого-нибудь общаго народнаго бѣдствія, которое грозило бы безопасности государства; но этотъ князь считалъ для себя непозволительнымъ оставлять въ безпомощномъ положеніи кого бы то ни было изъ своихъ подданныхъ.

## IV.

Христіанское сознаніе въ Россіи не умерло съ его первымъ выразителемъ. Черезъ сто лѣтъ послѣ Владимира Св., его правнукъ Владимиръ Мономахъ оставилъ поученіе, проникнутое тѣмъ же духомъ. Но примѣръ этого самого Мономаха достаточно показываетъ, что осуществленіе нравственнаго порядка въ мірѣ, или хотя бы только въ одной странѣ, кромѣ личнаго сознанія истины и личной доброй воли, требуетъ еще сложныхъ историко-политическихъ условій, которыя вдругъ не даются. Владимиръ Мономахъ, который подобно своему прадѣду былъ настолько проникнутъ христіанскимъ духомъ, что считалъ непозволительнымъ умерщвлять даже злодѣевъ, долженъ былъ всю свою жизнь провести на конѣ въ непрерывныхъ походахъ, защищая народъ отъ дикихъ хищниковъ или усмиряя усобицы князей.

Историческій народъ для того, чтобы исполнить свое назначеніе, чтобы становиться христіанскимъ царствомъ и способствовать всемірному совершенствованію, долженъ прежде всего *существовать*. А то положеніе дѣлъ, которое ярко засвидѣтельствовано въ поученіи Мономаха, а также въ «Словѣ о полку Игоревѣ», грозило самому существованію русскаго народа. Это не было пустымъ страхомъ, ибо подъ рукой были примѣры народовъ, не успѣвшихъ сложиться и погибшихъ отъ нестроенія политическаго.

Ясно было для всѣхъ людей здраваго смысла и доброй воли, чего недоставало Россіи. Высшій духовный свѣтъ былъ внесенъ въ темную душу народа и поддерживался въ ней достойными подвижниками благочестія и милосердія; христіанство приносило плоды въ личной жизни многихъ, а цѣлое общество погибало отъ братоубійственной розни, дѣлавшей его беззащитной противъ внѣшняго врага, несшаго съ собою разрушеніе и одичаніе. Ясно, что прежде всего нужно было обезпечить существованіе національнаго тѣла, сплотивши его сосредоточенною и крѣпкою организаціей — т. е. создать сильное государство. Эта необходимость, уже ясно сознававшаяся ближайшими преемниками Владимира Мономаха — Юріемъ Суздальскимъ и Андреемъ Боголюбскимъ, — была только наглядно подтверждена для всѣхъ монгольскимъ нашествіемъ, противъ котораго слабо-государственная Русь оказалась безпомощною. И если очевидною причиною слабости было княжеское многоначаліе и междоусобіе, то идея единодержавія

явилась для всего народа какъ знамя спасенія. Къ этому тяготѣло и наше національное міросозерцаніе, которое ближайшимъ образомъ опредѣлило и характеръ нашей монархіи.

Вслѣдствіе существенной однородности земледѣльческаго населенія и отсутствія обособленныхъ общественныхъ группъ — феодальныхъ, городскихъ, церковныхъ — въ Россіи не могло явиться западно-европейское понятіе государства (Status), какъ равновѣсія самостоятельныхъ и равносильныхъ элементовъ. Самое слово государство — *господарство* въ первоначальномъ своемъ значеніи указываетъ на *домовладыку*, который, конечно, не былъ представителемъ равновѣсія борющихся домочадцевъ, а былъ полновластнымъ хозяиномъ родового общества. Даже тамъ, гдѣ единовластія не было на дѣлѣ, оно оставалось въ олицетворяющемъ представленіи о словѣ. Такъ, хотя позднѣйшіе историки и говорятъ о нашихъ народоправствахъ, но сами эти такъ называемыя «народоправства» выражались о себѣ иначе. Новгородцы называли свое государство «*Господинъ* Великій Новгородъ», олицетворяя его въ образѣ могущественнаго монарха. Этотъ монархъ враждовалъ противъ московскаго монарха, а не противъ монархической идеи. Что борьба Рязани или Твери противъ Москвы была только соперничествомъ за обладаніе верховною властью, а никакъ не принципіальнымъ противодѣйствіемъ единодержавію — ясно само собою. Мѣстное соперничество не имѣло почвы въ народѣ, который давно угадалъ въ князьяхъ московскихъ настоящихъ хозяевъ земли; а рѣшительная поддержка духовнаго авторитета, представляемаго такими іерархами, какъ св. Алексій, и такими монахами, какъ св. Сергій, окончательно утвердила за ними высшее значеніе христіанскихъ государей, къ которымъ затѣмъ при Иванѣ III перешло и историческое преемство восточно-римскаго царства.

Но очень скоро оказалось, что это историческое наслѣдіе есть не только даръ и преимущество, но и великое *испытаніе*.

Первымъ настоящимъ носителемъ царскаго самодержавія у насъ долженъ быть признанъ Иванъ IV, не только по фактической полнотѣ своей власти, но и по ясному сознанію о ея характерѣ и источникѣ. Безъ сомнѣнія, между Владиміромъ Святымъ и Петромъ Великимъ, это есть самое значительное, характерное и интересное лицо въ нашей исторіи.

## V.

Отъ Ивана Грознаго къ намъ дошла, между прочимъ, самая вѣрная и полная формула христіанской монархической идеи:

*«Земля правится Божіимъ милосердіемъ и пречистыя Богородицы милостію и всѣхъ святыхъ молитвами и родителей нашихъ благословеніемъ и послѣди — нами, государями своими, а не судьями и воеводы, и еже гпаты и стратиги».*

Эта формула безукоризненна; нельзя лучше выразить христіанскій взглядъ на земное царство. Но если это совершенное слово сопоставить съ историческимъ образомъ того, кто его произнесъ, то какой новый, потрясающій, трагическій смыслъ оно получаетъ. Поистинѣ русская исторія по глубокому внутреннему интересу не уступитъ никакой другой.

Объ Иванѣ Грозномъ въ русской литературѣ много судили съ разныхъ сторонъ зрѣнія и высказывали о немъ различныя частныя мнѣнія, вѣрныя и невѣрныя. Насколько мнѣ извѣстно, его не подвергали только окончательному суду той высшей инстанціи, которая указана св. Писаніемъ: «отъ своего слова человѣкъ оправдается и отъ своего слова осудится». Между тѣмъ, этотъ судъ есть не только самый правильный, но и самый интересный, потому что только въ сопоставленіи съ этимъ своимъ пребывающимъ словомъ личность Ивана Грознаго получаетъ общее и поучительное значеніе, тогда какъ помимо этого она есть только одно изъ минувшихъ и неповторяемыхъ воплощеній человѣческаго зла.

Въ этой формулѣ Ивана Грознаго есть отрицательная и положительная часть: указано, кѣмъ земля *не* правится (въ смыслѣ самостоятельной власти) и кѣмъ она правится согласно идеѣ христіанскаго царства. Земля не правится судьями и воеводами — это отрицательное указаніе справедливо поставлено въ концѣ формулы, потому что оно имѣетъ въ ней лишь второстепенное значеніе. Что верховная власть христіанскихъ государей неограничена снизу — въ этомъ собственно для нея нѣтъ ничего характернаго, такъ какъ это въ равной мѣрѣ принадлежитъ и власти языческихъ деспотовъ: и для Навуходоносора, и для Нерона, ихъ «ипаты и стратиги» были не самостоятельными участниками въ правленіи, а только слугами. При всей своей важности въ связи съ другими опредѣленіями, этотъ отрицательный признакъ самъ по себѣ не отличаетъ качественной

сущности правленія, будучи безразличенъ даже въ отношеніи къ христіанству и язычеству.

Существенное значеніе принадлежитъ, слѣдовательно, положительной части формулы. «Земля правится Божіимъ милосердіемъ и т. д. — и *послѣди* — нами, государями своими». Изъ порядка рѣчи и изъ слова «послѣди» совершенно ясно, что власть государя утверждается здѣсь какъ делегація свыше съ совершенно опредѣленнымъ религіозно-нравственнымъ характеромъ и назначеніемъ, на которые указываютъ такія условія и посредства, какъ милость Пречистыя Богородицы, молитвы всѣхъ святыхъ и благословеніе родителей.

Такимъ образомъ, царствованіе Ивана Грознаго въ ту эпоху, когда окончательно опредѣлился его характеръ, не есть только собраніе всякихъ ужасовъ, а имѣетъ болѣе глубокое значеніе *отступленія* отъ имъ самимъ формулированной монархической идеи и *противодѣйствія* имъ самимъ провозглашенной верховной власти. Божье милосердіе и милость Пречистой Богородицы не разрѣшали Ивану Грозному избить десятки тысячъ мирнаго новгородскаго народа; онъ самъ и вся Россія, безъ малѣйшей тѣни сомнѣнія, знали, что, совершая это избіеніе, онъ поступалъ прямо вопреки тому, чего требовало Божіе милосердіе, слѣдовательно, находился въ открытомъ противорѣчіи съ тою верховною властью, отъ которой онъ имѣлъ порученіе *послѣди* ея править землею. Совершенно ясно, что «молитвы всѣхъ святыхъ» не уполномочивали благочестиваго царя умертвить святого митрополита Филиппа, и не менѣе ясно, что ближайшая изъ провозглашенныхъ имъ санкцій и источниковъ его власти — «благословеніе родителей» — было дано ему не для того, чтобы онъ убійствомъ своего наслѣдника привелъ династію къ прекращенію и лишилъ своихъ родителей родового преемства.

Царствованіе Ивана Грознаго было яркимъ и своеобразнымъ повтореніемъ того противорѣчія, которое погубило Византію — противорѣчія между словеснымъ исповѣданіемъ истины и ея отрицаніемъ на дѣлѣ. Онъ былъ достаточно ученъ, чтобы понять смыслъ византійской исторіи, но онъ не захотѣлъ его понять и предпочелъ раздѣлять византійскую точку зрѣнія, что *истина не обязываетъ*. Возвращаться къ этой «безвѣрной вѣрѣ» для наслѣдника Мономаха было тѣмъ непростительнѣе, что онъ въ собственныхъ предѣлахъ уже имѣлъ примѣръ лучшаго сознанія, а, съ другой стороны, никакая даже кажущаяся необходимость не принуждала его къ злодѣяніямъ. Удѣль-

ное княжеское нестроеніе, погубившее кіевскую Русь, несмотря на заложенныя въ ней сѣмена здоровой жизни, не существовало болѣе при вступленіи Ивана IV на престолъ, серьезныхъ противниковъ у единодержавія не было, слѣдовательно ничто не мѣшало царю пользоваться своею крѣпкою и неограниченною властью въ смыслѣ христіанскихъ началъ, имъ самимъ провозглашенныхъ, тѣхъ самыхъ началъ, которыя ранѣе его не только понимались, но въ извѣстной мѣрѣ и примѣнялись его кіевскими предками. Предпочтя гнилое языческое преданіе лучшимъ завѣтамъ Владимира Святого и Мономаха, несчастный царь погубилъ себя, свою династію, и довелъ до края гибели саму Россію.

## VI.

Царствованіе Ивана Грознаго съ его ужасами и съ его роковыми послѣдствіями было бы въ нравственномъ смыслѣ вопіющею нелѣпостью, если бы отступленіе отъ истинной идеи христіанскаго царства было только личнымъ грѣхомъ царя. Ибо за что бы тогда лились эти рѣки крови и за что подвергалось бы вопросу самое существованіе цѣлой страны? Но это не было только личнымъ грѣхомъ Ивана IV. Двоедушіе этого царя, который, предаваясь Нероновскимъ злодѣяніямъ, ссылался въ то же время на милосердіе Божіе и милость Пречистой Богородицы, — это двоедушіе поддерживалось и въ извѣстномъ смыслѣ извинялось *политическимъ двоевѣріемъ* русскаго народа.

Въ области собственно-религіозной и бытовой въ эту эпоху двоевѣріе русскаго, какъ и большинства другихъ христіанскихъ народовъ, есть дѣло общеизвѣстное. Менѣе обращало на себя вниманія характерное явленіе, свойственное именно русскому народному сознанію, начиная съ XII вѣка, именно то, что я называю политическимъ двоевѣріемъ — признаніе заразъ двухъ непримиримыхъ идеаловъ царства: съ одной стороны — христіанскій идеалъ царя, какъ земного олицетворенія и орудія Божьей правды и милости — идеалъ, поддерживаемый памятью о лучшихъ изъ великихъ князей кіевской и монгольской эпохи, а съ другой стороны чисто языческій образъ властелина, какъ олицетворенія грозной, всесокрушающей, ничѣмъ нравственно необусловленной силы, — идеалъ римскаго кесаря, оживленный и усиленный воздѣйствіемъ ближайшихъ ордынскихъ впечатлѣній.

Это вызванное историческими несчастьями возвращеніе русскаго сознанія къ старому языческому обожанію безмѣрной всепоглощающей силы, олицетворенной въ монархѣ, чрезвычайно выразительно запечатлѣлось въ удивительной легендѣ, по которой власть московскихъ государей получаетъ свою верховную санкцію не отъ кого иного, какъ отъ Навуходоносора, т. е. какъ разъ отъ главы сокрушеннаго Христомъ языческаго колосса, — отъ типичнѣйшаго олицетворенія богопротивной и свыше обличенной идеи безграничнаго деспотизма [3].

Всѣмъ извѣстно преданіе о томъ, что священные знаки царской власти перешли къ московскимъ государямъ отъ ихъ предка, великаго князя кіевскаго Владимира Всеволодовича, который въ свою очередь получилъ ихъ въ даръ отъ восточно-римскаго императора Константина Мономаха (передавшаго Владиміру и это прозваніе). Но откуда взялись эти регаліи въ самой Византіи? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ наша легенда.

Послѣ паденія Навуходоносорова царства, разсказывается въ ней, Вавилонъ запустѣлъ, сдѣлался жилищемъ безчисленныхъ змѣй и снаружи былъ окруженъ однимъ огромнымъ змѣемъ, такъ что городъ сталъ недоступенъ. Тѣмъ не менѣе греческій царь Левъ, «во св. крещеніи Василій», рѣшилъ добыть сокровища, принадлежавшія нѣкогда Навуходоносору. Собравши войско, Левъ отправился къ Вавилону и, не дошедши до него пятнадцати поприщъ, остановился и послалъ въ городъ трехъ мужей — грека, обежанина (абхазца) и русина. Путь былъ очень трудный: вокругъ города на шестнадцать верстъ поросла трава великая, какъ волчецъ; было множество всякихъ гадовъ, змѣй, жабъ, которые кучами, какъ сѣнныя копны, поднимались вверхъ отъ земли, — они свистѣли и шипѣли, а отъ иныхъ несло стужею, какъ зимой. Послы прошли благополучно къ великому змѣю, который спалъ, и къ стѣнѣ города. У стѣны была лѣстница съ надписью на трехъ языкахъ — греческомъ, грузинскомъ и русскомъ, — гласившая, что по этой лѣстницѣ можно благополучно пробраться въ городъ. Исполнивши это, послы среди Вавилона увидали церковь и войдя въ нее, на гробницѣ трехъ святыхъ отроковъ Ананіи, Азаріи и Мисаила, горѣвшихъ нѣкогда въ пещи огненной, они нашли драгоцѣнный кубокъ, наполненной мурой или виномъ; они испили

[3] Легендѣ этой приписывается происхожденіе византійское, однако греческаго текста ея не найдено; въ Россіи же она была очень распространена въ разнообразныхъ, донынѣ сохранившихся редакціяхъ.

изъ кубка, стали веселы и на долгое время уснули; проснувшись, хотѣли взять кубокъ, но голосъ изъ гробницы запретилъ имъ это дѣлать и велѣлъ идти въ Навуходоносорову сокровищницу взять «знаменіе», т. е. царскія инсигніи.

Въ сокровищницѣ они среди другихъ драгоцѣнностей нашли два царскихъ вѣнца, при которыхъ была грамота, гдѣ говорилось, что вѣнцы сдѣланы Навуходоносоромъ, *царемъ вавилонскимъ и всея вселенная*, для него самого и для его царицы, а теперь должны быть носимы царемъ Львомъ и его царицею; кромѣ того, послы нашли въ вавилонской казнѣ «крабицу сердоликовую», въ которой была царская багряница, сирѣчь порфира, и шапка Мономаха, и скипетръ царскій. Взявши вещи, послы вернулись въ церковь, поклонились гробницѣ трехъ отроковъ, еще выпили изъ кубка и на другой день пошли въ обратный путь. Одинъ изъ нихъ на той же лѣстницѣ оступился, упалъ на великаго змія и разбудилъ его; когда же «великій змій услышалъ его, то встала въ немъ чешуя какъ волны морскія и начала колебаться»; два другіе посла ухватили товарища и поспѣшно бѣжали; они добрались до мѣста, гдѣ оставили своихъ коней, и уже положили на нихъ добычу, какъ вдругъ великій змій свистнулъ; они попадали на землю и долго лежали какъ мертвые, пока, наконецъ, очнулись и отправились къ царю. Но въ царскомъ войскѣ змѣиный свистъ надѣлалъ еще больше бѣды; погибло не мало воиновъ и коней. Остальные въ испугѣ бѣжали, и лишь за тридцать верстъ отъ Вавилона царь остановился подождать своихъ посланцевъ. Придя, они разсказали свои приключенія и отдали царю инсигніи Навуходоносоровы, — тѣ самыя, которыя — по другимъ сказаніямъ — отъ одного изъ послѣдующихъ византійскихъ императоровъ перешли къ кіевскимъ, а отъ нихъ — къ московскимъ государямъ.

Другой, позднѣйшій варіантъ той же легенды (записанной въ Самарскомъ краѣ) прямо ставитъ на мѣсто Византіи Москву, замѣняя императора Льва московскимъ государемъ, — а именно Иваномъ Грознымъ. Это *онъ* оказывается непосредственнымъ преемникомъ Навуходоносоровой власти!

Царь Иванъ Васильевичъ кликалъ кличъ: кто мнѣ достанетъ *изъ вавилонскаго царства* корону, скипетръ, рукъ державу и книжку при нихъ? По трое сутокъ кликалъ онъ кличъ, — никто не являлся. Приходитъ Борма-ярыжка и берется исполнить царское желаніе. Послѣ тридцатилѣтнихъ скитаній и всевозможныхъ приключеній онъ, на-

конецъ, возвращается къ московскому государю, приноситъ ему вавилонскаго царства корону, скипетръ, рукъ державу и книжку и въ награду проситъ у царя Ивана только одного: «дозволь мнѣ три года безданно, безпошлинно питъ во всѣхъ кабакахъ!» — не лишенное знаменательности заключеніе для этого обратнаго процесса народнаго сознанія въ сторону дикихъ языческихъ идеаловъ [4].

## VII.

Хотя Борма-ярыжка, отъ котораго Иванъ IV получилъ Навуходоносоровы регаліи, доселѣ представляетъ немаловажный факторъ русской жизни и русскаго сознанія, однако преобладающаго значенія онъ не имѣлъ и въ XVI вѣкѣ. И тогда чувствовалось противорѣчіе между дѣяніями Ивана Грознаго и идеаломъ христіанскаго царя, отъ котораго русскій народъ все-таки не отказался въ пользу понятій, принесенныхъ изъ «Вавилона» Бормою-ярыжкой. Было сознаніе великаго отступленія отъ религіозныхъ основъ истинной царской власти, и вслѣдствіе этого явилось стремленіе торжественно утвердить эти основы, поднять всенародно значеніе духовнаго христіанскаго начала, поруганнаго грубымъ насиліемъ, придать ему новый блескъ въ лицѣ его видимаго представительства. При непосредственномъ преемникѣ Ивана IV, замаливавшемъ грѣхи своего отца, учреждается въ Москвѣ патріаршество, а затѣмъ при двухъ первыхъ царяхъ новой династіи духовная власть въ лицѣ патріарховъ-государей Филарета Никитича и Никона становится почти равносильной и равноправной съ властью царскою. Эта клерикальная реакція противъ вавилонскаго типа монархіи весьма замѣчательна, но въ окончательномъ результатѣ она къ добру не привела, и это по двумъ причинамъ. Съ внѣшней стороны, патріаршество, будучи собственно лишь созданіемъ той же государственной власти, не могло имѣть прочно обезпеченной самостоятельности и вліянія; то высокое значеніе, котораго церковная власть дважды достигала у насъ въ XVII вѣкѣ, какъ извѣстно, зависѣло главнымъ образомъ отъ того, что патріархъ Филаретъ былъ роднымъ отцомъ царя Михаила Ѳеодоровича, а патріархъ Никонъ — личнымъ другомъ Алексѣя Михайловича, а при первомъ столкновеніи съ источникомъ своей силы іерархія роковымъ образомъ обнаружила

[4] См. у А. Н. Пыпина: „Новая эпоха“ („Вѣстникъ Европы“, январь 1894).

свою зависимость отъ государственнаго начала. А съ внутренней стороны, только нераздѣльное преобладаніе истинно-духовнаго христіанскаго интереса въ обѣихъ властяхъ могло бы сдѣлать соединеніе ихъ плодотворнымъ. Но патріаршеское званіе само по себѣ, конечно, не ручается за христіанскій духъ его носителя, и примѣръ Владимира Св. и его греческихъ епископовъ показываетъ, что иногда свѣтскіе государи бываютъ болѣе воспріимчивы къ высшимъ духовнымъ требованіямъ, нежели офиціальные представители церкви.

Патріархъ Никонъ, пользовавшійся, благодаря преданности ему царя, фактически почти верховною властью, по собственному сознанію своихъ правъ и преимуществъ былъ въ нашей исторіи главнымъ и къ счастью единственнымъ значительнымъ представителемъ клерикализма, за что онъ по недоразумѣнію и превознесенъ своимъ католическимъ біографомъ (Пальмеромъ), который не сообразилъ, что превращеніе московскаго патріарха въ какого-то восточнаго quasi-папу сдѣлало бы вполнѣ невозможнымъ какое бы то ни было сближеніе Россіи и Востока съ настоящимъ римскимъ папствомъ. Негодность Никоновскаго клерикализма мы познали по его горькому плоду — церковному расколу, — который однако есть худо не безъ добра, такъ какъ благодаря ему мѣстный клерикализмъ въ Россіи сдѣлался окончательно невозможнымъ.

Чтобы стать на путь христіанскаго царства, Россія XVII вѣка нуждалась не въ Никоновскомъ клерикализмѣ, а въ сознаніи своей несостоятельности и въ рѣшеніи дѣйствительно улучшить свою жизнь. Крѣпкое государство было создано Москвою, національное существованіе обезпечено. Но историческому народу, какъ и отдѣльному человѣку, мало существовать — онъ долженъ стать *достойнымъ* существованія. Въ мірѣ несовершенномъ достоинъ существованія только тотъ, кто освобождается отъ своего несовершенства. Византія погибла потому, что чуждалась самой мысли о совершенствованіи. Всякое существо, единичное или собирательное, которое отказывается отъ этой мысли, неизбѣжно погибаетъ. Ибо этотъ отказъ отъ задачи совершенствованія можетъ имѣть только два смысла. Или мы считаемъ себя уже совершенными, — что есть безуміе и богохульство; или же, зная свое дурное состояніе, мы имъ довольствуемся, не желая ничего лучшаго, — что есть отреченіе отъ самой сущности нравственной человѣка, или отъ образа и подобія Божіей безконечности въ немъ.

Россія въ XVII вѣкѣ избѣгла участи Византіи: она сознала свою

несостоятельность и рѣшила совершенствоваться. Великій моментъ этого сознанія и этого рѣшенія воплотился въ лицѣ Петра Великаго. Если Богъ хотѣлъ спасти Россію и могъ это сдѣлать только чрезъ свободную дѣятельность человѣка, то Петръ Великій былъ несомнѣнно такимъ человѣкомъ. При всѣхъ своихъ частныхъ порокахъ и дикостяхъ, онъ былъ историческимъ сотрудникомъ Божіимъ, лицомъ истинно-провиденціальнымъ, или теократическимъ. Истинное значеніе человѣка опредѣляется не его отдѣльными качествами и поступками, а преобладающимъ интересомъ его жизни. И едва ли во всемірной исторіи есть другой примѣръ такого, какъ у Петра Великаго, всецѣлаго, рѣшительнаго и неуклоннаго преобладанія одного нравственнаго интереса общаго блага. Отъ раннихъ лѣтъ понявши, чего не достаетъ Россіи, чтобы стать на путь дѣйствительнаго совершенствованія, онъ до послѣдняго дня жизни заботился только о томъ, чтобы создать для насъ эти необходимыя условія. Въ лицѣ Петра Великаго Россія рѣшительно обличила и отвергла византійское искаженіе христіанской идеи, — самодовольный квіэтизмъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Петръ Великій былъ совершенно чуждъ Навуходоносоровскаго идеала власти для власти. Его власть была для него обязательностью непрерывнаго труда на пользу общую, а для Россіи — необходимымъ условіемъ ея поворота на путь истиннаго прогресса. Безъ неограниченной власти Петра Великаго преобразованіе нашего отечества и его пріобщеніе къ европейской культурѣ не могло бы совершиться, и онъ самъ смотрѣлъ на свое самодержавіе какъ на орудіе этого провиденціальнаго дѣла. Онъ никогда и не помышлялъ о своей власти отдѣльно отъ той задачи, для которой онъ служилъ, и не принималъ никакихъ искусственныхъ мѣръ для огражденія этой власти въ видахъ личнаго или династическаго интереса, къ которому онъ, вслѣдствіе особыхъ обстоятельствъ, относился даже враждебно. Для Петра Великаго все, даже жизнь единственнаго его сына, зависѣла отъ интересовъ его дѣла, и у него не было ни одного врага, кромѣ враговъ его дѣла.

А дѣло его состояло въ томъ, чтобы дать Россіи реальную возможность стать христіанскимъ царствомъ — исполнить ту задачу, отъ которой отреклась Византія. Извѣстное подложное завѣщаніе Петра Великаго обязывало Россію завоевать Константинополь и потомъ весь міръ. Дѣйствительное завѣщаніе Петра Великаго, написанное его дѣлами на лучшихъ страницахъ русской исторіи, обязывало Россію,

научившись уроками Византіи, приняться за то, что должна была, но чего не захотѣла дѣлать имперія Константина, вслѣдствіе чего она и погибла. Усвоивши себѣ значеніе третьяго Рима, Россія, чтобы не раздѣлить судьбу двухъ первыхъ, должна была стать на путь дѣйствительнаго улучшенія своей національной жизни — не для того, чтобы завоевать весь міръ, а для того, чтобы принести пользу всему міру.

## VIII.

По самой идеѣ христіанства, какъ религіи бого-*человѣческой*, христіанское царство должно состоять изъ свободныхъ человѣческихъ лицъ, какъ и во главѣ его должно стоять такое лицо. Понятіе человѣческой личности въ ея безусловномъ значеніи было совершенно чуждо византійскому міросозерцанію, какъ это признается и его сторонниками. Развитіе этого существеннаго для христіанства начала, совершенно задавленнаго на Востокѣ, составляетъ смыслъ западной исторіи. Сближеніе съ Европой, которымъ мы обязаны Петру Великому, принципіальную свою важность имѣетъ именно въ этомъ: чрезъ европейское просвѣщеніе русскій умъ раскрылся для такихъ понятій, какъ человѣческое достоинство, права личности, свобода совѣсти и т. д., безъ которыхъ невозможно достойное существованіе, истинное совершенствованіе, а слѣдовательно невозможно и христіанское царство. Объ этой сторонѣ своего дѣла самъ Петръ Великій прямо не думалъ, но это не уменьшаетъ его значенія [5].

Черезъ полвѣка послѣ Петра Великаго, люди, пріобщенные, благодаря его реформамъ, къ умственному движенію Европы, стали ясно понимать и громко заявлять, что личное рабство — крѣпостное состояніе, — въ которомъ благочестивая Москва, какъ и благочестивая Византія, не подозрѣвала ничего дурного, есть вопіющее нарушеніе неотъемлемыхъ человѣческихъ правъ, несовмѣстимое съ достоинствомъ просвѣщеннаго государства. Требованія такой коренной перемѣны могли казаться матеріально-опасными, но нравственная обязанность, вытекавшая изъ идеи христіанскаго царства, овладѣла, вслѣдъ за

---

[5] Нельзя впрочемъ сказать, чтобы совсѣмъ не думалъ: между книгами, которыя по его приказанію переводились на русскій языкъ, рядомъ съ учебниками ариѳметики и фортификаціи, были также сочиненія Самуила Пуффендорфія и Гуго Гроція, лучшихъ нѣкогда выразителей западнаго правового сознанія.

немногими частными умами — и мыслью русскихъ государей. Рѣшительное исполненіе этой обязанности блистательно оправдало дѣло Петра Великаго и «петербургскую эпоху» русской исторіи.

Въ освобожденіи крестьянъ, какъ и въ другихъ реформахъ того же направленія, Россія въ лицѣ своего государя еще разъ послѣ Петра Великаго и на новой высшей ступени своего историческаго развитія отказалась отъ византійскаго искаженія христіанства и на дѣлѣ признала то нравственное начало, которое обязываетъ къ дѣятельному добру, къ дѣйствительному исправленію и совершенствованію народной жизни.

Нельзя однако сказать, чтобы это было сдѣлано съ полною сознательностью. Такіе вопіющіе общественные грѣхи, какъ крѣпостное право, продажные суды, квалифицированная смертная казнь — были рѣшительно осуждены совѣстью и упразднены; тѣмъ самымъ были исполнены *нѣкоторыя* условія для того, чтобы Россія стала христіанскимъ царствомъ, или — что то же — были устранены *нѣкоторыя* препятствія на пути къ этой цѣли. Но сама цѣль не ставилась ясно и во всемъ своемъ объемѣ, а вслѣдствіе этого и многія важныя условія для ея достиженія не только не исполнялись, но и не сознавались.

Этимъ же недостаткомъ сознательности въ русскомъ обществѣ объясняются еще особыя странности въ нашей новѣйшей исторіи. Съ одной стороны, люди, требовавшіе нравственнаго перерожденія и самоотверженныхъ подвиговъ на благо народное, связывали эти требованія съ такими ученіями, которыми упраздняется самое понятіе о нравственности: «ничего не существуетъ, кромѣ вещества и силы, человѣкъ есть только разновидность обезьяны, а потому мы должны думать только о благѣ народа и полагать душу свою за меньшихъ братьевъ». Съ другой стороны, люди, исповѣдывавшіе и даже съ особымъ усердіемъ христіанскія начала, вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдывали самую дикую антихристіанскую политику насилія и истребленія. — Первое противорѣчіе принадлежитъ прошедшему. Второе, болѣе глубокое и пагубное, еще тяготѣетъ надъ нами. Пора, наконецъ, освободиться отъ этого историческаго яда, поражающаго самые источники нашей жизни.

## IX.

Политика христіанскаго государства, очевидно, должна быть христіанскою политикой. Здѣсь прежде всего возникаетъ вопросъ объ

отношеніи такого государства къ тому обществу или тому учрежденію, которое содержитъ въ себѣ и представляетъ собою самыя основы христіанства на землѣ, — т. е. къ церкви.

Въ Византіи вопросъ этотъ былъ рѣшенъ опредѣленно и просто. Іерархія греческой церкви очень рано отказалась отъ своей обязанности представлять передъ своимъ государствомъ вѣчную правду, во имя которой оно должно управлять временною жизнью народовъ и вести ее къ высшей цѣли. Въ Константинополѣ едва ли не послѣднимъ предстоятелемъ церкви въ этомъ смыслѣ былъ св. Іоаннъ Златоустый. У него были преемники, но не было продолжателей, а нѣсколько вѣковъ послѣ него іерархія теряетъ высшее управленіе даже собственно церковною жизнью, органомъ котораго были вселенскіе соборы: послѣдній такой соборъ на Востокѣ былъ созванъ, какъ извѣстно, въ 787 году, а съ конца слѣдующаго, IX вѣка, не только вселенскихъ, но и вообще никакихъ самостоятельныхъ и съ историческимъ значеніемъ соборовъ уже не собирается болѣе въ греческихъ странахъ; высшею церковною властью являются «вселенскіе патріархи» въ Царьградѣ, но это только пышное названіе, ибо они находятся вполнѣ въ рукахъ свѣтской власти, которая по собственному усмотрѣнію возводитъ и низвергаетъ ихъ, такъ что въ дѣйствительности верховное управленіе византійской церкви принадлежитъ всецѣло и безраздѣльно императорамъ, которымъ, кромѣ царскихъ, воздаются и архіерейскія почести.

Этотъ существенный и характерный для византизма церковно-государственный строй былъ если не причиною, то главнымъ условіемъ искаженія самой царской власти въ восточной имперіи, — ея превращенія изъ христіанской въ «Навуходоносорскую», а слѣдовательно и рокового крушенія Византіи.

Въ древней Руси были задатки болѣе правильныхъ отношеній между духовнымъ и свѣтскимъ началами, между церковью и государствомъ, но въ силу историческихъ условій эти задатки не могли развиться, и убіеніе св. митрополита Филиппа явилось на нашей почвѣ самымъ яркимъ примѣромъ вавилонско-византійскаго деспотизма. Надежда спасенія для насъ заключалась въ томъ, что Московская Русь не могла удовлетвориться такимъ типомъ самодержавія. Въ новой Россіи первый, кто ясно созналъ необходимость самостоятельнаго религіознаго авторитета въ истинномъ его смыслѣ,— не какъ ограниченія, а какъ восполненія самодержавной царской вла-

сти, былъ именно тотъ, кого не безъ видимыхъ основаній обвиняютъ въ порабощеніи церкви у насъ, и удивительнымъ образомъ это сознаніе истиннаго идеала церковно-государственныхъ отношеній явилось у великаго преобразователя и выражено имъ какъ разъ по поводу того дѣла, въ которомъ его личность явилась съ самой непривлекательной стороны. и которое составляетъ самый мрачный эпизодъ его царствованія. Я разумѣю дѣло царевича Алексѣя Петровича. Припомнимъ главныя обстоятельства и ходъ этой трагической исторіи.

Въ малолѣтство царевича Алексѣя Петръ Великій разрываетъ свой бракъ съ его матерью, ради привязанности къ нѣмецкой дѣвицѣ Аннѣ Монсъ насильно постригаетъ бывшую царицу и заниpаетъ въ монастырь навсегда; потомъ, когда Анну Монсъ замѣнила Екатерина Скавронская, — присоединяя ее къ православію, Петръ заставляетъ сына быть ея воспріемникомъ. Все это совершается съ прямымъ участіемъ церковныхъ властей. Вмѣстѣ съ тѣмъ Петръ позаботился дать сыну достаточное по тому времени образованіе и старался пріучить его къ воинскому и правительственному дѣлу; при другихъ условіяхъ онъ могъ бы оказать на него благотворное вліяніе примѣромъ собственной неустанной работы на пользу общую, — но царевичъ по природѣ былъ совсѣмъ несклоненъ и неспособенъ къ публичной дѣятельности, чувствовалъ себя хорошо только въ частной жизни, гдѣ менѣе всего получалъ назидательныхъ примѣровъ отъ отца, а тотъ между тѣмъ съ бранью и побоями требовалъ отъ него, чтобы онъ передѣлалъ свою природу, «отмѣнилъ свой нравъ». Естественнымъ слѣдствіемъ всего этого было, что когда царевичъ достигъ совершеннолѣтія, то «не токмо дѣла воинскія, и прочія отца его дѣла, но и самая его особа зѣло ему омерзѣла и для того всегда желалъ быть отъ него въ отлученіи» . . . Когда его звали къ отцу для дѣла или для праздника, напр. на спускъ корабля, онъ говорилъ: «лучше бы я на каторгѣ былъ, или въ лихорадкѣ лежалъ, чѣмъ тамъ быть» [6]. При такомъ настроеніи сынъ неизбѣжно становился на сторону людей, хотя и не злоумышлявшихъ прямо противъ его отца, но враждебно относившихся къ его дѣлу, мечтавшихъ о поворотѣ назадъ.

Оставить Россію во власти человѣка, непонимающаго ея историческихъ потребностей и готоваго разорить великое «насажденіе»—

---

[6] С. Соловьевъ, „Исторія Россіи", т. XVII, гл. II.

Петръ не могъ. Какъ самодержавный государь, онъ имѣлъ право лишить его престолонаслѣдія, а какъ преобразователь Россіи, сознававшій важность и провиденціальное значеніе своего дѣла, онъ былъ нравственно обязанъ такъ поступить, и его слова: «лучше будь чужой добрый, нежели свой непотребный» — вполнѣ достойны великаго человѣка [7].

Лишая сына наслѣдства, Петръ исполнилъ только свой долгъ и дѣйствовалъ по чистой совѣсти; но, идя далѣе, онъ увлекался злою страстью, и самъ чувствовалъ это, какъ сейчасъ увидимъ; если это доброе чувство не взяло въ немъ верха, то лишь потому, что злая страсть явилась въ благовидной личинѣ того же общественнаго интереса, которому онъ отдалъ свою жизнь: — «за мое отечество и люди живота своего не жалѣлъ и не жалѣю, то какъ могу тебя непотребнаго пожалѣть?» [8].

Когда царевичъ Алексѣй, заявившій отцу, что желаетъ монашескаго чина, затѣмъ, въ сопровожденіи какой-то Афросиньи бѣжалъ въ Вѣну и Неаполь, Петръ имѣлъ прямой поводъ исполнить *свой долгъ передъ* Россіей, — законнымъ образомъ устранить отъ престолонаслѣдія человѣка столь явно недостойнаго. Но злая страсть подъ личиною высшаго общественнаго интереса внушала Петру, что сынъ-бунтовщикъ опасенъ, что оставить его за границей нельзя, что онъ можетъ сдѣлаться тамъ орудіемъ въ рукахъ враговъ Россіи. И вотъ употребляются всевозможныя мѣры, чтобы возвратить царевича, ему обѣщается полное прощеніе. «Буде ли побоишься меня, то я тебя обнадеживаю и обѣщаюсь Богомъ и судомъ Его, что никакого наказанія тебѣ не будетъ, но лучшую любовь покажу тебѣ, ежели воли моей послушаешь и возвратишься» [9]. Это торжественное обѣщаніе было подтверждено черезъ нѣсколько мѣсяцевъ предъ самымъ возвращеніемъ царевича: «Письмо твое я здѣсь получилъ, на которое отвѣтствую: что просишь прощенія, которое уже вамъ предъ симъ чрезъ господъ Толстаго и Румянцева письменно и словесно обѣщано, что и нынѣ подтверждаю, въ чемъ будь весьма надеженъ» [10]. Про-

---

[7] Эти слова написаны до рожденія другого сына (отъ Екатерины) и выражаютъ такимъ образомъ серьезную готовность совсѣмъ отречься отъ династическаго интереса ради блага отечества.

[8] Соловьевъ, тамъ же.

[9] Тамъ же.

[10] Тамъ же.

щеніе было обѣщано, безъ всякихъ другихъ условій, кромѣ возвращенія въ Россію; но когда царевичъ вернулся, были поставлены еще два условія: если онъ откажется отъ наслѣдства и если откроетъ всѣхъ людей, которые присовѣтовали бѣгство. Алексѣй исполнилъ и то, и другое: указалъ сначала словесно, а потомъ письменно на своихъ доброжелателей и торжественно въ Успенскомъ Соборѣ отрекся навсегда отъ правъ на престолъ. Обнародованный въ тотъ же день царскій манифестъ подтверждалъ полное прощеніе: «И хотя онъ, сынъ нашъ, за такіе противные поступки особенно за это передъ всѣмъ свѣтомъ нанесенное намъ безчестіе черезъ побѣгъ свой и клеветы, на насъ разсѣянныя, какъ злорѣчащій отца своего и сопротивляющійся государю своему, достоинъ былъ смерти, — однако мы, соболѣзнуя о немъ отеческимъ сердцемъ, прощаемъ его и отъ всякаго наказанія освобождаемъ» [11].

Дѣло могло бы считаться конченнымъ. Приверженцы Алексѣя, столь недостойно имъ оговоренные, были уничтожены; на него самого никто болѣе не возлагалъ никакихъ надеждъ, онъ возбуждалъ только презрѣніе. Обстоятельства его побѣга и возвращенія были хорошо извѣстны; когда онъ ѣхалъ въ Россію, прежній его доброжелатель, князь Василій Владиміровичъ Долгорукій, говорилъ князю Богдану Гагарину: «Слышалъ ты, — что дуракъ царевичъ сюда идетъ, потому что отецъ посулилъ женить его на Афросиньѣ? Жолвъ ему — не женитьба! Чортъ его несетъ! Всѣ его обманываютъ нарочно» [12]. Но Петру, подъ вліяніемъ непобѣжденной злобы, мерещились серьезныя опасности отъ несчастнаго Алексѣя; конечно, онъ теперь безвреденъ, но чего можно отъ него ожидать въ будущемъ, послѣ смерти отца? Хотя не было никакого основанія для увѣренности, что слабый и болѣзненный сынъ непремѣнно переживетъ богатыря отца, который былъ только осьмнадцатью годами старше его, но воспламененная страсть превращаетъ возможное въ неизбѣжное, чтобы сдѣлать его причиною дѣйствительнаго зла. Въ то время какъ несчастный царевичъ униженно умолялъ свою мачеху содѣйствовать его скорѣйшей женитьбѣ, дѣло о немъ возобновляется безъ всякаго серьезнаго повода съ его стороны. Спѣшившую къ нему Афросинью схватываютъ и подвергаютъ допросу; узнаютъ бабьи сплетни о раз-

---

[11] Соловьевъ, тамъ же.

[12] Тамъ же.

говорахъ и чувствахъ Алексѣя; никакого преступнаго дѣйствія, кромѣ уже прощеннаго бѣгства за границу, взвести на него невозможно. Тѣмъ не менѣе его арестуютъ и подвергаютъ двукратной пыткѣ. Тутъ великій царь почувствовалъ, что неограниченность его власти не избавляетъ его отъ ограниченій, налагаемыхъ человѣческой немощью, и что его самодержавная совѣсть требуетъ восполненія и поддержки въ борьбѣ противъ превозмогающей злой страсти. Созывается знатное духовенство и свѣтскія особы. Къ іерархіи русской Петръ не чувствовалъ и не имѣлъ причины чувствовать большого уваженія. Но онъ обращается къ ней во имя того высшаго нравственнаго начала, которое представляетъ и на которомъ основывается ея авторитетъ. «Понеже вы нынѣ, — такъ гласило царское объявленіе духовенству, — уже довольно слышали о малослыханномъ въ свѣтѣ преступленіи сына моего противъ насъ, яко отца и государя своего, и хотя я довольно власти надъ онымъ по божественнымъ и гражданскимъ правамъ имѣю, а особливо по правамъ россійскимъ (которыя судъ между отца и дѣтей и у партикулярныхъ людей весьма отмещутъ) учинить за преступленіе по волѣ моей безъ совѣта другихъ, — однако жъ *боюсь Бога, дабы не погрѣшить,* ибо натурально есть, что люди въ своихъ дѣлахъ меньше видятъ, нежели другіе въ ихъ. Такожъ и врачи: хотя бы и всѣхъ искуснѣе который былъ, то не отважится свою болѣзнь самъ лѣчить, а призываетъ другихъ. Подобнымъ образомъ и мы сію болѣзнь свою вручаемъ вамъ, прося лѣченія оной, боясь вѣчныя смерти. Ежели бы одинъ самъ оную лѣчилъ, никогда бы, не познавъ силы въ своей болѣзни, *а наипаче въ томъ, что я съ клятвою суда Божія письменно обѣщалъ оному своему сыну прощеніе* и потомъ словами подтвердилъ, ежели истинно скажетъ. Но хотя онъ сіе и нарушилъ утайкою наиважнѣйшихъ дѣлъ и особливо замыслу своего бунтовнаго противъ насъ, яко родителя и государя своего, но однакожъ, *дабы не погрѣшить въ томъ,* и хотя его дѣло не духовнаго, но гражданскаго суда есть, которому мы оное на обсужденіе безпохлѣбное, чрезъ особливое объявленіе, нынѣ же предали; однакожъ, желая всякаго о семъ извѣстія и воспоминая слово Божіе, гдѣ увѣщеваетъ въ такихъ дѣлахъ вопрошать и чина священнаго о законѣ Божіи, какъ написано въ главѣ 17 Второзаконія, желаемъ и отъ васъ, архіереевъ, и всего духовнаго чина, яко учителей слова Божія, не да издадите каковый о семъ декретъ, но да взыщите и покажете отъ св. Писанія намъ истинное наста-

вленіе и разсужденіе: какого наказанія сіе богомерзкое и Авессаломову прикладу уподобляющееся *намѣреніе* сына нашего, по божественнымъ заповѣдямъ и прочимъ св. Писанія прикладамъ и по законамъ, достойно. И то намъ дать за подписаніемъ рукъ своихъ на письмѣ, дабы мы, изъ того усмотря, *неотягченную совѣсть въ семъ дѣлѣ имѣли.* Въ чемъ мы на васъ, яко по достоинству, блюстителей божественныхъ заповѣдей и вѣрныхъ пастырей Христова стада и доброжелательныхъ отечествія, надѣемся и судомъ Божіимъ, и священствомъ вашимъ заклинаемъ, да безъ всякаго лицемѣрства и пристрастія въ томъ поступите» [13].

Это объявленіе духовенству есть самый важный для насъ документъ въ этомъ дѣлѣ. Ясно, чего хотѣлъ Петръ отъ духовенства. Онъ и безъ того зналъ, чего требовала отъ него совѣсть. Но эта личная совѣсть нуждалась въ объективной поддержкѣ религіознаго авторитета, освящающаго и тѣмъ укрѣпляющаго сознанную обязанность. Обязанность тутъ была одна: исполнить обѣщаніе. Петръ указываетъ на свое право; но это право упразднено имъ самимъ: ясно, что, давая обѣщаніе простить, онъ отказывался на право не прощать. Онъ это хорошо чувствуетъ, и лишь слабо пытается ограничить силу самаго обѣщанія, указываетъ на условный его характеръ: «ежели истинно скажетъ». Но въ первомъ письменномъ обѣщаніи, по которому царевичъ вернулся въ Россію, этого условія не было. А если бы и было, то нарушено ли оно Алексѣемъ? Царь пробуетъ утверждать, что нарушено «утайкою наиважнѣйшихъ дѣлъ, а особливо замыслу своего бунтовнаго». Но утаить не только наиважнѣйшихъ, а и какихъ бы то ни было дѣлъ царевичъ не могъ, потому что никакихъ дѣлъ за нимъ не было, а были только разговоры и при томъ пьяные [14]. Тѣ «замыслы бунтовные», и «богомерзкія, Авессаломову прикладу уподобляющіяся намѣренія», которыя обнаруживались въ подобныхъ разговорахъ, выражали только то вра-

[13] Соловьевъ, тамъ же; курсивъ нашъ.

[14] Однажды на другой день послѣ „бунтовныхъ" рѣчей онъ спрашивалъ своего камердинера: „не досадилъ онъ вчерась кому?" Тотъ сказалъ: „нѣтъ". — „Инъ не говорилъ ли я пьяный чего?" — Слуга повторилъ его пьяныя рѣчи; тогда царевичъ молвилъ: „Кто пьянъ не живетъ? — у пьянаго всегда много лишнихъ словъ. Я поистинѣ себя очень зазираю, что я пьяный много сердитую и напрасныхъ словъ много говорю, а потомъ о семъ очень тужу" (тамъ же.)

ждебное отношеніе сына къ отцу, которое Петръ хорошо зналъ и прежде. Онъ самъ чувствовалъ, что такія обвиненія были недостаточны, чтобъ упразднить его клятвенное обѣщаніе; не имѣя силы внутреннимъ подвигомъ покончить съ внушеніями злой страсти и лживаго разсудка, говорившихъ ему, что онъ долженъ однимъ ударомъ избавить свое дѣло отъ будущей опасности, Петръ обращается къ внѣшнему авторитету; но этотъ авторитетъ не оказался на высотѣ своего призванія. Духовные чины въ своемъ отвѣтѣ царю не сказали прямо ни да, ни нѣтъ. Приведя изъ священнаго писанія примѣры возмездія и примѣры помилованія, они заключаютъ такъ: «Кратко рѣкше: сердце царево въ руцѣ Божіи есть. Да изберетъ тую часть, амо же рука Божія того преклоняетъ» [15]. Въ этомъ образцовомъ проявленіи византійскаго духа или бездушія всего болѣе замѣчательно то, что «духовенство не заблагоразсудило ничего сказать насчетъ обѣщанія, даннаго царемъ сыну, тогда какъ на основаніи этого обѣщанія царевичъ возвратился, и Петръ именно указывалъ на обѣщаніе свое, требуя очищенія совѣсти» [16]. Свѣтскіе чины, послѣ двукратнаго допроса съ пыткою, приговорили царевича къ смертной казни, «подвергая, впрочемъ, сей нашъ приговоръ и осужденіе въ самодержавную власть, волю и милосердное разсмотрѣніе его царскаго величества, всемилостивѣйшаго монарха». Такимъ образомъ, и они оставляли Петра одного между голосомъ его совѣсти и навожденіемъ злой страсти; онъ не нашелъ внѣшней поддержки въ своей внутренней борьбѣ; онъ самъ долженъ былъ рѣшить: остаться ли ему только историческимъ героемъ, или присоединить къ этому еще болѣе высокое достоинство героизма нравственнаго. Наканунѣ Полтавской годовщины Петръ потерпѣлъ роковое пораженіе. Въ записной книгѣ С.-Петербургской гарнизонной канцеляріи читается: «26-го іюня (1718 г.) пополуночи во 8-мъ часу начали сбираться въ гарнизонъ: Его Величество, свѣтлѣйшій князь (Меншиковъ), князь Яковъ Ѳедоровичъ (Долгорукій), Гаврило Ивановичъ (Головинъ), Ѳедоръ Матвѣевичъ (Апраксинъ), Иванъ Алексѣевичъ (Мусинъ-Пушкинъ), Тихонъ Никитичъ (Стрѣшневъ), Петръ Андреевичъ (Толстой), Петръ Шафировъ, генералъ Бутурлинъ; и учиненъ былъ застѣнокъ, и потомъ, бывъ въ гарнизонѣ до 11-го часа, разъѣхались. Того же числа по-

---

[15] Соловьевъ, тамъ же.

[16] Слова С. М. Соловьева (тамъ же.)

полудни въ 6-мъ часу будучи подъ карауломъ въ трубецкомъ раскатѣ въ гарнизонѣ, Царевичъ Алексѣй Петровичъ преставился» [17].

Дѣло это не имѣетъ оправданія, но вотъ въ немъ важное смягчающее обстоятельство. Сознавая всю силу своей самодержавной власти, благодаря которой онъ вывелъ Россію на настоящій историческій путь, Петръ Великій почувствовалъ неполноту этой власти. Онъ вовсе не хотѣлъ ее ограничивать внѣшнимъ образомъ («не да издадите каковый о семъ декретъ»), а именно только восполнить ее внутренно другимъ, нравственнымъ, началомъ, — совѣтомъ. Онъ понялъ на важномъ частномъ случаѣ, что государственная власть, неограниченная въ своихъ правахъ, для достойнаго исполненія своихъ обязанностей, должна опираться на двоякое содѣйствіе: на религіозный авторитетъ независимаго священства и на свободный голосъ общественной совѣсти въ лицѣ лучшихъ людей, носителей народной будущности. Петръ добросовѣстно искалъ этой помощи и не нашелъ ея: въ Россіи не оказалось ни священника, ни пророка, которые могли бы сказать царю во имя Божіей воли и высшаго достоинства человѣческаго: «ты не долженъ; тебѣ не позволено, есть предѣлы вѣчные». Вмѣсто этого, и духовные, и мірскіе совѣтчики, къ которымъ онъ обращался за разъясненіемъ своей *обязанности,* указывали ему только на *право* его власти. въ которыхъ онъ самъ нисколько не сомнѣвался, но которыя считалъ безполезными для рѣшенія нравственнаго вопроса.

## X.

Когда великій самодержецъ и преобразователь, воплощавшій въ себѣ лучшія силы русскаго народа и государства, — представитель національно-государственнаго прогресса, — сознавая свою некомпетентность окончательно рѣшить по совѣсти и правдѣ важное и близкое ему дѣло, обращался къ чужому авторитету и чужому совѣту, то не являлась ли тутъ нагляднымъ образомъ та истина, что неограниченная *власть,* по праву принадлежащая монарху — какъ носителю національно-государственнаго единства, не только не исключаетъ, а, напротивъ, требуетъ содѣйствія двухъ другихъ началъ: религіознаго *авторитета* и нравственнаго *совѣта?* И не обнаруживается ли здѣсь съ такою же наглядностью еще другая истина: что

[17] Соловьевъ, тамъ же.

эти два восполняющія политическую власть начала должны быть независимы отъ національно-государственной ограниченности, т. е. должны имѣть значеніе универсальное, сверхнародное? Ясно, что тѣ, къ кому верховный представитель національно-политическаго единства, «отецъ отечества», обращается за свободною поддержкою, чрезъ кого онъ хочетъ получить то, чего недостаетъ для нравственной полноты его власти, — ясно, что они должны представлять собою нѣчто большее и высшее, нежели отечество, — должны быть носителями всечеловѣческаго или всемірнаго сознанія, которое такъ же относится къ сознанію національно-государственному, какъ это къ родовому.

Универсальное сознаніе является въ жизни человѣчества въ двухъ формахъ: какъ *преданіе* высшей и всеобъемлющей истины въ ея уже данныхъ, открывшихся въ положительной религіи начаткахъ, и какъ *предвареніе* будущаго совершеннаго осуществленія этихъ начатковъ въ жизни всего міра. Люди священнаго преданія хранятъ древній залогъ всемірнаго единства или царства Божія; люди безусловнаго идеала предвидятъ, предсказываютъ и приближаютъ его дѣйствительное наступленіе. Изъ самаго различія этихъ двухъ назначеній ясно, что первое служеніе имѣетъ характеръ офиціальный, а второе совершенно свободный. Блюстители данной всемірно-исторической святыни естественно образуютъ учрежденіе, называемое вселенскою церковью, съ іерархическимъ порядкомъ и преемствомъ. Напротивъ, провозвѣстники идеальнаго совершенства не могутъ составлять опредѣленнаго учрежденія, которое, по необходимости будучи несовершеннымъ, противорѣчило бы ихъ проповѣди и отнимало бы у нея всякій смыслъ; представляя общество человѣческое въ его будущей всецѣлости, эти люди не могутъ имѣть настоящихъ полномочій отъ ограниченной его части въ ея данномъ преходящемъ состояніи. Поэтому если дѣйствіе священника, опирающееся на твердый камень религіознаго факта, имѣетъ нравственно-*обязательный авторитетъ*, то голосъ пророка, говорящаго во имя безконечности высшихъ духовныхъ стремленій, имѣетъ лишь силу *совѣта* нравственно-*желательнаго*.

Петръ Великій былъ и сознавалъ себя верховнымъ представителемъ настоящихъ интересовъ своего отечества. Онъ не имѣлъ никакого сомнѣнія въ томъ, что его сынъ, если останется живъ, будетъ великою опасностью для будущности Россіи, и что, слѣдова-

тельно, видимая польза отечества требуетъ устранить этого человѣка, а положительный законъ давалъ для этого царю формальное право. Но самодержавіе совѣсти не позволяло ему довольствоваться ни сознаніемъ государственной пользы, ни сознаніемъ своего формальнаго права. Нравственное чувство открывало ему ту истину, которая доселѣ остается закрытою для многихъ; что земные интересы и права имѣютъ только тогда свое настоящее значеніе и достоинство, когда они связаны и согласованы съ вѣчною правдою и высшимъ благомъ. А для опредѣленія этой связи въ каждомъ случаѣ, для согласованія временныхъ интересовъ государственныхъ и народныхъ съ вѣчными требованіями высшаго порядка, совѣсть государя, какъ ясно показываетъ исторія византійская и русская, чтобы быть дѣйствительно самодержавною и исполнять свое назначеніе, должна быть по возможности ограждена отъ преобладающаго вліянія личныхъ немощей. Предоставленная самой себѣ, совѣсть самодержца, какъ и всякаго человѣка, можетъ быть ослѣплена страстью, обманута ложнымъ разсужденіемъ и невѣдѣніемъ, ослаблена личными грѣхами. Окончательное рѣшеніе всякаго дѣла, безъ сомнѣнія, принадлежитъ этой единичной самодержавной совѣсти, но для того, чтобы это рѣшеніе было *добросовѣстно,* оно должно быть предварительно *провѣрено* священнымъ авторитетомъ религіи и свободнымъ совѣтомъ лучшихъ людей [18]. Понятно, что для дѣйствительнаго значенія такой провѣрки представители этого авторитета и этого совѣта должны быть и сознавать себя совершенно независимыми въ своемъ служеніи. Ихъ голосъ долженъ служить истинному благу государя и государства, а не личному произволу человѣка. Такихъ независимыхъ людей для авторитетнаго служенія и свободнаго совѣта искалъ великій самодержецъ въ своемъ дѣлѣ и не нашелъ. Духовные чины отвѣчали ему какъ «лукавые царедворцы», а начальные свѣтскіе люди, вмѣсто совѣта царю, нашли нужнымъ пытать царевича.

---

[18] Даже по римско-католическому ученью, гдѣ монархическая идея въ лицѣ папы возведена на исключительную высоту, только тѣ преосвященническія рѣшенія признаются исходящими es cathedra и потому имѣющими непреложный или непогрѣшительный авторитетъ, которымъ предшествовало (кромѣ другихъ, чисто религіозныхъ, условій) правильное ознакомленіе папы съ мнѣніемъ епископата посредствомъ вселенскаго собора, или чрезъ формальные или письменные запросы и отвѣты.

Великій умъ преобразователя ясно видѣлъ сущность самодержавія. Для того, чтобы верховная власть была дѣйствительно неограниченною, совѣсть монарха должна быть свободна не только отъ внѣшнихъ ограниченій, но главнымъ образомъ отъ внутреннихъ ограниченій, неизбѣжно налагаемыхъ личною человѣческою слабостью, а для этого, т. е. для истиннаго своего самодержавія — на дѣлѣ, а не на словахъ только, — она должна быть восполнена и провѣрена непреложнымъ авторитетомъ религіи и свободнымъ совѣтомъ лучшихъ людей, истинныхъ представителей общественнаго цѣлаго. Виноватъ ли былъ Петръ въ томъ, что не имѣлъ передъ собою ни самостоятельнаго церковнаго авторитета, ни свободы личнаго сознанія?

## XI.

Донынѣ не прекращаются обвиненія Петра Великаго въ томъ, будто бы онъ унизилъ авторитетъ церкви и подавилъ свободу народной жизни. Но несостоятельность Россіи въ обоихъ отношеніяхъ ярко обнаружилась въ церковно-народномъ расколѣ, который произошелъ за полвѣка до Петровскихъ преобразованій и, слѣдовательно, не можетъ быть поставленъ въ вину преобразователю. Если бы отвѣтственность за ненормальныя условія русской жизни нужно и можно было возлагать на одно лицо, связывать съ однимъ именемъ, то это было бы никакъ не имя царя Петра, а развѣ только патріарха Никона.

Такъ какъ нація въ своемъ совокупномъ единствѣ и *особенности* всецѣло представляется властью государственною, то церковное правительство можетъ имѣть самостоятельное значеніе и назначеніе относительно народа и національнаго государства только тогда, когда оно носитъ въ себѣ и представляетъ собою сверхнародное универсальное начало и, принадлежа данной странѣ, какъ мѣсту своего служенія, имѣетъ однако высшую точку опоры внѣ этого народа и этого государства. Церковное правительство никакъ не можетъ быть главою націи, поскольку нація уже имѣетъ своего естественнаго и законнаго главу въ лицѣ государя. Ограничиваясь одною національною областью, несвязанная дѣйтвительностью съ какимъ-нибудь сверхнароднымъ религіознымъ средоточіемъ, духовная власть не можетъ сохранить своей самостоятельности — иначе въ одной странѣ, у одной націи оказались бы двѣ верховныя власти, два самодержа-

вія, два высшихъ вождя, или двѣ головы на одномъ туловищѣ. На самомъ дѣлѣ церковное правительство отдѣльной страны не можетъ быть подлинно «автокефальнымъ», хотя бы и называлось таковымъ [19]; если оно, ограничиваясь одною національною областью, имѣетъ *здѣсь* притязаніе на самостоятельную роль, то скоро на опытѣ познаетъ безсмысленность такихъ притязаній, волей-неволей превращаясь всецѣло въ подчиненное орудіе свѣтской власти.

Но патріархъ Никонъ именно имѣлъ притязанія равнятья съ царемъ въ *его* національно-государственной области — хотѣлъ быть другимъ государемъ Россіи, пока не убѣдился, что на этой почвѣ онъ могъ быть только если не вѣрнымъ, то мятежнымъ подданнымъ. Голосъ Никона не могъ имѣть религіозиаго авторитета въ глазахъ царя, потому что это былъ голосъ политическаго соперника. За притязаніями московскаго патріарха не скрывалось никакого высшаго содержанія, ничего такого, что̀ дѣлало бы его и при царѣ необходимымъ для общаго блага; поэтому онъ и былъ, какъ простой *дубликатъ* всероссійскаго государя, справедливо уничтоженъ за ненадобностью.

Будучи неправъ относительно государя и государства, Никонъ не былъ правъ и относительно народа. — Онъ обратилъ всю силу своей власти не противъ дѣйствительныхъ золъ и бѣдъ народной жизни, а противъ невинныхъ особенностей національнаго русскаго преданія (въ области религіознаго обряда); и онъ боролся противъ этихъ особенностей не во имя какихъ-нибудь высшихъ универсальныхъ началъ, а только во имя другого, тоже мѣстнаго преданія (греческаго). Самое столкновеніе и раздѣленіе изъ-за обряда не могло бы произойти, если бъ патріархъ стоялъ на почвѣ дѣйствительно вселенскаго, универсальнаго преданія, которое по существу своему даетъ мѣсто всѣмъ особеннымъ преданіямъ, не исключая, а обнимая ихъ собою, какъ различныя частныя выраженія той же всеединой и всеобщей жизни.

Но московскій патріархъ не былъ носителемъ вселенскаго христіанства, а только византійскаго «благочестія», — того самаго благочестія, которое забыло, что истинный Богъ есть «Богъ живыхъ», Святыня, полученная нами чрезъ религіозное преданіе, — священное прошедшее христіанства — можетъ быть живою основой вселенской

[19] Въ спеціальномъ смыслѣ слово „автокефальность“ обозначаетъ только іерархическую независимость національныхъ церквей между собою, не касаясь вопроса объ отношеніяхъ къ свѣтской власти.

церкви, одухотворяющей нашу національно-государственную жизнь лишь тогда, когда это прошедшее не отдѣляется отъ настоящей дѣйствительности и отъ задачъ будущаго. Эта святыня, это священное преданіе должно быть постоянною опорою современности, залогомъ и зачаткомъ грядущаго. Чтобы руководить христіанскимъ царствомъ, авторитетъ церковный прежде всего не долженъ отдѣляться отъ стремленія къ безусловному идеалу, т. е. отъ духа «пророческаго». Въ этомъ его жизненная сила. Тогда только и вѣковѣчныя формы преданной намъ святыни воплощаются въ живомъ и безконечномъ содержаніи. Тогда эта святыня не только хранится нами какъ что-то *конченное*, и слѣдовательно *конечное*, какъ что-то отдѣльное отъ насъ, и слѣдовательно внѣшнее, — но и живетъ въ насъ самихъ, и мы живемъ ею, не переставая дѣйствуетъ въ насъ, и мы дѣйствуемъ ею. Церковь, какъ вселенская или всемірная, т. е. какъ соединеніе всего съ Богомъ, можетъ быть и осуществлена дѣйствительно только чрезъ всемірную исторію — въ цѣлой жизни всего человѣчества, во всей совокупности временъ и народовъ. Поэтому святыню преданія, т. е. данную основу церкви (въ іерархіи, догматѣ, таинствахъ), не должно брать какъ нѣчто себѣ довлѣющее и завершенное для насъ въ *отдѣльности* отъ настоящей и будущей жизни міра. Отдѣленная отъ своего цѣлаго и вѣчнаго смысла, признаваемая *только* какъ завершенная или поконченная, святыня церкви необходимо теряетъ свою безконечность, переходя въ ограниченныя и мертвыя формы: *ограниченныя*, потому что завершенная святыня завершилась *когда-нибудь* и *гдѣ-нибудь*, въ извѣстныхъ внѣшнихъ условіяхъ и границахъ, — мертвыя, потому что эти границы явленія, происшедшаго когда-нибудь, отдѣляются здѣсь отъ жизни являемаго, пребывающей вездѣ и всегда. — *Умерщвленное* въ Византіи, священное преданіе стало показывать признаки жизни въ Россіи (напр., борьба св. Нила Сорскаго и его учениковъ за смыслъ христіанства), но и здѣсь историческія условія не позволяли ему воскреснуть, а окончательно добили его, *передъ* Петровской реформой. фанатики московскаго византизма — Никонъ и иже съ нимъ.

## XII.

Когда *совершенство* церкви полагается не впереди ея, а переносится, какъ это было въ Византіи, назадъ, въ прошедшее, и это

прошедшее принимается, такимъ образомъ, не за *основу* (какъ слѣдовало бы), а за *вершину* церковнаго зданія, — тогда непремѣнно случается, что существенныя религіозныя требованія и условія человѣческой жизни, которыя должны исполняться всѣми и всегда, пріурочиваются исключительно къ отдѣльнымъ своимъ историческимъ выраженіямъ и формамъ, — которыя въ этой отдѣльности могутъ только тяготѣть надъ живымъ сознаніемъ въ видѣ внѣшняго факта. Это все равно, какъ если бы мы, напримѣръ, духовное преданіе, связывающее насъ съ какимъ-нибудь великимъ писателемъ, отдѣлили отъ содержанія и внутренней формы его твореній, и пріурочили исключительно къ весьма несовершенной типографической внѣшности старыхъ его изданій, которыя бы мы и старались съ буквальною точностью воспроизводить, въ этомъ полагая весь долгъ нашего уваженія къ великому автору. Таково было отношеніе византизма къ дѣлу Христову. Существенное и вѣчное въ религіозной формѣ остается, конечно, и здѣсь, но уже не занимаетъ болѣе сознанія, не интересуетъ волю, — на первый планъ выступаетъ случайное и преходящее, тщательно консервируемое; и самый потокъ христіанскаго преданія, загроможденный мертвящимъ буквализмомъ, уже не является въ своемъ всемірномъ безконечномъ просторѣ, но скрывается за частными особенностями временныхъ и мѣстныхъ уставовъ.

Такое замѣщеніе въ византійскихъ умахъ вселенскаго преданія частнымъ обнаруживается уже въ концѣ VII вѣка, сильнѣе проявляется въ IX, а въ XI — это есть уже какъ бы покончeнное дѣло. Непреложнымъ свидѣтельствомъ этого печальнаго факта служатъ тѣ поводы, по которымъ совершилось раздѣленіе церквей, или, точнѣе, разрывъ церковнаго общенія между Византіей и Римомъ. О нравственныхъ и культурно-политическихъ причинахъ этого разрыва мы здѣсь говорить не будемъ; но весьма характеристичны для византизма церковный поводъ и предлогъ, въ которые облеклись эти причины.

Знаменитый Фотій уже въ началѣ столкновенія своего съ Римомъ (не захотѣвшимъ признать законность его патріаршества при жизни неотрекшагося законнаго патріарха, св. Игнатія), во второмъ письмѣ къ папѣ Николаю (861 г.) обращаетъ вниманіе на нѣкоторыя внѣшнія особенности латинской церкви, какъ-то бритье бороды и темени у священниковъ, посты въ субботу и т. п. Самъ Фотій былъ и слишкомъ образованъ вообще, и слишкомъ тѣсно связанъ съ

умственнымъ наслѣдіемъ великихъ учителей церкви, чтобы придавать существенное значеніе такимъ мелочамъ и видѣть въ нихъ препятствіе къ церковному единству; однако въ своихъ указаніяхъ онъ ясно намекалъ на то, что эти обрядовыя разности *могутъ* послужить оружіемъ противъ Рима. И онъ самъ, нѣсколько лѣтъ спустя, воспользовался этимъ оружіемъ въ своемъ окружномъ посланіи къ восточнымъ патріаршимъ престоламъ (867 г.), гдѣ онъ осуждаетъ (наравнѣ съ filioque), какъ ересь, нечестіе и ядъ, тѣ самыя обрядовыя и дисциплинарныя особенности западной церкви, которыя онъ же шесть лѣтъ назадъ признавалъ за вполнѣ позволительные мѣстные обычаи. Этотъ фактъ во всякомъ случаѣ показываетъ, что въ средѣ восточной іерархіи, къ которой обращался Фотій, было довольно такихъ людей, для которыхъ всякое наружное отличіе отъ мѣстныхъ восточныхъ формъ церковнаго быта являлось равносильнымъ отступленію отъ вселенскихъ преданій — казалось ересью и нечестіемъ. Если эти люди были благочестивы, то въ ихъ благочестіи, привязанномъ исключительно къ своему, родовому, мѣстному, было слишкомъ много стараго языческаго элемента.

Такихъ людей въ византійской церкви было не мало уже при Фотіи; черезъ два столѣтія такими являются тамъ чуть не всѣ. Когда въ половинѣ XI вѣка патріархъ Михаилъ Керулларій въ своемъ посланіи къ епископу Іоанну Транійскому, а затѣмъ Никита Стиѳотъ (Пекторатъ) въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ торжественно и безпощадно осуждаютъ латинянъ, какъ *еретиковъ*, за то, что они постятся по субботамъ, не поютъ аллилуія великимъ постомъ, ѣдятъ будто бы мясо удавленныхъ животныхъ, терпятъ бритыхъ священниковъ, епископовъ съ перстнями на пальцахъ и употребляютъ для евхаристіи прѣсный, а не квасной хлѣбъ, — то этотъ приговоръ уже не вызываетъ въ Византіи никакого протеста или сомнѣнія, такъ что взглядъ, выразившійся въ такихъ обвиненіяхъ, можно считать за рѣшительно господствующій въ греческой церкви. Вотъ какъ далеко лежатъ корни нашего русскаго раскола.

На первый планъ въ этой полемикѣ XI вѣка, въ которой вполнѣ выразился характеръ церковнаго византизма, стоитъ, какъ извѣстно, вопросъ объ опрѣснокахъ, въ силу чего западное христіанство было тогда предано проклятію какъ ересь опрѣсночниковъ или безкваснинковъ (азимитовъ). Въ восточной половинѣ христіанскаго міра издревле употреблялся для евхаристіи квасной хлѣбъ, но пока вселенское

значеніе церкви и ея таинствъ ясно понималось восточными христіанами, никому не приходило въ голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательнаго требованія, и установившійся въ западныхъ странахъ противоположный обычай употреблять для евхаристіи прѣсный хлѣбъ никого не соблазнялъ на Востокѣ и нисколько не мѣшалъ полному общенію съ Западомъ. Но съ развитіемъ византизма взгляды измѣнились, и въ XI вѣкѣ споръ объ опрѣснокахъ кончается раздѣленіемъ церквей. Привходящая подробность обряда принимается за существенное условіе таинства, и особенностямъ мѣстнаго обычая приписывается общеобязательность вселенскаго преданія.

Значенію спорнаго вопроса, свидѣтельствовавшаго объ умаленіи и измельчаніи религіознаго смысла, соотвѣтствовало и качество аргументовъ. Превосходство квасного хлѣба доказывалось тѣмъ, что онъ есть хлѣбъ живой, одушевленный, ибо имѣетъ въ себѣ соль и закваску, сообщающую ему дыханіе и движеніе, тогда какъ латинскіе опрѣсноки суть хлѣбъ мертвый, бездушный, и даже недостойный называться хлѣбомъ, будучи «какъ бы кускомъ грязи». Можно только пожалѣть, что преимущество жизненности и соли остались въ квасномъ хлѣбѣ, а не сдѣлались отличительными свойствами византійскаго ума. Впрочемъ, дѣйствительное основаніе въ пользу употребленія квасного хлѣба, очевидно, было то, что оно есть свой, греческій обычай, — тогда какъ употребленіе опрѣсноковъ есть обычай чужой, латинскій. Этотъ господствующій мотивъ невольно высказывается въ постановленіи Константинопольскаго (патріаршаго) синода, произнесшаго въ 1054 г. анаѳему на папскихъ легатовъ и на всю западную церковь: «нѣкоторые нечестивые люди, — говорится въ этомъ постановленіи, — пришли изъ тьмы Запада въ царство благочестія, и въ сей Богомъ хранимый градъ, изъ коего какъ изъ источника истекаютъ воды чистаго ученія до концовъ земли». Дѣйствительное нечестіе этихъ нѣкоторыхъ людей состояло въ томъ, что они были чужіе, что они пришли съ Запада, тогда какъ царство благочестія и источникъ чистаго ученія можетъ быть только здѣсь у насъ, на Востокѣ, въ нашемъ городѣ, — хотя бы это «чистое ученіе» сводилось къ тому, что въ одномъ сортѣ хлѣба есть душа, а въ другомъ — нѣтъ. Любить и беречь свое, родное — дѣло естественное и справедливое. Нужно только при этомъ помнить двѣ вещи: во-первыхъ, что своего обычая нельзя навязывать другимъ, для которыхъ онъ не свой, а во-вторыхъ, что есть на свѣтѣ нѣчто выс-

щее своего и чужого, и что настоящее мѣсто этому высшему — во вселенской церкви Божіей.

Итакъ, византизмъ со стороны религіозной и церковной уклоняется отъ полноты христіанства не въ томъ, что почитаетъ церковь какъ сверхчувственную святыню, сохраняемую неизмѣннымъ преданіемъ (ибо оно таково и есть по основѣ своей), а въ томъ, что, выдѣляя элементъ преданія ихъ жизненной цѣлости всемірной религіи, онъ ограничиваетъ и умаляетъ самое церковное преданіе, пріурочиваетъ къ одной части церкви и къ одному прошедшему времени, — превращаетъ *вселенское* преданіе въ преданіе *мѣстной старины*.

## XIII.

Движеніе къ партикуляризму въ церкви не остановилось на византизмѣ, но послѣдовательно шло дальше. Послѣ того, какъ вселенское православіе превратилось въ византійское или греко-восточное, изъ него начали выступать новыя *національныя* обособленія. Въ этомъ отношеніи нашъ русскій расколъ старообрядчества есть лишь дальнѣйшее послѣдствіе византизма, или, точнѣе, естественная реакція противъ него, на той же почвѣ. Въ этомъ его историческое оправданіе.

Когда Византія была царствующимъ градомъ, главнымъ политическимъ средоточіемъ христіанскаго Востока, и греки византійскіе были господствующимъ народомъ въ православномъ мірѣ, тогда на этомъ основаніи (другого не было) Константинополь получаетъ центральное значеніе, и въ церкви восточной архіепископъ константинопольскій называетъ себя вселенскимъ патріархомъ; частное византійское преданіе возводится на степень вселенскаго и общеобязательнаго, и православная церковь для восточныхъ христіанъ становится синонимомъ церкви греческой. Но вотъ въ XV вѣкѣ, съ одновременнымъ паденіемъ Константинополя передъ турками и освобожденіемъ Россіи отъ татаръ, политическое средоточіе христіанскаго Востока переходитъ отъ Византіи въ Москву; господствующимъ народомъ «благочестиваго закона» вмѣсто грековъ становятся русскіе. На тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ, на которыхъ Константинополь, какъ царствующій градъ, призналъ себя вторымъ Римомъ, полноправнымъ преемникомъ перваго древняго Рима, — на тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ, новый царствующій градъ, сто-

лица восточнаго православія — Москва, — была объявлена, какъ мы знаемъ, полноправною наслѣдницею всѣхъ преимуществъ и притязаній Византіи, не только политическихъ, но и церковныхъ.

Россія получила православное христіанство изъ Византіи уже въ томъ видѣ, который оно имѣло тамъ въ X и XI вѣкѣ; вмѣстѣ съ православіемъ, она получила и церковный византизмъ, т. е. извѣстный традиціонализмъ и буквализмъ, утвержденіе временныхъ и случайныхъ формъ религіи наряду съ вѣчными и существенными, мѣстнаго преданія наряду съ вселенскимъ. Но разъ было принято такое смѣшеніе и мѣстной формѣ религіознаго преданія приписано безусловное вселенское значеніе, то естественно возникаетъ у нашихъ предковъ вопросъ: почему же это значеніе должно принадлежать именно *греческому* мѣстному преданію, а не *русскому*, особенно теперь, когда греки утратили всѣ свои прежнія дѣйствительныя преимущества? Этотъ вопросъ рѣшался очень опредѣленно такими людьми, какъ извѣстный Арсеній Сухановъ, доказывавшій огорченнымъ фанаріотамъ, что теперь средоточіе вселенной ужъ не въ агарянскомъ Стамбулѣ, а въ благочестивой Москвѣ; что нашъ великій государь въ грекахъ не нуждается; что онъ самъ установилъ у себя еще бо̀льшую полноту церковную, чѣмъ та̀, что̀ была въ Византіи; что у него патріархъ всероссійскій вмѣсто папы римскаго, а при немъ четыре митрополита, вмѣсто восточныхъ патріарховъ. Но кромѣ могущества, Москва имѣла передъ Византіею, пораженною невѣрными, и внутреннее превосходство. Являлось искреннее опасеніе, что подъ мусульманскимъ владычествомъ грекамъ трудно сохранить чистоту православія, что могутъ пошатнуться въ самой вѣрѣ. Значитъ, истинное благочестіе должно сохраняться только въ Россіи, находящейся подъ благочестивыми государями; значитъ, истиннымъ православнымъ преданіемъ должно почитать мѣстное преданіе русской, а не греческой церкви.

И вотъ, подобно тому, какъ въ IX—XI вѣкахъ темный патріотизмъ византійскихъ грековъ заставлялъ ихъ видѣть сущность православія въ квасныхъ хлѣбахъ и небритыхъ бородахъ греческихъ священниковъ, точно также въ XVI—XVII вѣкахъ такой же темный патріотизмъ московскихъ людей заставилъ и ихъ видѣть существо благочестія въ незначительныхъ мѣстныхъ особенностяхъ русскаго церковнаго обычая. Эти особенности, каковы бы онѣ ни были сами по себѣ, становятся неприкосновенною святынею, и на мѣсто вѣры Хри-

стовой, вѣчной и всемірной, въ умѣ этихъ благочестивыхъ людей незамѣтно становится «Старая русская вѣра».

Съ высшей точки зрѣнія вселенскаго христіанства положеніе русскихъ старообрядцевъ было неправильно. Но были ли они неправы въ историческомъ смыслѣ, по отношенію къ своимъ тогдашнимъ, а отчасти и теперешнимъ противникамъ, — это другой вопросъ. Дѣло въ томъ, что прямые ихъ противники — патріархъ Никонъ и его единомышленники стояли и стоятъ вовсе не на точкѣ зрѣнія вселенскаго христіанства, а такъ же, какъ и старообрядцы, на точкѣ зрѣнія *мѣстнаго буквализма*, но только не московскаго, а прежняго византійскаго. Извѣстны слова патріарха Никона: «по роду я русскій, но *по вѣрѣ* и мыслямъ — грекъ». Если можно быть *по вѣрѣ грекомъ* вмѣсто того, чтобы быть просто христіаниномъ, то отчего же не быть по вѣрѣ русскимъ? *Старая русская вѣра* не должна имѣть силы передъ всемірною христіанскою вѣрою, но передъ *старою греческою вѣрой* она во всякомъ случаѣ имѣетъ равныя съ тою права.

Въ дѣяніяхъ московскаго собора въ 1654 г. разсказывается, какимъ образомъ патріархъ Никонъ началъ то исправленіе церковныхъ книгъ, изъ-за котораго произошелъ нашъ расколъ. Здѣсь съ полною ясностью можно видѣть сущность тѣхъ воззрѣній, которыхъ держался московскій патріархъ, и дѣйствительный характеръ нашего церковнаго спора. «Входя въ книгохранительницу (Никонъ) обрѣте ту грамоту, въ ней же писано греческими письмены, како и коимъ образомъ въ царствующемъ градѣ Москвѣ начались патріархи поставлятися; написана же сія грамота въ лѣто 7097 (т. е. 1589)... И обрѣте еще книгу, писанную съ собору вселенскихъ патріарховъ греческими же письмены: бѣ же соборъ той въ новомъ Римѣ, въ Константинополѣ, въ лѣто 7101 (т. е. 1593)... Въ коей книзѣ соборные глаголы сицевы: «Яко *понеже убо совершеніе пріятъ православныхъ церковь не токмо по богоразумія и благочестія догматамъ, но и по священному церковныхъ вещей уставу*, праведно есть и намъ всякую церковныхъ огражденій новину потребляти, — и яже наученная невредима, безъ приложенія же коего-либо и отнятія пріемлющимъ...[20]. И яко да *во всемъ* велика Россія православная со

[20] То есть: такъ какъ православная церковь завершена, или достигла совершенства, не только со стороны догматическаго ученія, но и со стороны церковной дисциплины и обряда, то — и т. д.

вселенскими патріархи [21] соласна будетъ». Прочтетъ же сію книгу государь, святѣйшій патріархъ Никонъ, *въ страхъ великъ впаде не есть ли что погрѣшено* отъ ихъ православнаго греческаго закона [22]. И нача въ нуждныхъ разсмотряти, еже есть сѵмволъ православныя вѣры: вѣрую во единаго Бога и прочая, и узрѣ въ санѣ святительскомъ, его же отъ грекъ въ царствующій градъ Москву прежде 250 лѣтъ принесе Фотій, россійскій митрополитъ, сѵмволъ православныя вѣры воображенъ шитыми письмены, во всемъ согласующся святѣй восточной церкви: потомъ узрѣ той же сѵмволъ въ Московскихъ въ новыхъ въ печатныхъ книгахъ, и многая обрѣте несогласія». Извѣстно, въ чемъ состояли эти несогласія, испугавшія патріарха Никона. Во второмъ членѣ сѵмвола вмѣсто «рожденна не сотворенна» въ московскихъ книгахъ было напечатано: «рожденна, а не сотворенна»; въ седьмомъ членѣ вмѣсто «Его же царствію *не будетъ* конца» въ московскихъ книгахъ стояло: «Его же царствію *нѣсть* конца»; въ восьмомъ членѣ вмѣсто «и въ Духа Святаго, Господа животворящаго», въ печатныхъ московскихъ книгахъ читалось: «и въ Духа Святаго, Господа *истиннаго* и животворящаго» ... «Тоже и святую литургію разсмотрѣвъ обрѣте въ ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По семъ и во иныхъ книгахъ узрѣ многая несходства» [23]. Всѣ эти многія несходства въ чинѣ литургіи и въ иныхъ книгахъ были того же рода, какъ и указанныя въ сѵмволѣ.

Никонъ, будучи, какъ самъ онъ заявляетъ, по вѣрѣ грекомъ, — вполнѣ раздѣлялъ то основное заблужденіе византизма, что будто бы «совершеніе пріятъ православныхъ церковь», и хотя рѣшительно невозможно было бы опредѣлить, когда же именно она «пріятъ совершеніе», но онъ твердо вѣрилъ, что это произошло когда-то въ Византіи и что это совершеніе обнимаетъ собою безусловно все въ церкви и не допускаетъ измѣненія въ малѣйшихъ подробностяхъ. Такъ, по его словамъ, въ скрижали «страшна заповѣдь ихъ, св. вселенскихъ соборовъ, равнѣ полагаетъ анаѳемѣ и прилагающаго и отъемлющаго и перемѣняющаго наименьшее письмя, даже одину черту, или іоту,

---

[21] Т. е. греческими.

[22] Т. е. нѣтъ ли (у насъ) какого-нибудь уклоненія отъ ихъ православнаго греческаго закона.

[23] См. Іеромонаха Пафнутія, Записки, изд. Моск. общества Исторіи и Древностей Россійскихъ, 1877, II, 20.

еже есть і, въ сѵмволѣ . . . Яко отнюдь не подобаетъ въ сѵмволѣ вѣры или мало что, или велика, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго предвигати, или перемѣнити, но цѣло подобаетъ хранити то всею силою и вниманіемъ, аки зѣницу ока, да не подъ анаѳему толикихъ и толь великихъ святыхъ отецъ себя подложимъ» [24].

## XIV.

Дѣло патріарха Никона носило печать тройной неправды. Первою неправдою — и тутъ византизмъ былъ не при чемъ — должно признать его клерикализмъ, въ силу котораго онъ стремился религіозный авторитетъ превратить въ политическую власть, стать другимъ государемъ въ Россіи, въ ущербъ единодержавной верховной власти царской; вторая его неправда, въ которой онъ явился всецѣлымъ и крайнимъ византійцемъ, была противъ вселенскаго христіанства, которое онъ со словъ грековъ объявилъ поконченнымъ, «совершеніе пріявшимъ», — подмѣняя живую религіозную истину мертвымъ буквализмомъ мѣстнаго преданія; третья его неправда была противъ русскаго народа, которому онъ произвольно навязывалъ этотъ чужой буквализмъ, несправедливо осуждая и съ жестокимъ насиліемъ истребляя невинныя особенности нашихъ собственныхъ отеческихъ преданій.

Объявляя себя по вѣрѣ грекомъ, Никонъ оказался по замысламъ и нраву совсѣмъ не грекомъ, а неумѣстнымъ и неудачнымъ подражателемъ средневѣковаго папства. И весьма замѣчательно, какъ примѣръ старой исторической логики, — что греческіе іерархи, призванные въ Москву для суда надъ Никономъ, осудили его за ту вину, въ которой онъ не былъ византійцемъ, въ которой они дѣйствительно не могли ему сочувствовать или быть за него отвѣтственными, — они осудили его за сопротивленіе царю и присвоеніе политической власти, а въ двухъ другихъ его винахъ, въ которыхъ главная доля принадлежала византійскому наслѣдію, не только онъ былъ ими оправданъ, но они еще и завершили его дѣло, предавъ русскихъ старообрядцевъ торжественному и безпощадному проклятію, какъ преступниковъ, подлежащихъ и церковнымъ и «градскимъ» казнямъ (Московскій большой соборъ 1666—67 гг.).

---

[24] См. тамъ же, стр. 15, 16.

Въ этомъ печальномъ дѣяніи, на ряду съ греками, участвовала и вся русская іерархія и нанесла самой себѣ роковой ударъ. Справедливо отказавшись, въ осужденіи Никона, отъ его клерикальныхъ притязаній, она вмѣстѣ съ тѣмъ, обратившись къ государственной помощи для насильственнаго подавленія раскола, утратила свою независимость и стала заразъ недолжнымъ образомъ въ служебное отношеніе къ государству и въ притѣснительное къ народу.

Какую же возможность имѣлъ Петръ Великій отнять у «церкви», т. е. у русской іерархіи, ту самостоятельность и тотъ духовный авторитетъ, которыхъ она сама себя лишила еще раньше его рожденія? Онъ, напротивъ, безуспѣшно пытался возстановить этотъ духовный авторитетъ. Въ дѣлѣ великой важности для него и для государства онъ обратился къ священному чину, какъ высшей (въ религіозно-нравственномъ смыслѣ) инстанціи, за духовнымъ указаніемъ и поддержкой. Его ли вина, что онъ вмѣсто этого получилъ только византійскій камень мертваго буквализма и византійскую змѣю лукавой лести?

Черезъ три года послѣ того, какъ русская іерархія на царское требованіе авторитетнаго руководства сумѣла только отвѣтить: «сердце царево въ руцѣ Божіи», рука Божія вложила въ сердце царево мудрое рѣшеніе окончательно отмѣнить патріаршество и учредить духовную коллегію или синодъ для завѣдыванія церковными дѣлами подъ наблюденіемъ и руководствомъ «изъ офицеровъ добраго человѣка, который бы синодское дѣло зналъ и смѣлость имѣлъ». Эта коллегія получила отъ царя регламентъ, и ея члены, помимо общей вѣрноподданической присяги, должны были въ качествѣ церковнаго правительства присягать государю, какъ верховному, или «крайнему» судіи сей коллегіи.

Включеніе русской церкви, какъ одного изъ вѣдомствъ, съ центральною коллегіей во главѣ, въ общій составъ государственнаго управленія на одинаковыхъ началахъ съ другими вѣдомствами, вполнѣ отвѣчало истинному положенію дѣла, и осуждать Петра Великаго за то, что онъ не поддерживалъ искусственно явную фикцію самостоятельной духовной власти, значитъ — осуждать его за то, что онъ не хотѣлъ лгать передъ самимъ собою и передъ исторіей. Воображаютъ, что церковная іерархія лишилась независимости и авторитета вслѣдствіе учрежденія синода, тогда какъ совершенно ясно, что синодъ могъ и долженъ былъ быть учрежденъ вслѣдствіе того,

что іерархія уже прежде лишилась самостоятельности и авторитета. Церковное управленіе уже на дѣлѣ превратилось въ отрасль государственнаго прежде, чѣмъ было объявлено въ этомъ качествѣ оффиціально. Это была одна изъ наиболѣе естественныхъ, правдивыхъ, а потому и прочныхъ реформъ Петра Великаго. Почти всѣ основанныя имъ коллегіи исчезли или подверглись кореннымъ перемѣнамъ, одна «духовная коллегія», руководимая «знающимъ и смѣлымъ» оберъ-прокуроромъ, вотъ уже почти два вѣка остается во всей своей неприкосновенности, — явное доказательство, что это учрежденіе не было создано личнымъ произволомъ, а вызвано дѣйствительными условіями нашей исторической жизни, сохраняющими до сихъ поръ свою силу. А слѣдуетъ ли признать эти условія нормальными съ высшей точки зрѣнія — это другой вопросъ. Почувствовать ихъ ненормальность и пострадать отъ нихъ нравственно пришлось самому великому преобразователю въ самую трагическую минуту его жизни, — но измѣнить ихъ было не въ его власти...

---

# Поэзія Я. П. Полонскаго.

Критическій очеркъ.

1896.

# Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ.

1896.

# Поэзія Я. П. Полонскаго.

## Критическій очеркъ.

## 1896.

---

Полное собр. сочиненій Я. П. Полонскаго, въ 5 т., изд. А. Ф. Маркса, Спб. 1896.

### I.

Самый вдохновенный изъ англійскихъ поэтовъ, Шелли, такъ говоритъ о началѣ своего творчества:

Есть Существо, есть женственная Тѣнь,
Желанная въ видѣніяхъ печальныхъ.
На утрѣ лѣтъ моихъ первоначальныхъ
Она ко мнѣ являлась каждый день,
И каждый мигъ среди лѣсныхъ прогалинъ,
Среди завороженныхъ дикихъ горъ,
Среди воздушныхъ замковъ и развалинъ
Она плѣняла дѣтскій жадный взоръ.
Мѣняясь въ очертаньяхъ несказанныхъ,
Скользя своей стопой по ткани сновъ,
Она пришла съ далекихъ береговъ,
Изъ областей загадочно-туманныхъ,
Красавицей нездѣшнихъ острововъ,
И въ лѣтній день, ликующій и жаркій,
Когда небесный сводъ огнемъ блисталъ,
Она прошла такой чудесно-яркой,
Что я — увы! — ее не увидалъ.

Но и невидимая въ своемъ собственномъ образѣ, она давала себя чувствовать поэту во всемъ, что было отъ нея:

Въ глубокой тишинѣ уединенья,
Среди благоуханія цвѣтовъ,
Подъ шумъ ручьевъ, подъ звонкое ихъ пѣнье,
Сквозь гулъ неумолкающихъ лѣсовъ,

Она со мною тихо говорила,
И все дышало только ей одной,
Рѣка съ своей серебряной волной,
И сонмы тучъ, и дальнія свѣтила,
Влюбленный воздухъ, теплый вѣтерокъ,
И дождевой сверкающій потокъ,
И пѣнье лѣтнихъ птицъ, и все, что дышитъ,
Что чувствуетъ, звучитъ, живетъ и слышитъ.
Въ словахъ высокихъ вымысловъ и сновъ,
И въ пѣсняхъ и въ пророчествахъ глубокихъ,
Въ наслѣдіи умчавшихся вѣковъ,
Отшедшихъ дней и близкихъ, и далекихъ,
Въ любви къ другимъ, въ желаньи свѣтлымъ быть,
Въ сказаньяхъ благороднаго ученья,
Что намъ велитъ навѣкъ себя забыть
И познавать блаженный смыслъ мученья, —
Во всемъ она сквозила и жила,
Въ чемъ правда и гармонія была[1].

Всѣ истинные поэты такъ или иначе знали и чувствовали эту «женственную Тѣнь», но немногіе такъ ясно говорятъ о ней; изъ нашихъ яснѣе всѣхъ — Я. П. Полонскій. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что если мы возьмемъ совокупность его произведеній (хотя бы только стихотворныхъ), то далеко не найдемъ здѣсь той полной гармоніи между вдохновеніемъ и мыслью и той твердой вѣры въ живую дѣйствительность и превосходство *поэтической* истины сравнительно съ мертвящею рефлексіей, — какими отличаются, напримѣръ, Гёте или Тютчевъ. Отзывчивый сынъ своего вѣка, Полонскій былъ впечатлителенъ и къ тѣмъ движеніямъ новѣйшей мысли, которыя имѣли антипоэтическій характеръ; во многихъ его стихотвореніяхъ преобладаетъ разсудочная рефлексія и прозаическій реализмъ. И однакоже никто, послѣ Шелли, не указалъ съ такою ясностью на сверхчеловѣческій «запредѣльный» и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно дѣйствительный и даже какъ бы личный источникъ чистой поэзіи:

Въ дни ребячества я помню
Чудный отроческій бредъ:
Полюбилъ я Царь-дѣвицу,
Что на свѣтѣ краше нѣтъ.
На челѣ сіяло солнце,
Мѣсяцъ прятался въ косѣ,

[1] Цитирую по прекрасному переводу г. К. Бальмонта (Соч. Шелли выпускъ 4, Москва 1896).

По косицамъ рдѣли звѣзды, —
Богъ сіялъ въ ея красѣ.
И жила та Царь-дѣвица
Недоступна никому
И ключами золотыми
Замыкалась къ терему.
Только ночью выходила
Шелестить въ тѣни березъ:
То ключи свои роняла,
То роняла капли слезъ.
Только въ праздники, когда я
Полусонный брелъ домой,
Изъ-за рощи яркій, влажный
Глазъ ея слѣдилъ за мной.
И ужъ какъ случилось это, —
Наяву или во снѣ?!
Разъ она весною, въ часъ утра,
Зарумянилась въ окнѣ: —
Всколыхнулась занавѣска,
Вспыхнулъ розъ махровыхъ кустъ,
И, закрывъ глаза, я встрѣтилъ
Поцѣлуй душистыхъ устъ.
Но едва-едва успѣлъ я
Блескъ лица ея поймать,
Ускользая, гостья ко лбу
Мнѣ прижгла свою печать.
Съ той поры ея печати
Мнѣ ничѣмъ уже не смыть,
Вѣчно-юной Царь-дѣвицѣ
Я не въ силахъ измѣнить...
Жду, — вторичнымъ поцѣлуемъ
Заградивъ мои уста, —
Красота въ свой тайный теремъ
Мнѣ отворитъ ворота.

Ясно, что поэтъ здѣсь искрененъ, что это его настоящая вѣра, хотя бы порою онъ и колебался въ ней. Пусть, уступая на минуту ходячему мнѣнію, онъ называетъ откровеніе истины — «бредомъ», — онъ «не въ силахъ измѣнить» тому, что ему открылось въ этомъ бреду. Для его лучшаго сознанія красота и поэзія не могла уже быть пустымъ обманомъ, онъ, какъ и Шелли, зналъ, что это — существо и истинная сущность всѣхъ существъ, и если она и является какъ тѣнь, то не отъ земныхъ предметовъ. «*Есть* существо, *есть* женственная тѣнь...» «Богъ сіялъ въ ея красѣ...» Такъ ли говорятъ поэты, не

вѣрящіе въ поэзію? Для блестящаго и несчастнаго Лермонтова она была лишь созданіемъ его мечты.

Люблю мечты моей созданье
Съ глазами полными лазурнаго огня,
Съ улыбкой розовой, какъ молодого дня
За рощей первое сіянье...

Но если поэтическая истина есть только созданіе мечты, то вся жизнь есть лишь «пустая и глупая шутка», съ которою всего лучше покончить въ самомъ началѣ.

Счастливъ поэтъ, который не потерялъ вѣры въ женственную Тѣнь Божества, не измѣнилъ вѣчно-юной Царь-дѣвицѣ: и она ему не измѣнитъ и сохранитъ юность сердца и въ ранніе, и въ поздніе годы.

## II.

Много поэтическихъ мыслей, благородныхъ чувствъ и чудесныхъ образовъ внушила неизмѣнившему ей пѣвцу его Царь-дѣвица. Прежде чѣмъ отмѣтить и подчеркнуть въ отдѣльности тѣ стихотворенія и части стихотвореній, на которыхъ особенно видна ея печать, укажу на общую имъ всѣмъ черту, отличающую творчество Полонскаго сравнительно съ другими поэтами, не только уступающими или равными ему, но и превышающими его силою художественнаго генія. Впрочемъ, съ точки зрѣнія строгой эстетической доктрины эта отличительная черта въ поэзіи Полонскаго можетъ быть скорѣе недостатокъ, чѣмъ достоинство, — я этого не думаю, — во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что эта черта оригинальная и въ высшей степени плѣнительная. Ее можно выразить такъ, что въ типичныхъ стихотвореніяхъ нашего поэта самый процессъ вдохновенія, самый *переходъ* изъ обычной матеріальной и житейской среды въ область поэтической истины *остается ощутительнымъ:* чувствуется какъ бы тотъ ударъ или толчокъ, тотъ взмахъ крыльевъ, который поднимаетъ душу надъ землею. Этотъ переходъ изъ одной сферы въ другую существуетъ конечно для всѣхъ поэтовъ, такъ какъ онъ есть неизбѣжное условіе истиннаго творчества; но у другихъ поэтовъ онъ далеко не такъ чувствителенъ, въ ихъ произведеніяхъ дается уже чистый результатъ вдохновенія, а не порывъ его, который остается скрытымъ, тогда какъ у Полонскаго онъ прямо чувствуется, такъ сказать, въ самомъ *звукѣ* его стиховъ.

Вотъ два примѣра наудачу. Стихотвореніе «Памяти Ѳ. И. Тютчева»:

Оттого ль, что въ Божьемъ мірѣ
Красота вѣчна,
У него въ душѣ витала
Вѣчная весна,
Освѣжала зной грозою
И сквозь капли слезъ
Въ тучахъ радугой мелькала —
Отраженьемъ грезъ.
Оттого ль, что отъ бездушья,
Иль отъ злобы дня,
Ярче въ немъ сверкали искры
Божьяго огня,
Съ раннихъ лѣтъ и до преклонныхъ
Безотрадныхъ лѣтъ
Былъ къ нему неравнодушенъ
Равнодушный свѣтъ.
Оттого ль, что не отъ свѣта
Онъ спасенья ждалъ,
Выше всѣхъ земныхъ кумировъ
Ставилъ идеалъ, —
Пѣснь его глубокой скорбью
Западала въ грудь
И, какъ звѣздный лучъ, тянула
Въ безконечный путь

Развѣ не чувствуется здѣсь, какъ тотъ звѣздный лучъ, который тянулъ Тютчева, тянетъ и самого Полонскаго въ тотъ же безконечный путь вверхъ отъ бездушья и злобы дня. Въ послѣдней строфѣ, которую не привожу, поэтъ опять спускается въ эту злобу дня и прозу. Внимательный читатель замѣтилъ кое-что прозаическое и въ трехъ приведенныхъ строфахъ, но въ такой мѣрѣ, которая не только не мѣшаетъ ихъ чарующему впечатлѣнію, а, напротивъ, входитъ въ его составъ: чувствуешь въ поэтическомъ порывѣ и ту землю, отъ которой онъ оттолкнулся.

То не вѣтеръ — вздохъ Авроры
Всколыхнулъ морской туманъ;
Обозначилися горы
И во мглѣ Данаевъ станъ...

Въ этомъ вздохѣ Авроры развѣ не слышится вздохъ поэзіи, всколыхнувшій житейскій туманъ въ душѣ поэта? Къ лучшимъ сти-

хотвореніямъ Полонскаго всего болѣе примѣнимо то удивительное опредѣленіе или описаніе поэзіи, которое даетъ геніальный лирикъ Фетъ:

Однимъ толчкомъ согнать ладью живую
Съ наглаженныхъ отливами песковъ,
Одной волной подняться въ жизнь иную,
Учуять вѣтръ съ цвѣтущихъ береговъ,
Тоскливый сонъ прервать единымъ звукомъ,
Упиться вдругъ невѣдомымъ, роднымъ,
Дать жизни вздохъ, дать сладость тайнымъ мукамъ,
Чужое вмигъ почувствовать своимъ;
Шепнуть о томъ, предъ чѣмъ языкъ нѣмѣетъ,
Усилить бой безтрепетныхъ сердецъ, —
Вотъ чѣмъ пѣвецъ лишь избранный владѣетъ!
Вотъ въ чемъ его и признакъ и вѣнецъ!

Этотъ размахъ и толчокъ, сгоняющій живую ладью поэзіи съ гладкихъ песковъ прозы, почти всегда чувствуется у нашего поэта — чувствуется даже тогда, когда онъ остался неуспѣшнымъ, только раскачалъ, но не сдвинулъ ладью, — какъ, напримѣръ, въ юбилейномъ гимнѣ Пушкину: и здѣсь ощутителенъ порывъ вдохновенія, но безъ соотвѣтствующаго результата — само стихотвореніе неудачно и легко поддается пародіи. Но зато какъ прекрасно юбилейное привѣтствіе, обращенное къ Фету:

Ночи текли, — звѣзды трепетно въ бездну лучи свои сѣяли...
Капали слезы, — рыдала любовь, — и алѣлъ
Жаркій разсвѣтъ, — и тѣ грезы, что въ сердцѣ мы тайно лелѣяли,
Трель соловья разносила, и бурей шумѣлъ
Моря сердитаго валъ, — думы зрѣли и — рѣяли
Сѣрыя чайки... Игру эту боги затѣяли...

Поэзія есть участіе человѣка въ этой игрѣ, затѣянной богами; каждый поэтъ видитъ ее и участвуетъ въ ней по-своему.

## III.

Область и характеръ поэзіи Полонскаго какъ будто заранѣе очерчены въ одномъ изъ его первыхъ по времени стихотвореній:

Уже надъ ельникомъ, изъ-за вершинъ колючихъ
Сіяло золото вечернихъ облаковъ,
Когда я рвалъ весломъ густую сѣть пловучихъ
Болотныхъ травъ и водяныхъ цвѣтовъ.

То окружая насъ, то снова разступаясь,
Сухими листьями шумѣли тростники;
И нашъ челнокъ шелъ, медленно качаясь,
Межъ топкихъ береговъ извилистой рѣки.
Отъ праздной клеветы и злобы черни свѣтской,
Въ тотъ вечеръ наконецъ мы были далеко,
И смѣло ты могла съ довѣрчивостью дѣтской
Себя высказывать свободно и легко.
И голосъ твой пророческій былъ сладокъ,
Такъ много въ немъ дрожало тайныхъ слезъ,
И мнѣ плѣнительнымъ казался безпорядокъ
Одежды траурной и свѣтлорусыхъ косъ.
Но грудь моя тоской невольною сжималась,
Я въ глубину глядѣлъ, гдѣ тысячи корней
Болотныхъ травъ невидимо сплеталось,
Подобно тысячѣ живыхъ зеленыхъ змѣй.
И міръ иной мелькалъ передо мною, —
Не тотъ прекрасный міръ, въ которомъ ты жила...
И жизнь казалась мнѣ суровой глубиною
Съ поверхностью, которая свѣтла.

Спутница поэта въ ту минуту — кто бы она ни была и какъ бы ее ни звали — являлась вѣрнымъ прообразомъ его поэтической дѣятельности. «Плѣнительнымъ безпорядкомъ» отличаются его произведенія; есть и въ нихъ земной трауръ по мірскому злу и горю, но голова его музы сіяетъ золотистымъ отраженіемъ небеснаго свѣта; и въ ея голосѣ смѣшиваются тайныя слезы переживаемаго горя съ пророческою сладостью лучшихъ надеждъ; чувствительная — быть можетъ даже слишкомъ — къ праздности злобѣ свѣтской, она стремится уйти туда, гдѣ за колючими вершинами земли сіяетъ золото вечернихъ облаковъ, и тамъ высказывается свободно и легко, съ довѣрчивостью дѣтской.

Полонскій, какъ всѣ истинные поэты и мыслители, ясно видитъ противоположность между тѣмъ прекраснымъ и свѣтлымъ міромъ, въ которомъ живетъ его муза, и тою суровою и темною глубиною жизни, гдѣ сплетаются болотныя растенія своими змѣиными корнями. Но какъ же онъ относится къ этой общей и основной противоположности, — въ чемъ особенность его міросозерцанія? Для сравненія возьмемъ двухъ наиболѣе родственныхъ ему лириковъ — Тютчева и Фета.

Тютчевъ, который глубже другихъ поэтовъ чувствовалъ и ярче выражалъ и темную основу всякой жизни, и свѣтлый покровъ, на-

брошенный на нее богами, примирялъ эту коренную противоположность чисто-религіознымъ упованіемъ на окончательную побѣду свѣтлаго начала въ Христѣ и въ будущемъ христіанскомъ царствѣ. — Фетъ, на котораго тьма и тяжесть бытія дѣйствовала болѣе своею житейскою стороною, обращенною къ практической волѣ, не думалъ ни о какомъ примиреніи или разрѣшеніи, а просто *уходилъ* въ дрожащіе напѣвы своей поэзіи (его собственныя слова: . . . и отчего въ дрожащіе напѣвы я уходилъ, и ты за мной уйдешь . . .). Для Фета между двумя мірами нѣтъ ничего общаго, они исключаютъ другъ друга, и если жить и дѣйствовать приходится въ мірѣ практической воли, себя пожирающей, то пѣть и творить можно, только совсѣмъ забывая объ этомъ зломъ мірѣ, рѣшительно повертываясь къ нему спиной и уходя въ область чистаго созерцанія.

Полонскій не остается при этой двойственности и разобщенности; не отворачиваясь безнадежно отъ темной жизни, не уходя всецѣло въ міръ чисто поэтическихъ созерцаній и ощущеній, онъ ищетъ между этими двумя областями примиренія и находитъ его въ той идеѣ, которая уже давно носилась въ воздухѣ, но вдохновляла болѣе мыслителей и общественныхъ дѣятелей, нежели поэтовъ. У Полонскаго она сливается съ его поэзіей, входя болѣе или менѣе явно въ его художественное настроеніе. Это идея *совершенствованія*, или прогресса.

Надъ жизнью земного человѣчества нашъ поэтъ не ставитъ, подобно переводчику Шопенгауэра, надпись изъ Дантовскаго ада; для него эта жизнь не адъ, а только *чистилище*, она возбуждаетъ въ немъ печаль, но не безнадежность. Хотя онъ не видитъ въ исторіи тѣхъ ясныхъ идеаловъ, въ которые вѣрилъ Тютчевъ, но она не есть для него, какъ для Фета, только торжище развратной толпы, буйной отъ хмеля преступленій, — онъ слышитъ въ ней глаголъ, въ пустынѣ вопіющій, неумолкаемо зовущій:

О подними свое чело!
Не вѣрь тяжелымъ сновидѣньямъ
. . . . . .
Чтобъ жизнь была тебѣ понятна,
*Иди впередъ* и невозвратно
. . . . . .
Туда, гдѣ впереди такъ много
Сокровищъ спрятано у Бога.

Та безмятежная блаженная красота, которая открывается поэтическому созерцанію природы, должна будетъ открыться и въ жизни человѣчества:

О, въ отвѣтъ природѣ
Улыбнись, отъ вѣка
Обреченный скорби
Геній человѣка!
Улыбнись природѣ!
Вѣрь знаменованью:
Нѣтъ конца стремленью;
Есть конецъ страданью!

Сильнѣе, чѣмъ въ этихъ нѣсколько отвлеченныхъ стихахъ, выражается бодрое чувство надежды на лучшую будущность въ стихотвореніи «*На корабль*», — прекрасномъ образчикѣ истинно-поэтической аллегоріи, въ которой конкретный частный образъ такъ внутренно связанъ съ болѣе общею идеей, такъ ясно ее выражаетъ, что вовсе нѣтъ надобности въ особомъ указаніи на нее, или въ истолкованіи смысла стихотворенія: этотъ смыслъ и его конкретное выраженіе здѣсь нераздѣльно слиты.

Стихаетъ. Ночь темна. Свисти, чтобъ мы не спали!..
Еще вчерашняя гроза не унялась:
Тѣ жъ волны бурныя, что съ вечера плескали,
Не закачавъ, еще качаютъ насъ.
Въ безлунномъ мракѣ мы дорогу потеряли,
Разбитымъ фонаремъ не освѣщенъ компасъ.
Неси огня, звони, свисти, чтобъ мы не спали! —
Еще вчерашняя гроза не унялась...
Нашъ флагъ порывисто и безпокойно вѣетъ;
Нашъ капитанъ впотьмахъ стоитъ раздумья полнъ...
Заря, друзья, заря! Глядите, какъ яснѣетъ
И капитанъ, и мы, и гребни черныхъ волнъ.
Кто боленъ, кто усталъ, кто бодръ еще, кто плачетъ,
Что бурей сломано, разбито, снесено —
Все ясно: Божій день, вставая, зла не прячетъ...
Но не погибли мы, и много спасено...
Мы мачты укрѣпимъ, мы паруса подтянемъ,
Мы нашимъ топотомъ встревожимъ праздныхъ лѣнь, —
И дальше въ путь пойдемъ и дружно пѣсню грянемъ:
Господь, благослови грядущій день!

Свѣтлыхъ надеждъ на спасеніе родного корабля поэтъ не отдѣляетъ отъ вѣры въ общее всемірное благо. Широкій духъ всечело-

вѣчности, исключающей національную вражду, свойственъ болѣе или менѣе и другимъ нашимъ, какъ и вообще всѣмъ истиннымъ поэтамъ: но изъ русскихъ, послѣ Алексѣя Толстого, онъ всѣхъ рѣшительнѣе и сознательнѣе выражается у Полонскаго, особенно въ двухъ стихотвореніяхъ, посвященныхъ Шиллеру и Шекспиру.

Съ вавилонскаго столпотворенья
И до нашихъ дней — по всей землѣ
Духъ вражды и духъ разъединенья
Держатъ міръ въ невѣжествѣ и злѣ.
. . . . . .
У разноязычныхъ, у разноплеменныхъ,
У враждебныхъ странъ во всѣ вѣка
Только два и было неизмѣнныхъ
Всѣмъ сердцамъ понятныхъ языка:
Не кричитъ ли міру о союзѣ кровномъ
Каждаго ребенка первый крикъ,
Не для всѣхъ ли націй въ родникѣ духовномъ
Черплетъ силу генія языкъ?
Не затѣмъ ли вся Европа встала,
Засвѣтила тысячи огней
И отпѣла, и отликовала
Шиллера столѣтній юбилей.

Полонскій, при всей своей неосторожности, свободенъ отъ обмановъ ребяческаго оптимизма и не ждетъ золотого вѣка на завтрашній день; онъ не думаетъ, какъ одинъ знаменитый писатель, что еще одно усиліе людей благонамѣренныхъ и — и на землѣ водворяется миръ, правда и блаженство.

Лучшихъ дней не скоро мы дождемся:
Лишь поэты, вѣстники боговъ,
Говорятъ, что всѣ мы соберемся
Мирно раздѣлять плоды трудовъ, —
Что безумный произволъ свобода свяжетъ,
Что любовь прощеньемъ свяжетъ грѣхъ,
Что побѣда мысли смертнымъ путь укажетъ
Къ торжеству отрадному для всѣхъ...
Путь далекъ, но вся Европа встала — и т. д.

Прогрессъ все-таки есть, хотя онъ мѣряется не годами, а лишь цѣлыми вѣками:

Но впередъ шагая съ каждымъ вѣкомъ,
Что̀ мы видимъ въ нашъ желѣзный вѣкъ?
Видимъ, — въ страхѣ передъ человѣкомъ
Опускаетъ руки человѣкъ, —

Въ побѣжденныхъ сила духа воскресаетъ...
Побѣдитель, раздражая свѣтъ,
Не затѣмъ ли мечъ свой грозный опускаетъ,
Что его пугаетъ громъ побѣдъ?
Мечъ упалъ, и вся Европа встала — и т. д.
. . . . . .
О ,Германіи поэтъ всемірный!
Для тебя народы всѣ равны, —
Откликаюсь я на звонъ твой лирный
Тихимъ трепетомъ одной струны...
Той живой струны, что въ глубинѣ сердечной,
Братія, у всѣхъ у насъ звучитъ
Всякій разъ, когда любви намъ голосъ вѣчный —
Божій голосъ — громко говоритъ.

Въ томъ же смыслѣ и обращеніе къ Шекспиру:

Европы сынъ, повитый Альбіономъ!
Пока растетъ Европа — ты растешь...
Какъ Греція прошла на Западъ съ Аполлономъ,
Такъ нынѣ на Востокъ съ Европою, съ закономъ
Искусства вѣчнаго ты съ Запада идешь:
И раздвигается вдоль Сѣвера граница
Такъ, если нѣкогда китайскимъ языкомъ
Заговорятъ тобой въ міръ вызванныя лица,
Мы за тобой въ Китай съ Европою пойдемъ.

Это было сказано болѣе тридцати лѣтъ тому назадъ и оказалось пророчествомъ, которое нынѣ начинаетъ сбываться.

## IV.

Въ ранніе годы надежды нашего поэта на лучшую будущность для человѣчества были связаны съ его юношеской безотчетною вѣрою во всемогущество науки:

Царство науки не знаетъ предѣла,
Всюду слѣды ея вѣчныхъ побѣдъ —
Разума слово и дѣло,
Сила и свѣтъ.
. . . . . .
Міру какъ новое солнце сіяетъ
Свѣтомъ науки, и только при немъ
Муза чело украшаетъ
Свѣжимъ вѣнкомъ.

Но скоро та же муза разрушила въ нашемъ поэтѣ это наивное поклоненіе мнимому царству науки, которая на самомъ дѣлѣ только познаетъ то, что бываетъ, а не творитъ то, что должно быть; онъ понялъ, что «міръ съ могущественной ложью и безсильною любовью» можетъ быть спасенъ и обновленъ лишь иною, вдохновляющею силой — силой нравственной правды и вѣрою «въ Божій судъ или Мессію»:

Съ той поры, мужая сердцемъ,
Постигать я сталъ, о Муза,
Что съ тобой безъ этой вѣры
Нѣтъ законнаго союза.

Чѣмъ болѣе зрѣлою становится поэзія Полонскаго, тѣмъ явственнѣе звучитъ въ ней религіозный мотивъ, хотя и въ послѣднихъ стихотвореніяхъ выражается болѣе стремленіе и готовность къ вѣрѣ, нежели положительная увѣренность.

Жизнь безъ Христа — случайный сонъ.
Блаженъ, кому дано два слуха, —
Кто и церковный слышитъ звонъ,
И слышитъ вѣщій голосъ Духа.

И то и другое слышнѣе въ тихій вечеръ жизни. Все обмануло, все прошло, остается только вѣчность и ея земной залогъ:

На всѣ призывы безъ отвѣта
Уходишь ты, мой сѣрый день.
Одинъ закатъ не безъ привѣта,
И не безъ смысла эта тѣнь.
. . . . . .
Я къ ночи сердцемъ легковѣрнѣй,
Я буду вѣрить какъ-нибудь,
Что ночь, гася мой свѣтъ вечерній,
Укажетъ мнѣ на звѣздный путь.
Чу! колоколъ... Душа поэта,
Благослови вечерній звонъ!
. . . . . .
И жизнь и смерти призракъ — міру
О чемъ-то вѣчномъ говорятъ,
И какъ ни громко пой ты, — лиру
Колокола перезвонятъ.

Откуда однако это соперничество? И зачѣмъ подходить слишкомъ близко къ колокольнѣ? Пусть поэтъ слушаетъ колокола на томъ

разстояніи, на которомъ ихъ звонъ трогаетъ, а не оглушаетъ, и пусть его лира поетъ о томъ же вѣчномъ, о чемъ звенятъ и они. Между духомъ, говорящимъ въ лучшихъ произведеніяхъ Полонскаго, и голосомъ истинной религіи, конечно, нѣтъ никакого противорѣчія, и нашъ славный поэтъ можетъ съ доброю совѣстью благословлять вечерній звонъ, съ которымъ такъ хорошо гармонируетъ его неослабѣвающее вдохновеніе.

## V.

Индивидуальностью у каждаго поэта, — какъ и у всякаго другого существа, — мы называемъ то, что свойственно ему исключительно, въ чемъ у него нѣтъ ничего общаго съ другими. Это есть та, совершенно особенная, своеобразная печать, которая налагается существомъ на все, ему принадлежащее, — у поэта въ частности — на все, что становится предметомъ его творчества. Ясно, что въ каждомъ единичномъ случаѣ, для *этого* поэта, напримѣръ, его индивидуальный характеръ, какъ не выражающій никакого общаго понятія, вовсе не можетъ быть опредѣленъ словами, точно описанъ или разсказанъ. Индивидуальность есть *неизреченное,* или *несказанное,* что только чувствуется, но не формулируется. Оно можетъ быть только закрѣплено собственнымъ *именемъ,* и потому первобытная мудрость народовъ видѣла въ имени выраженіе самой глубочайшей сущности, самой подлинной истины именуемаго предмета.

Поэтому, если говорятъ, — какъ это приходится иногда слышать и читать, — что задача критики есть воспроизведеніе *индивидуальности* разбираемаго писателя, то это явное недоразумѣніе. Критика есть во всякомъ случаѣ *разсужденіе,* а прямымъ содержаніемъ разсужденія не можетъ быть то, что не выражается въ общихъ понятіяхъ. Воспроизводить индивидуальное само по себѣ есть дѣло не критика, а поэта; да и то, если это поэтъ по преимуществу лирическій, то онъ рискуетъ при этомъ выразить болѣе свою, нежели чужую, индивидуальность. Такъ, напримѣръ, въ прекрасномъ стихотвореніи Я. П. Полонскаго о Тютчевѣ, приведенномъ въ началѣ моей статьи («Оттого ль, что въ Божьемъ мірѣ красота вѣчна...»), хотя чувствуется въ нѣкоторой мѣрѣ индивидуальность Тютчева, но еще болѣе отражается индивидуальность самого Полонскаго.

Прямая задача критики, — по крайней мѣрѣ философской, понимающей, что красота есть ощутительное воплощеніе истины, — со-

стоитъ въ томъ, чтобы разобрать и показать, что именно изъ полноты всемірнаго смысла, какіе его элементы, какія стороны или проявленія истины особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены имъ въ художественныхъ образахъ и звукахъ. Критикъ долженъ «вскрыть глубочайшіе корни» творчества у даннаго поэта не со стороны его психическихъ мотивовъ — это болѣе дѣло біографа и историка литературы, — а главнымъ образомъ со стороны объективныхъ основъ этого творчества, или его идейнаго содержанія.

Что же касается до единичной и единственной въ своемъ родѣ индивидуальности даннаго поэта, налагающей свою *несказанную* печать на его творчество, то ее можно только отмѣчать, указывая на тѣ произведенія, въ которыхъ эта индивидуальность чувствуется съ наибольшею ясностью и полнотою.

Вотъ, напримѣръ, «Зимній путь» Полонскаго:

Ночь холодная мутно глядитъ
Подъ рогожу кибитки моей;
Подъ полозьями поле скрипитъ,
Подъ дугой колокольчикъ гремитъ,
А ямщикъ погоняетъ коней.
. . . . . .
Мнѣ все чудится, будто скамейка стоитъ,
На скамейкѣ старуха сидитъ, —
До полуночи пряжу прядетъ,
Мнѣ любимыя сказки мои говоритъ,
Колыбельныя пѣсни поетъ.
. . . . . .

Или, напримѣръ, это («Качка въ бурю»):

. . . . . .
Снится мнѣ: я свѣжъ и молодъ,
Я влюбленъ, мечты кипятъ...
Отъ зари роскошный холодъ
Проникаетъ въ садъ.
Скоро ночь, — темнѣютъ ели...
Слышу ласково-живой
Тихій лепетъ: „на качели
Сядемъ, милый мой!“
Станъ ея полу-воздушный
Обняла моя рука,
И качается послушно
Зыбкая доска...
. . . . . .

Или, наконецъ, вотъ это («Колокольчикъ»):

Улеглася метелица, путь озаренъ...
Ночь глядитъ милліонами тусклыхъ очей.
Погружай меня въ сонъ, колокольчика звонъ,
Выноси меня, тройка усталыхъ коней!
Мутный дымъ облаковъ и холодная даль
Начинаютъ яснѣть; бѣлый призракъ луны
Смотритъ въ душу мою и былую печаль
Наряжаетъ въ забытые сны.
То вдругъ слышится мнѣ, — страстный голосъ поетъ,
Съ колокольчикомъ дружно звеня:
„Ахъ, когда-то, когда-то мой милый придетъ
Отдохнуть на груди у меня!
У меня ли не жизнь! Чуть заря на стеклѣ
Начинаетъ лучами съ морозомъ играть,
Самоваръ мой кипитъ на дубовомъ столѣ
И трещитъ моя печь, озаряя въ углѣ
За цвѣтной занавѣской кровать...
У меня ли не жизнь! Ночью ль ставень открытъ, —
По стѣнѣ бродитъ мѣсяца лучъ золотой;
Забушуетъ ли вьюга, — лампада горитъ.
И, когда я дремлю, мое сердце не спитъ,
Все по немъ изнывая тоской!“
То вдругъ слышится мнѣ, — тотъ же голосъ поетъ,
Съ колокольчикомъ грустно звеня:
„Гдѣ-то старый мой другъ? я боюсь, — онъ войдетъ
И, ласкаясь, обниметъ меня!
Что за жизнь у меня! — И тѣсна и темна,
И скучна моя горница: дуетъ въ окно...
За окошкомъ растетъ только вишня одна.
Да и та за промерзлымъ окномъ не видна
И, быть можетъ, погибла давно...“
. . . . . .

Всякій согласится, что въ этихъ трехъ образчикахъ индивидуальности поэта чувствуется съ полною ясностью, что никто кромѣ Полонскаго не могъ бы написать этихъ стиховъ, — и однако пусть кто-нибудь попробуетъ опредѣлить, описать, или разсказать эту индивидуальную особенность, которою они запечатлѣны! Можно, конечно, указать разные признаки, какъ-то: соединеніе изящныхъ образовъ и звуковъ съ самыми прозаическими представленіями; напримѣръ, въ первомъ стихотвореніи «рогожа кибитки», а въ послѣднемъ «дуетъ въ окно»; затѣмъ — смѣлая простота выраженій, какъ во второмъ

примѣрѣ «я влюбленъ»; далѣе можно указать, что во всѣхъ этихъ стихотвореніяхъ выражаются полусонныя, сумеречныя, слегка бредовыя ощущенія. Такія указанія будутъ совершенно вѣрны, но совершенно недостаточны; ибо, во-первыхъ, всѣ эти признаки можно найти и у другихъ поэтовъ, а, во-вторыхъ, у Полонскаго найдутся стихотворенія также типичныя, но въ которыхъ *эти* особенности *не* замѣчаются, напримѣръ:

Пришли и стали тѣни ночи
На стражѣ у моихъ дверей,
Смѣлѣй глядитъ мнѣ прямо въ очи
Глубокій мракъ ея очей — и т. д.

Или:

Ты, съ которой такъ много страданія
Терпѣливой я прожилъ душой,
Безъ надежды на миръ и свиданіе
Навсегда я простился съ тобой.
Но боюсь, если путь мой протянется
Изъ родимыхъ полей въ край чужой,
Одинокое сердце оглянется
И забьется знакомой тоской — и т. д.

Можно наконецъ печать индивидуальности видѣть главнымъ образомъ въ преобладаніи тѣхъ или другихъ звуковыхъ сочетаній у даннаго поэта, но это уже конецъ критики и при томъ конецъ довольно слабый; ибо ясно, что поэтическая индивидуальность никакъ не происходитъ отъ звукового характера стиховъ, а напротивъ, этотъ специфическій звуковой характеръ имѣетъ свое внутреннее основаніе въ духовной индивидуальности поэта:

Чу! Повѣдай чуткій слухъ:
Вѣтеръ это, или духъ?
Это вѣтра шумъ — для слуха...
Это вѣщій духъ — для духа.

Вообще индивидуальность есть нѣчто первоначальное и неразложимое, и никакія опредѣленныя особенности, ни отдѣльно взятыя, ни въ соединеніи, не могутъ ее составить и выразить. Поэтому для «воспроизведенія индивидуальности» поэта критику остается одинъ способъ: указывать на нее, такъ сказать, пальцемъ, т. е. отмѣчать и по возможности приводить тѣ произведенія, въ которыхъ эта индивидуальность сильнѣе проявилась и легче чувствуется. А затѣмъ глав-

ная, собственно-критическая задача состоитъ все-таки не въ воспроизведеніи, а въ *оцѣнкѣ* данной поэтической дѣятельности *по существу*, т. е. какъ *прекраснаго предмета*, представляющаго въ тѣхъ или другихъ конкретныхъ формахъ правду жизни, или смыслъ міра.

## VI.

Поэзія, какъ высшій родъ художества, по-своему заключаетъ въ себѣ элементы всѣхъ другихъ искусствъ. Истинный поэтъ влагаетъ въ свое слово нераздѣльно съ его внутреннимъ смысломъ и музыкальные звуки, и краски, и пластичныя формы. У различныхъ поэтовъ легко замѣтить преобладаніе того или другого изъ этихъ элементовъ, то или другое ихъ сочетаніе. Въ большихъ вещахъ Полонскаго (за исключеніемъ безупречнаго во всѣхъ отношеніяхъ «Кузнечика-Музыканта») очень слаба архитектура: нѣкоторыя изъ его поэмъ недостроены, другія загромождены пристройками и надстройками. Пластическая (скульптурная) сторона сравнительно также мало выдается въ его стихотвореніяхъ. Зато въ сильной степени и равной мѣрѣ обладаетъ поэзія Полонскаго свойствами музыкальности и живописности. Особенно выступаетъ поэтъ-*живописецъ* въ кавказскихъ стихотвореніяхъ Полонскаго. Здѣсь ему предшествовали Пушкинъ и Лермонтовъ, но онъ не заимствовалъ отъ нихъ красокъ, и его картины Кавказа гораздо ярче и живѣе, чѣмъ у нихъ. Не только Лермонтовъ, но даже и Пушкинъ бралъ Кавказъ живьемъ лишь со стороны внѣшней природы, а человѣческая дѣйствительность этого края изображается у него хотя вѣрными, но слишкомъ общими чертами. (Несравненное стихотвореніе: «Стамбулъ гяуры нынче славятъ» не относится собственно сюда.) Напротивъ, въ кавказскихъ стихотвореніяхъ Полонскаго именно мѣстная жизнь схвачена въ ея реальныхъ особенностяхъ и закрѣплена яркими и правдивыми красками. Сравните, напримѣръ, Лермонтовскую легендарную «Тамару», при всемъ ея словесномъ великолѣпіи, съ историческою «Тамарой» Полонскаго:

Молодые вожди, завернувъ въ башлыки
Свои мѣдные шлемы, стоятъ
И внимаютъ тому, что отцы старики
Ей въ отвѣтъ говорятъ...

Я не говорю про такое, напримѣръ, чисто-описательное произведеніе, какъ «Прогулка по Тифлису», которое можно, пожалуй, упрек-

путь въ фотографичности, но и чисто-лирическія стихотворенія, вдохновленныя Кавказомъ, насыщены у Полонскаго настоящими мѣстными красками. Вотъ, напримѣръ, «Послѣ праздника»:

Вчера къ развалинамъ, вдоль этого ущелья
Скакали всадники, и были зажжены
Костры, и до утра былъ слышенъ гулъ веселья,
Пальба и барабанъ и вой зурны.
Изъ устъ въ уста ходила *азартеша*,
И хлопали въ ладоши сотни рукъ,
Когда ты шла, Майко, сердца и взоры тѣша,
Плясать по выбору застѣнчивыхъ подругъ.
Сегодня вновь безлюдное ущелье
Глядитъ пустыней, мирная пальба
Затихла, выспалось похмелье,
И съѣхала съ горы послѣдняя арба...
. . . . . .
Что жъ, медлю я... Бичо! — ты конюхъ мой проворный, —
Коня!.. Ея арбу два буйвола съ трудомъ
Везутъ, — догонимъ... Вонъ, играетъ вѣтеръ горный
*Катибы* бархатной пунцовымъ рукавомъ.

Сравните благородныхъ, но безъимянныхъ черкесовъ романтической поэзіи — съ менѣе благородными, но зато настоящими живыми туземцами, въ родѣ татарина Агбара, или героическаго разбойника Тамуръ-Гассана.

Вставай, привратникъ, отворяй
Ворота въ караванъ-сарай!
Готовь ночлегъ для каравана
И въ гости жди и угощай
Разбойника Тамуръ-Гассана!
Далеко слухъ идетъ о немъ:
Тамуръ-Гассану нипочемъ
Отбить быковъ, связать чабана —
Рука съ нацѣленнымъ ружьемъ
Дрожитъ при имени Гассана.
. . . . . .
Молва не даромъ бережетъ
Его отъ пули и булата,
Онъ въ трехъ имперіяхъ живетъ
И съ каждой въ дань себѣ беретъ
Коней, оружіе и злато.
. . . . . .
Въ народѣ знаютъ, что Гассанъ

Хоть и въ горахъ живетъ скитальцемъ, —
Самъ по себѣ такой же ханъ,
Возьметъ червонцы у армянъ,
Но бѣдняка не тронетъ пальцемъ,
Дастъ богомольцу золотой
И съ Богомъ въ путь его проводитъ.

Мы помнимъ, какимъ безцвѣтнымъ языкомъ изъясняются кавказскія героини у Пушкина и Лермонтова. Даже влюбившись въ демона, княжна Тамара не находитъ яркихъ словъ и читаетъ стихи точно на урокѣ изъ русской словесности:

Отецъ, отецъ, оставь угрозы,
Свою Тамару не брани,
Я плачу, видишь эти слезы,
Уже не первыя онѣ — и т. д.

Такихъ литературныхъ упражненій мы у Полонскаго не находимъ. Вотъ какимъ настоящимъ языкомъ говорятъ у него кавказскія женщины:

Онъ у каменной башни стоялъ подъ стѣной;
И я помню, на немъ былъ кафтанъ дорогой,
И мелькала подъ краснымъ сукномъ
Голубая рубашка на немъ...
. . . . . .
Золотая граната растетъ подъ стѣной;
Всѣхъ плодовъ не достать никакою рукой;
Всѣхъ красивыхъ мужчинъ для чего
Стала бъ я привораживать!..
. . . . . .
Разлучили, сгубили насъ горы, холмы
Эриванскіе! Вѣчно холодной зимы
Вѣчнымъ снѣгомъ покрыты они!..
Обо мнѣ
Въ той странѣ, милый мой, не забудешь ли ты?
. . . . . .
Говорятъ, злая вѣсть къ намъ оттуда пришла?
За горами кровавая битва была!
Тамъ засада была... Говорятъ,
Будто нашихъ сарбазовъ отрядъ
Истребленъ ненавистной измѣной... Чу!
Кто-то скачетъ, копыта стучатъ...
Пыль столбомъ... Я дрожу и молитву шепчу...
Не бросай въ меня камнями!..
Я и такъ ужъ ранена...

## VII.

Кавказская жизнь не была только картиною для молодого поэта; она повидимому сильно задѣла и его личное существованіе. Но онъ сохранилъ свободу души и ясность поэтическаго сознанія:

Я не приду къ тебѣ... Не жди меня! Недаромъ,
Едва потухло зарево зари,
Всю ночь зурна звучитъ за Авлабаромъ,
Всю ночь за банями поютъ сазандари.
. . . . . .
Не ты ли тамъ стоишь на кровлѣ подъ чадрою
Въ сіяньѣ мѣсячномъ? Не жди меня, не жди?
Ночь слишкомъ хороша, чтобъ я провелъ съ тобою
Часы, когда душѣ простора нѣтъ въ груди...
Когда сама душа, сама душа не знаетъ,
Какой еще любви, какихъ еще чудесъ
Просить или желать, но проситъ, но желаетъ,
Но молится предъ образомъ небесъ, —
И чувствуетъ, что уголокъ твой душенъ,
Что не тебѣ моимъ моленьямъ отвѣчать...
Н ежди! Я въ эту ночь къ соблазнамъ равнодушенъ,
Я въ эту ночь къ тебѣ не буду ревновать.

Неизвѣстно, какъ отнеслась прекрасная грузинка къ этому простодушно-нелюбезному обращенію и чѣмъ она его объяснила; но для насъ совершенно ясно, что главная причина тутъ была «Царь-дѣвица» (см. начало статьи), которая напомнила о себѣ поэту своимъ отраженіемъ въ ночномъ небѣ и не допустила его погружаться въ омутъ «соблазновъ» болѣе, чѣмъ слѣдовало.

Какъ итогъ всего пережитаго имъ на Кавказѣ, поэтъ вынесъ бодрое и ясное чувство духовной свободы.

Душу къ битвамъ житейскимъ готовую
Я за снѣжный несу перевалъ...
Я Казбекъ миновалъ, я Крестовую
Миновалъ, недалеко Дарьялъ.
Слышу, Терека волны тревожныя
Въ мутной пѣнѣ по камнямъ шумятъ;
Колокольчикъ звенитъ и надежные
Кони юношу къ сѣверу мчатъ.
Выси горъ, въ облака погруженныя,
Разступитесь! Приволье станицъ..
Разстилаются степи зеленыя...

Я простору не вижу границъ.
И душа на просторъ вырывается
Изъ-подъ власти кавказскихъ громадъ...
Колокольчикъ звенитъ — заливается,
Кони юношу къ сѣверу мчатъ.
. . . . . .
Все, что было обманомъ, измѣною,
Что лежало на мнѣ словно цѣпь, —
Все исчезло изъ памяти — съ пѣною
Горныхъ рѣкъ, выбѣгающихъ въ степь.

Это чувство задушевнаго примиренія, отнимающаго у «житейскихъ битвъ» ихъ острый и мрачный, трагическій характеръ, осталось у нашего поэта на всю жизнь и составляетъ преобладающій тонъ его поэзіи. Очень чувствительный къ отрицательной сторонѣ жизни, къ ея злобѣ и пустотѣ — онъ не сдѣлался пессимистомъ, не впалъ въ уныніе, которое есть смертельный грѣхъ не только для религіи и философіи, но также и для поэзіи. Въ самыя тяжелыя минуты личной и общей скорби для него не закрывались «щели изъ мрака къ свѣту».

Мой умъ подавленъ былъ тоской,
Мои глаза безъ слезъ горѣли;
Надъ озеромъ сплетались ели,
Чернѣлъ камышъ, — сквозили щели
Изъ мрака къ свѣту надъ водой,
И много, много звѣздъ мерцало;
Но въ сердце мнѣ ночная мгла
Холодной дрожью проникала,
Мнѣ видѣлось такъ мало, мало
Лучей любви надъ бездной зла.

Но эти лучи никогда не погасали въ его душѣ, они отняли злобу у его сатиры и позволили ему создать его оригинальнѣйшее произведеніе «Кузнечикъ-Музыкантъ».

Чтобы ярче представить сущность жизни, поэты иногда продолжаютъ, такъ сказать, ея линіи въ ту или въ другую сторону. Такъ Дантъ вымоталъ человѣческое зло въ девяти грандіозныхъ кругахъ своего ада. Полонскій стянулъ и сжалъ обычное содержаніе человѣческой жизни въ тѣсный мірокъ насѣкомыхъ. Данту пришлось надъ мрачною громадою своего ада воздвигнуть еще два огромные міра — очищающаго огня и торжествующаго свѣта: Полонскій могъ вмѣстить очищающій и просвѣтляющій моменты въ тотъ же уголокъ поля и

парка. Пустое существованіе, въ которомъ все дѣйствительное мелко, а все высокое есть иллюзія — существованіе человѣкообразныхъ насѣкомыхъ или насѣкомообразныхъ людей, — преобразуется, получаетъ достоинство и красоту силою чистой любви и безкорыстной скорби. Этотъ смыслъ, разлитый во всей поэмѣ, сосредоточивается въ заключительной сценѣ—похоронъ, производящей до извѣстной степени, несмотря на микроскопическую канву всего разсказа, то очищающее душу впечатлѣніе, которое Аристотель считалъ назначеніемъ трагедіи.

Первостепенное мѣсто въ русской поэтической литературѣ было бы обезпечено за Полонскимъ и въ томъ случаѣ, если бы онъ создалъ только «Кузнечика-Музыканта», подобно тому, какъ Грибоѣдовъ всѣмъ своимъ литературнымъ значеніемъ обязанъ единственно своей знаменитой комедіи. Но у Полонскаго, слава Богу, много и другого богатства, которому мы дали очень неполный инвентарь. Изъ болѣе крупныхъ жемчужинъ назовемъ еще «Кассандру».

Замѣтимъ однако, что она не безъ изъяна, отъ котораго, впрочемъ, ее очень легко было бы избавить, — стоитъ только зачеркнуть четвертую и пятую строфу, не измѣняя ни буквы въ предыдущемъ и въ послѣдующемъ. Дѣло въ томъ, что эти двѣ строфы (отъ стиха «Аполлона жрецъ суровый» и до стиха «Шла изъ отчаго дворца» включительно) составляютъ пояснительную вставку, излишнюю для пониманія и рѣшительно портящую поэтическое впечатлѣніе. Превосходный образъ идущей на свиданіе съ Аполлономъ пророчицы:

Лишь Кассандра легче тѣни,
Не спѣша будить отца,
Проскользнула на ступени
Златоверхаго дворца;
. . . . . .
Ей въ лицо прохлада дышитъ,
Ночи темь въ ея очахъ;
Складки длинныя колышетъ
Удаляющійся шагъ...
Глухи Гектора чертоги, —
Только храмы настежь, — тамъ
Только мраморные боги
Предвкушаютъ ѳиміамъ...

Этотъ прекрасный образъ и прекрасные стихи вдругъ прерываются объясненіемъ закулисной тайны — какъ и почему жрецъ Аполлона подстроилъ это дѣло:

Въ этомъ видѣлъ онъ спасенье
Трои, замкнутой врагомъ,
И ей далъ благословенье
Сочетаться съ божествомъ;
Скрывъ свое негодованье
Къ назиданіямъ жреца,
Дочь Пріама на свиданье
Шла изъ отчаго дворца...

Это неумѣстное объясненіе, изложенное ужасно прозаическими стихами, сильно портитъ поэму; а между тѣмъ ничто не мѣшаетъ его выпустить и послѣ мраморныхъ боговъ, предвкушающихъ ѳиміамъ, прямо продолжать:

Вотъ ужъ видны ей: могила,
Съ новой урной саркофагъ,
Даль залива, и вѣтрила,
И костры, и дымъ въ горахъ...

Далѣе черезъ нѣсколько строфъ есть еще маленькая вставка, менѣе портящая дѣло, но все-таки лишняя и столь же легко устранимая, именно начало рѣчи самой Кассандры:

Полюбила бъ я, быть можетъ,
Да любви мѣшаетъ стыдъ...
Участь родины тревожитъ...
Неизвѣстность тяготитъ...

Зачѣмъ это флегматическое разсужденіе, мало соотвѣтствующее обстоятельствамъ времени, мѣста и образа дѣйствія, когда далѣе слѣдуютъ такіе ясные и сильные стихи:

Ты стрѣлой сразилъ Ахилла,
Но Зевесъ, отецъ твой, намъ
За Ахилла мститъ, и сила
Напираетъ на Пергамъ.
Я устала ненавидѣть,
Я любить хочу, но знай, —
Я, любя, хочу предвидѣть, —
Даръ предвидѣнья мнѣ дай!

## VIII.

Въ большихъ поэмахъ Полонскаго изъ современной жизни (человѣчьей и собачьей), вообще говоря, внутреннее значеніе не соот-

вѣтствуетъ объему. Нельзя однако согласиться съ тѣми критиками, которые отрицаютъ у этихъ стихотворныхъ повѣстей всякое поэтическое достоинство и увѣряютъ, что авторъ писалъ ихъ стихами только потому, что ему легко дается версификація. Но не менѣе легко онъ можетъ писать и прозой, какъ доказываютъ его обширные романы. Во всякомъ случаѣ было бы жалко, если бы онъ не воспользовался стихомъ для такого напримѣръ описанія (въ поэмѣ «Мими»):

Вотъ онъ плэдъ свой перекинулъ
На плечо и, не тревожа
Спящей, темными дверями
Вышелъ вонъ дышать цвѣтами
Южной ночи, въ этомъ садѣ,
Въ этой трепетной прохладѣ,
Гдѣ богинь не мало бѣлыхъ,
Подъ рѣзцомъ окаменѣлыхъ,
Въ неподвижныхъ покрывалахъ,
На высокихъ пьедесталахъ.
. . . . . .
Гдѣ изъ-за горы лѣсистой,
Озаренное луною,
Свѣтитъ море золотистой
Уходящей полосою,
И, любовно ластясь къ соннымъ
Берегамъ, загроможденнымъ
Сглаженными валунами,
Лосиящимися волнами
Ихъ зализываетъ раны
И на отмели песчаны
Точно сыплетъ жемчугами
Перекатными; и мнится,
*Кто-то ходитъ и боится*
*Разрыдаться, только точитъ*
*Слезы, въ чью-то дверь стучится*
*То шурша назадъ волочитъ*
*По песку свой шлейфъ,* то снова
Возвращается туда же
И затѣмъ же... и другого
Ничего нѣтъ, — вѣчно та же
Музыка, пульсъ жизни вѣчной —
Міровой, земной, сердечной.

Настоящее собраніе стихотвореній Полонскаго достойно заканчивается правдивымъ поэтическимъ разсказомъ «Мечтатель». Смыслъ

его въ томъ, что мистическая мечта рано-умершаго героя оказывается чѣмъ-то очень дѣйствительнымъ.

Вообще въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ Полонскій заглядываетъ въ самые коренные вопросы бытія. Между прочимъ его поэтическому сознанію становится ясною тайна времени — та истина, что время есть только перестановка въ разныя положенія одного и того же существеннаго смысла жизни, который самъ по себѣ есть вѣчность. Указанія на эту истину я вижу въ стихотвореніи «Аллегорія», яснѣе — въ стихотвореніи «То въ темную бездну, то въ свѣтлую бездну», и всего яснѣе и живѣе сводитъ поэтъ концы съ концами временнаго существованія въ одинъ кругъ вѣчности въ слѣдующихъ стихахъ:

Дѣтство нѣжное, пугливое,
Безмятежно шаловливое —
Въ самый холодъ вешнихъ дней
Лаской матери пригрѣтое
И навѣки мной отпѣтое
Въ дни безумства и страстей,
Нынѣ всѣми позабытое,
Подъ морщинами сокрытое
Въ нѣдрахъ старости моей, —
Для чего ты вновь встревожило
Зимній сонъ мой, — словно ожило
И повѣяло весной? —
. . . . . .
— Старче! Развѣ ты — не я?
Я съ тобой навѣки связано,
Мной вся жизнь тебѣ подсказана,
Въ ней сквозитъ мечта моя: —
Не напрасно вновь являюсь я, —
Твоей смерти дожидаюсь я,
Чтобъ припомнило и я
То, что въ дни моей безпечности
Я забыло въ нѣдрахъ вѣчности, —
То, что было для меня.

Этимъ прекраснымъ, оригинальнымъ и глубокомысленнымъ комментаріемъ на евангельскій стихъ: «если не обратитесь и не будете какъ дѣти, не войдете въ Царствіе Небесное» — заключу я свой краткій и неполный очеркъ; моя задача была не исчерпать поэзію Полонскаго, а только отмѣтить въ ней самое цѣнное на мой взглядъ.

# Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ.

## 1896.

---

### Нѣсколько данныхъ для его характеристики.

Со времени смерти моего отца появилось о немъ нѣсколько превосходныхъ статей, написанныхъ лицами, хорошо его знавшими, какъ, напримѣръ, проф. В. И. Герье, К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, В. О. Ключевскій. Но эти авторы не имѣли въ рукахъ тѣхъ цѣнныхъ данныхъ, которыя заключаются въ оставшихся послѣ отца неоконченныхъ запискахъ. П. В. Безобразовъ, въ составленномъ имъ «біографическомъ очеркѣ» (изд. Павленкова), который вполнѣ удовлетворяетъ своему назначенію, могъ лишь отчасти воспользоваться этимъ матеріаломъ. Что касается до напечатанныхъ въ «Русскомъ Вѣстникѣ» (1896 г., февраль—май) извлеченій изъ записокъ, то они, къ сожалѣнію, подобраны столь односторонне, что производятъ на знакомаго съ полнымъ текстомъ такое впечатлѣніе — разумѣется, помимо прямого намѣренія издателя — какъ будто имѣлось въ виду огласить, главнымъ образомъ, то, что непріятно для постороннихъ лицъ, пропуская все наиболѣе характерное для самого автора записокъ; а читатели, не знавшіе его лично и незнакомые съ его подлинными записками, получаютъ о немъ совершенно невѣрное представленіе. Необходимое, ради этого обстоятельства, хотя и несвоевременное въ другихъ отношеніяхъ, изданіе записокъ въ полномъ видѣ будетъ сдѣлано мною и моимъ младшимъ братомъ; но такъ какъ это можетъ во всякомъ случаѣ потребовать нѣкотораго времени, то я рѣшился теперь же воспользоваться ими (въ полномъ видѣ), какъ матеріаломъ преимущественно для характеристики духовной индивидуальности ихъ автора. Быть можетъ, кто-нибудь найдетъ, что не подобаетъ сыну говорить

въ печати о своемъ отцѣ. Но, во-первыхъ, въ настоящемъ случаѣ я не столько буду говорить объ отцѣ, сколько указывать и резюмировать то, что онъ самъ говорилъ о самомъ себѣ и о своей жизни въ откровенной бесѣдѣ съ своими дѣтьми; а во-вторыхъ, всякій согласится, что каково бы ни было общее правило, могутъ быть особыя обстоятельства, въ силу которыхъ публичное возстановленіе нравственнаго образа отца не только дозволяется сыну приличіемъ, но и требуется отъ него нравственнымъ долгомъ.

## I.

У большинства такихъ людей, какъ авторъ «Записокъ», главные интересы ихъ жизни опредѣляются еще въ раннемъ возрастѣ, въ формѣ прирожденныхъ стремленій. У него же эти интересы были: религіозный, научный, патріотическій. Ни одинъ изъ нихъ не преобладалъ исключительно, да они и не боролись за преобладаніе въ его душѣ, будучи внутренно между собою связаны, — и потому поддерживая, а не отрицая другъ друга. Занятія русскою исторіею и вызывались и питались любовью къ родинѣ, но самостоятельный научный интересъ въ этихъ занятіяхъ предохранялъ историка отъ патріотической «ревности не по разуму», отъ увлеченій узкаго и слѣпого націонализма. По его мнѣнію, непремѣннымъ условіемъ научности должно быть *сравнительное* изученіе однородныхъ явленій; поэтому онъ очень скептически относился къ тѣмъ спеціалистамъ по русской исторіи, которые, читая свободно только по-русски, не знаютъ ничего, кромѣ своего прямого предмета. Самъ онъ, владѣя (для чтенія) восемью иностранными языками, основательно и всесторонне изучалъ всемірную исторію, а въ видѣ отдыха любилъ читать сочиненія по географіи, этнографіи, языковѣдѣнію и общимъ вопросамъ естествознанія.

Широта научнаго взгляда, просвѣщая и очеловѣчивая патріоческія чувства, оказываетъ такое же благотворное вліяніе и на чувства религіозныя. Глубокая сердечная вѣра у автора «Записокъ» была совершенно свободна отъ той *напряженности*, которую поверхностный взглядъ принимаетъ за силу. Непоколебимо увѣренный въ положительныхъ истинахъ христіанства, неизмѣнно и открыто привязанный къ существующимъ формамъ церковнаго благочестія, онъ никогда не подчеркивалъ своей религіозности, не ставилъ ее ребромъ и никого не

хотѣлъ стѣснять ею. Онъ не навязывалъ своихъ религіозныхъ воззрѣній не только своимъ друзьямъ, но даже роднымъ дѣтямъ. Съ этой стороны мнѣ самому пришлось оцѣнить его вполнѣ. Будучи съ дѣтства занятъ религіозными предметами, я въ возрастѣ отъ 14 до 18 лѣтъ прошелъ черезъ различныя фазы теоретическаго и практическаго отрицанія. Отецъ это зналъ, такъ какъ я пересталъ ходить съ нимъ въ церковь. Но онъ ни однимъ словомъ не оказалъ на меня прямого воздѣйствія, ограничиваясь лишь изрѣдка легкими насмѣшками надъ различными *измами* и надъ моими тогдашними божками въ родѣ Ренана. Заставши меня однажды надъ запрещенною книгою этого писателя, онъ сказалъ только: «Если уже хочешь читать въ этомъ направленіи, то взялъ бы что-нибудь получше, напримѣръ — Жозефа Сальвадора; этотъ еврей куда сильнѣе твоего краснобая съ фальшивыми цитатами». И однако тутъ вовсе не было равнодушія: вскорѣ послѣ этого одинъ случайный разговоръ, взволновавшій отца до слезъ, показалъ мнѣ, до какой степени огорчало его мое скороспѣлое невѣріе, хотя, конечно, онъ догадывался, что это только болѣзнь роста. Но своимъ отношеніемъ ко мнѣ въ этомъ случаѣ онъ далъ мнѣ почувствовать религію какъ нравственную силу, и это, конечно, было дѣйствительнѣе всякихъ обличеній и наставленій.

## II.

Главные духовные интересы у автора «Записокъ», опредѣлившіе общее направленіе его жизни и дѣятельности, проявились, какъ я сказалъ, съ ранняго возраста. Ихъ укрѣпленію способствовали благопріятныя условія его воспитанія въ дѣтствѣ, особенно вліяніе превосходной няни Марьюшки. Вотъ какъ онъ самъ разсказываетъ въ своихъ «Запискахъ» о первоначальной порѣ своей жизни, — этимъ разсказомъ и начинаются «Записки для дѣтей моихъ, а если можно, и для другихъ», съ эпиграфомъ: «Въ трудахъ отъ юности моея».

«5 мая 1820 года, въ одиннадцать часовъ пополудни, наканунѣ Вознесенія, у священника московскаго коммерческаго училища родился сынъ Сергѣй — слабый, хворый недоносокъ, который цѣлую недѣлю не открывалъ глазъ и не кричалъ. Помню я тѣсную, плохо меблированную квартиру отца моего, въ нижнемъ этажѣ, выходившую на большой дворъ училища, гдѣ въ послѣобѣденное время и вечеромъ гуляли воспитанники. Самыми близкими и любимыми суще-

ствами для меня въ раннемъ дѣтствѣ были — старая бабушка и нянька. Послѣдняя, думаю, имѣла не малое вліяніе на образованіе моего характера. Эта женщина (т. е. старая дѣвушка), сколько я помню самъ и какъ мнѣ разсказывали другіе, обладала прекраснымъ, чистымъ характеромъ: она была сильно набожна, но эта набожность не придавала ея характеру ничего суроваго; она сохраняла постоянно общительность, веселость, желаніе занять, повеселить другихъ, большихъ и малыхъ. Нѣсколько разъ, не менѣе трехъ, путешествовала она въ Соловецкій монастырь и столько же разъ въ Кіевъ, и разсказы объ этихъ путешествіяхъ составляли для меня высочайшее наслажденіе; если я и родился со склонностью къ занятіямъ историческимъ и географическимъ, то постоянные разсказы старой няни о своихъ хожденіяхъ, о любопытныхъ дальнихъ мѣстахъ, о любопытныхъ приключеніяхъ, не могли не развить врожденной въ ребенкѣ склонности. Какъ теперь я помню эти вечера въ нашей тѣсной дѣтской: около большого стола садился я на своемъ дѣтскомъ стуликѣ, двѣ сестры, которыя обѣ были старше меня — одна тремя, а другая шестью годами, — старая бабушка съ чулкомъ въ рукахъ и нянька-разсказчица, также съ чулкомъ и въ удивительныхъ очкахъ, которыя держались на носу только. Небольшая, худощавая старушка, съ очень пріятнымъ, выразительнымъ лицомъ (а тогда для меня просто прелестнымъ), съ добродушно-насмѣшливою улыбкою, безъ умолку разсказывала о странствованіяхъ своихъ вдоль по Великой и Малой Россіи. Я упомянулъ о веселомъ характерѣ старушки, о ея добродушно-насмѣшливой улыбкѣ: и въ разсказахъ своихъ она также любила шутливый тонъ, была мастерица разсказывать забавныя приключенія, и даже въ приключеніяхъ вовсе незабавныхъ умѣла подмѣчать забавную сторону. Такъ, напримѣръ, я очень хорошо помню разсказъ ея о бурѣ, которую вытерпѣло судно съ богомольцами въ устьяхъ Сѣверной Двины, — приключеніе нисколько не забавное, и, несмотря на то, разсказъ этотъ обыкновенно повторялся, когда молодой компаніи хотѣлось посмѣяться, потому что разсказчица необыкновенно живо и комично представляла отчаяніе одного портного, который метался изъ одного угла судна въ другой, крича: «О, анделъ-хранитель!»

«А между тѣмъ судьба моей разсказчицы вовсе не была весела. Родилась она въ Тульской губерніи, въ помѣщичьей деревнѣ. Однажды, когда отецъ и мать ея были въ полѣ, и она, маленькая дѣвочка, оставалась одна въ избѣ, приходитъ приказчикъ и съ нимъ какіе-то незна-

комые люди: то были купцы, которымъ была запродана дѣвочка; несчастную взяли и повезли изъ деревни, не давши проститься ни съ отцомъ, ни съ матерью. Потомъ ее перепродали въ Астраханскую губернію, въ Черный-Яръ, къ купцу. Разсказы объ этой дальней сторонѣ, которой природа такъ рѣзко отлична отъ нашей, о Волгѣ, о рыбной ловлѣ, большихъ фруктовыхъ садахъ, о калмыкахъ и киргизахъ, о похищеніи послѣдними русскихъ людей, объ ихъ страданіяхъ въ неволѣ и бѣгствѣ — также сильно меня занимали. Занимали и разсказы о собственной судьбѣ разсказчицы, о сильныхъ гоненіяхъ, которыя она претерпѣвала отъ хозяйскаго сына; я не могъ понимать причины гоненій, потому что на вопросы получалъ одинъ отвѣтъ: — *да такъ!* И сынъ черноярскаго купца представлялся мнѣ сказочнымъ злодѣемъ, который дѣлаетъ зло для зла. Я уже послѣ угадалъ причину гоненій, когда угадалъ, за что жена Пентефрія такъ сильно разсердилась на Іосифа.

«Но старый купецъ съ женою иначе смотрѣли на свою рабу и по прошествіи извѣстнаго срока отпустили ее на волю за усердную службу. Ей захотѣлось возвратиться на родину, но какъ это сдѣлать? — у нея была отпускная, но не было денегъ, и вотъ она пошла въ кабалу къ купцамъ, отправившимся съ товарами въ Москву, т. е. тѣ обязались доставить ее на родину съ тѣмъ, чтобъ она послѣ заслужила у нихъ деньги, сколько стоилъ провозъ. Трогателенъ былъ разсказъ о свиданіи ея съ матерью, съ которою она должна была скоро опять разлучиться и переселиться въ Москву, гдѣ стала наниматься въ услуженіе.

«Я упомянулъ объ умственномъ вліяніи разсказовъ моей няньки, но я не могу не признать и религіозно-нравственнаго вліянія; бывало, начнетъ она разсказывать о какомъ-нибудь страшномъ приключеніи съ нею на дорогѣ, о бурѣ на морѣ, о встрѣчѣ съ подозрительными людьми, я въ сильномъ волненіи спаршиваю ее: «И ты это не испугалась, Марьюшка?» — и получаю постоянно въ отвѣтъ: — «А Богъ-то, батюшка?» Если я и родился съ религіознымъ чувствомъ, если въ трудныхъ обстоятельствахъ моей жизни меня поддерживаетъ постоянно надежда на Высшую Силу, то думаю, что не имѣю права отвергать и вліянія нянькиныхъ словъ: — «А Богъ-то!»

«*Отходивши* меня, Марья-нянька (такъ ее называли въ домѣ) жила нѣсколько времени въ Москвѣ уже не въ услуженіи, а собственнымъ хозяйствомъ, и вдругъ собралась въ дальній путь, въ старый

Іерусалимъ. Изъ Одессы мы получили отъ нея письмо, въ которомъ она увѣдомляла, что садится на корабль. Послѣ возвратившіяся богомолки сказывали, что видѣли ее на Аѳонской горѣ — и то была послѣдняя вѣсть.

«Я распространился о старой нянькѣ своей, потому что вліяніе ея на образованіе моего характера считаю довольно сильнымъ, и потому еще, что послѣ я не встрѣчалъ подобной няньки, не могъ я найти для своихъ дѣтей няньки, хотя сколько-нибудь похожей на мою Марьюшку. Теперь перейду къ другимъ вліяніямъ, которыя начали дѣйствовать, когда уже я сталъ выростать. Важное вліяніе на образованіе моего характера оказала тихая, скромная жизнь въ домѣ отцовскомъ, отсутствіе всякихъ дѣтскихъ развлеченій; сестры мои, какъ я уже сказалъ, были гораздо старше меня, ихъ скоро отдали въ пансіонъ, и я по цѣлымъ днямъ оставался совершенно одинъ; вотъ почему, когда я выучился читать, то съ жадностью бросился на книги, которыя и составляли мое главное развлеченіе и наслажденіе. Восьми лѣтъ записали меня въ духовное училище съ правомъ оставаться дома и являться только на экзамены; самъ отецъ училъ меня дома Закону Божію, латинскому и греческому языкамъ; для другихъ же предметовъ я посѣщалъ классы коммерческаго училища. Въ послѣднемъ учили плохо, но зато я получилъ больше средствъ получать книги и предаваться моей страсти къ чтенію» . . .

## III.

Говоря о своемъ первоначальномъ чтеніи, авторъ «Записокъ» совсѣмъ не упоминаетъ о дѣтскихъ книгахъ, — спеціальная литература для дѣтей въ то время у насъ едва зарождалась и, повидимому, вовсе не проникала въ ту среду, гдѣ воспитывался отецъ. Это отсутствіе преднамѣренно-приспособленнаго чтенія и искусственныхъ педагогическихъ воздѣйствій, при даровитой натурѣ, вызывало, конечно, раннее умственное развитіе. Бросившись на книги, будущій историкъ читалъ сначала безъ разбора все, что попадалось подъ руки — большею частью романы оригинальные и переводные. Это чтеніе, по его словамъ, было вредно, такъ какъ распаляло воображеніе ребенка. Такой вредъ, однако, не могъ быть значительнымъ.

«Очень скоро, — продолжаетъ онъ, — врожденная склонность взяла верхъ: между книгами отцовскими я нашелъ всеобщую исто-

рію Бассалаева, и эта книга стала моею любимицею: я съ нею не разставался, прочелъ ее отъ доски до доски безконечное число разъ, особенно прельстила меня римская исторія. Велико было мое наслажденіе, когда послѣ краткой исторіи Бассалаева я досталъ довольно подробную исторію аббата Милота, нѣсколько разъ перечелъ и эту, и теперь еще помню изъ нея цѣлыя выраженія. Единовременно, кажется, съ Милотомъ попала мнѣ въ руки и исторія Карамзина: до тринадцати лѣтъ, т. е. до поступленія моего въ гимназію, я прочелъ ее не менѣе двѣнадцати разъ, разумѣется, безъ примѣчаній, но нѣкоторые томы любилъ я читать особенно; самые любимые томы были — шестой: княженіе Іоанна III, и осьмой — первая половина царствованія Грознаго; здѣсь дѣйствовалъ во мнѣ отроческій патріотизмъ: любилъ я особенно времена счастливыя, славныя для Россіи; взявши, бывало, девятый томъ, я нехотя читаю первыя главы и стремлюсь къ любимой страницѣ, гдѣ на полѣ стоитъ: «Славная осада Пскова». Живо помню, какъ я ненавидѣлъ Баторія, по цѣлымъ днямъ мечталъ я: — а что, если бъ вдругъ самъ царь Иванъ принялъ начальство надъ войскомъ и разбилъ бы Баторія, взялъ бы опять и Полоцкъ, и Ливонію? Представлялось живо, съ какимъ торжествомъ Иванъ въѣзжаетъ въ Москву, везя плѣннаго Баторія. Мечталось мнѣ и то: — а что если по какому-нибудь счастливому случаю отыщутъ продолженіе исторіи Карамзина! Двѣнадцатый томъ мнѣ не очень нравился, именно потому, что въ немъ описываются одни бѣдствія Россіи, и, какъ нарочно, авторъ остановился тамъ, гдѣ долженъ начаться счастливый поворотъ событій. Вмѣстѣ съ книгами историческими, любимымъ чтеніемъ моимъ были и путешествія. Нѣсколько разъ прочелъ я многотомную «Исторію о странствіяхъ вообще», также «Всемірнаго путешествователя».

«Таковы были мои занятія до тринадцати лѣтъ; я уже сказалъ, что въ коммерческомъ училищѣ учили плохо, — учителя были допотопные. Дома отецъ мой не имѣлъ времени заниматься со мною постоянно; давши мнѣ въ руки латинскую и греческую грамматику, онъ часто по нѣскольку недѣль не требовалъ отъ меня отчета въ томъ, что я изъ нея выучилъ; но какая же охота были долбить: amo, amas, amat, и *τύπτω, τύπτεις, τύπτει,* — мальчику, который постоянно или защищалъ Псковъ отъ Баторія, или вмѣстѣ съ Муціемъ Сцеволою клалъ на руку уголья, или съ Колумбомъ открывалъ Америку? Обыкновенно, каждый день по нѣскольку часовъ я дер-

жалъ передъ собой латинскую грамматику, но внутри ея лежала другая книжка поменьше, обыкновенно какой-нибудь романъ. Отъ этого происходило, что когда отецъ вдругъ начнетъ меня спрашивать, или задастъ задачу, т. е. переводъ съ русскаго на латинскій или греческій, то я отвѣчалъ плохо, и въ задачахъ моихъ «аористы» сильно страдали. То же самое случалось и на экзаменахъ въ духовномъ уѣздномъ училищѣ, которое помѣщалось въ Петровскомъ монастырѣ. Поѣздки на эти экзамены были самыми бѣдственными событіями въ моей отроческой жизни, ибо кромѣ того, что на экзаменахъ я большею частью отвѣчалъ неудовлетворительно, что огорчало моего отца, — самое училище возбуждало во мнѣ сильное отвращеніе по страшной неопрятности, бѣдному, сальному виду учениковъ и учителей, особенно по грубости, звѣрству послѣднихъ; помню, какое страшное впечатлѣніе на меня, нервнаго, раздражительнаго мальчика, произвелъ поступокъ одного тамошняго учителя: одинъ изъ учениковъ сдѣлалъ какую-то вовсе незначительную шалость, — учитель подошелъ, вырвалъ у него цѣлый клокъ волосъ и положилъ ихъ передъ нимъ на столъ. Я чуть-чуть не упалъ въ обморокъ отъ этого ирокезскаго поступка» . . .

## IV.

Съ воспоминаніями дѣтства авторъ связываетъ въ своихъ «Запискахъ» довольно обширное разсужденіе о состояніи духовенства бѣлаго и чернаго въ ту эпоху, къ которой относится начало самыхъ записокъ. Въ этомъ разсужденіи многое имѣетъ не только историческій интересъ, но важно и для характеристики писавшаго, именно со стороны его религіозной точки зрѣнія, — его просвѣщеннаго православія, свободнаго отъ всякаго ханжества и идолослуженія, отъ всякаго преклоненія передъ преходящими историческими формами, человѣческими оболочками божественныхъ вещей. Отзывы историка объ отношеніяхъ и лицахъ того — нынѣ уже весьма отдаленнаго — времени могутъ показаться слишкомъ рѣзкими и односторонними, но это впечатлѣніе рѣшительно измѣнится, если мы сравнимъ ихъ съ другими, уже появившимися въ нашей печати свидѣтельствами такихъ компетентныхъ лицъ, какъ, напр., бывшаго профессора московской духовной академіи Н. П. Гилярова-Платонова, или покойнаго архіепископа одесскаго и херсонскаго Никанора (въ «Русскомъ Обозрѣніи»). Поэтому нельзя не передать въ существенныхъ чертахъ

того, что авторъ говоритъ о тогдашнемъ положеніи сословія, къ которому онъ принадлежалъ по своему рожденію, и о нѣкоторыхъ его представителяхъ въ тѣ времена.

До Петра Великаго, — замѣчаетъ онъ, — общественное значеніе духовенства основывалось на томъ, что это было сословіе по преимуществу образованное, книжное. Когда реформа создала у насъ образованность свѣтскую, школу и литературу, независимую отъ духовенства, — это сословіе потеряло свое прежнее преимущество, не получивши новыхъ. Бѣдное, матеріально-зависимое, съ одностороннимъ, устарѣлымъ образованіемъ и особымъ «семинарскимъ» языкомъ, духовенство превратилось въ сословіе низшее, отчужденное отъ такъ называемаго «хорошаго общества».

Бѣдственное состояніе русскаго духовенства, — объясняетъ далѣе авторъ «Записокъ», — увеличивалось еще болѣе раздѣленіемъ его на бѣлое и черное, — на черное, господствующее, и бѣлое — подчиненное... Явленіе, только дозволенное въ древней церкви, превратилось въ обыкновеніе, наконецъ, въ законъ, по которому высшее духовенство непремѣнно должно быть изъ чернаго духовенства,— монаховъ. И вотъ, сынъ дьячка какого-нибудь хорошо учится въ семинаріи, — ближайшее начальство начинаетъ поставлять ему на видъ, что ему выгоднѣе постричься въ монахи и достигнуть высокаго сана, чѣмъ быть простымъ священнослужителемъ, — и вотъ, онъ съ этою цѣлью, а не по внутреннимъ нравственнымъ побужденіямъ, постригается въ монахи, становится архимандритомъ, ректоромъ семинаріи или академіи и т. д. Положеніе начальника и властителя въ монашескомъ одѣяніи представляется автору «Записокъ» нравственно-опаснымъ въ высшей степени. Свѣтскіе начальники все еще имѣютъ болѣе широкое образованіе, все еще боятся какого-то общественнаго мнѣнія, все еще находятъ ограниченіе въ разныхъ связяхъ и отношеніяхъ общественныхъ; тогда какъ высшее духовное лицо, въ своемъ замкнутомъ кругу, гдѣ остается, не встрѣчаетъ ни малѣйшаго ограниченія, оттуда не раздается никакой голосъ, вопіющій о справедливости, о защитѣ... Сынъ дьячка, получившій самое грубое воспитаніе, не освободившійся отъ этой грубости нисколько въ семинаріи, пошедшій въ монахи безъ нравственнаго побужденія, и изъ одного честолюбія ставшій, наконецъ, повелителемъ изъ раба — онъ не знаетъ мѣры своей власти... Такое положеніе объясняется не только вышеизложеннымъ состояніемъ бѣлаго духовенства, но

также воспитаніемъ въ семинаріяхъ, гдѣ жестокость и деспотизмъ въ обращеніи учителей и начальниковъ съ учениками были тогда доведены до крайности; чтобы быть хорошимъ ученикомъ, мало было хорошо учиться и вести себя нравственно, надобно было превратиться въ столпъ одушевленный, котораго одушевленіе выражалось бы постояннымъ поклоненіемъ предъ монахомъ — инспекторомъ и ректоромъ, уже не говоря о высшихъ. И вотъ, юноша, имѣющій особенную склонность къ поклоненію, хотя бы и не такъ хорошо учился и не такъ отлично велъ себя, идетъ впередъ, постригается въ монахи и скоро становится начальникомъ товарищей своихъ, и легко догадаться, какъ онъ начальствуетъ!.. Выше уже объяснено, по какимъ побужденіямъ произноситъ такой юноша обѣты монашескіе: онъ пошелъ въ монахи не для того, чтобы бороться со страстями и подавлять ихъ, а, напротивъ, для удовлетворенія одной изъ самыхъ изсушающихъ человѣка страстей — честолюбія. Авторъ «Записокъ» замѣчаетъ еще, что тѣ ученые монахи, которые подпадали человѣческимъ слабостямъ, были, вообще говоря, лучше: они мягче относительно другихъ, относительно подчиненныхъ. Гораздо хуже были тѣ, которые воздерживали себя, надѣвали личину святости; слабости мірскія остаются не удовлетворенныя, но и не обузданныя христіанскими нравственными началами, христіанскимъ подвижничествомъ. Душа невольнаго инока ищетъ удовлетворенія другимъ слабостямъ, удовлетворенія приличнаго и безнаказаннаго въ мірѣ семъ; — отсюда необузданное честолюбіе, зависть, страшное высокомѣріе, требованіе безполезнаго рабства и униженія отъ подчиненныхъ, ничѣмъ несдерживаемая запальчивость относительно послѣднихъ. «Разумѣется, — говоритъ авторъ, — были исключенія; но я говорю не объ исключеніяхъ»...

## V.

Эти общія указанія подтверждаются у автора конкретными историческими примѣрами. Приведя нѣкоторыя черты изъ жизни митрополита Платона и архіепископа Августина, и разсказавъ исторію митрополита Серафима, который случайнымъ образомъ пошелъ въ монахи, но, впрочемъ, оказался «добрымъ, очень сноснымъ архіереемъ», авторъ «Записокъ» переходитъ къ болѣе подробной характеристикѣ знаменитаго Филарета московскаго. Достоинства и заслуги этого святителя слишкомъ извѣстны, и распространяться о нихъ въ интим-

ныхъ запискахъ ему не было никакой надобности. Вполнѣ признавая блестящія дарованія и безупречно-монашескій образъ жизни Филарета, авторъ останавливается преимущественно на отрицательной сторонѣ этого характера, отмѣченной и другими писателями.

«Принадлежа, безспорно, — говоритъ онъ, — къ числу даровитѣйшихъ людей своего времени, Филаретъ шелъ необыкновенно быстро, поддерживаемый масонскою партіею, къ которой принадлежалъ, и особенно другомъ своимъ, княземъ Алекс. Никол. Голицынымъ. Отъ природы ли получилъ онъ горячую голову и холодное сердце, или вслѣдствіе положенія его, вслѣдствіе отсутствія сердечныхъ отношеній, внутренняя теплота постоянно отливала у него отъ сердца къ головѣ — только этотъ человѣкъ, для коротко знавшихъ и наблюдавшихъ его, представлялъ печальное явленіе. Рожденный быть министромъ, онъ попалъ въ архіереи. Если бы онъ попалъ въ латинскіе прелаты, то онъ нашелъ бы себѣ дѣятельность»...

Филаретъ шелъ шибко, — объясняетъ далѣе авторъ, — когда былъ угоденъ начальству, и былъ удаленъ, когда замѣтили въ немъ попытки служить себѣ или своему сословію. Онъ долженъ былъ перестать ѣздить въ Петербургъ для присутствія въ св. синодѣ, гдѣ «шпоры оберъ-прокурора, гусарскаго офицера, графа Протасова, зацѣплялись за его рясу». По смерти Серафима, Филарета оставили въ Москвѣ, а въ Петербугръ, т. е. въ первоприсутствующіе члены синода, взяли съ юга Антонія, человѣка незначительнаго, послѣ Антонія — Никанора изъ Варшавы, столь же незначительнаго, сравнительно съ Филаретомъ. Сначала было думали, что Филаретъ станетъ явно въ оппозицію; нѣкоторыя проповѣди показывали дѣйствительно въ немъ это направленіе, но это было минутное выраженіе досады оскорбленнаго честолюбія; Филаретъ не могъ свыкнуться съ мыслью жить внѣ благосклонности начальства, архіереемъ опальнымъ, ибо опала эта уменьшила бы его значеніе; онъ сталъ угождать и достигъ знаковъ благоволенія... Какъ сказано уже, у этого человѣка «была горячая голова и холодное сердце», и это рѣзко выразилось въ его проповѣдяхъ: «искусство необыкновенное, языкъ несравненный, но холодно, нѣтъ ничего, что̀ бы обращалось къ сердцу, говорило ему»... Такой характеръ при дарованіяхъ самыхъ блестящихъ представилъ въ Филаретѣ особое явленіе... «Сохрани Боже, если свѣтское лицо скажетъ что-нибудь прекрасное относительно религіи и церкви; сохрани Боже, если кто-нибудь изъ духов-

ныхъ, помимо его, скажетъ что-нибудь прекрасное, — онъ оскорбленъ. Талантъ находилъ въ немъ постояннаго гонителя; выдвигалъ, выводилъ въ люди онъ постоянно людей посредственныхъ, которые унижались передъ нимъ. Это униженіе любилъ онъ болѣе всего, и ни одинъ архіерей не могъ соперничать съ нимъ въ этой любви; ни въ одной русской епархіи раболѣпство низшаго духовенства не было доведено до такой степени, какъ въ московской во время управленія Филарета. Онъ не зналъ мѣры въ выраженіяхъ своего гнѣва на бѣднаго, трепещущаго священника или дьякона при самомъ ничтожномъ проступкѣ, при какомъ-нибудь неосторожномъ, неловкомъ движеніи . . . И не должно думать, чтобы здѣсь были излишняя строгость, излишнія требованія отъ подчиненныхъ благочинія и нравственности. Троицкая лавра, подчиненная ему непосредственно, доказывала противное . . .» «Филаретъ требовалъ одного, чтобы всѣ клали поклоны ему, и въ этомъ полагалъ величайшую нравственность» . . .

Подъ особымъ гнетомъ находилась духовная академія московская и семинарія. «Преподаватели даровитые здѣсь были мучениками, какихъ намъ не представляетъ еще исторія человѣческихъ мученій. Филаретъ по каплѣ выжималъ изъ нихъ, изъ ихъ лекцій, изъ ихъ сочиненій всякую жизнь, всякую живую мысль, пока, наконецъ . . . не превращалъ человѣка въ мумію. Такую мумію сдѣлалъ онъ изъ Горскаго, одного изъ самыхъ даровитыхъ и ученѣйшихъ между профессорами духовной академіи [1]. Появится живая мысль у профессора въ преподаваніи, въ сочиненіи, Филаретъ вырываетъ ее, и, чтобъ отнять въ преподавателѣ охоту къ дальнѣйшему выраженію такихъ мыслей, публично позоритъ его на экзаменѣ: — «Это что̀ за нелѣпость!» — кричитъ онъ ему. Тотъ кланяется . . . Филаретъ не скрывалъ своего сочувствія къ іезуитамъ, говорилъ въ академіи: «какъ жаль, что столько талантовъ, учености, трудолюбія, самоот-

---

[1] Въ одинъ изъ послѣднихъ годовъ жизни А. В. Горскаго я былъ съ нимъ близокъ въ качествѣ вольнаго слушателя московской духовной академіи, гдѣ онъ былъ ректоромъ. При необъятной учености, ясномъ пониманіи труднѣйшихъ вопросовъ и необыкновенной сердечной добротѣ этотъ превосходный старецъ носилъ на себѣ печальные слѣды духовнаго гнета — въ крайней робости ума и малоплодности мысли сравнительно съ его блестящими дарованіями: онъ все понималъ, но боялся всякаго оригинальнаго взгляда, всякаго *непринятаго* рѣшенія.

верженія, благонамѣренности употреблено на поддержаніе папскихъ заблужденій!» . . . Поданный имъ проектъ учрежденія миссіонерскихъ училищъ соотвѣтствовалъ такимъ симпатіямъ: императора Николая оскорбилъ этотъ проектъ, и онъ отвергнулъ его. «Въ академической библіотекѣ сохранялась книга о раскольникахъ, драгоцѣнная по собственноручнымъ замѣчаніямъ митрополита Платона, слѣдующаго содержанія: — Споръ съ раскольниками невозможенъ, ибо для успѣшнаго окончанія всякаго спора необходимо, чтобъ спорящіе признавали одно начало. Такъ, въ религіозномъ спорѣ необходимо, чтобъ обѣ стороны признавали одинъ авторитетъ — священное писаніе; но невѣжественный раскольникъ одинаковую важность съ Евангеліемъ придаетъ и твореніямъ отцовъ, часто ошибавшихся, и приговорамъ соборовъ, также часто ошибочнымъ, житіямъ святыхъ и разнымъ повѣстямъ нелѣпымъ. Просвѣщенный богословъ опровергать его не можетъ уже и потому, что боится оскорбить и своихъ слабыхъ, благоговѣющихъ предъ всѣми этими авторитетами: и потому молчи, просвѣщенный богословъ, и ври, невѣжественный раскольникъ! — Филарету показали эту книгу; онъ взялъ ее къ себѣ и возвратилъ ее въ другомъ видѣ: строки, написанныя Платономъ, уже были уничтожены: «Зачѣмъ, — сказалъ онъ при этомъ, — позорить память такого знаменитаго пастыря» [2]. Какой-то невѣжда написалъ книгу противъ раскольниковъ, гдѣ мнѣніе папы Иннокентія III приписалъ Иннокентію I, другу Іоанна Златоустаго, а другой невѣжда поставилъ обоихъ Иннокентіевъ и приписалъ имъ одно и то же мнѣніе. Книга проходила чрезъ академическую цензуру; профессора представили ее Филарету съ указаніемъ явной нелѣпости: «Пропустить,— отвѣчалъ Филаретъ: — это можетъ принести *пользу*». Однажды Филаретъ выразилъ желаніе, чтобъ кто-нибудь занялся опроверженіемъ Сведенборга, имѣющаго читателей и почитателей. Одинъ ученый занялся дѣломъ и представилъ ректору изложеніе ученія Сведенборга и опроверженіе. Первая часть, изложеніе ученія, ужаснула ректора: «Какъ можно такъ писать! Сведенборгъ выходитъ у васъ очень уменъ». И давай вычеркивать изъ сочиненія все то, что могло выставить Сведенборга въ сколько-нибудь выгодномъ свѣтѣ; ревность отца-ректора дошла до того, что, встрѣтивъ извѣстіе: въ одной го-

[2] Этотъ случай былъ подробнѣе разсказанъ Н. П. Гиляровымъ-Платоновымъ въ „Руси“ Аксакова. См. мою замѣтку „О самочинномъ умствованіи“ („Вѣстн. Европы“ 1892, дек., стр. 863).

стиницѣ Сведенборгъ имѣлъ видѣніе, онъ зачеркнулъ «гостиница» и написалъ: *кабакъ*. Въ этомъ исправленномъ видѣ сочиненіе было представлено Филарету; но тотъ нашелъ, что и тутъ оно представляетъ Сведенборга въ выгодномъ свѣтѣ, и еще перемаралъ, такъ что когда ректоръ послѣ этого опять началъ читать статью, то съ самодовольнымъ смѣхомъ повторялъ: «Какой этотъ Сведенборгъ былъ дуракъ!»

«Въ такомъ печальномъ состояніи, — продолжаетъ авторъ «Записокъ», — находилось русское духовенство, когда я началъ понимать. Но скоро я могъ уже замѣтить мерцаніе свѣта, обѣщавшее выходъ изъ этого страшнаго положенія, — и то направленіе, которымъ шла Россія въ продолженіе 150 лѣтъ, взяло, наконецъ, свое: просвѣщеніе, начавшее наконецъ смягчать нравы, распространять лучшія понятія въ русскомъ обществѣ, проникло съ этимъ благодѣтельнымъ вліяніемъ своимъ и въ семинаріи, и въ духовенство. Русскій человѣкъ любитъ читать — это искони было залогомъ его прогресса; читали и читали усердно семинаристы и духовенство, оглянулись па самихъ себя при новомъ свѣтѣ . . . ; началось распространяться недовольство своимъ воспитаніемъ, условіями своего быта, и это былъ уже огромный шагъ; начали отряхаться, обчищаться извнѣ, но съ этимъ вмѣстѣ шло, хотя понемногу, и внутреннее очищеніе; особенно большое вліяніе оказала здѣсь, какъ и на все русское общество, печать; при сравненіи нѣсколькихъ поколѣній священниковъ, старыхъ, среднихъ, новыхъ, легко было увидать разницу въ пользу послѣднихъ. Здѣсь Петербургъ пошелъ впередъ: въ этомъ городѣ изначала было больше внѣшней чистоты, которая всегда имѣетъ вліяніе на внутреннюю, если не употреблена во зло, не доведена до односторонности. Во всей Россіи вообще, и въ Петербургѣ въ особенности, преобладало стремленіе къ одной форменности; не могло не отразиться это и на духовенствѣ; съ другой стороны, въ началѣ духовенство, особенно въ Петербургѣ, познакомившись ближе съ наукою, ударило въ протестантизмъ, потомъ въ раціонализмъ. Но этому явилось противодѣйствіе: религіозная потребность начала усиливаться; въ XVIII вѣкѣ смотрѣли на религію съ презрѣніемъ и не могли не радоваться унизительному состоянію служителей религіи; въ XIX вѣкѣ направленіе измѣнилось; волею-неволею должны были уступить религіи высокое, высочайшее мѣсто; обнаружилось стремленіе къ самопознанію, начались толки о старинѣ русской, въ которой церковь

играла такую важную роль; съ желаніемъ поднять русскую старину, русскую народность, необходимо соединилось желаніе поднять русскую церковь, православіе, какъ главную отличительную черту этой народности; люди невѣрующіе во Христа начали толковать о превосходствѣ православія надъ другими исповѣданіями христіанскими. Все это необходимо должно было содѣйствовать къ очищенію духовенства, и признаки этого очищенія, какъ уже сказано, показались въ половинѣ XIX вѣка, конечно, признаки не очень рѣзкіе, слабое мерцаніе свѣта, который не могъ свѣтить ярко, благодаря тяжести атмосферы повсюду въ Россіи; но все начинается съ небольшого, не вдругъ» . . .

## VI.

Отъ внѣшняго положенія православнаго духовенства въ его время авторъ «Записокъ» переходитъ къ общему историческому значенію православія для Россіи. Собственно-религіозныя, таинственныя и богослужебныя формы православія, также какъ и его догматы, онъ всегда признавалъ безусловно и въ теоріи, и въ своей личной жизни. Въ «Запискахъ» онъ высказываетъ только свое мнѣніе объ *историческомъ* воздѣйствіи православія на наше отечество. Это мнѣніе, во многомъ вѣрное, можетъ, конечно, подлежать нѣкоторымъ оговоркамъ и ограниченіямъ; но такъ какъ задача настоящаго очерка есть характеристика, а не критическая оцѣнка, то намъ достаточно будетъ привести подлинныя слова автора «Записокъ» объ этомъ предметѣ», напоминая еще разъ, что дѣло идетъ только объ исторической, чисто-человѣческой сторонѣ православнаго христіанства.

«Признавая важное значеніе православія въ русской исторіи, мы не назовемъ, однако, вліянія этого византійскаго исповѣданія безусловно благодѣтельнымъ; вмѣстѣ съ этимъ впрочемъ, вглядываясь внимательно и въ прошедшее, и въ настоящее, мы не можемъ приписывать непріятнаго во многихъ отношеніяхъ хода русской исторіи православію, не можемъ не увидать въ немъ свѣтлыхъ сторонъ относительно и прошедшаго, и настоящаго, и будущаго.

«Православіе могущественно содѣйствовало утвержденію единовластія и самодержавія; по характеру своему, это византійское исповѣданіе изначала стремилось стать полезнымъ орудіемъ самодержавной власти — и стало. — Такимъ образомъ, скажутъ иные, православіе способствовало утвержденію рабства, было орудіемъ порабо-

щенія . . . Элементы сопротивленія деспотизму не могли находить въ немъ опоры. — Но мы спросимъ, гдѣ были эти элементы сопротивленія, и каковы были они? Безсмысленное боярство, съ одной стороны, и свирѣпое казачество — съ другой! Предположимъ, что вмѣсто православія былъ бы въ Россіи католицизмъ: конечно, историкъ не имѣетъ права толковать о томъ, что бы изъ этого произошло; но онъ имѣетъ право сказать, что могли бы произойти такія явленія, которымъ помѣшало одно только православіе, а именно: только одно православіе помѣшало Владиславу стать царемъ въ 1612 году и ополячить московское государство; но кто же рѣшится сказать, что было бы лучше, если бъ вся восточная Европа представляла сплошную Польшу? Православіе отняло Малороссію у Польши и дорушило послѣднюю, собравши всю восточную Европу въ одно цѣлое подъ именемъ Россіи: неужели русскій человѣкъ будетъ сѣтовать за это на православіе? Относительно настоящаго — я спрошу у тѣхъ, которые не признаютъ никакой религіи, но уважаютъ католицизмъ за его великую будто бы историческую роль и презираютъ православіе за то, что оно этой роли не играло, я спрошу у этихъ господъ: — вы не вѣрите ни во что, громко признаетесь въ этомъ, круглый годъ не заглядываете въ церковь — и кто васъ за это тревожитъ? знаете ли вы вашего приходскаго священника, и знаетъ ли васъ этотъ священникъ? вы совершенно свободны, и этою свободою обязаны православію, ибо католическій священникъ не позволялъ бы вамъ такъ спокойно вольнодумничать, такъ спокойно презирать его: въ немъ имѣли бы вы самаго злого врага, доносчика, который или запряталъ бы васъ въ недоброе мѣсто, или бы заставилъ ходить къ себѣ въ церковь и на исповѣдь; если въ православіи правительство имѣетъ орудіе тупое, въ католицизмѣ оно имѣло бы острое. Но самое важное и благодѣтельное значеніе православіе должно, по-моему мнѣнію, имѣть для будущности народовъ, его исповѣдающихъ. Мы видимъ, что протестантизмъ многихъ не удовлетворяетъ; достаточно факта всѣмъ извѣстнаго: движеніе отъ протестантизма между англичанами, народомъ самымъ практическимъ, умѣющимъ болѣе другихъ народовъ остановиться на серединѣ, избѣжать крайностей, — всего лучше доказываетъ, что протестантизмъ неудовлетворителенъ. Съ другой стороны, католицизмъ, не говоря уже объ исторической и догматической неправдѣ папизма, становится, какъ видимъ, постоянно на дорогѣ движенія народа впередъ, никакъ не можетъ ужиться съ но-

выми потребностями народовъ. Что же касается православія, то, во-первыхъ, оно не имѣетъ того характера безавторитетности, которымъ протестантизмъ именно многихъ не удовлетворяетъ; съ другой стороны, чуждое неправды папизма православіе можетъ быть вездѣ народною формою религіознаго исповѣданія . . . . . Православіе отражаетъ теперь на себѣ всю черную сторону настоящаго состоянія русскаго общества; оно страдаетъ вмѣстѣ съ нами; при перемѣнѣ къ лучшему, на немъ отразится эта перемѣна, оно не помѣшаетъ ей; теперь оно страдаетъ вмѣстѣ съ нами, тогда будетъ радоваться, и будетъ довольно вмѣстѣ съ нами; это нашъ вѣрный спутникъ; не будемъ же отнимать отъ него руки нашей» . . .

Въ этомъ разсужденіи особенно характерно для автора то, что при своей искренней вѣрѣ онъ самымъ очевиднымъ достоинствомъ православія считалъ его (сравнительно) благодушное отношеніе даже къ невѣрующимъ. Конечно, онъ былъ въ принципѣ совершенно правъ, — и плохую услугу оказываютъ нашей отечественной религіи тѣ, которые хотѣли бы лишить ее этого преимущества и превратить въ какую-то пародію средневѣковаго католицизма.

## VII.

Тяжелыя впечатлѣнія, полученныя въ духовномъ училищѣ, и вліяніе матери, которая по своему родству принадлежала къ другому кругу и въ устахъ которой семинарія была «синонимомъ всякой гадости», внушили автору «Записокъ» отвращеніе отъ этого сословія и желаніе поступить въ свѣтское училище. Послѣ нѣкоторыхъ колебаній рѣшено было выписать его изъ духовнаго званія и опредѣлить въ гимназію. Здѣсь въ самомъ началѣ произошло сильное препятствіе: будущій историкъ изумилъ учителя исторіи и географіи своими познаніями, но оказался крайне слабъ въ математикѣ, къ которой питалъ большое отвращеніе и во все продолженіе своего ученія. Его едва приняли въ третій классъ.

Изъ воспоминаній о гимназіяхъ того времени приведемъ то, что̀ имѣетъ значеніе для характеристики автора «Записокъ».

«Какъ прежде было сказано, я поступилъ въ третій классъ благодаря плохому знанію математики. Вслѣдствіе сильнаго отвращенія отъ этой науки, полной неспособности къ ней, невозможности понять, къ чему служитъ эта передвижка цифръ и буквъ, какая

благодать отъ того, что $x^2 + px + q = 0$; что $x$, наконецъ, можетъ быть равенъ 23 или 33; что при такихъ-то и такихъ-то случаяхъ треугольники равны, — вслѣдствіе этого я не могъ дѣлать успѣховъ и въ гимназіи, хотя здѣсь принужденъ былъ силою заниматься и математикою, ломать безъ пользы голову по нѣскольку часовъ надъ задачами, что̀, разумѣется, еще болѣе усиливало во мнѣ отвращеніе къ предмету. Въ третьемъ классѣ учителемъ былъ Волковъ — страшный педантъ; это чудовище осмѣлилось однажды поставить меня на колѣни, что̀ случилось со мною въ первый разъ въ жизни; понятно, каково было моему самолюбію — самолюбію ревностнаго сопутника героевъ древней, средней и новой исторіи. Мало того: Волковъ обращался ко мнѣ съ такими милыми привѣтами: «Дуракъ ты, дуракъ ты, Соловьевъ! уравненія второй степени рѣшить не можешь. Жаль мнѣ твоего отца, отецъ твой хорошій человѣкъ, а ты дуракъ!» И вотъ прошелъ годъ; я вышелъ изо всѣхъ предметовъ отличнымъ, кромѣ математики; инспекторъ далъ знать объ этомъ отцу; отецъ нанялъ ученика изъ старшаго класса, чтобъ приготовлять меня изъ математики къ экзамену; я приготовился, взялъ, какъ говорится, если не мытьемъ, такъ катаньемъ, выучилъ наизусть всѣ доказательства; экзаменовалъ учитель старшихъ классовъ Погорѣльскій, къ которому я долженъ былъ перейти; этотъ человѣкъ любилъ скорые, твердые отвѣты; я прорѣзалъ ему отвѣтъ надиво, и Погорѣльскій восхитился, поцѣловалъ меня, сказалъ: «умница мальчикъ! молодецъ мальчикъ!» — и поставилъ мнѣ «пять». Волковъ стоялъ тутъ, и я былъ вполнѣ отомщенъ; тѣмъ болѣе успѣхъ мой былъ блистателенъ, что большая часть учениковъ, пользуясь длиною вакаціею по случаю перестройки гимназіи, очень плохо приготовилась. Я поступилъ въ четвертый классъ изо всѣхъ предметовъ первымъ...

«Съ IV класса преподавателемъ русскаго языка былъ у насъ Поповъ, учитель превосходный, умѣвшій возбудить охоту къ занятіямъ, прекрасно разбиравшій образцовыя сочиненія и сочиненія учениковъ, умѣвшій посредствомъ этихъ разборовъ достигать главной цѣли своего преподаванія — выучивать правильно писать по-русски и развивать таланты, у кого они были. Когда онъ начиналъ объяснять урокъ къ слѣдующему классу, урокъ изъ логики или реторики, я, заинтересованный предметомъ, начиналъ вслухъ присказывать ему свои мысли; Поповъ не нашелъ этого страннымъ со стороны ученика, пятнадцатилѣтняго мальчика, напротивъ, находилъ

удовольствіе въ этихъ присказываніяхъ, въ этой бесѣдѣ, обмѣнѣ мыслей со мной; должно быть, я говорилъ недурно, благодаря огромному количеству прочтенныхъ книгъ, потому что Поповъ получилъ очень высокое мнѣніе о моихъ способностяхъ и внушилъ это мнѣніе остальнымъ своимъ товарищамъ-учителямъ. Вслѣдствіе этого высокаго мнѣнія о моемъ умственномъ развитіи Поповъ былъ чрезвычайно строгъ къ моимъ сочиненіямъ, хотя онъ и гордился ими и выставлялъ ихъ напоказъ, но ему все казалось, что я могъ бы еще лучше писать: разобравши мое сочиненіе, онъ часто приговаривалъ: «Хорошо! но скажи, пожалуйста, Соловьевъ! отчего ты говоришь лучше, чѣмъ пишешь?» Это, дѣйствительно, могло быть такъ, во-первыхъ. потому, что учитель, взобравши себѣ въ голову высокое мнѣніе о развитости моихъ способностей по разговору, при чемъ его поражала живость мыслей, относительная ихъ самостоятельность, не могъ быть такъ доволенъ сочиненіями, гдѣ на первомъ для него планѣ была уже форма; во-вторыхъ, для меня эта форма была тяжка, это были цѣпи, которыя затрудняли естественныя движенія, наводили на меня тоску, необходимо отражавшуюся въ сочиненіи: учитель задастъ описаніе памятника Минину и Пожарскому; я подумаю: «ну, что̀ же тутъ я стану описывать» — и ударюсь въ описаніе впечатлѣній. производимыхъ этимъ памятникомъ, въ разсказъ о событіяхъ, въ которыхъ участвовали изображенные герои, — а учитель съ упрекомъ: «задано было описаніе памятника, а ты изъ описанія сдѣлалъ повѣствованіе!» О, проклятыя хріи и формы реторическія! много онѣ мнѣ надѣлали непріятностей!..»

Для характеристики автора «Записокъ» съ нравственной стороны особенно интересно то, что̀ онъ далѣе говоритъ по поводу своего ближайшаго друга и товарища по гимназіи.

« «Не купи домъ, купи сосѣда», — говоритъ пословица: и въ этомъ отношеніи я былъ счастливъ: постояннымъ моимъ сосѣдомъ, т. е. ученикомъ, постоянно занимавшимъ второе мѣсто, былъ Ладыгинъ, вмѣстѣ со мною поступившій въ III классъ и вмѣстѣ со мною кончившій курсъ въ гимназіи: прекрасное, нравственное, кроткое, женственное существо. Онъ былъ воспитанъ въ тихомъ, нравственномъ домѣ, среди многочисленной толпы сестеръ, и отсюда получилъ, какъ видно, женственный характеръ; онъ былъ очень прилеженъ и, въ противоположность мнѣ, имѣлъ способность и склонность къ математикѣ, очень часто помогалъ мнѣ въ урокахъ и въ

приготовленіи къ экзаменамъ своими объясненіями, но у него не было той развитости и той быстроты въ обращеніи мысли около предмета, какими обладалъ я; главная причина тому: моя ранняя и относительно громадная начитанность, тогда какъ Ладыгинъ началъ читать поздно, и читалъ вообще мало, безъ выбора. Съ самаго начала Ладыгинъ призналъ мои преимущества и уступалъ мнѣ безропотно первое мѣсто: эта уступка, отсутствіе соперничества облегчили наши отношенія, завязали дружбу, при чемъ, разумѣется, высшее нравственное значеніе имѣлъ онъ, а не я; онъ былъ болѣе меня христіанинъ, хотя я съ раннихъ лѣтъ былъ пылкій приверженецъ христіанства, и въ гимназіи еще толковалъ, что буду основателемъ философской системы, которая, показавъ ясно божественность христіанства, положитъ конецъ невѣрію. Внутри меня было много религіозности, выражавшейся въ набожности; я ничего не начиналъ безъ молитвы; вѣра была сильная; не готовъ къ отвратительному математическому уроку, не приготовился изъ нѣкоторыхъ частей науки къ экзамену, — помолюсь, крѣпко вѣрую, что этого у меня не спросятъ, и дѣйствительно не спрашивали; другой товарищъ окажется въ подобномъ положеніи, боится, что *срѣжется* (по гимназическому выраженію) — говорю ему: «не бойся, только вѣруй», — молюсь за него, вѣрую за него, и его не спрашиваютъ. Религіозности было много, но христіанства было мало; успѣхи, первенство, воздымали духъ, высокое мнѣніе о самомъ себѣ, развивали гордость, эгоизмъ; самую вѣру свою я считалъ привилегіею, особеннымъ знакомъ Божьяго благоволенія, ручательствомъ за будущіе успѣхи. Въ виду были только эти успѣхи, успѣхи внѣшніе, житейскіе; о нравственномъ преуспѣяніи, *внутреннемъ* мало думалось, — говорю о *внутреннемъ*, ибо извнѣ-то было все чисто и чинно, я первенствовалъ и относительно поведенія. Правда, находили и тутъ иногда минуты опамятованія, когда я сознавалъ необходимость внутренняго нравственнаго совершенствованія и рѣшался внимательнѣе смотрѣть за собою, строго за своими мыслями и словами, но такая рѣшительность не бывала продолжительна: бури молодости срывали утлый челнъ съ якоря» . . .

Воспоминанія этого рода, конечно, болѣе характерны для ихъ автора, нежели его дальнѣйшіе отзывы о разныхъ лицахъ, съ которыми ему пришлось сталкиваться въ жизни.

---

Памяти императора Николая I.
1896.

Миръ Востока и Запада.
1896.

Изъ Московской губерніи.
1897.

## Памяти Императора Николая I.

## 1896.

Могучій Самодержецъ, котораго сегодня благочестиво поминаетъ Русское царство, не былъ только олицетвореніемъ нашей внѣшней силы. Если бы онъ былъ только этимъ, то его слава не пережила бы Севастополя. Но за суровыми чертами грознаго властителя, рѣзко выступавшими по требованію государственной необходимости (или того, что считалось за такую необходимость), въ императорѣ Николаѣ Павловичѣ таилось ясное пониманіе высшей правды и христіанскаго идеала, поднимавшее его надъ уровнемъ не только тогдашняго, но и теперешняго общественнаго сознанія. Не передъ одною же внѣшнею силой преклонился геній Пушкина и не одна грандіозность привязала къ государю сердце поэта! Лучшая сторона характера и образа мыслей императора Николая I, хорошо знакомая въ кругахъ, близкихъ къ престолу, скрывалась и доселѣ скрывается для большинства за подавляющимъ обликомъ державнаго великана. Въ нынѣшній день, когда всюду поется вѣчная память императору Николаю Павловичу, хорошо напомнить именно эту, менѣе извѣстную, человѣчную и духовную сторону его личности: земное величіе проходитъ; для императора, потрясеннаго и сокрушеннаго внѣшними неудачами и внутренними разочарованіями, — блескъ этого величія померкъ еще ранѣе смертнаго часа, — только добро и правда, связанныя съ высшею природой человѣка, достойны вѣчной памяти.

Когда послѣ трагической смерти Пушкина появилось письмо Жуковскаго къ его отцу съ описаніемъ послѣднихъ дней великаго поэта, одно обстоятельство могло показаться страннымъ и загадочнымъ, именно порученіе государя: «Скажи Пушкину, что я его прощаю». Къ чему собственно относилось это прощеніе? И почему государь какъ будто бралъ на себя то, что принадлежитъ къ обязанности ду-

ховника? Конечно, дуэль, будучи *тяжкимъ* грѣхомъ, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, *легкій* проступокъ противъ законовъ государственныхъ, но за этотъ проступокъ смерть была уже и такъ слишкомъ большимъ искупленіемъ. Въ послѣдніе годы обнародованные по этому дѣлу документы и извѣстія разъяснили недоумѣніе, «къ новой славѣ императора Николая Павловича». Сердечно полюбившій поэта, гордившійся своимъ Пушкинымъ, государь зналъ его необузданный характеръ и боялся за него. Съ нѣжною заботливостью слѣдилъ онъ за его поступками, и послѣ первой несостоявшейся дуэли призвалъ его и потребовалъ отъ него *честнаго слова*, что въ случаѣ необходимости новой дуэли онъ прежде всего дастъ объ этомъ знать ему, государю. Но въ дѣлѣ ложной чести была забыта первая обязанность честности. Если бы Пушкинъ исполнилъ данное имъ слово, Россія не потеряла бы своей лучшей славы, и великодушному государю не пришлось бы оплакивать вмѣстѣ съ гибелью поэта и свое рыцарское довѣріе къ человѣку. Было здѣсь, что прощать, и есть въ этомъ дѣлѣ, за что помянуть вѣчною памятью императора Николая I!

Еще болѣе характерно его отношеніе къ Ю. Ѳ. Самарину въ тяжелый 1849 г., когда подъ впечатлѣніемъ революціоннаго движенія въ Европѣ императоръ счелъ себя вынужденнымъ усилить строгость правительственныхъ мѣръ. При томъ дѣло шло не о знаменитомъ поэтѣ, которымъ восторгалась вся Россія и которымъ государь долженъ былъ дорожить уже изъ одного патріотическаго чувства: дѣло шло о начинающемъ чиновникѣ, который тогда успѣлъ заявить себя только неумѣренною ревностью къ обрусенію Остзейскаго края, вопреки видамъ государя и мѣстной администраціи: Самаринъ былъ обвиненъ въ томъ, что онъ нарушилъ служебный долгъ, распространяя рукописную книгу со ввѣренными ему по службѣ секретными документами и съ проповѣдью насильственнаго введенія православія и русской народности въ Прибалтійскихъ губерніяхъ. За обвиненнаго могло говорить только то, что государь когда-то зналъ его родителей. Самаринъ подлежалъ суду, но императоръ «своею, — какъ онъ самъ выразился, — деспотическою властью» велѣлъ посадить его въ крѣпость, черезъ нѣсколько дней послалъ къ нему для бесѣды своего духовника, а затѣмъ потребовалъ его къ себѣ и имѣлъ съ нимъ наединѣ въ высшей степени замѣчательный разговоръ. Упрекнувъ Самарина за формальное нарушеніе служебныхъ обязанностей, государь обратился къ содержанію книги: «Вы, очевидно, —

сказалъ онъ, — возбуждали вражду нѣмцевъ противъ русскихъ, вы ссорили ихъ, тогда какъ слѣдуетъ ихъ сближать; вы укоряете цѣлыя сословія, которыя служили вѣрно: начиная съ Палена, я могъ бы высчитать до 150 генераловъ. *Вы хотите принужденіемъ, силой сдѣлать изъ нѣмцевъ русскихъ,* съ мечомъ въ рукахъ, какъ Магометъ; *но мы этого не должны именно потому, что мы — христіане.* Вы писали подъ вліяніемъ страсти; я хочу думать, что она была раздражена личными непріятностями и оскорбленіями». И далѣе: «Вы пишете: если мы не будемъ господами у нихъ и т. д., т. е. если нѣмцы не сдѣлаются русскими, русскіе сдѣлаются нѣмцами; это писано было въ какомъ-то бреду. *Русскіе не могутъ сдѣлаться нѣмцами; но мы должны любовью и кротостью привлечь къ себѣ нѣмцевъ».* Въ заключеніе государь сказалъ: «Теперь вы должны совершенно перемѣниться, служить, какъ вы присягали, вѣрой и правдой, а не нападать на правительство. Мы всѣ такъ должны служить; я самъ служу не себѣ, а вамъ всѣмъ; *и я обязанъ наводить заблуждающихся на путь истины;* но я никому не позволю забываться: я не долженъ этого по той же самой присягѣ, которой и я вѣренъ. Теперь это дѣло конченное: помиримся и обнимемся... Поѣзжайте теперь въ Москву и успокойте вашихъ родителей; поѣзжайте завтра, если соберетесь; ступайте сейчасъ къ министру внутреннихъ дѣлъ и скажите ему, что я васъ отпускаю»... Двадцать лѣтъ спустя Самаринъ писалъ: «Я благодаренъ судьбѣ, доставившей мнѣ случай видѣть покойнаго императора съ глаза на глазъ, слышать прямодушную рѣчь его и унести въ память изъ кратковременнаго съ нимъ свиданія образъ историческаго лица, неожиданно передо мною явившагося въ строгой и благородной простотѣ своего обаятельнаго величія» [1].

Но наше впечатлѣніе не ограничивается этимъ. Кромѣ великодушнаго характера и человѣческаго сердца въ этомъ «желѣзномъ великанѣ», — какое ясное и твердое пониманіе принциповъ христіанской политики! «Мы этого не должны, именно потому, что мы — христіане», — вотъ простыя слова, которыми императоръ Николай I «опередилъ» и свою и нашу эпоху, вотъ начальная истина, которую приходится напоминать нашему обществу! Въ послѣдніе дни въ высшей степени своевременно напомнилъ ихъ намъ знаменитый государственный человѣкъ, начавшій свое полувѣковое служеніе въ царствованіе

[1] Сочиненія Ю. Ѳ. Самарина, т. VII, стр. XC—XCVI.

Николая I. «Въ вопросахъ вѣрованія народнаго, — пишетъ К. П. Побѣдоносцевъ въ началѣ своей замѣчательной книги, — государственной власти необходимо заявлять свои требованія и установлять свои правила съ особливою осторожностью, чтобы не коснуться такихъ ощущеній и духовныхъ потребностей, къ которымъ не допускаетъ прикасаться самосознаніе народной массы. Какъ бы ни была громадна власть государственная, она утверждается не на иномъ чемъ, какъ на единствѣ духовнаго самосознанія между народомъ и правительствомъ, на вѣрѣ народной: власть подкапывается съ той минуты, какъ начинается раздвоеніе этого на вѣрѣ основаннаго сознанія. Народъ, въ единеніи съ государствомъ, много можетъ понести тягостей, много можетъ уступить и отдать государственной власти. Одного только государственная власть не въ правѣ требовать, одного не отдадутъ — того, въ чемъ каждая вѣрующая душа въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ полагаютъ основаніе духовнаго бытія своего и связываютъ себя съ вѣчностью. Есть такія глубины, до которыхъ государственная власть не можетъ и не должна касаться, чтобы не возмутить коренныхъ источниковъ вѣрованія въ душѣ у всѣхъ и каждаго» [2].

Эти прекрасныя слова выражаютъ истину общаго значенія, особенно важную въ такой странѣ, гдѣ, — какъ у насъ въ Россіи, — народная масса раздѣлена на многія племенныя и религіозныя группы, и гдѣ такъ легко подъ благовиднымъ предлогомъ отдаться той неразумной антихристіанской ревности, которую съ такою несокрушимою простотой императоръ Николай I обличилъ и осудилъ въ молодомъ славянофилѣ. Ограждая отъ внѣшнихъ принудительныхъ требованій и правилъ то, «въ чемъ, — по превосходному выраженію К. П. Побѣдоносцева, — каждая вѣрующая душа въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ полагаютъ основаніе духовнаго бытія и связываютъ себя съ вѣчностью», — должны ли мы исключить при этомъ всѣ тѣ души, которыя вѣруютъ иначе, чѣмъ мы, и не по-нашему связываютъ себя съ вѣчностью, — должны ли мы признать ихъ вѣру не за вѣру и ихъ душу не за душу? Изъ-за сводовъ царственной гробницы звучитъ величавый отвѣтъ: «Нѣтъ, не должны, именно потому, что мы — христіане». Провозглашая нынѣ вѣчную память императору Николаю I, забудемъ ли мы лучшій изъ его завѣтовъ!?..

---

[2] „Московскій сборникъ“, изд. К. П. Побѣдоносцева, Москва 1896, стр. 1—2.

## Миръ Востока и Запада.

## 1896.

При благодарномъ воспоминаніи о славной императрицѣ прежде всего приходитъ на мысль ея благочестивое преклоненіе передъ великимъ основателемъ Россійской имперіи. Екатерина II сдѣлала все свое царствованіе сознательнымъ продолженіемъ, оправданіемъ и живымъ памятникомъ дѣлу Петра.

Громкіе титулы, когда они не выражаютъ только самомнительную претензію, суть символы историческихъ задачъ. Петръ Великій не по притязанію, а по праву принялъ титулъ императора, послѣ того какъ подвигъ его жизни далъ Россіи возможность стать болѣе, чѣмъ отдѣльною націею — сдѣлаться настоящею имперіею. При Екатеринѣ II эта возможность начала осуществляться, *государственная* политика Россіи стала явнымъ и внушительнымъ фактомъ.

Имперія двуглаваго орла есть миръ Востока и Запада, разрѣшеніе этой вѣковѣчной распри великихъ историческихъ силъ въ высшее всеобъемлющее единство. Миръ, завѣщанный Христомъ въ области духа, долженъ быть проведенъ и въ политическую жизнь народовъ посредствомъ христіанской имперіи. И какъ для духовнаго примиренія людей съ Богомъ и между собою принесенъ Христомъ на землю мечъ и огонь нравственной борьбы, такъ не безъ борьбы политической достигается миръ имперіи, — лишь бы только въ этой борьбѣ не забывалось никогда то, *для чего* она ведется, лишь бы эта борьба при громкихъ словахъ не переходила на дѣлѣ въ тяжбу злыхъ страстей и низменныхъ интересовъ.

Настоящая имперія есть возвышеніе надъ культурно-политическою односторонностью Востока и Запада, настоящая имперія не мо-

жетъ быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою. Римъ сталъ имперіею, когда силы латино-кельтскаго запада уравновѣсились въ немъ всѣми богатствами греко-восточной культуры. Россія стала подлинною имперіею, ея двуглавый орелъ сталъ правдивымъ символомъ, когда съ обратнымъ ходомъ исторіи полу-азіатское царство московское, не отрекаясь отъ основныхъ своихъ восточныхъ обязанностей и преданій, отреклось отъ ихъ исключительности, могучею рукою Петра распахнуло широкое окно въ міръ западно-европейской образованности и, утверждаясь въ христіанской истинѣ, признало — по крайней мѣрѣ въ принципѣ — свое братство со всѣми народами.

Въ подвигѣ Петра Великаго Россія проявила всю силу своей самобытности и получила новыя средства для ея дальнѣйшаго проявленія. Екатерина II не только дѣлами своего царствованія, но и личнымъ своимъ перерожденіемъ представляетъ *провѣрку* Петра Великаго, блестящее доказательство прочности его дѣла. Принадлежа всецѣло Западу по рожденію и воспитанію, ангальтская принцесса стала вполнѣ русскою, вошла въ самую душу русскаго народа, и это было возможно только потому, что, благодаря петровскому перевороту, душа Россіи, сохраняя всю свою положительную особенность, раскрылась и расширилась до новой культурной вмѣстимости. *Такихъ* обрусѣлыхъ европейцевъ, какъ Екатерина II, не было и не могло быть въ Руси до-Петровской.

Но важнѣе этой личной — историческая провѣрка дѣла Петрова въ имперской политикѣ Екатерины II, особенно по отношенію къ Польшѣ и Турціи, представлявшихъ собою двѣ культурно-политическія односторонности, къ преодолѣнію которыхъ была призвана Россійская имперія. Польша всѣмъ своимъ строемъ выражала крайность западнаго индивидуализма, дошедшую до узаконенной анархіи, въ которой, однако, произволъ каждаго (liberum veto) былъ весьма далекъ отъ свободы всѣхъ, совмѣщаясь съ угнетеніемъ диссидентовъ (не говоря уже о хлопахъ). Задачей имперской политики въ Польшѣ стало исправленіе обиды, защита угнетенныхъ диссидентовъ не во имя исключительно вѣроисповѣдныхъ сочувствій, а во имя болѣе широкаго, истинно-имперскаго начала справедливой вѣротерпимости для всѣхъ. Съ этого началось, на этомъ опиралось и этимъ оправдывалось вмѣшательство императрицы въ польскія дѣла, приведшее къ раздѣлу Польши и къ возвращенію Россіи ея обширной западной

окраины. «Излишне описывать здѣсь, — писала императрица своимъ представителямъ при республикѣ, — извѣстное вамъ самимъ дѣло утѣсненія въ Польшѣ *нашихъ единовѣрцевъ и прочихъ диссидентовъ*. Кто не вѣдаетъ, что одни и другіе равно подвержены гоненію», которое довело до того, «что знатная часть согражданъ, такъ сказать, изъ сообщества отринуты за то одно, что исповѣдуютъ законъ другой. Но пока еще сіе зло вовсе не окоренится . . . , повелѣваемъ мы вамъ . . . употребить всевозможное стараніе ваше, дабы какъ собственные наши единовѣрные, такъ и прочіе диссиденты . . . во всѣ прежнія свои права и преимущества точнымъ и яснымъ закономъ возстановлены, да и для переду какъ въ персонахъ и имѣніяхъ своихъ, такъ и въ принадлежащихъ имъ епархіяхъ, монастыряхъ и церквахъ отъ всякихъ нападковъ . . . охранены, и прежде отнятыя, сколько возможно, имъ возвращены были». Когда большая часть Рѣчи Посполитой была присоединена къ имперіи, пестрому населенію этого края, безъ всякаго различія народности и религіи, были торжественно подтверждены всѣ прежнія права: Россія являлась здѣсь не какъ одна нація, покоряющая и подавляющая другія, а какъ высшая сила мира и правды, отдающая всякому свое.

Право на Польшу давали имперской политикѣ Екатерины обиды диссидентовъ, угнетаемыхъ анархическимъ произволомъ; право на Турцію давали ей обиды христіанъ, угнетаемыхъ военнымъ деспотизмомъ османовъ, представителей односторонне-восточнаго политическаго строя.

Какъ въ Польшѣ политика Екатерины была чужда исповѣдной исключительности, такъ въ Турціи она была свободна отъ исключительности племенной и не принижала права грековъ передъ правами единокровныхъ славянъ. Блестящія торжества и прочные успѣхи Екатерининской политики были естественны и неизбѣжны, потому что за нею была внутренняя сила идеи, знамя христіанской имперіи, справедливой къ Востоку и Западу, открытой для всѣхъ и никого не исключающей.

Широкая всепримиряющая политика — имперская и христіанская — есть единственная національная политика Россіи, потому что только она соотвѣтствуетъ лучшимъ отличительнымъ сторонамъ русскаго народнаго характера. Оставшійся всецѣло русскимъ, несмотря на свое поклоненіе Европѣ, Петръ Великій и ставшая всецѣло русскою, несмотря на свой природный европеизмъ, Екатерина II оста-

вили нашему отечеству одинъ завѣтъ. Ихъ образъ и ихъ историческія дѣла говорятъ Россіи: *будь вѣрна себѣ, своей національной особенности и въ силу ея будь универсальна.*

Человѣкъ, который хочетъ быть *вполнѣ* достойнымъ этого званія, не можетъ оставаться *только* человѣкомъ: въ немъ должна жить и разгораться искра высшей божественной природы, поднимающая его надъ средою людской повседневности; человѣкъ, который довольствуется своею человѣческою ограниченностью и не стремится выше, неизбѣжно тяготѣетъ и ниспадаетъ до уровня животности. Точно также историческій народъ, если хочетъ жить полною національною жизнью, не можетъ оставаться только народомъ, только одною изъ націй, — ему неизбѣжно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чѣмъ народомъ, уйти въ интересы сверхнаціональные, въ жизнь всемірно-историческую. Для народа, имѣющаго такіе великіе природные и историческіе задатки, какъ русскій, совсѣмъ не естественно обращаться на самого себя, замыкаться въ себя, настаивать на своемъ національномъ *я*, и еще хуже — навязывать его другимъ, — это значитъ отказаться отъ истиннаго величія и достоинства, отречься отъ себя и отъ своего историческаго призванія.

Дѣйствительные успѣхи внѣшней политики держатся внутреннимъ прогрессомъ. Тотъ народъ, какъ и тотъ человѣкъ, который внутренно не совершенствуется, не можетъ совершать истинно славныхъ дѣлъ: откуда бы они взялись? Побѣдоносныя войны и выгодные договоры Екатерининскаго царствованія отвѣчали на далекой окружности государствъ тому, что дѣлалось великою императрицею внутри страны для смягченія нравовъ, для просвѣщенія умовъ, для улучшенія жизни.

Наивное преклоненіе передъ Вольтеромъ и энциклопедистами — извѣстнаго рода умственная слабость, общая средѣ и эпохѣ — не мѣшали Екатеринѣ твердо держать знамя христіанской политики, какъ нѣкоторыя слабости ея характера не препятствовали ей отдаваться всею душой своему царственному служенію. Яркость ея недостатковъ только подчеркиваетъ ея заслуги. Теперь, черезъ сто лѣтъ послѣ ея кончины, можемъ ли мы съ увѣренностью сказать, что наша русская дѣйствительность достаточно прониклась духомъ тѣхъ высшихъ началъ, которыми великая императрица озарила и оживила свое славное царствованіе?

---

## Изъ Московской губерніи.

Письмо въ редакцію „Вѣстника Европы“.

## 1897.

---

Я только что вернулся изъ Московской губерніи, гдѣ былъ въ трехъ различныхъ мѣстностяхъ. Вернулся я съ тревожнымъ чувствомъ, которое охотно бы призналъ преувеличеннымъ... Лѣтъ семь тому назадъ такія авторитетныя лица, какъ А. С. Ермоловъ (нынѣ министръ земледѣлія и государственныхъ имуществъ) и профессоръ геологіи Докучаевъ, сообщили въ особыхъ книгахъ рядъ фактовъ и соображеній, доказывающихъ, что въ Европейской Россіи, преимущественно въ ея срединной и юговосточныхъ частяхъ, — уже долгое время совершается естественный (но искусственно облегчаемый) процессъ медленнаго и неравномѣрнаго, но постояннаго измѣненія почвенныхъ, а въ связи съ ними и атмосферическихъ условій въ смыслѣ приближенія этихъ странъ къ типу средне-азіатскихъ пустынь. Одновременно съ этими авторитетными указаніями появлялось въ періодической печати множество сообщеній изъ губерній Астраханской, Саратовской, Воронежской, Харьковской, области Донской и т. д., подтверждавшихъ яркими частными примѣрами существованіе этого зловѣщаго процесса. Сообщалось, между прочимъ, что вслѣдствіе истребленія лѣсовъ за среднею и нижнею Волгою открылся просторъ для юговосточныхъ вѣтровъ, несущихъ мелкій песокъ, который постепенно засыпаетъ рѣчки и отнимаетъ ежегодно у культуры тысячи десятинъ земли. Грозное значеніе такихъ явленій было подчеркнуто бѣдствіемъ 1891 г., вызвавшимъ тревогу въ обществѣ и чрезвычайныя мѣры правителства. Вслѣдъ затѣмъ нѣсколько дождливыхъ лѣтъ быстро заставили почти всѣхъ забыть грозный во-

просъ, выдвинутый въ книгахъ А. С. Ермолова и проф. Докучаева. Ихъ заключенія, казалось, были опровергнуты нагляднымъ образомъ. Подмосковные дачники ходили съ зонтиками и промачивали обувь въ лужахъ, — какое же тутъ высыханіе почвы. Но успокоиться можно было только по недоразумѣнію. Вѣдь дѣло шло не о такомъ простомъ переворотѣ, который можетъ закончиться въ нѣсколько лѣтъ, а о сложномъ процессѣ, продолжающемся многія десятилѣтія, при чемъ частныя остановки и возвращенія назадъ не измѣняютъ его общаго направленія и рокового исхода.

Нынѣшнее лѣто опять напомнило печальную дѣйствительность. — Хотя такого бѣдствія, какъ въ 1891 г., пока не предвидится, но характеръ лѣта въ средней Россіи — чисто туркестанскій. А главное, становится очевиднымъ, что процессъ измѣненія почвы подвинулся впередъ. Одна изъ мѣстностей, гдѣ я былъ (Звенигородскаго уѣзда), всегда отличалась своей сыростью и обиліемъ болотъ, — теперь отъ нихъ не осталось и слѣда; а между тѣмъ никакой мѣстной и случайной причины для такой перемѣны не было, — никакихъ значительныхъ порубокъ лѣса по сосѣдству и никакого искусственнаго осушенія болотъ не производилось, а характеръ почвы измѣнился. То же самое пришлось наблюдать и въ Броницкомъ и въ Московскомъ уѣздахъ, а по сообщеніямъ въ печати видно, что Московская губернія не составляетъ тутъ никакого исключенія. Припомнилось мнѣ и прочитанное этою весною въ «Новомъ Времени» указаніе, что обнаруженная по всенародной переписи прибыль населенія падаетъ главнымъ образомъ на окраины и на города, а въ средней Россіи прибыль сравнительно незначительна, въ нѣкоторыхъ же губерніяхъ оказалась даже убыль сельскаго населенія. Звенигородскій обыватель, съ которымъ я бесѣдовалъ, угрюмо замѣтилъ: «Понятное дѣло! Жрать нечего, и уходятъ».

Погулявши по прежнимъ болотамъ, какъ по суху, мы проходили мимо небольшого зданія спеціальной наружности. — Хлѣбный магазинъ. И тутъ я узналъ кое-что новое и поучительное. За послѣдніе годы обычаемъ установился слѣдующій способъ пользованія этимъ учрежденіемъ. — Всѣ хозяева обязаны каждый годъ (не голодный, разумѣется) всыпать въ магазинъ по одной мѣрѣ зерна — мѣрѣ *доброй*, т. е. «горой», сверхъ краевъ. По истеченіи года каждый получаетъ свою мѣру, но только обыкновенной величины, безъ этихъ прибавокъ, остающихся въ магазинѣ и составляющихъ въ совокуп-

ности для даннаго сельскаго общества около двадцати мѣръ. Это раздается на обсѣмененіе тѣмъ бѣднымъ хозяевамъ, которые почему-либо не могли ничего собрать съ своего участка. — Что же, способъ хорошій, замѣтилъ я. — «Да, но нужно знать, подъ какимъ условіемъ дается помощь: черезъ годъ общественный должникъ обязанъ вернуть *втрое* большее количество зерна, т. е. онъ получаетъ ссуду за *двѣсти* процентовъ годовыхъ. Мужики здѣсь — мерзавцы!» — заключилъ мой собесѣдникъ и кстати помянулъ нелегкимъ словомъ пресловутую нашу національную «общественность» и «хоровое начало».

А мнѣ вспомнились другіе мужики. Изъ той же средней Россіи пришли они на югъ, разжились честнымъ трудомъ, усердно занимались сверхъ того и божественными предметами, и вдругъ, услыхавши о предстоящей всенародной переписи, порѣшили, во избѣжаніе антихристовыхъ соблазновъ и для спасенія души, закопаться живыми въ землю. — что и исполнили въ количествѣ 25 душъ. Только одинъ послѣдній, закапывавшій другихъ и долженствовавшій самъ утопиться, былъ накрытъ властями и подлежитъ уголовному суду.

«Что мерзавцы» во всякомъ сословіи дѣлаютъ мерзости, это можетъ казаться естественнымъ; но почему же люди исключительной героической силы духа дѣлаютъ у насъ мерзости несравненно худшія? Неужели между скотоподобіемъ и адскимъ изувѣрствомъ нѣтъ третьяго, истинно-человѣческаго пути для русскаго мужика? Неужели Россія обречена на нравственную засуху, какъ и на физическую?...

---

# Примѣчанія.

*Смыслъ любви.* Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1892, №№ 14 и 15; 1893, № 17, и 1894, № 21.

*Предисловіе къ книгѣ Э. Герней, Ф. Майерсъ, Ф. Подморъ: „Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія“,* Спб. 1893.

*Первый шагъ къ положительной эстетикѣ.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 1, стр. 294.

*Буддійское настроеніе въ поэзіи.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894, № 5, стр. 329—346, № 6, стр. 687—708.

*Современное состояніе вопроса о медіумизмѣ.* Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1894, № 23, стр. 424—437.

*Поэзія Ѳ. И. Тютчева.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1859, № 4, стр. 735—752.

*Поэзія графа А. К. Толстого.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1895, № 5, стр. 237—259.

*Русскіе символисты.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1895, № 1, стр. 421—424, и № 10, стр. 847—851.

*„Оттуда“. Разсказы Сергѣя Норманскаго.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1895, № 8, стр. 850—853.

*Рецензія на книгу Вундта „Лекція о душѣ человѣка и животныхъ“.* Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1895, № 28, стр. 372—375.

*Когда жили еврейскіе пророки?* Напечатано впервые въ „Сборникѣ въ пользу начальныхъ еврейскихъ школъ“, 1896, стр. 255—277.

*Магометъ, его жизнь и религіозное ученіе.* Напечатано впервые въ серіи „Жизнь замѣчательныхъ людей“ Павленкова, Спб. 1896, 80 стр.

*Византизмъ и Россія.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1896, №№ 1 и 4.

*Поэзія Я. П. Полонскаго.* Напечатано впервые въ „Нивѣ“ 1896, №№ 2 и 6.

*Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ. Нѣсколько данныхъ для характери-*

*стики.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1896, № 6, стр. 689—708.

*Памяти императора Николая I.* Напечатано впервые въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ въ 40-ю годовщину смерти императора.

*Миръ Востока и Запада.* Напечатано впервые въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ 1896, № 306.

*Изъ Московской губерніи.* Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1897, № 8, стр. 780.

Задавшись цѣлью дать русской публикѣ дѣйствительно доступную — какъ по существу сообщаемыхъ свѣдѣній, такъ и по цѣнѣ — энциклопедію, Т-во „Просвѣщеніе" остановилось на мысли предпринять переизданіе для Россіи извѣстнаго большого энциклопедическаго словаря Мейера. При этомъ издатели поставили себѣ задачей сохранить въ русскомъ изданіи изящную внѣшность и большую часть иллюстрацій оригинала, что же касается содержанія, то оно для иностранныхъ отдѣловъ представляется сокращеннымъ воспроизведеніемъ Meyer'a, а для русскихъ отдѣловъ и частью для теоретическихъ, особенно общественно-научныхъ, оно совершенно переработано. Поэтому не только все, что касается Россіи и для насъ особенно важныхъ отраслей знанія, а также западно-славянскихъ и смежныхъ съ Россіей восточныхъ странъ, входящихъ въ сферу русскихъ интересовъ и русскаго вліянія, написано избранными русскими учено-литературными силами, но и всѣ прочіе отдѣлы въ „Большой Энциклопедіи" переработаны соотвѣтственно требованіямъ русскаго читателя: вездѣ, гдѣ необходимо, сдѣланы или сокращенія, или дополненія, приведена русская литература и т. д. Кромѣ оригинальной обработки всѣхъ русскихъ отдѣловъ, редакція „Большой Энциклопедіи" поставила себѣ еще вторую задачу, именно — отведеніе болѣе значительнаго мѣста теоретическимъ, научнымъ и философскимъ объясненіямъ на счетъ сокращенія иностранныхъ историко-географическихъ и чисто-справочныхъ указаній. При этомъ послѣднія указанія и объясненія не столько исключаются, сколько уменьшаются въ размѣрѣ.

Рекомендовать читающей публикѣ всемірно-извѣстный, разошедшійся въ милліонѣ экземпляровъ и пользующійся во всемъ цивилизованномъ мірѣ славою лучшаго въ своемъ родѣ изданія, словарь Мейера — мы считаемъ излишнимъ. Замѣтимъ только, что отличительными качествами этого словаря являются полнота и доведенная до возможно высокой степени точность сообщаемыхъ имъ фактическихъ свѣдѣній, полная объективность въ передачѣ научныхъ доктринъ и — что особенно выгодно отличаетъ словарь Мейера — **планомѣрная и систематическая обработка матеріала.**

Особенное вниманіе, въ отличіе отъ другихъ подобныхъ изданій, обращено на **иллюстраціи**, которыя представляютъ **точное воспроизведеніе** художественныхъ иллюстрацій нѣмецкаго „Konversations-Lexikon'a" Meyer'a.

Всѣ рисунки и отдѣльныя приложенія **„Большой Энциклопедіи"** отличаются въ высшей степени художественнымъ исполненіемъ и научною цѣнностью. Можно смѣло утверждать, что такого цѣннаго матеріала не дало ни одно изъ доселѣ вышедшихъ изданій.

---

На изящную внѣшность изданія вообще обращено особенное вниманіе. Шрифтъ, печать и бумага удовлетворяютъ самымъ строгимъ требованіямъ.

**XXI и XXII томы заключаютъ въ себѣ дополнительныя свѣдѣнія по всѣмъ отраслямъ знанія.**

**20 основныхъ том. и 2 дополн. въ изящн. полукожаныхъ переплетахъ по 6 руб.**

**Пробный выпускъ высылается за 15 коп. (можно почтов. марками).**

**Допускается разсрочка платежа,**

**на условіяхъ, изложенныхъ въ каталогѣ изданій Т-ва „Просвѣщеніе".**



Каталогъ изданій Т-ва „Просвѣщеніе" высылается, по требованію, безплатно.

Книгоиздательское Т-во „Просвѣщеніе", С.-Петербургъ, Забалканскій пр.

# Собраніе сочиненій
# В. С. СОЛОВЬЕВА
## въ 10 томахъ.

Подъ редакціей и съ библіографическими примѣчаніями

**С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.**

Къ изданію приложены три портрета и автографъ.

## Содержаніе томовъ:

I и II томы (1873—1880): Философскія сочиненія перваго періода.

III и IV „ (1877—1887): Богословскія сочиненія.

V „ (1883—1897): Національный вопросъ и другія публицистическія статьи.

VI и VII „ (1886—1897): Статьи по исторіи религіи, философіи, эстетикѣ, критикѣ.

VIII „ (1894—1897): Нравственная философія.

IX и X „ (1897—1900): Философія и другія сочиненія послѣднихъ годовъ. Статьи изъ энциклопедическаго словаря. Біографія.

**Цѣна за каждый томъ 2 руб.**

Каталогъ изданій Т-ва „Просвѣщеніе" высылается, по требованію, безплатно.



Типо-лит. Акц. О-ва „Самообразованіе". Спб., Забалканскій пр., д. № 75