

ФЕДОРОВ
СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

Том восемьдесят пятый

Николай Федорович
ФЕДОРОВ

СОЧИНЕНИЯ

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
<< МЫСЛЬ >>
МОСКВА - 1982**

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

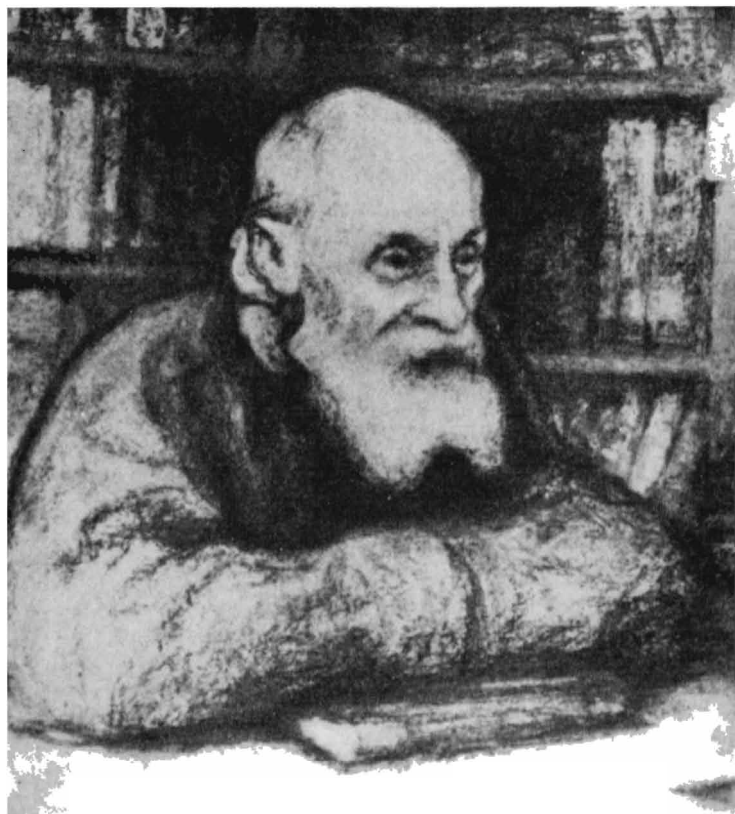
акад. *М. Б. МИТИН* (председатель), д-р филос. наук *А. В. ГУ-
ЛЫГА* (зам. председателя), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*,
д-р филос. наук *В. Е. ЕВГРАФОВ*, д-р филос. наук *Ф. Х. КЕС-
СИДИ*, д-р филос. наук *Ш. Ф. МАМЕДОВ*, д-р филос. наук
И. С. НАРСКИЙ, д-р филос. наук *М. Ф. ОВСЯННИКОВ*, акад.
АН СССР *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ*, д-р
филос. наук *И. Я. ЩИПАНОВ*, *Н. А. КОРМИН* (уч. секретарь)

Общая редакция

А. В. ГУЛЫГИ

Вступительная статья,
примечания и составление

С. Г. СЕМЕНОВОЙ



Н. Ф. ФЕДОРОВ И ЕГО ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Наследие Николая Федоровича Федорова (1828—1903), сложного и противоречивого мыслителя-утописта, долго оставалось в тени. Его имя чаще всего можно было услышать, когда речь заходила о прошлом Всесоюзной государственной библиотеки имени В. И. Ленина, которая и сегодня по-прежнему хранит благодарную память о Федорове, как необыкновенном библиотекаре-энциклопедисте, подлинном подвижнике книги. Но вместе с тем скромный библиотекарь Румянцевского музея был создателем философского учения, привлечшего внимание ряда замечательных представителей отечественной культуры. Так, Ф. М. Достоевский писал о федоровских идеях, что он их «прочел как бы за свои»¹. Л. Н. Толстой «чувствовал себя в силах защитить их»². А. М. Горький высоко оценивал личность Федорова, называл его «замечательным», «своеобразным мыслителем»³. О нем довольно часто заходит речь в переписке Горького (в конце 20-х годов) с О. Д. Форш и М. М. Пришвиным. В своих публицистических выступлениях Горький, приветствуя федоровский проект «регуляции природы», близкий, по его мнению, социалистическому пафосу «подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы», высказывает убеждение в возможности безграничного развития человечества и, в частности, достижения бессмертия. В статье, напечатанной в 1928 г. в газете «Известия» по поводу 100-летнего юбилея со дня рождения Федорова, был отмечен следующий

¹ Ф. М. Достоевский. Письма, т. IV. М., 1959, с. 9.

² Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 49. М., 1953, с. 58.

³ М. Горький. Собр. соч. в 30-ти томах, т. 24. М., 1953, с. 454.

интересный факт: «Отвечая на вопрос о том, как должен человек понять социалистическое строительство, М. И. Калинин на последней сессии ВЦИК привел слова Федорова, те слова, которые на днях так своевременно и остро напомнил «механическим гражданам» М. Горький: «Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли»»¹.

Пристальный интерес к личности и идеям Федорова у многих значительных деятелей русской и советской культуры в прошлом и в наше время вызван тем, что автор «Философии общего дела» воспринимается как своеобразный мыслитель, наследие которого наряду с идеалистическими положениями, религиозно-христианскими мотивами содержит ряд плодотворных научно-философских идей, таких, как «регуляция природы», мысли о земно-космической взаимосвязи явлений, управляемой эволюции и др., которые перекликаются с рядом идей, получивших научное развитие в трудах К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского.

К. Э. Циолковский был лично знаком с Федоровым. На протяжении трех лет, с 1873 по 1876 год, Федоров руководил самообразованием будущего «отца русской космонавтики». В своих воспоминаниях, написанных незадолго до смерти, среди немногих знаменательных событий своей жизни Циолковский отмечает встречу с Федоровым: «В Чертковской библиотеке я однажды познакомился с одним из служащих. Он давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров, друг Толстого, изумительный философ и скромник. Федоров раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я понимаю, что и меня он хотел сделать своим пенсионером»². Сам Циолковский ничего не говорит о влиянии на него идей Федорова. И хотя позднее он с интересом знакомится с двумя томами «Философии общего дела», на его философских работах влияние этого произведения Федорова не сказалось. Можно утверждать лишь одно: в «Философии общего дела» в противоречивой системе взглядов были предвосхищены некоторые собственно научно-техниче-

¹ Цит. по: А. Горностаев. Н. Ф. Федоров. — «Известия», 28 декабря 1928 г.

² К. Э. Циолковский. Черты из моей жизни. — В кн. К. Э. Циолковский. М., 1939, с. 27.

ские проекты Циолковского (выход человечества в космос, регуляция природных стихий, освоение околосолнечного пространства)¹.

В наши дни Федорову стали посвящать научные исследования и популярные работы². В критических работах наряду с рассмотрением обстоятельств жизни и творчества Федорова, его связей с выдающимися культурными деятелями России, исследованием идей и проектов философа были выявлены глубокие внутренние противоречия и слабости философии «общего дела», консервативно-патриархальные иллюзии ее автора.

В своих статьях о Толстом Ленин показал, что противоречия во взглядах великого русского писателя «не случайность, а выражение тех противоречивых условий, в которые поставлена была русская жизнь последней трети XIX века»³, и прежде всего выражение противоречий экономического уклада и психологии патриархального крестьянина. Ленинский анализ философских взглядов Толстого может быть в известной степени применен и к федоровскому учению, в котором некоторые плодотворные философские идеи уживаются с общинно-утопическими проектами и религиозностью. Слабость и противоречивость идей Федорова во многом были обусловлены ограниченностью идеологии крестьянства, от имени которого он выступает; учение Федорова отражает консервативность, иллюзии и утопические чаяния этого класса пореформенной России. Они проявились, в частности, в его отношении к общественным институтам. Здесь и идеал «всесословной» общины,

¹ См. *Л. В. Голованов*. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского. — Труды 3-х чтений К. Э. Циолковского. Секция исследования научного творчества К. Э. Циолковского. М., 1969; *Я. Голованов*. Реальность мечты. — «Комсомольская правда», 11 марта 1978 г.

² См. статьи в Философской энциклопедии, т. 5; в Большой советской энциклопедии, т. 29; в Краткой литературной энциклопедии, т. 9; в «Истории философии в СССР». М., 1971, т. 4; *Вл. Львов*. Загадочный старик. Л., 1977; *С. Семенова*. Н. Ф. Федоров. Жизнь и учение. — «Прометей», 1976, № 11; *Н. Скотов*. Спор двух утопистов. — «Звезда», 1978, № 8; *его же*. Лев Толстой и Николай Федоров. — «Огонек», 1978, № 37; *С. Семенова*. Об одном идейно-философском диалоге (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров). — «Север», 1980, № 2; *С. И. Сухих*. А. М. Горький и Н. Ф. Федоров. — «Русская литература», 1980, № 1; *В. Борисов*. «Идеальный» библиотекарь. — «Альманах библиофила». М., 1979, с. 201—206.

³ *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 17, с. 210.

братского всеединства человечества — и защита утопического, идеализированного самодержавия; утверждение равенства всех, решительное неприятие националистических предрассудков, любой национальной исключительности — и идеализация патриархального быта России.

Федоров — идеалист в понимании общественных явлений: его социологические построения страдают умозрительностью, утопическим характером, отсутствием адекватного представления об основных законах исторического развития, его произведения перегружены религиозной символикой. Вместе с тем в федоровской мысли ценны требование трудовой активности человека, выдвижение роли практики, призыв к сознательному овладению природными процессами. Он решительно отвергал агностицизм как в явных, так и в скрытых его формах; более того, мысль Федорова отличает гносеологический оптимизм, вера в творчески-преобразовательную деятельность человечества (он пишет о превращении в будущем гносеологии в «гносеургию»). Необходимо также подчеркнуть, что активно эволюционные взгляды и естественнонаучные представления Федорова, выразившиеся в проекте «регуляции природы» и овладения космосом, содержат стихийно-материалистическое начало.

В учении Федорова сказались влияния, идущие от различных, часто противоположных традиций — от естественнонаучного позитивизма до религиозно-философских концепций. Это учение несет в себе черты общественно-исторических противоречий своего времени. Не уделив ему внимания, мы существенно обедним наше понимание идейной атмосферы второй половины XIX в., в которой преобладали острокритическое отношение к окружающему, жажда перемен, поиски путей к преобразованию жизни. Один из таких путей предлагает и философское учение Федорова.

Личность и жизнь Федорова

Николай Федорович Федоров, незаконнорожденный сын князя П. И. Гагарина, в 1849 г. окончил Тамбовскую гимназию и затем до марта 1852 г. учился в Ришельевском лицее в Одессе, где проявил блестящие способности. Однако, вступив на выпускных экзаменах

в резкий спор с одним из преподавателей, Федоров сам оставил лицей. Тем не менее образование — результат прежде всего его собственного постоянного труда — Николай Федорович получил превосходное. В воспоминаниях о Федорове все отмечают его поразительные, поистине энциклопедические познания в самых разных областях жизни, науки, искусства. К тому же он в совершенстве знал не только основные европейские языки, но и хорошо разбирался в ряде восточных, одно время сильно увлекаясь китайским.

В продолжение четырнадцати лет, с 1854 по 1868 г., Федоров работает в уездных училищах средне-русской полосы. Предмет его преподавания — история и география. Долго задерживаться на одном месте ему не дает его непримиримое отношение к местным порядкам: за это время он меняет семь городов. К середине 60-х годов относится знакомство Федорова с Н. П. Петерсоном, бывшим студентом Московского университета и учителем одной из яснополянских школ Л. Н. Толстого. Петерсон увлекается идеями Федорова и на всю жизнь становится их последователем. Из его свидетельств известен нам образ жизни Федорова в эпоху его преподавания: суровое ограничение себя только самым необходимым, исключительная принципиальность, постоянная защита интересов учеников, помощь самым бедным из них.

Сам его метод преподавания истории и географии, предметов, которые, по мнению Федорова, должны дать первые и важнейшие сведения учащимся, был необычным. Он стремился осуществить принцип активного участия всех детей в познании, которое должно было стать одновременно их нравственным воспитанием. Учебники он не считал основной формой обучения. Материал знаний добывался учителем вместе с учениками, его *сотрудниками*, из непосредственного изучения родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, его истории, запечатленной в памятниках, из наблюдений звездного неба, опытов в самой природе. Такая система наталкивалась на непонимание и противодействие со стороны высшего начальства, и в этом была одна из причин частой смены Федоровым мест преподавания.

По свидетельству Петерсона, учение Федорова в основных чертах сложилось гораздо раньше их встре-

чи, еще в 50-х годах, и было постоянным предметом их бесед, все время дополняясь и развиваясь. Сам Федоров дает точную дату возникновения своей основной идеи — осень 1851 г., т. е. последний год его пребывания в лицее. В 1903 г., незадолго до смерти, в одной из последних записей, Федоров подтверждает эту дату: «Пятьдесят два года исполнилось от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманным, а самую природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте...»¹

Весной 1866 г. Федоров был арестован по делу Каракозова из-за знакомства с Петерсоном, который был привлечен к следствию как бывший активный член ишутинского кружка. Через три недели Федоров был освобожден, а Петерсон осужден на 8 месяцев в Петропавловскую крепость. Боровское уездное училище стало последним в преподавательской работе Федорова. Когда настали летние каникулы 1867 г., он отправился в Москву, причем проделал весь путь пешком. Открывался новый период жизни и деятельности мыслителя — московский.

В Москве Федоров сначала работает в Чертковской библиотеке, затем с 1874 г. в продолжение 25 лет — библиотекарем Румянцевского музея и, наконец, в последние годы жизни — в читальном зале Московского архива Министерства иностранных дел. Его библиотечная деятельность получает широкую известность и признание, и прежде всего среди тех ученых и писателей, которым он в силу своих глубоких и поразительно многосторонних познаний, своего самоотверженного сверхурочного труда оказывал неоценимую помощь. Федоров первым составил систематический каталог книг Румянцевского музея, выдвинул предложение о международном книгообмене. Его называли «героем и подвижником в области книговедения»², в которое он внес много новых идей.

¹ Наст. изд., с. 633.

² А. А. Гинкен. Идеальный библиотекарь — Николай Федорович Федоров. — «Библиотекарь», 1911, вып. 1, с. 1.

Несмотря на свое скромное служебное положение, Федоров вскоре становится своеобразным нравственным средоточием всей библиотечной деятельности музея, воплощая в ней, по единодушному мнению современников, настоящую интеллектуальную и духовную власть. Она была настолько большой, что художник М. О. Пастернак в своих воспоминаниях о Федорове, написанных спустя много лет после его кончины, называет его директором библиотеки. Такая ошибка памяти ценнее буквы факта. После трех часов (времени закрытия музея) и по воскресеньям «каталожная», в которой работал Федоров, превращалась в настоящий дискуссионный клуб, куда собирались многие замечательные люди Москвы того времени.

Личность Федорова на всех производила особенное впечатление: она казалась совершенно уникальной, ее невозможно было свести ни к одному, даже самому редкому, человеческому типу, будь то «учитель жизни» или аскет. «Так он был своеобразен во всем, так ничем не напоминал обыкновенных людей, что при встрече и знакомстве с ним поневоле становились в тупик люди, особенно выдающиеся и особенно оригинальные. Николай Федорович поражал в этом отношении и всех простых смертных, и даже таких, например, оригиналов, как граф Л. Н. Толстой или В. С. Соловьев. Все в нем было свое, и ни в чем он не походил на рядового смертного, начиная с внешности, продолжая привычками и приемами жизни и оканчивая мировоззрением»¹, — писал о нем близко знавший его коллега, впоследствии, в советское время, известный книговед.

Было от чего стать в тупик перед Федоровым. Да, он жил аскетом, питался в основном чаем с хлебом, спал три-четыре часа на голом сундуке, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто, раздавал все свое жалованье нуждающимся. Но сам Федоров не признавал себя аскетом и искренне сердился, когда ему об этом говорили. Возраст его определить было трудно. На протяжении десятков лет он, казалось, застыл в неизменяемом облике «старца». (Толстой по виду считал его значительно старше себя, хотя они были ровесни-

¹ П. Я. Покровский (Г. П. Георгиевский). Из воспоминаний о Николае Федоровиче. — «Московские ведомости», 1904, № 23.

ки.) Впечатление его значительных лет усугублялось одеждой, очень старой и ветхой, но вовсе не грязной или рваной, а какой-то удивительно на нем уместной, не нарушавшей общего его благообразия. Федоров любил повторять: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветшкой!» Сам его вид как будто являл образ его сердечной общности со всеми и всем неизбежно стареющим, уходящим из жизни, ветшающим. Тем более всех поражал неожиданный избыток жизни, энергии, ума в этом человеке, казалось бы, преклонного возраста.

Николай Федорович был человеком необыкновенной доброты и нравственной чистоты. «У него было такое выражение лица, которое не забывается. При большой подвижности умных и пронизательных глаз, он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности»¹, — так передавал свое впечатление о Федорове И. Л. Толстой. Редкая ученость Федорова поражала всех и порождала легенды. По свидетельству многих, он знал содержание едва ли не всех книг Румянцевского музея. Его ученость совмещалась с оригинальным умом, энциклопедические познания не заглушили в нем способности к живому творчеству.

При жизни Федоров печатался мало, по преимуществу в провинциальных или малоизвестных изданиях, всегда анонимно. Тем не менее его личность и идеи были хорошо известны в образованном обществе обеих столиц, и прежде всего Москвы. В 80-х годах Толстой был связан с Федоровым довольно интенсивным личным общением, что отразилось в его дневниках, переписке, художественных произведениях. Достоевский в 1878 г. знакомится с рядом федоровских идей в изложении Петерсона. Один из известных исследователей жизни и творчества Достоевского пишет: «К одной и той же идее Достоевский и Федоров пришли независимо друг от друга. Достоевского чрезвычайно обрадовало уже одно то, что он узнал о человеке, думавшем как он сам. Радость его была двойной, ибо Федоров был не только его единомышленником, но еще подкрепил их общую теорию научно-техническими выкладками»². Узнав о желании Достоевского получить более полное представление об учении, которое «слишком заинтере-

¹ И. Л. Толстой. Мои воспоминания. М., 1969, с. 190.

² Б. Бурсов. Личность Достоевского, изд. 2-е. Л., 1979, с. 76.

совало» его, Федоров два лета — единственно когда он был свободен, во время отпуска, — составлял краткий очерк своего учения, но закончил его уже после смерти Достоевского. Это «письмо» Достоевскому, где впервые систематически излагалось учение Федорова, позднее составило значительную часть «Записки от неученых к ученым».

Эту рукопись ответа Достоевскому внимательно изучает В. С. Соловьев, уже лично познакомившийся к этому времени с необыкновенным библиотекарем Румянцевского музея. «Глубокоуважаемый Николай Федорович!.. «Проект» Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров. Поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению. В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать [...]

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель. Сердечно Вам преданный Владимир Соловьев»¹.

Целый ряд философско-эстетических работ Соловьева времени его наибольшего сближения с Федоровым, таких, как «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), «Смысл любви» (1892—1894) и др., в определенном смысле представляют особую «метафизическую» транскрипцию некоторых идей Федорова.

С начала 90-х годов пути этих мыслителей разошлись. В неопубликованных материалах Федорова, находящихся в настоящее время в рукописном отделе Библиотеки им. В. И. Ленина, собрано значительное количество его статей, писем, проливающих свет на историю его взаимоотношений с Соловьевым и содержащих критический анализ статей Соловьева 90-х годов, в которых явственно прослеживается влияние мыслителя «общего дела», влияние, замутненное, однако, отвлеченной метафизикой и эффектным «шумом и треском», неприемлемыми для Федорова.

Замечательный московский библиотекарь и мыслитель вовсе не был изолирован от жизни общества, как

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева, т. II. СПб., 1909, с. 345.

это нередко представлялось. Он стремился внести хоть малый, но практический вклад в осуществление своей идеи всестороннего научного и культурного развития русской провинции, в том числе ее самых отдаленных окраин. В Керенске, где служил Петерсон, по настоянию Федорова был создан уникальный «культурный центр»: при школе — метеорологическая станция, чтобы учителей и учеников превратить в исследователей этой местности. Тут же находилась общественная библиотека и небольшая больница. Позднее, в конце 90-х годов, в Воронеже, куда переехал Петерсон, Федоров стал инициатором организации ежегодных тематических выставок, посвященных особо важным событиям года. Впоследствии выставки стали традиционными для музея этого города. Когда же Петерсон обосновывается в Ашхабаде, Федоров приезжает к нему более чем на полгода, тщательно изучает Туркестанский край, совершает путешествие на Памир. Свои мысли он высказывает в ряде статей, появившихся анонимно или под псевдонимами в местной печати. Основное в них — призыв к глубокому исследованию местной географии и истории, небесных явлений (статья о падающих звездах), надежда на то, что Россия поможет победить пустыню, голод и смерть через регуляцию природы этого края. Можно добавить, что Федоров увлекался собиранием краеведческих материалов и, в частности, начал целое движение за собирание сведений об обыденных храмах северной Руси и их исследование.

Наконец, он не только горячо откликается на крупнейшие литературно-художественные и общественно-исторические события своего времени, но и сам стремится в них участвовать. Даже его выходы в свет с учением «общего дела» всегда имели какой-либо актуальный повод (предстоявший «конгресс мира», сближение с Францией, вопрос международного книжного обмена, вопрос о голоде и т. д.). Его статья «Разоружение», напечатанная в «Новом времени» 14 октября 1898 г., в которой он выступил с проектом превращения армии в «естествоиспытательную силу», имела известный резонанс в русской печати и заинтересовала некоторых английских общественных деятелей. В газете «Асхабад» в 1899—1902 гг. была напечатана целая серия статей, излагавших федоровские идеи (автора-

ми их были сам Федоров и Петерсон). Эти статьи стали настоящей духовной «злойбой дня»; вокруг них развернулась довольно ожесточенная полемика. Однако к концу жизни Федоров окончательно убеждается в ошибочности такого фрагментарного изложения своего учения в связи с частными, конкретными поводами, что неизбежно приводило к непониманию и искажению его идей.

Но дело тут было не только в «тактической» ошибке. Идеи Федорова о регуляции природы, освоении космических пространств, борьбе со смертью соединялись с консервативно-патриархальными чертами его общественной утопии, с переосмысленными христианско-евангельскими образами, особым архаизмом стиля. Это ставило федоровское учение в трудное положение, когда оно, с одной стороны, по словам самого Федорова, прекрасно осознававшего это положение, казалось «диатрибою из времен невежества», а с другой — выражением «крайностей» материализма, «неслыханной дерзостью» знания. Недаром единственная попытка Федорова опубликовать свою работу «В защиту знания и дела» потерпела неудачу: ее запретила цензура.

Последние годы жизни Федорова были и необычайно плодотворны (почти все работы, входящие во 2-й том, и оставшиеся его рукописи написаны в это время), и особенно трудны. Хотя Федоров сохраняет большую умственную энергию, его здоровье ухудшается. Но главное — он чувствует почти полное духовное одиночество, отходя даже от двух самых близких своих учеников, Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова (ученого, философа и поэта, автора многочисленных книг и статей, в которых он развивал идеи своего учителя). Федоров все чаще повторяет в своих письмах к Кожевникову, что тот никогда по-настоящему не понимал его учения. И действительно, как признавался сам Кожевников, его убеждения все более приближались к ортодоксальному православию, и он не мог принять основной посылки Федорова осуществить «общее дело» только «естественными средствами». Недовольство Федорова Петерсоном, на деле ему преданным, приводит к полному разрыву с ним. За год до смерти Федоров сжигает часть своих рукописей, и Петерсон, опасаясь, что его наследие может совсем пропасть, тайно увозит его в Ашхабад и долго не возвращает. Это стало последней

каплей, вызвавшей «отлучение» столь давнего соратника. Но очевидно, «вина» Петерсона перед Федоровым не была столь простой. Во всяком случае и чрезмерное рвение Петерсона по службе (он закончил ее в очень высоком чине и немало этим гордился), и его чувствительность к общественным почестям, и публикация им статей в газете «Асхабад», часто неудачная, могли быть одной из причин раздражения Федорова. В такой тяжелой душевной ситуации Федоров дает согласие на издание своих трудов издательством «Скорпион» и начинает напряженно работать над приведением своих рукописей в порядок. И только на смертном одре, за несколько часов до смерти, в декабре 1903 г. передает свои бумаги в наследство Кожевникову.

С. П. Бартнев, сын издателя «Русского архива», известный музыкант своего времени, автор исследования о Кремле, писал о впечатлении, которое произвела смерть Федорова: «Не верилось, что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось и я увидел его лежащего мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, столь маленьким! Такого человека не стало!»¹

Сразу после смерти Федорова Петерсон и Кожевников приступают к подготовке издания всего написанного их учителем. Разобрать рукописи Федорова оказалось делом сложным и кропотливым. Писал он мелким, неясным почерком, часто карандашом, обычно ночью при тусклом свете керосиновой лампы, на отдельных листах или обрывках бумаги. Издателям пришлось проделать огромную работу по разбору и систематизации его философского наследия. В 1906 г. на далекой окраине царской России в г. Верном (ныне Алма-Ата) вышел первый том «Философии общего дела» в количестве 480 экземпляров. Следуя заветам покойного, не признававшего частной собственности, в том числе интеллектуальной, ученики выпустили книгу «не для продажи». Часть тиража была разослана по библиотекам, из другой любой желающий мог бесплатно заказать экземпляр у издателей. Второй том был издан через семь лет, в 1913 г., в Москве. Был подготовлен к печати и третий том, включавший ряд статей Федорова и, глав-

¹ С. П. Бартнев. Николай Федорович Федоров, — «Русский архив», 1909, № 1, с. 122.

ное, его переписку, но бурные события первой мировой войны и революции помешали его выходу в свет.

На протяжении последних тридцати лет жизни Федоров неоднократно принимается за изложение и развитие своих идей — по разному поводу, в различных формах и жанрах. Результаты всех этих попыток и были собраны в трех томах под названием «Философия общего дела». Круг идей здесь один, вариации представления их читателю многочисленны: это и «записка-проект», и размышление об истории, и проект росписи «храма-музея» и т. д. Одной из таких вариаций являются философские статьи второго тома, где федоровское учение, отталкиваясь от других систем и на первый взгляд определяя себя в традиционных философских категориях (причина — следствие, добро — зло, теоретический и практический разум и т. д.), радикально переосмысляет их. Россыпь небольших критических статей о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, Ницше, Вл. Соловьеве и др. становится новой мозаичной картиной собственно федоровского учения.

Утопический характер «Философии общего дела»

В русской философии конца прошлого века мысль Федорова принадлежит к особому, космически-утопическому ее ответвлению. Его любят сближать с мечтателями типа Фурье, предлагающими свои идеальные схемы общественного жизнеустройства. Правда, русский мыслитель создал не только социальную, но и своеобразную космическую «утопию». В своем учении он посягает не на тот или иной общественный строй, а на весь природно-мировой порядок. Если в основе многочисленных утопий лежала извечная человеческая мечта о справедливом и счастливом устройении на земле, то в основе федоровского проекта лежит дерзновеннейшая мечта о полном овладении тайнами жизни, о победе над смертью, о достижении человеком богоподобной власти в преобразенном мироздании.

Основоположники научного коммунизма дали блестящий образец критического подхода к утопическим социальным системам, показали внутреннюю логику их развития. Энгельс в работе «Развитие социализма от утопии к науке», глубоко раскрыв ненаучность,

противоречивость утопических форм социального реформаторства Сен-Симона, Фурье, Оуэна, вместе с тем высоко оценил их критическое, познавательное, идейно-предвосхищающее значение. Слабые стороны утопической мысли Энгельс объясняет исторически: незрелость экономических отношений буржуазного общества приводила к тому, что «решение общественных задач... приходилось выдумывать из головы»¹. Но эти «создания», которые трезвым буржуа, «литературным торгашам» казались «сумасбродством», на деле несли в себе ценнейшие идеи и прозрения. «Нас гораздо больше радуют прорывающиеся на каждом шагу сквозь фантастический покров зародыши гениальных идей и гениальные мысли, которых не видят эти филистеры»².

Для философского умозрения мыслителей-утопистов характерно, что и в генезисе, и в дальнейшем развертывании их идей движущей силой является мечта. Эта всем доступная эмоционально-представляющая способность становится особым *способом познания*, но не как отражения действительности, а как *проекта* ее изменения. Пассивно-объективный ход от причины к следствию заменяется вектором, упорно устремленным от высшей цели к практике. Созерцание уступает место схеме действия. «...Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»³. Утописты включают в самый метод своего проектирующего мышления эту модель, которая присутствует во всяком большом и малом осмысленном человеческом деле.

Мышление «по мечте» — это мышление согласно *цели*, согласно высшему благу. Конечная цель —

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, с. 194.

² Там же.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 189.

вершина, определяющая весь чаемый порядок вещей, т. е. она вместе с тем является и исходной точкой конструкции. Концы сводятся с началами, строится замкнутая, исчерпывающая себя программа. В этой закрытости органическая слабость утопических систем. Правда, учение Федорова, развиваясь формально в той же модели, по своему *содержанию* прорывает такую замкнутость, ибо ориентирует на бесконечность, бесконечное держание и творчество.

Основная категория федоровского мышления — *долженствующее быть*, а не данное. «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям»¹. Отказаться от пассивного созерцания мира, отвлеченной метафизики и перейти к определению ценностей «должного» порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества — в этом, по Федорову, смысл нового радикального поворота в философии². «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенствующего человечества... Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию»³.

Философская идея, рациональное понятие у Федорова заменяется *проектом*. Проект — это актуализированное должное, изготовившееся к осуществлению в реальность, мост к действию. «Мир, каков он в настоящем, каким он дан нам в опыте, так сказать, пассивном, есть только совокупность средств для

Наст. изд., с. 427.

Необходимо отметить, что название сочинений Федорова «Философия общего дела» принадлежит не самому автору, а Кожевникову. По поводу этого заглавия между двумя издателями развернулся характерный спор. Суть возражений Петерсона изложена в одном из его писем Кожевникову 1904 г.: «Относительно заглавия я согласен с Вами, — нельзя озаглавить *Труды*, это ничего не выражает, но и *Философия дела* мне не по душе, едва ли по душе было это название и Николаю Федоровичу, для него было важно самое *дело*, а не философия, не любознательность, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама *мудрость*, побуждающая к делу. А потому не лучше ли озаглавить так: «Призыв к делу, к общему и единому делу всех людей, всего рода человеческого в его совокупности!»»

³ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II. М., 1913, с. 178.

осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении»¹.

В учении «общего дела» важнейшую роль играет принцип трудовой активности человечества, единства теоретического знания и практического действия. Федоров пишет о том, что только «отвлеченные приемы... ресурсы одного мышления» не могут дать окончательного разрешения ни одному вопросу. Только созидательная деятельность, всеобщий труд, одушевленная великой идеей практика приведут через радикальное преобразование мира к его познанию. Согласно Федорову, абсолютно познана может быть лишь сотворенная (в данном случае самим человечеством) реальность. Надо достичь, говорил он, такого положения вещей, когда рядом с бессмертным, восстановленным в полном составе, преображенным человечеством будет его творение, мир, для него до конца проницаемый. Тут особенно очевидны субъективизм его построений, идеалистическое «проектирование» должного порядка вещей.

Интересно, что сам Федоров рассматривал свой проект «регуляции природы» не как утопию, а как особую радикальную гипотезу. Но если гипотезы обычно строятся в отношении реально существующей действительности, то выдвигаемая Федоровым гипотеза по своему типу совершенно небывалая, *проективная*, касающаяся мира, каким он *должен быть*. Эта проективная гипотеза требует проверки всеобщим опытом, причем ее проверка станет ее практической реализацией.

Любимый прием утверждения идей у Федорова — изложить часто исключаящие друг друга взгляды различных философов и затем как бы привести их к необходимости принять выводы его собственного учения как логическую и нравственную неизбежность. Недаром у Федорова излюбленной формой изложения был жанр «вопросов», в которых он, продемонстрировав *условность* всех умозрительных подходов, призывал опереться на *безусловность* нравственного чувства и внутреннего понимания должного в самом человеке. Такой подход выдвигает приоритет нравственных категорий в противовес логике объективного развития, являя пример идеалистического мышления.

¹ Наст. изд., с. 298.

Некоторые отправные положения федоровского учения умозрительно предвосхищают выводы современного естествознания об отсутствии однозначного детерминизма, включенности случайного в игру космических сил, идею «падения» (энтропии) как меры нарастания сил упрощения, дезорганизации, распада во Вселенной или части ее как замкнутом целом, понятие противоположной тенденции к усилению порядка, накоплению энергии, связанной с зонами жизни и сознания. Все федоровское учение есть максималистское посягательство на закон «падения», конца, энтропии. Если разум не патологическое явление, пишет он, то «как падение связано со смертью, так и регуляция связана с жизнью, и ведет она не к равновесию только и превышению дохода над расходом, жизни над смертью, но и к *совершенному устранению расхода, смерти*»¹.

Реальность зла, согласно «Философии общего дела», связана со слепыми силами природы, смертью. Зло для Федорова — «недостаток», несовершенство существующего статуса человека и природы, мироздания вообще, подверженного закону конечности и смерти. Противодействие злу — это борьба против случайности, слепого хаоса, иррациональности; это превращение мира в целесообразный, творчески регулируемый.

Сквозь многообразные слои общественного и индивидуального бытия человека, всегда бывшие предметом научного, философского и художественного исследования, Федоров пытается подойти к человеку в его природно-родовом аспекте, призывает сосредоточиться мыслью и чувством на том фундаментальном зле, что лежит «в самой природе, в ее бессознательности... в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти»². Чтобы убедить людей в своей истине, подвигнуть их волю на свой путь, необходимо разрушить старые стереотипы восприятия, мышления, чувствования. Отсюда свойственное Федорову упорство акцентов, стремление впечатать резкими формулировками, проникновенно апеллирующими и к сознанию, и к чувству читателя, свое учение, отбросив те решения, которые имелись до него.

¹ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 254.

² Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I, Верный, 1906, с. 401.

Федоров предлагает новый, «космический», но вместе с тем абстрактный взгляд на человека. Человек для него — *землянин*, т. е. еще далеко не совершенным, но уникальным образом организованное природное существо. «Пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. всем смертным»¹. В наше время космических полетов, программ регуляции окружающей среды, научно-фантастических романов уже легче понять возможность такой планетарной точки зрения на человека и связанного с нею целого круга особых проблем.

Пытаясь утвердить свое особое видение, Федоров осуществляет глобальное «остранение» сложных проблем человека, общества, культуры, «учено» зашифрованных и, по его мнению, исказивших ясный взгляд на жизнь и смерть, зло и благо в мире. Такой ясный взгляд принадлежит «неученым», народу, не утратившему чувство и потребность в действии, но лишенному знания. Что подобной массы патриархальных «неученых», не отрешившихся от родового чувства, культа умерших отцов, к концу XIX в. даже в земледельческой России, не говоря уже о городском Западе, не существовало, не нужно и доказывать. «Неученые» у Федорова, по существу, своеобразная утопическая философская категория, выражающая идеал коллективного чувствования, мышления и оценки, в противоположность индивидуализированному философствованию (гносеологическое «эго» Декарта). Значительная часть «Философии общего дела» написана в форме записки от «неученых» к «ученым» с призывом к единению в общем деле регуляции и воскрешения. Сам жанр такого проникновенно «простодушного» обращения с самыми главными, большими вопросами, мучающими всех, и «ученых», и «неученых», определяет особый тон и слог автора. Федоров создает свою «неученую» систему ключевых категорий идеального патриархального сознания: родственность — неродственность, несовершеннолетие — совершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны и т. д. Важное место в федоровском учении занимают проективные реалии: «музей», «школа-музей», «школа-храм» и т. д. Наконец, особое символиче-

¹ Наст. изд., с. 373.

ское значение получают переосмысленные образы христианской догматики и культа.

Федорова волнует вопрос о жизни и смерти. Люди, увлеченные различными формами борьбы друг с другом, забывают, по его мнению, о главном враге всех людей без исключения — смертоносных силах природы. Для Федорова главное бедствие — *природный науперизм*, радикальная небеспеченность человека жизнью, а в пределах данного ему краткого существования — питанием и здоровьем. Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты безразличны для русского мыслителя: он прямо указывает на необходимость включения вопроса о бедности и богатстве в вопрос о жизни и смерти, который ему представляется более широким. Тут при всем утопическом размахе мысли Федорова — наиболее слабые ее стороны, заключающиеся в непонимании объективных законов общественно-исторического развития. Одержимый нетерпением открывателя будущих путей, Федоров перепрыгивает через целые исторически необходимые этапы развития человечества, выдвигая задачи более далекие, которые как насущные практические задачи станут перед тем временем, когда будут разрешены основные социальные проблемы, когда «вопрос государственный, культурный превратится в физический, или астрофизический, в небесно-земной»¹.

Особым образом Федоров ставит традиционный для утопической мысли вопрос о братстве и небратстве. Он резко выступает против тех прекрасодушных мечтателей, которые слишком легко — через достижение любви, всеобщего братства — обещают скорое пришествие золотого века на земле. К ним, с точки зрения Федорова, принадлежит в известной степени и Л. Толстой с его идеей «царства божия внутри нас», неосуществимого прежде всего потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло: слепой природный закон взаимного вытеснения и смерти. Неродственность у Федорова — не только отрицательное определение мира межличностных или социальных отношений, но и этико-космическая категория. Небратство, неродственность уходят в самый корень бытия, формируют самую его структуру. «Неродственность в ее причинах

¹ Наст. изд., с. 64.

обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом»¹. Поэтому этическое действие человечества, по Федорову, должно быть направлено и на устранение «небратства» вещества, материи и ее сил.

Чаяниями и призывами гнилой корень вражды не вырастет в пышное дерево любви и единения. Чтобы вырвать этот корень, надо тщательно изучить глубокие причины небратства, тех монбланов недоброжелательности, злобы и вражды, что накопились между народами, группами и отдельными людьми, вплоть до самых близких родственников. В «Философии общего дела» много места уделено конкретным проектам такого всеобщего исследования причин, проявлений, следствий неродственности (как задачи своеобразной жизненной, практической «гносеологии»). Братство у Федорова не великодушный моральный императив, оно обретается знанием себя и других, знанием физической и психической природы человека, знанием всего мира и делом, выполнении задач регуляции природы.

Способы, которые изыскивал мыслитель для «восстановления родства», не имея своего обоснования в четком осознании закономерностей классовой борьбы, исторического процесса, приобретали отвлеченный, утопический характер.

Регуляция природы. Выход в космос

Федорова можно поставить в ряд тех ученых-естествоиспытателей, которые признавали внутреннюю направленность природной эволюции к порождению сознания². «Сознание человека или его явление не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы»³.

Но философ «общего дела» на этом не останавливается. Он не только утверждает факт восхождения сознания в мире, но и делает из этого факта радикально новый вывод — о необходимости *сознательного управления эволюцией*, преобразования всей природы исходя из глубинных потребностей нравственного чувства и

¹ Наст. изд., с. 67.

² См. В. И. Вернадский. Несколько слов о ноосфере. Биосфера (избранные труды по биогеохимии). М., 1967, с. 353.

³ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II. М., 1913, с. 204.

разума человека. Человек у Федорова не только венец развития природы, но и сам должен стать субъектом обратного воздействия на породившую его природу для ее преобразования и одухотворения.

В XX в. понимание космогонического процесса как телеологически направленного было выражено в религиозно-идеалистической системе Тейяра де Шардена, поставившего задачу овладеть «осью эволюции»¹. Автор учения о биосфере академик В. И. Вернадский высказывал мысль о том, что «появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли не может быть случайным» и, более того, они «эволюционируют к новому жизненному проявлению»². Здесь выражается вера в «разум» самого мирового эволюционного процесса, который необходимо познать и которому надо следовать. Само возникновение сознания, как и жизни, считает Федоров, могло быть случайным процессом, но коль скоро это «чудо» произошло, человечество должно поставить себе главной задачей переделать мир согласно высшим, доступным ему нравственным нормам. Это волевой выбор человечества, решившего изменить случайный и стихийный ход вещей. Благодаря преобразовательной деятельности человека начинается поворот к сознательно планируемой и осуществляемой целесообразности.

Регуляция природы, с проектом которой выступил Федоров, мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, сознательный этап развития мира. Если эволюция — прогресс невольный, страдательный, пассивный, то регуляция должна стать сознательно-волевым преобразовательным действием, осуществляемым «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела».

Идея регуляции, «правлящего разума природы» широко и многосторонне разработана Федоровым. Тут и овладение природой в противоположность ее капиталистической эксплуатации и утилизации, и переустройство самого организма человека («психофизиологическая регуляция»), и выход в космос, управление космическими процессами, и как вершина регуляции — победа над смертью, воскрешение предков.

¹ См. П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965.

² В. И. Вернадский. Биогеохимические очерки. М., 1940, с. 53, 47.

В период, когда Федоров писал свое обращение к «ученым», Россия была истощена следующими один за другим неурожайными годами. Туча, не пролившая дождя над иссохшей землей, оборачивалась смертью сотен тысяч. Согласно Федорову, вопрос о борьбе с голодом разрешается через овладение атмосферными явлениями, регуляцию «метеорического» процесса. Русский ученый В. Н. Каразин еще в начале XIX в. выступил с конкретными проектами управления погодой (он, в частности, предлагал поднимать громоотвод, привязанный к аэростату, для извлечения грозового электричества). В 1891 г. в Америке были произведены удачные опыты вызывания дождя с помощью взрывчатых веществ. Для Федорова это «явилось как благая весть, что средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода»¹. Правда, эти конкретные опыты вскоре обнаруживают, что ими движет частная выгода, вовсе не имеющая в виду благо всех. Уродливый характер, который принимает регуляция в условиях частнособственнического общества, вызывает резкую критику со стороны русского мыслителя. «Обращение слепой силы, направляющей сухие и влажные токи воздуха, в силу, управляемую сознанием,— пишет он,— может быть дано только согласию всех народов, всех людей»².

Хотя сам Федоров старается вообразить конкретные способы «метеорической» регуляции, управления магнитными силами Земли и т. д., он понимает, что это дело будущих научных поисков: «Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах... спасать не только от засух, но и от разрушительных ливней; это такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов»³.

Проекты Федорова постольку философски значительны, поскольку они обосновывают только в самом общем виде необходимость регуляции природы и намечают основные объекты преобразования. Речь идет о метеорологической регуляции, когда «ветры и дожди

¹ Наст. изд., с. 56.

² *Н. Ф. Федоров. Философия общего дела*, т. I, с. 664.

³ Наст. изд., с. 57.

обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства»¹; об управлении движением самого земного шара, магнитными силами, о поисках новых источников энергии, овладении энергией солнца («солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу»²) и т. д.

В процессе регуляции, постепенно обнимающей все большее пространство и идущей в глубь времени, должен измениться сам организм человека. Такую перестройку Федоров понимает как преобразование телесного состава человека и его связей с окружающей средой. Этот ход проектирующей мысли так же *логически* необходим, как сам предполагаемый ею процесс необходим *объективно*: ведь человек не может стать бессмертным, сохранив свой теперешний тип жизнедеятельности, принципиально конечный. Вот в чем состоит «сущность того организма, который мы должны себе выработать»: «Этот организм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»³. Федоров намечает лишь самые общие направления трансформации физического состава человека. Он часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны будущие перестройки и у человека. Органами преобразованного организма будут, по мысли Федорова, и «те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная»⁴. Так, обобщенная схема «нового тела», которое осуществляет непрерывное творческое самосозидание, основанное на всеобъемлющем знании «метаморфозы вещества», включает в себя также «искусственные» элементы, созданные самим человеком, превращает их в «естественные», в свои новые органы.

Психика, внутренний мир человека должны перестраиваться одновременно с физическим и даже намного раньше. Основная переориентация эмоциональной

Наст. изд., с. 356.

Наст. изд., с. 423.

³ Наст. изд., с. 405.

⁴ Там же.

сферы человека связана прежде всего с обращением всей души живущих к умершим предкам, с достижением *взаимознания*, *внутренней прозрачности* людей друг для друга, что вместе с восстановленным во всей своей глубине чувством родства и братства приведет к особой форме общественного устройства, которую Федоров называет психократией, т. е. властью психики, чувства и разума, а не внешнего принудительного закона.

Разрабатывая свой проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тесную взаимосвязь происходящего на нашей планете с целым вселенной¹. «Единство метеорического... и космического процессов... дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом»².

Федоров уже в конце XIX в. единственный выход для человечества, упирающегося в неотвратимый земной финал — истощение земных ресурсов при постоянном умножении численности населения, космическая катастрофа (угасание солнца) и т. д., — видел в завоевании новых сред обитания, в преобразовании солнечной системы, а затем и дальнего космоса. При этом неизбежность выхода человечества в космос рассматривается в «Философии общего дела» с самых различных сторон — природных, социально-экономических, нравственных. Аргументы «за» разнообразны. Главный из них — утверждение о невозможности достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем»³.

Федоров неоднократно указывал на неоскудевающее стремление человека выйти за границы только земных забот, подняться «к небу». Эта реальная потребность «горнего» энтузиазма извращалась в мистические экстазы, «хождения, восхищения на небеса... всякого

¹ В XX в. исследование этой связи стало уже целым направлением в науке. См. работы выдающегося советского ученого А. Л. Чижевского.

² Наст. изд., с. 527.

³ *Н. Ф. Федоров. Философия общего дела*, т. II, с. 253.

рода видения, ревивали, спиритические фокусы и т. п.»¹. Только такая безбрежная и дерзновенная область деятельности, как овладение космосом, «этот великий подвиг, который предстоит совершить человеку»², привлекает к себе и бесконечно умножит энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных человеческих сил, которые расходуются на взаимную рознь или растрачиваются по пустякам.

Основные надежды в деле регуляции природы возлагаются в «Философии общего дела» на науку, но не в том ее состоянии, когда она только «образ мира», т. е. занимается «воспроизведением явлений жизни в малом виде, лаборатории, физическом кабинете и т. п.». Это, по Федорову, лишь теоретическое, или мнимое, господство над природой при действительном подчинении ее основному закону — смерти. Что же касается эмпирической, прикладной науки, то она стала «служанкой торговли», попала «в рабство торгово-промышленному сословию», служит умножению предметов роскоши и забавы.

В ходе развития первобытная, родственная общность людей разделилась на две сферы: рефлексивно-теоретическую, проективную, ту, что представляют «ученые», и механически-трудовую, практическую, в которой действуют «неученые». Для Федорова отрыв мысли от дела, разделение на «ученых» и «неученых» — самое глубокое из всех разделений, царящих в мире. «Городскому» знанию, основанному на аналитическом подходе к исследуемому явлению при большой специализации и разделении научного труда, представляющих собой, по его мнению, необходимый предшествующий момент развития, он противопоставляет «сельское знание, которое не отделяется от жизни, составляет с ней одно»³.

Сельское знание — достаточно условное обозначение, имеющее в общей «простонародной» стилистике его книги скорее метафорическое, чем буквальное, значение. Речь идет не об отказе от научно-технических достижений города, а о перенесении их в село, на службу «всесословной» земледельческой общине, в чем выразились патриархально-общинные иллюзии Фе-

¹ Наст. изд., с. 362.

² Наст. изд., с. 360.

³ Наст. изд., с. 318.

дорова. Мыслитель призывает не отказаться от мысли, а внести ее в природу: «просвещение или смерть, знание или вечная погибель», природа «казнит смертью за невежество»¹; не отказаться от науки, а дать ей новое направление, объединить все разрозненные участки ее работы, одухотворив их высшей целью. Главное требование, настойчиво звучащее у Федорова, — *не отделять знания от блага*, внести в научные исследования и технические изобретения ясный нравственный критерий.

Вторым важнейшим требованием к научному исследованию должно быть, по Федорову, требование его *всеобщности*. Новое, истинное, «сельское» знание вберет в себя все достижения «городского», но будет основано на всеобщем наблюдении и на опыте, производимом не в кабинетах или лабораториях, а *в самой природе*, «на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений»².

Этот всеобщий опыт неудержимо стремится ко все большему расширению и углублению: сначала им охватывается земля как кладбище всех погребенных поколений, затем солнечная система, другие миры и вся вселенная. Такой опыт, по мысли Федорова, не ограничивает области возможного и тем самым приближается к типу живого, творческого «опыта», непрерывно осуществляемого в природе, которая умеет порождать ранее невиданное и «чудесное». Приближается по типу, но превосходит по содержанию, сознательно, нравственно направленному. При этом Федоров призывает к грандиозному синтезу наук вокруг астрономии, т. е. выступает с той идеей, которая в наше время определяется как идея «космизации» науки.

Пределом того естественно достигаемого «чуда», к которому должно стремиться человечество в своем всеобщем преобразовательном усилии, становится, по мысли Федорова, преодоление главного врага — смерти, причем преодоление радикальное, так чтобы были возвращены к жизни и преобразованы все ушедшие поколения. Центральным пунктом, вершиной регуляции

¹ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I, 1906, с. 631—632.

² Наст. изд., с. 489.

для Федорова становится императив «имманентного воскрешения» всех умерших на земле, добавляемый им к традиционному христианскому учению о трансцендентном воскресении. В христианстве воскресение трактуется пассивно: оно произойдет в день Страшного суда, чудесною волею божией, как последний акт заданного сценария исторической драмы человечества. В «Философии общего дела» воскрешение мыслится как реальное дело объединенного человечества во всеоружии научного знания всего мира (знания «метаморфозы вещества»), исчерпывающего раскрытия психофизиологической природы человека. Несмотря на весь утопизм федоровского проекта борьбы со смертью, не выдерживающего критики с точки зрения современной науки и имеющего у него религиозную окраску, принадлежит он не столько мистике, сколько научной фантастике¹.

В вопросе о восстановлении погибшего Федоров — как это ни парадоксально — прибегает к доводам вульгарных материалистов, заявляя: «...организм — машина, и... сознание относится к нему как желчь к печени; соберите машину, и сознание возвратится к ней!»² Говоря о предполагаемых конкретных путях преодоления смерти, философ видит их и в раскрытии тайн наследственности.

Федоров прежде всего продумывает нравственные предпосылки бессмертия. Главное для него — пробудить любовь к отцам, сознание нравственного долга сынов перед ними, и этому он посвящает сотни страниц своего труда, в то время как изложение практических

¹ В свое время В. Брюсов, знавший и ценивший идеи Н. Ф. Федорова, писал: «Смерть и воскресение суть естественные феномены, которые она (наука. — С. С.) обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить». — О смерти, воскресении и воскрешении (Письмо в ответ на вопрос). — «Вселенское дело», выпуск 1. Одесса, 1914, с. 49.

Современной медицине уже доступно возвращение людей из состояния клинической смерти, тоже своего рода «воскрешение». Не говоря уже о том, что борьба со старением и смертью, борьба за преодоление видового барьера продолжительности жизни людей и за достижение в будущем практического бессмертия, к чему призывал видный советский ученый, президент АН БССР В. Ф. Купревич, в наше время уже становится объектом широкого медико-биологического поиска.

² Наст. изд., с. 366.

проектов воскрешения занимает всего несколько страниц. Именно нравственный, императивный смысл его требования всеобщего воскрешения вызвал особое сочувствие Толстого и Достоевского. Идея всеобщего имманентного воскрешения рождается прежде всего из непреодолимого сердечного требования, диктуется глубоким чувством долга. Нужно, чтобы «все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни,— откуда и возникает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие»¹.

Необходимо также учитывать, что идеал «воскрешения» и порожденная им точка зрения «родственно-отеческой» нравственности позволяют Федорову рассматривать историю становления и развития человечества в своеобразном ракурсе.

Взгляды на историю

«Философия общего дела» выстраивает необычную систему «начал и концов» истории. В ней все развитие человечества, от возникновения человека до будущих его путей, движимо одним чувством — переживанием смертности и невозможности смириться с потерями, одной идеей — необходимости возвращения утраченного, победы над смертью.

В статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» Федоров пытается определить сущность природы человека исходя из рассмотрения его генезиса. Вслед за материалистами XVIII—XIX вв. он видит первый акт самодеятельности человека в принятии вертикального положения. Человек возникает, по Федорову, через внутреннее «самопревосхождение». Он рожден дважды: природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской: оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей»². Вертикальное положение «есть вы-

¹ Наст. изд., с. 476.

² Наст. изд., с. 515.

ражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления», первый акт «восстания человека против природы»¹.

Если «употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать»², то в дальнейшем самосозидании человека труд играет решающую роль. Федоров подчеркивает громадное значение открытия огня первобытным человеком: с этого времени «пробуждается человеческая жизнь на земле, является в природе существо, жизнь которого, раз она явилась, зависит уже не исключительно от капризного сочетания сил природы»³.

Определение природы человека как двусоставной — животной-природной, с одной стороны, и самодеятельно-трудовой, творчески самопревосходящей, с другой, — важнейшая посылка философской антропологии Федорова, из которой вытекают крайние выводы его учения. То, что человек произвел себя сам, через *труд* и *сознание*, и есть его собственно человеческая сущность, которая непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природную основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное).

Смерть царит во всей природе, но только человек определяет себя как *смертного*, тем самым чувствуя смертность как свою основную родовую характеристику. Однако, осознав свою смертность, человек тем самым уже возвышается над ней и может, в отличие от животных, вовсе ее не осознающих, признать ее жестоким, недостойным его уделом. Правда, до самой возможности прямого вызова природе путь далек.

Первая неудержимая внутренняя реакция человека на смерть, на потерю близких — скорбь и попытки вернуть умерших к жизни. В этом, по Федорову, смысл причитаний над покойным, отпевания, захоронения (*на хранение*), «перенесения или вознесения образов отцов на небо», «олицетворения, патрофикации, дидотворения или оживотворения небесных тел душами отцов»⁴. Таким образом, первичным актом сознания, совпадающим с самим его возникновением, становится сознание

¹ Наст. изд., с. 512.

² Там же.

³ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I, с. 126.

⁴ Наст. изд., с. 516.

смертности, сознание утрат. Для Федорова нет сознания как самосознания, пустой формы саморефлексии нарциссического «я». У него *сознание* и первоначальное его *содержание*, содержание натуралистически-родовое, но пронизанное нравственным, — *сознаю смерть, сознаю утраты* — тождественны. *Сознаю, следовательно, существую*, по Федорову, может приниматься лишь существом, не желающим знать ничего и никого, кроме самого себя. *Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю* — вот две формулы Федорова, из которых одна выражает первосознание, тождественное первочувству, а другая — уже высший, «проективный» уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие.

Сам ход исторической жизни народов подчинен у Федорова этому господствующему, но неосознанному импульсу к воскрешению. Древние переселения народов, по его мнению, были связаны с «исканием страны умерших отцов, рая, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению, видоизменяло его»¹. Он указывает на глубинный, архаичный пласт психики народов, откуда шел зов к передвижению по пространству земли, воспринимаемый на уровне сознания как побуждение, вызванное более насущными, практическими потребностями текущей жизни. Недаром настоящий смысл этого зова Федоров находит в народных легендах, сказаниях, мифах, запечатлевших в архетипических образах непроясненные, «психейные» уровни жизни древнего человечества. Глубинное стремление найти страну умерших не получило никакого реального удовлетворения. Вместо поисков отцов *в пространстве* Федоровым ставится задача начать объединенными усилиями всего человечества извлечение их *из толщи времени*.

Федоров различает историю *как факт*, которая есть «ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли)... взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации»², и историю *как проект* регуляции и воскрешения, которая должна, по Федорову, перейти в исто-

Наст. изд., с. 174.

² Наст. изд., с. 202.

рию как акт, т. е. всемирное дело осуществления этого проекта. Смысл истории дает только сознательно поставленная высшая цель.

Передовую русскую мысль всегда отличали интерес к истории, стремление понять ее движение, найти ее направление и смысл. Высказывая свой взгляд на историю, Федоров оспаривает некоторые идеи в области философии истории, появившиеся в XIX в. в России. Ему чужда идея божественного провидения, управляющего историческими судьбами человечества. Он указывает и на слабые стороны позитивистских теорий прогресса, столь популярных во второй половине XIX в. Весь раздел первой части «Записки от неученых к ученым», посвященный критике «прогресса», построен в форме скрытой полемики с идеями «философии истории» Н. И. Кареева, известного историка-позитивиста.

Как известно, марксистская критика буржуазных концепций «прогресса» выявила всю метафизическую отвлеченность, недialeктическую линейность представлений о прогрессе в буржуазной социологии XIX в., ошибочность сведения критериев прогресса к сознанию, в том числе и нравственному совершенствованию человека. Подлинным показателем прогресса является развитие производительных сил общества и усиление власти человека как над стихийными силами природы, так и над стихийными общественно-историческими процессами.

Федоровская критика буржуазных теорий прогресса, осуществленная с позиции «родственно-отеческой» нравственности, имеет свою ценность: проницательный взгляд с необычной точки зрения высветил некоторые скрытые черты рассматриваемых социальных явлений. Сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, превращаемыми ими «в подножие» для своего возвышения, для Федорова самое безнравственное из того, что несет в себе такой «прогресс». Федоров вовсе не был ретроградом, подчеркивая ущербность такого понимания прогресса, когда забывается та несомненная истина, что прошедшие поколения передали нам все, от жизни и до материальной и духовной культуры, когда теряется сознание их человеческой равноценности нам, при всем различии их облика и условий жизни. Ведь любовь и уважение к своим предшественникам — это «чувства,

которые возвышают и самих потомков»¹, — не устает напоминать мыслитель.

Но, отвергая позитивистский взгляд на историю как на однозначно развертывающийся линейный прогресс, Федоров в то же время не приемлет и противостоящую такому взгляду теорию замкнутого циклического развития, выдвинутую в конце 60-х годов в книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Эту теорию, по которой различия между народами становятся непереходимыми границами, подобными границам между враждебными видами животных, Федоров назвал «зооморфической». Вместе с тем ему была близка надежда автора «России и Европы» на всестороннее проявление славянского духа в мировой истории.

Федоров видит в русском народе и государстве воплощение глубокой провиденциальной идеи. Россия на протяжении столетий принимала на себя основную историческую тяжесть в деле умиротворения кочевого Востока, собирания земель и народов, объединения их в единое целое и защиты от внешнего врага. Русское государство носит сторожевой, служилый характер. На пути своего тысячелетнего утверждения оно собирает огромную мощь, концентрирует в себе такие великие качества, как единство, сплоченность, сила, которые можно и нужно, по мысли Федорова, обратить на общее дело борьбы против слепых сил природы.

Мысли Федорова об истории, конечно, нельзя назвать научными. Это скорее своеобразный исторический миф, имеющий по преимуществу нравственное значение. В нем есть тот проникновенный пафос, который нашел поэтическое выражение у Пушкина, воспевшего «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам». Это было тем чувством, которое Федоров более всего стремился пробудить у всех живущих людей. Отсюда его приглашение «ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были»². Развивать изучение местной истории, местных памятников старины, всех культурных и бытовых остатков прошлого нужно, по мысли Федорова, так, чтобы буквально каждый житель нашел свое место в этом движении, каждый смог осознать, какое участие его отцы и пред-

¹ Наст. изд., с. 79.

² И. Ф. Федоров. Материалы к 3-му тому «Философии общего дела». Рукоп. отд. ГБЛ, фонд 657.

ки принимали в общей истории страны и мира. Такое исследование, делающее историю близкой и святой для всех, Федоров называл «отечествоведением». Грандиозный проект «музея», один из центральных в мысли Федорова, вырастает как обобщение этих идей.

Идея «музея» отражает глубинные философские установки ее автора. Федоров ищет и находит для себя путь преодоления природного закона не с помощью чуда, а реальным действием, которое должно осуществиться опять же не в некоем трансцендентном, мистическом измерении, а в самом природном ряду. Этот ряд может быть преодолен, по глубокому убеждению Федорова, нравственно-деятельным его освоением — цепь за цепью — назад и назад, до самого его начала. Природа сама по себе стремится только *вперед* и гонит туда же всех; ее закон — необратимость всех процессов во времени. Природа крутит свое колесо рождений, смертей и новых рождений: для осуществления своего «принципа» ей «надо», в частности, чтобы родители любили свое природное будущее, своих детей, страстно, неразумно, до самопожертвования, чтобы родители покорно-любовно уступали свое место детям, а дети легко забывали родителей и привязывались лишь к своим детям, те — к своим и так до бесконечности. Этот природный принцип своей непреложной «естественностью» направляет всего человека, его инстинкт, душу, нравственность, разум. Выход, на который указывает Федоров, заключается не только в призыве *вперед*, в бесконечность, все равно дурную (с точки зрения каждой живущей и умирающей личности), но и *назад* — к отцам, предкам, восстановлению их, сначала в *изучающей памяти*, так чтобы вся единая ветвистая крона человечества в каждом своем жившем листике отчетливо предстала перед очами любви. Уже пробуждение и культивирование активной любви детей к родителям и предкам, сознания нравственного долга перед ними становится вызовом инстинкту. При своем, казалось бы, природном характере такая любовь и такое чувство долга — *сверхприродная*, духовная задача. Идея всеобщего родства должна, по Федорову, целиком переориентировать человека, изменить его душевный склад, приемы мышления, нравственность, общественную организацию. Идя в направлении, как бы

«обратном» естественному течению событий, пожирающему времени, человечество обретет — верит Федоров — способ колоссального роста духовного начала в себе.

Сам факт существования музея в истории свидетельствует о неистребимом желании человечества удерживать прошлое, запечатлеть бывшее. В этом стремлении, по Федорову, выражается подсознательная надежда продлиться, глубокое убеждение всех живущих, что настоящая смерть — это полная утрата памяти о них. Проективный федоровский музей задуман как предприятие собирания, хранения, изучения всех остатков прошлого, всех малейших следов ушедших людей на их вещах, документах, дневниках, книгах, произведениях искусства и т. д. Речь идет о тотальной консервации памяти, причем в идеале четко индивидуализированной. Глубокий смысл собирания мертвых вещей в том, чтобы за ними видеть их создателей. Восстановление мертвых подобий жившего не может быть самоцелью. Хранение должно быть дополнено исследованием, переходящим в деятельность. «Всенародный», «всеученый» музей становится средоточием повсеместного исследования причин неродственности, завершающим этапом воспитания всех в духе братства. Все учебные заведения по отношению к музею играют роль подготовительных факультетов. Вступление в музей — это, по Федорову, вступление в гигантское тело всего человечества, восприятие заповедей о целях и обязанностях, налагаемых повой «религией» единства.

Религиозно-символический пласт учения Федорова

Излагая свои идеи, Федоров нередко обращается к темам и образам христианства, разрабатывая проекты «общего дела» в ключе христианской символики. Однако то смелое перетолкование, которому она подверглась в учении «общего дела», оказалось таким далеким от привычного представления о сущности и цели христианства, его торжествующей догмы, что вызвало сопротивление со стороны ряда религиозных деятелей. Федорова обвиняли — и при жизни, и после смерти — не только в неортодоксальности, но и в несовместимости его учения с христианской верой. Историк рус-

ского богословия писал о нем: «Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык... *Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*... Он *благодати* противопоставляет *труд*... Но его мировоззрение «в большинстве своих предположений» не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит»¹. Религиозные философы С. Голованенко, Н. Бердяев, В. Ильин упрекали Федорова в недооценке иррациональных истоков бытия, непонимании трансцендентных тайн, реализме и материализме его идей.

Мыслитель решительно критиковал христианство в том виде, в каком оно широко понималось в течение веков, за стремление к индивидуальному спасению, отказ от дела, отвлеченный догматизм, приводящий к лицемерию и резкому разрыву между храмовой действительностью и жизнью. «Религия, — писал он, — приняла напутственный молебец, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело»². Для Федорова воскрешение, бессмертие должны быть завоеваны трудом всего человечества: «...только из великого — мирового труда создастся рай»³. По его мнению, только когда человек осуществит великое дело преобразования самого себя и мира, он сумеет познать последние причины и основания бытия. Мыслитель считает бесполезным углубляться в обычные спекуляции о бессмертии души, о ее судьбе после смерти. Философ бессмертия, основывающийся на христианской традиции, фактически ни разу не употребляет самого выражения «бессмертная душа». «Что фантастичнее, — пишет он, — построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем — или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?»⁴

¹ Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 323, 326, 327.

² Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. I, с. 407.

³ Там же, с. 553.

⁴ Наст. изд., с. 361.

Но почему именно христианство притягивает русского мыслителя? Из всех мировых религий только в новозаветном христианстве утверждается как идея воскресения каждой уникальной человеческой личности, утраченной в смерти, так и необходимость преобразования природного мира в иной, неприродный, бессмертный, божественный тип бытия. Вместе с тем, своим учением Федоров пытается восполнить два, на его взгляд существенных, недостатка традиционного христианского эсхатологического идеала: частичность, не всеобщность спасения (немногие праведники приглашаются бесконечно созерцать муки бесчисленных отверженных «нового неба») и его сверхъестественный катастрофизм, выражающийся в столкновении двух разнотипных, неравноправных сил: пассивного, претерпевающего человечества и активной, всемогущей воли божества. В апокалиптических пророчествах Федоров видел *условную* угрозу человечеству, если оно откажется «прийти в разум истины», осознать необходимость творческого преобразования себя и мира, восстановления всех погибших своими силами. Если говорить о традиции христианской мысли, Федорову ближе всего была линия, идущая от христианского платоника Оригена к Григорию Нисскому, представителю греческой патристики IV в. с его учением об условном характере адских мук и о всеобщем апокатастасисе, т. е. восстановлении всего мира, без всяких исключений, в обожненное состояние.

Христианские образы и обряды становятся для Федорова символическим выражением всеобщего дела реального построения «царствия небесного» силами объединенного братского человечества. Так, к примеру, храмовая литургия предстает как символическое действие, художественно-мистерияльное представление того «внехрамового пресуществления», внехрамовой литургии, т. е. «обращения гниющих веществ в живые и здоровые тела»¹, каким должно стать воскрешение, достигаемое через регуляцию природы. Для Федорова не важна догматическая вера в действительность этого христианского таинства — ведь оно выступает как «образовательное средство», через эстетическое воздей-

¹ Наст. изд., с. 375.

ствие подвигающее на действие: «Если для верующих литургия — божественное служение, то для неверующих она — художественное воспитание»¹.

Христианские догматические символы перетолковываются у Федорова как «указание на долг; на то, что должно быть»², превращаются в регулятивные идеи. Ставится парадоксальная для верующего, христианского сознания задача «осуществить» бога как регулятивную идею должного в действительности, поставить идеал Троицы «целью для рода человеческого», «в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории»³. Троица выступает в «Философии общего дела» как символический идеал воскрешенного, бессмертного человечества, осуществившего нераздельное и неслиянное всеединство человеческих личностей в полном составе всего рода, в котором все рожденное трансформируется в воссозданное и созидаемое, в непрерывное материально-духовное творчество.

На «поэтику» мышления Федорова значительное влияние оказали русская иконопись и зодчество (что особенно чувствуется в главах, посвященных росписи «храмов-музеев»), житийно-учительная литература. От федоровских писаний часто исходит архаичное веяние глубинной, допетровской Руси. Создается странное впечатление, будто мы слышим голос, скажем, Нестора, читавшего Канта и Ницше, видевшего полет воздушного шара, горестно удивлявшегося Всемирной парижской выставке. Глубоко вживаясь в мировоззрение простого «крестьянского» русского народа, Федоров проникся его духом и заговорил на его языке.

Федоров, безусловно, пытается использовать ту энергию эмоции, которую высекает из человека духовная сосредоточенность, накал веры. Но какой веры? Для Федорова все человечество — большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой судьбы, но семья в действительности распавшаяся, забывшая о своем родстве. Обратить сердца живущих к ушедшим, сердца сынов к отцам — вот та великая задача, направленная на область чувств, без разрешения которой, од-

¹ Наст. изд., с. 376.

² Наст. изд., с. 142.

³ Наст. изд., с. 153.

ним умом, на «общее дело» не подвигнешь. Чувство всеобщего родства — вот то чувство, которое Федоров стремится пробудить в человечестве, указывая на культ предков как на основу религий. «Нет других религий, кроме культа предков; все же другие культы суть только искажения (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии»¹.

Здесь уместно сказать несколько слов о влиянии на Федорова древнекитайской мысли, в частности конфуцианства с его положениями об укорененности истинной морали в культе предков, когда родственность равна нравственности («сыновняя почтительность», как основная добродетель), о государстве как семье и государе как отце. Вспомним, говорит Федоров, что на протяжении тысячелетий Китай был страной культа предков («почитателем праха»), живого обожествления родовой цепи умерших отцов. Если представить себе развитие религиозной идеи из ее древнейшего зерна — «культа предков», то вершина этого развития — единый бог, бог-отец — есть по-своему грандиозная «сублимация» обожествленных умерших отцов в одного Отца. Недаром Федоров, внутренне чувствующий эту религиозную логику, называет христианского бога не иначе как «Бог отцов».

Культ предков является природно-эмоциональной основой той веры в «общее дело», в которой Федоров видит принцип объединения людей, принцип религиозной связи между ними. «Живая религия есть лишь религиозизация, т. е. возведение в религию вопроса о жизни и смерти, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении»². Федоров пытается представить веру как обет исполнить дело регуляции и воскрешения: «...мы принимаем слово «вера» не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение новой мысли... «вера» в старину значило клятвенное обещание»³. Мыслитель подробно проектирует целый уклад жизни, одушевленной такой верой. Религия «общего дела» —

Наст. изд., с. 101.

Наст. изд., с. 480.

³ Наст. изд., с. 112—113.

это, по мысли Федорова, внесение смысла в человеческую жизнь и историю. Она должна внушить веру в фантастически беспредельные возможности человечества. Только та целевая установка, которую она привносит в деятельность людей, способна, считает Федоров, умножить до бесконечности колоссальную совокупную энергию человечества.

Эстетические построения «Философии общего дела»

Взгляды Федорова на роль и значение искусства определяются общим синтезирующим направлением его мысли (недаром одна из его работ носит характерное название «Супраморализм, или всеобщий синтез»), стремлением к интеграции в «общем деле» всех сил и способностей человека. К уяснению будущих задач искусства в том грандиозно-расширительном смысле, в каком оно представлено в его учении, Федоров идет от самых истоков художественной деятельности человека.

Первый акт самодеятельности человека — отрыв от земли, горизонтали пассивного приятия животной участи, в вертикаль активного, волевого созидания себя — был и первым актом искусства, строительством «телехрама», обращенного к небу. «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и сознания, и притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*»¹. Это важнейшая исходная идея эстетики Федорова, выражающая в конечном счете его представление о последней цели творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как *действие самой жизни*: порыв всего животного существа вверх, перебросивший его на новый рубеж, на ступень человека. Всеобъемлющее искусство будущего также станет творчеством самой жизни.

Первым толчком к возникновению того, что мы называем собственно искусством, было, по Федорову, чувство первобытного человека, охваченного тоской по умершим. Из погребальных обрядов, стремления удерживать облик умершего в изображении (памятники, жи-

¹ Н. Ф. Федоров. Философия общего дела, т. II, с. 155.

вописные портреты) возникает, по Федорову, искусство как попытка мнимого воскрешения.

Предметы искусства Древнего Египта, связанные преимущественно с ритуалом погребения, становятся для Федорова ярким подтверждением его взгляда: статуи в гробницах точно передавали портретную индивидуальность и особенности костюма умершего на случай уничтожения мумии; живописные изображения слуг, пищи, сцен из повседневной жизни окружали покойника всем необходимым в загробной жизни. Сам наивный реализм древнего искусства Египта, не отличающий реальное, живое, от неодушевленного, скульптурного или живописного, предмета, особенно выразительно свидетельствует о глубинной потребности, породившей искусство — потребности воссоздания бывшего, исчезнувшего, умершего, о стремлении к кристаллизации текучей жизни в нетленные, вечные образы. Это тот внутренний импульс искусства, которым оно, хотя и бессознательно, движется всегда. Особенно проявляется он в эпическом искусстве, возникающем из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Эпос — это одна всеобщая поэма памяти отцов и скорби об их исчезновении. Такая нескончаемая эпическая летопись родового предания — дело священное, и оно, по мысли Федорова, должно переходить от поколения к поколению до того времени, пока человечество в полном обладании своими способностями сможет прямо приступить к делу преобразования слепого природного порядка существования и реального возвращения умерших отцов.

Главным творцом искусства является народ. Федоров любит подчеркивать, насколько самые индивидуальные художественные творения несут в себе результаты коллективного народного творчества: от языка, которым пользуется автор, до того, что называется духом времени, порождающим то или иное произведение.

Из всех созданных коллективным народным гением форм искусства русский философ особенно выделяет архитектуру в ее вершинном достижении — храме, задуманном как подобие целой вселенной, причем вселенной идеальной, в которую внесен строй и смысл. Храм становится проектом должного мироздания, торжествующего над смертью, в котором все живо; земля отдает своих мертвецов, а небо населяется воскрешен-

ными отцами (росписи храма). «Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубину, и ширь, и высь необъятную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение»¹. Храмовая архитектура и живопись в сочетании с храмовым действием представляются, по Федорову, живым синтезом искусств.

Храм — всеобъемлющий образ-символ, в который стягивается все мировидение русского мыслителя. Особенно ярко смысл этого образа выступает в сравнении с выдвинутой в немецкой эстетике (Шопенгауэр, Ницше, Вагнер) идеей музыкальной трагедии как синтеза искусств. Сам Федоров в ряде небольших статей прямо противопоставил этой идее свое понимание искусств и задач их объединения. Русский мыслитель отмечает, что «сочинение Ницше «Происхождение трагедии» есть разрешение проблемы происхождения не только искусства вообще, но и самого мира»². У Ницше в основе бытия лежит иррациональное, оргиастическое, «дионисийское» начало, на которое накинута тонкая «аполлоновская» покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи, в косное вещество переносится в экстатически усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, становится у Ницше в качестве дионисийского начала настоящим властелином бытия. Такой темно-эротический витализм Шопенгауэра и Ницше, превращающий мир в волю, т. е. в *похоть*, как точно расшифровывает Федоров³, есть плод «метафизического откровения, или отвлеченного мышления, метафизики»⁴. Жизнь как опьянение, вакхическое упоение над страшной поглощающей бездной должна уступить место жизни как *отрезвлению*, которая изгоняет дур-

¹ Наст. изд., с. 571.

² *И. Ф. Федоров*. Философия общего дела, т. II, с. 156.

³ Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «...Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Собр. соч., т. 10. М., 1961, с. 142).

⁴ *И. Ф. Федоров*. Философия общего дела, т. II, с. 156.

ные призраки раздражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной с мрачным сладострастием насилия и смерти. Перестать служить всеми утонченными средствами искусства эротическому мифу, напротив, культивировать чистый, трезвый дух долга, познания и дела — таков призыв философа «общего дела».

Музыкальная трагедия Вагнера (впитавшая в себя идеи Шопенгауэра) преисполнена стремления выразить дух музыки, передающий темный движущийся океан «мук и борений самого Первосущего» (Ницше), а в аполлоновском начале драмы кульминировала в то трагическое мирозерцание, что призывает в полном сознании, гордо, стоически идти навстречу неизбежной гибели. «Немецкому» синтезу искусств в музыкальной драме русский мыслитель противопоставляет архитектуру, точнее, храм, светлую мистерию разума, человеческого дерзания, победы над природным законом падения, конца, смерти.

Концепция храма как высшего достижения человеческого искусства не случайно возникает у Федорова. Природная материя для него косная и слепая сила, вовсе не обладающая своей «роковой» волей. Этой силой необходимо научиться управлять, чтобы сознательное существо — человек — могло выйти из-под власти ее стихийного закона. Архитектурный ансамбль как раз организует по законам целесообразности, красоты и гармонии мертвые, тяжелые, материальные массы. Архитектура — это прекрасное *остановленное падение* — явилась для Федорова ярким символическим образом будущей преображенной материи.

Недаром тот же образ храма, небесной архитектуры, коперниканского зодчества возникает на страницах «Философии общего дела», где автор вдохновенно предсказывает будущие судьбы искусства, когда оно перестанет быть лишь мнимым, «мертвым подобием» мира жизни и будет силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей вселенную. Направленные на один предмет — действительность, занятые одним делом — творческим ее преображением, искусство и наука примирятся в высшем синтезе. «Наука доказывается искусством: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурой, обнимающею все искусства, ос-

пованные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории»¹.

Тогда Земля и все мироздание станут ареной всеобщего космического творчества. Такое искусство будущего полностью овладеет материалом жизни и материей космоса, воссоздаст утраченное, «вылепит» новое по высшим законам нравственности, красоты и гармонии. Неограбиченная власть человеческой фантазии, воли и разума над жизнью, ее существами, временем и пространством, которая осуществляется пока лишь в узких пределах духовного художественного творения, становится реальностью для всех во всеобщем деле регуляции и воскрешения. Все становятсядемиургами, но не маленького совершенного мира — произведения искусства, как прежде отдельные художники, а реальной безбрежной вселенной. Существующее искусство с его арсеналом выразительных средств и способов воздействия может иметь значение «лабораторного» предварения, идеально-проективного намека на истинное искусство будущего, которое будет активно творить саму действительность. «...Великие художественные произведения... изображая мир, усиливаются дать ему свой образ, изображая мир в себе, они отрицают его. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоего изменения в жизни... *художественное произведение есть проект новой жизни*»². Искусство получает высший метафизический смысл через создание идей, образцов, архетипов, художественных подобиий того, что человек будет создавать реально: гармонию, красоту, жизнь в вечности.

Среди современников Федорова такое восторженное пророческое видение будущего искусства оказало особенно заметное влияние на В. С. Соловьева. Отчетливее всего оно проявилось в его эстетических работах конца 80-х — начала 90-х годов. «Общий смысл искусства» (так называется статья 1890 г.) формулируется Соловьевым прямо по-федоровски: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь». Но сама сущность «оду-

¹ Наст. изд., с. 568.

² Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела*, т. II, с. 435.

хотворения» и «пресуществления» жизни понималась Федоровым и Соловьевым по-разному. Именно соловьевский вариант подхватывается русским символизмом и разрабатывается в концепцию теургического искусства¹. Федоровский пафос реального, космического преображения мира как задачи настоящего творчества скорее созвучен некоторым теориям искусства периода революции и 20-х годов.

Подведем некоторые итоги анализа основных философских идей Федорова. Слабые стороны его учения очевидны: общая утопическая направленность, сильная религиозно-христианская окрашенность, консервативно-патриархальные иллюзии, идеализм в общественно-политических взглядах. Вторая половина XIX в., когда жил и создавал свое философское учение Федоров, отмечена глубокими социальными и идейными противоречиями, которые не могли не отразиться в его мировоззрении.

Критическое отношение к окружающей действительности, стремление к коренным переменам охватывают многие слои русского общества. Глубинные чаяния преобразования всей жизни народа находили отражение и в среде ремесленного, крестьянского люда, в антицерковных сектантских движениях. Их необходимо учитывать для конкретно-исторического понимания консервативных черт мысли Федорова. В «Философии общего дела» мы находим ярко выраженный пафос проектирования идеального, «должного» уклада жизни, веру в определенный утопический «рецепт» спасения. Утопизм построений Федорова связан прежде всего с тем, что он переоценивает возможности «регуляции природы», рассматривает ее как панацею от всех социально-экономических бед человечества, при этом не видя реальных классовых отношений.

¹ А. Белый в своих воспоминаниях о Блоке писал: «Все искания и воплощения возникали проблемою связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли». Дальнейшей задачей, провозглашал он в обычном для символизма стиле, «будет соединение философии Федорова с углубленной проблемой народничества, воскресения народного коллектива как хора, оркестра» («Эпопея». Литературный ежемесячник, под ред. А. Белого. Москва — Берлин, Геликон, 1922, № 2. с. 119).

Ненаучный, утопический характер носит и идея «имманентного воскрешения», и представленные в «Философии общего дела» возможные способы ее осуществления. Все они не выдерживают современной научно-материалистической критики. Особенно уязвима центральная посылка Федорова — мысль о том, что «собрав», восстановив единственный в своем роде состав материальных «частиц» человека, удастся автоматически воскресить его психическую субъективность, все своеобразие и богатство его личности. Идея воскрешения своими корнями уходит в глубь религиозно-мифологических представлений. У Федорова она предстает в системе его христианских воззрений. Хотя мыслитель выступал против мистицизма, сама идея воскрешения, антинатуралистическая установка на преодоление природного закона смены поколений, содержит в себе элемент мистицизма.

В глубоких противоречиях, свойственных философским и социально-политическим идеям Федорова, отразились слабые стороны идеологии патриархального крестьянства. Критика современной ему «городской» цивилизации, господствующих философских течений осуществлялась мыслителем с точки зрения патриархальных представлений «неученых» и отмечена, несмотря на свою страстность, теми же противоречиями.

Но вместе с тем Федоров был страстным обличителем капиталистической действительности. Он решительно осуждает буржуазную цивилизацию с ее милитаризмом, избыточным производством «мануфактурных игрушек». Федоров представил язвительную критику обезличивания человека, «обезглавленного» на все шесть дней недели, которому «надевают» голову, как шляпу, лишь по выходным и праздникам, забывая ее при этом пошлым популярным знанием и примитивной культурой. Разочарование в Западе с его идеалом «мещанства», материального довольства «здесь и теперь», сильно в книге Федорова. Даже принцип личной свободы, которым так гордится Запад, по его мнению, является лишь гарантией «возможно меньшего стеснения в забавах» «мануфактурными игрушками» или возможностью вытеснять друг друга «с сохранением лишь юридических приличий»¹.

¹ Наст. изд., с. 301—302.

Реакционные черты мировоззрения Федорова, непонимание им социализма, его общественно-политический консерватизм, утопическая ограниченность неприемлемы для нашего времени. Но его гуманизм, выступления против войн и милитаризма, вера в преобразующую силу разума и науки, настойчивый призыв к деятельности, объединяющей человечество вокруг больших целей, и прежде всего вокруг задачи освоения космоса — эти качества Федорова-мыслителя остаются в наши дни предметом внимания.

Данное издание не исчерпывает философского наследия Н. Ф. Федорова. В книгу включена лишь часть его работ, представляющая для нас наибольший интерес.

С. Г. Семенова

**ИЗ I ТОМА
«ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»**

**ВОПРОС О БРАТСТВЕ, ИЛИ РОДСТВЕ,
О ПРИЧИНАХ НЕБРАТСКОГО,
НЕРОДСТВЕННОГО,
Т. Е. НЕМИРНОГО, СОСТОЯНИЯ МИРА
И О СРЕДСТВАХ
К ВОССТАНОВЛЕНИЮ РОДСТВА**

**Записка от неученых к ученым,
духовным и светским, к верующим и неверующим**

ЧАСТЬ I

1. Великое значение открытия возможности посредством взрывчатых веществ или вообще посредством всего, что употребляется на войне, производить дождь: а) значение этого открытия как средства избавления от голода и войны; б) как истинного доказательства бытия Божия, доказательства самым делом, или на самом деле; в) святотатственность американского отношения к этому открытию как к средству наживы, спекуляции. 2. Обязанность ученых, ими неисполненная. 3. Значение и сущность регуляции. 4. Неисполнение учеными их обязанности вынуждает неученых обратиться к ним с вопросом о причинах розни и о причинах претерпеваемых бедствий. 5. Распадение мысли и дела произвело все другие распадения, в том числе и распадение на богатых и бедных. Распадение на ученых и неученых — причина несовершенности человеческого рода, его зависимости от природы. 6. Вопрос о братстве — практический вопрос; обязательность его для всех без всяких исключений. 7. Вопрос о братстве — постановка лишь вопроса, а никак не решение его. Принятие его учеными было бы открытием, поднятием этого вопроса. 8. О беспричинности (индетерминизм) для одних и о безусловной, роковой, т. е. неустрашимой, причинности (детерминизм) для других небратского состояния; для первых пет, следовательно, знания (разума теоретического), для вторых же пет действия, а одно лишь знание, нет разума практиче-

ского и существует только разум теоретический.

9. Юридико-экономические отношения суть небратство. Условия перехода из таких отношений к братству и время, когда необходимо наступит такой переход.

10. Вопрос о личности и роде и о невыделении личности из массы составляющих род.

11. Двойное значение вопроса о братстве: а) общее значение его в смысле обращения знания в дело и б) значение этого вопроса как обращения неученых к ученым.

12. Зависимость разрешения вопроса о братстве в общем его значении от разрешения этого вопроса в отношении к ученому сословию и преимуществу ученых в случае разрешения его в братском смысле. Пороки, явившиеся необходимым следствием выделения ученых в особое сословие: а) превращение мира в фикцию; б) всякого рода одурманения себя и в) гипнотизм (или одурачение).

13. Позитивизм и критицизм не разрешают вопроса о братстве и даже не ставят его.

14. Каждый только для себя существо сознающее, чувствующее, одаренное душою.

15. По позитивизму спасение не только не возможно, но и не желательно; учение же о прогрессе исключает учение о воскрешении. Понимая под прогрессом развитие, устройство общества по типу организма, отрицаем возможность совершеннолетнего общества.

16. Учение о воскрешении есть истинный позитивизм, позитивизм в отношении к действию, выход из школы, такой позитивизм, который устраняет всякую возможность агностицизма, т. е. чего-либо недоступного знанию.

17. Знание без дела не разрешает вопроса о братстве, не ведет к спасению; только дело, основанное на знании, только знание, неразрывно связанное с делом и в нем выражающееся, спасительно.

18. Пока знание будет только рефлексией, оно будет действовать разрушительно на человека, как существо нравственное, будет низводить его до животного. Но если знание, чтобы быть истинным, требует дела, то чем будет всеобщее благо, когда и из него делают предмет лишь мысли, а не осуществления? Знание доказывается действием, а нравственность разрушается знанием без дела (т. е. бездельным знанием).

19. Вопрос о наилучшем и самом естественном употреблении жизни сынами человеческими в их совокупности, т. е. в их совершеннолети.

*Почему мир не мир?
почему для одних мир — только вне мира,
а для других нет мира ни в мире, ни вне мира?*

*Почему природа нам не мать, а мачеха,
или кормилица, отказывающаяся кормить?..*

*Участие ли всех в комфорте
или же участие всех в труде,
обязательно — добровольном,
познавания слепой силы,
носящей в себе голод, язвы и смерть,
в труде обращения ее в живоносную?..*

1. В бедственный 1891 г., когда во многих губерниях, составляющих житницу России, был голод от засухи, ставшей, по-видимому, хронической, когда беспрестанно возникали слухи, поддерживавшие напряженное ожидание войны, вдруг стало известно об опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ¹, т. е. таких, которые до сих пор употреблялись, можно сказать, исключительно в войнах внешних, а также и внутренних, каковы революции, динамитные заговоры, и т. п.

Совпадение нашего голода от засухи с открытием средства против бездождия, причем средством этим оказывается то самое, что служило лишь для взаимного истребления, не могло не произвести потрясающего впечатления особенно на тех, которые стояли близко к голодной нужде, которые имели близких в возрасте, обязывающем стать в ряды войск в случае войны, — да и не на них только одних!.. И в самом деле, человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, относительно и природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение истребительнейших орудий и вообще средств для взаимного уничтожения); самые пути сообщения, чем особенно гордится современный человек, и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству; а барышничество смотрит на природу именно «как на кладовую, откуда можно добывать средства для удобства жизни и наслаждений, и хищнически истребляет и расточает веками накопленные в ней богатства». (Слово Амвросия Харьковского, произнесенное в Харьковском университете, «О Христианском

направлении естествознания», — Церковн. Ведом. 1892 г. № 5-й. ²⁾ Все это не могло не привести к отчаянию, ибо всюду без всякого просвета виделось одно только зло. И вдруг, как отрадный луч света для «сидящих вотьме и сени смертной», известие, переворачивающее все, благая весть, что все средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода и является надежда, что разом будет положен конец и голоду, и войне, конец войне без разоружения, которое и невозможно. Это не могло не подействовать даже на неверующих: отъявленный атеист и тот не мог не признать в этом указания Божественного Промысла, указания истинно Божественного на возможность обратить величайшее зло в величайшее благо. И в самом деле, разве это не действительнейшее доказательство бытия Божия и Божия Промысла, доказательство совершенно новое, не из созерцания только целесообразности в природе почерпаемое, но познаваемое из осуществления целесообразности в действительности, *на самом деле?* И разве это не проявление величайшего, истинно Божественного милосердия к человеку, достигшему, по-видимому, глубины падения, согрешившему против природы, против своих братьев и даже отвергнутому самое существование, самое бытие Божие?.. И как тут не воскликнуть: «Прав еси, Господи, и правы все пути Твоя»... Воистину Господь услышал молитву православного народа, который, молясь на своих сухих полях, знал, что делает (не знали, что делают, лишь те, которые насмеялись над этой его молитвой). И вот, однако, слышится голос с церковной кафедры: «Бойтесь этой дерзости, которая хочет привлечь дождь с неба пушечными выстрелами». (Заключительные слова Амвросия Харьковского.) Но если пушечные выстрелы не могут быть безусловно осуждаемы даже тогда, когда несут смерть (при защите, напр., родины, отечества), то почему же осудить их, когда они будут приносить жизнь, будут избавлять от голода? Не окажется ли это, напротив, исполнением благой воли Божией?.. Не явится ли это поворотом от злого пессимизма и безотрадного скептицизма к живой действенной вере, в особенности если будет поведано неслышавшим и растолковано неуразумевшим с церковной кафедры, с кафедры Веры, которая укажет, таким образом, новый путь Разуму.

Нельзя не заметить, что Господь, создав человека, заповедал ему обладать землей и всем, что на ней. Почему же отвести тучу с того места, где пролитый ею дождь принес бы вред, на место, где этот дождь будет благотворен, почему это преступно, почему это дерзость, даже будто бы поругание Господа?.. (Слово «О христ. напр. естествознания».) Когда для орошения отводят воду из ручья, из реки, не считается же это противлением Богу, почему же будет противлением Ему направление по нуждам человека влаги не в реке, а в воздушных токах заключенной? Тем более что делается это не для роскоши, не для удовольствия, а для хлеба насущного.

Впрочем, осуждение в слове «О христ. напр. естествознания» не имело ли в виду лишь тот способ пользования сделанным открытием, на который рассчитывали, по-видимому, американцы, заговорившие уже о привилегиях, хотевшие даже святое дело спасения от голода обратить в спекуляцию?.. Если это так, то нельзя не преклониться пред мудростью приговора. Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах, управлять как влажными, так и сухими течениями воздуха, спасать не только от засух, но и от разрушительных ливней; это такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов и, следовательно, в спекуляцию ни в каком случае обращено быть не может. Открытие возможности производить дождь посредством взрывчатых веществ если бы и не оправдало возлагающихся на него надежд, все-таки не потеряло бы своего значения как указание способа действия для всего рода человеческого в его совокупности. Возможно, что пушки окажутся неспособными направлять воздушные токи, несущие влагу, но в таком случае могут найтись и другие к тому средства из тех, которые употребляются на войне. Одно из таких средств управления метеорическими явлениями природы уже указано известным В. Н. Каразиным, учредителем Министерства народного просвещения и основателем Харьковского университета, средство это — громоотвод, поднятый в верхние слои атмосферы на привязанном воздушном шаре³, — последний же, т. е.

воздушный шар, если не сделался еще вполне, то уже делается военным орудием. В настоящее время все служит войне, нет ни одного открытия, которым не занимались бы военные в видах применения его к войне, нет ни одного изобретения, которое не постарались бы обратить для военных целей. И если бы вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы, в таком случае военное дело само собою обратилось бы в общее дело всего человеческого рода.

2. Неурожаи и особенно голод 1891 года вынуждают неученых напомнить ученым об их происхождении и о вытекающем отсюда их назначении: а) обратиться к изучению силы, производящей неурожаи, смертные язвы, т. е. обратиться к изучению природы как силы смертоносной, обратиться к этому изучению как долгу священному и вместе самому простому, естественному и понятному; и б) объединить всех, ученых и неученых, в деле изучения и управления слепую силу. Для существа сознающего другого назначения, иного дела и быть не может. Ожидать же, чтобы слепая сила, отданная в управление этому сознающему существу и им не управляемая, стала бы сама производить только благо, давать одни лишь хорошие урожаи,— это верх ребячества, выражением которого и явилась выставка в Париже в 1889 году и французская выставка в Москве⁴, и это в такой год, как голодный 1891 год. Как не сказать, что Господь, видимо, прогневался на наше продолжительное несовершенстволетие!.. Да и как Ему не прогневаться на нас, не исполняющих Его завета,— в разум истинный прийти,— который в том и заключается, чтобы всем быть едино, как Он в Отце; а единым мы можем быть только в общем отеческом деле. Ученые, разбившие науку на множество отдельных наук, воображают, что гнетущие и обрушающиеся на нас бедствия находятся в ведомстве специальных знаний, а не составляют общего вопроса для всех, вопроса о неродственном отношении слепой силы к нам, разумным существам, которая ничего от нас, по-видимому, и не требует, кроме того, чего в ней нет, чего ей недостает, т. е. разума правящего, регуляции. Конечно, регуляция невозможна при нашей розни, но рознь потому и существует, что нет общего дела; в регуляции же, в управлении силами слепой природы и

заключается то великое дело, которое может и должно стать общим.

3. Регуляция метеорического процесса нужна не для обеспечения только урожая, не для земледелия лишь, но и для замены каторжной подземной работы рудокопов, добывающих каменный уголь и железо, на коих основана вся современная промышленность; регуляция нужна для замены такого добывания извлечением движущих сил непосредственно из атмосферных токов, из солнечной силы, создавшей запасы угля, так как положение рудокопов столь тяжело, что забывать о нем было бы непростительно, и положением именно их пользуются враги общества, социалисты, для возбуждения смут. Таким образом, в регуляции, в управлении метеорическим процессом заключается разрешение и земледельческого, и промышленного вопросов.

Разум практический, равный по объему теоретическому, и есть разум правящий, или регуляция, т. е. обращение слепого хода природы в разумный; такое обращение для ученых должно казаться нарушением порядка, хотя этот их порядок вносит только беспорядок в среду людей, поражая их и голодом, и язвою, и смертью.

4. Неученые, как несущие на себе все последствия неродственности, не могут не обратиться с вопросом о неродственности к ученым как сословию, составляющему, с одной стороны, самое крайнее выражение неродственности, а с другой — как сословию, носящему в себе долг, способность и возможность восстановить родство, как сословию, в руках коего все разумение, а следовательно, и разрешение этого вопроса, и которые, однако, не только не разрешают его, но в угоду женской прихоти, создав и поддерживая мануфактурную промышленность, этот корень неродственности, изобретают все новые и новые средства для выражения ее, т. е. изобретают орудия истребления для защиты порожденной женской прихотью мануфактуры. Неученые даже обязаны обратиться с вопросом о неродственности к ученым, и эта обязанность находится в зависимости не от одного лишь настоящего отношения ученых к неученым, но и от самого происхождения ученого сословия. Мы не были бы верны истории, объясняя происхождение ученых временной командировкой или комиссией для какой-нибудь цели, как не

были верны истории и философы XVIII века, объяснявшие происхождение государства договором, контрактом. Юридических доказательств командировки, конечно, нет; но в истории, нравственно понимаемой, выделение городского сословия из сельского, ученого из городского, не может иметь другого значения, кроме временной командировки, иначе это было бы распадение вечное, полное отрицание единства.

И если мы не верны истории, объясняя происхождение ученых временною командировкою, если мы не согласны с тем, как это происходило в действительности, то мы верны нравственности, т. е. тому, как это *должно* быть. Истинно нравственное существо не нуждается в понуждении, в приказе, в настоянии; оно само сознает долг и раскрывает его во всей полноте; оно само дает себе командировку, назначает то, что должно сделать для тех, от коих отделилось, так как отделение (было ли оно вынужденным или добровольным) не может быть безвозвратным; да было бы и преступно отказаться от тех, от коих произошли, забыть об их благе. Впрочем, поступить так для ученых значило бы отказаться и от собственного блага, навсегда остаться блудными сынами, быть вечными наемниками, рабами городских прихотей; и совсем пренебречь нуждами сел, т. е. действительными нуждами, так как нужды сел, не испорченных влиянием города, ограничиваются насущною необходимостью, заключающеюся в обеспечении существования от голода и болезней, разрушающих не только жизнь, но и родственные отношения, заменяя любовь враждою, неприязнью. Поэтому сельский вопрос есть, во-первых, вопрос о неродственном отношении людей между собою, забывших по невежеству свое родство; а, во-вторых, вопрос о неродственном отношении природы к людям, т. е. о неродственности, которая чувствуется, если не исключительно, то преимущественно, главным образом, в селах, находящихся в непосредственных отношениях с этой слепой силой; в городах же, которые находятся далеко от природы, только поэтому и могут думать, что одною с нею жизнью живут.

5. Ненавистная раздельность мира и все происходящие из нее бедствия и вынуждают нас, неученых, т. е. тех, кои дело ставят выше мысли (но дело, общее всем, а не борьбу), обратиться с этой запискою по воп-

росу о неродственности и о средствах к восстановлению родства к ученым, и особенно к богословам, т. е. к людям мысли, или представления, к людям, ставящим мысль выше дела. Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что с устранением этого разделения исчезнет и первое, т. е. все станут образованными. Но мы разумеем не образование популярное, которое с устранением бедности, действительно, будет распределено равномернее, мы разумеем самое участие в знании и участие именно всеобщее, всех; участие же в знании всех, без чего разделение на ученых и неученых не исчезнет, одним устранением бедности вызвано быть не может. Пока же в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушной к борьбе, к истреблению, и прикладная не перестанет помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей. Не принимая непосредственного, личного участия в борьбе, т. е. в самой войне, и стоя вне бедствий естественных, защищенная от природы крестьянством, которое находится в непосредственном к ней отношении, наука остается безучастною даже к истощению естественных сил, к изменению самого климата, для горожан даже приятному, хотя это изменение и производит неурожай. Только тогда, когда все будут участниками в знании, чистая наука, познающая теперь природу как целое, в котором чувствующее принесено в жертву бесчувственному, не будет оставаться равнодушною к такому извращенному отношению бесчувственной силы к чувствующему существу; тогда и прикладная наука не будет участницей и союзницей бесчувственной силы и орудия истребления превратит в орудие регуляции слепой, смертоносной силы. Геккель признает «научный материализм»⁵ и отрицает нравственный материализм; высшее благо, наслаждение, видит в знании, в открытии законов природы. Допустим, что для всех будет доступно такое знание,— в чем же будет наслаждение? Все повсюду

будут «видеть беспощадную, крайне смертоносную борьбу всех против всех». Можно ли наслаждаться таким адом?

Решение другого вопроса — о распадении на богатых и бедных — зависит от разрешения первого, т. е. вопроса о распадении на ученых и неученых (на людей мысли и людей дела). Вопрос о распадении на людей мысли и людей дела исходным пунктом своим имеет общие бедствия (каковы болезни и смерть) и для разрешения требует не богатства, или комфорта, а блага высшего, участия всех в знании и искусстве, и притом в знании и искусстве, прилагаемых к решению вопроса о неродственности и к восстановлению родства, т. е. ищет Царствия Божия.

6. Под вопросом «о братстве и причинах небратского состояния мира» мы разумеем и условия, при которых может и должно быть осуществлено братство, и даже преимущественно эти условия; т. е. это вопрос практический, вопрос в том же смысле, как говорят — восточный вопрос, вопрос о колонизации, переселенческий, и т. п. Это вопрос о том, что нужно делать для выхода из небратского состояния. И в таком виде вопрос этот обязателен для всех сынов человеческих и тем более для крещеных во имя Бога всех отцов; это вопрос не ученый, не исследование, хотя и касается главным образом ученых, потому что вопрос знания, науки, вопрос теоретический, заключается уже в вопросе практическом как необходимая, предшествующая, составная его часть.

7. Называя все, что будет изложено под вышеозначенным заглавием в этой записке, представляемой ученым от неученых, вопросом, постановкою вопроса, мы тем самым признаем, хотим указать на свою слабость, сравнительно с теми, к кому с этим вопросом обращаемся. Спрашивают не те, конечно, которые знают, а те, которые сознают свое бессилие; и это сознание не есть выражение скромности, обычное в предисловиях, а неизбежное смирение пред страшною силою причин небратства, нудящею к соединению, вынуждающей говорить тех, кому это не за обычай; это смирение пред тою силою, пред которой умолкают все интересы.

Если бы и Россия, русская наука, обратилась с этим вопросом к другим народам, стоящим выше ее в умственном и нравственном отношении, то и для этих вы-

сокопоставленных народов, для их гордости, не было бы ничего оскорбительного в этом вопросе.

8. Небратское состояние обуславливается, конечно, серьезными причинами: все живем в условиях, возбуждающих вопрос о небратстве, а потому, ставя этот вопрос, мы не выделяемся из народа, а выражаем общую думу всех. Говоря о причинах небратского состояния, мы хотим сказать, что небратство коренится не в капризах, что словами искоренить его нельзя, что одно желание бессильно устранить причины небратства; для этого нужен совокупный труд, знания и действия, ибо такая упорная болезнь, имеющая корни вне и внутри человека, не излечивается в мгновение ока, как это думают руководящиеся одним чувством, рассуждения коих о небратстве можно бы назвать трактатом о беспричинности небратского состояния; они запрещают думать, потому что думание, или мышление, есть раскрытие причин и условий. Признание беспричинности небратского состояния ведет не к действительному миру, не к братству, а к игре лишь в мир, к комедиям примирения, создающим псевдомирное состояние, фальшивый мир, который гораздо хуже открытой неприязни, потому что последняя ставит вопрос, тогда как мнимое примирение увековечивает вражду, скрывая ее. Такое учение и проповедует Толстой: поссорившись накануне, он идет мириться на другой день; он не только не предпринимает никаких мер к предупреждению столкновений, но, по-видимому, выискивает их, может быть, для того, чтобы потом заключить непрочный мир.

Но и причинность, в смысле детерминизма, можно допустить только для людей, взятых в отдельности, в розни. Ученое сословие потому и признает роковой, вечный детерминизм, что не допускает совокупной деятельности. Совершенная неустранимость небратского состояния есть коренной догмат ученых как сословия, ибо признание устранимости причин небратского состояния для совокупного усилия всех людей требовало бы от ученых превращения в комиссию.

9. Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. В вопросе о причинах неродственности под неродственностью мы разумеем «гражданственность», или «цивилизацию», заменившую «братст-

венность», разумеем и «государственность», заменив-шую «отечественность». Отечественность — это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т. е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием. Люди, гордящиеся одним и тем же предметом, могут составить почетный орден, а не братство сынов, любящих друг друга. Но как только гордость подвигами отцов заменится сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т. е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды — землями. Соединение всех наук в астрономии есть самое простое, естественное, неученое, требуемое столько же чувством, как и умом неотвлеченным, ибо этим соединением мифическая патрофикация⁶ обращается в действительное воскрешение, или в регуляцию всех миров всеми воскрешенными поколениями.

Вопрос о силе, заставляющей два пола соединяться в одну плоть для перехода в третье существо посредством рождения, есть вопрос о смерти; это исключительное прилепление к жене, заставляя забывать отцов, вносит политическую и гражданскую вражду в мир и вместе с тем заставляет забывать о земле как на небе находящемся теле и о небесных телах как о землях. Пока историческая жизнь была лишь океанической, т. е. береговой, обнимала небольшую лишь часть земли, приблизительно в одинаковых условиях находящуюся, до тех пор она была политической, гражданской, торговой, была цивилизацией, словом, борьбою; когда же и внутренность материков вступит в историю, т. е. вся земля станет историческою, тогда вопрос государственный, культурный, превратится в физический, или астрофизический, в небесно-земной.

10. Не признавая за собою права выделять себя из массы народа (толпы), мы не можем задаваться целью, которая не была бы общею, задачею всех; потому-то мы и не можем отказаться от вопроса о небратстве, который не нами поднят, не нами и решен будет, ибо в условиях, возбуждающих этот вопрос, мы постоянно живем, и не думать о нем так же невозможно, как нель-

зя приостановить деятельности мысли, думы в голове. Одно только есть учение, которое требует не выделения, а воссоединения, ставит себе не искусственные цели, а одну общую, совершенно естественную цель для всех — это учение о родстве, т. е. о том, чего, можно сказать, не коснулось даже наказание «смешения языков», ибо названия, относящиеся к родству, и теперь почти одинаковы у всех народов. Не заключается ли в этом указание на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью? Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов, забыло, конечно, и язык их, за исключением, впрочем, того, что слышало в раннем детстве и что, по-видимому, и не могло быть забыто, хотя бы и желали того.

Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается, во-первых, в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе; и, во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам, долга, ограничения коего исходят только из чувственности или, точнее, из злоупотребления чувственностью, которое и дробит массу (сельский род), превращает ее в толпу.

Масса человечества из толпы, взаимной толкотни, борьбы превратится в стройную силу, когда она, сельская масса, народ, будет объединением сынов для воскрешения отцов, будет родством, психократиею. Превращение «толпы» в союз сынов, находящихся свое единство в деле отцов, и есть именно объединение, но не слияние. В этом-то деле всех отцов, как одного отца, и становится каждый великим человеком, участником величия этого дела, несравненно более великим, чем все, которые назывались этим именем. Только сын человеческий есть великий человек, есть человек, пришедший в меру возраста Христова; все же так называемые великие люди не достигали этого возраста. Мысль, по

которой человек называется сыном человеческим, обнимает весь род, а дело, по которому он так называется, есть обращение слепой смертоносной силы в силу, возвращающую жизнь всем отцам. Прийти в меру возраста Христова — значит сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя сыном человеческим. Гуманист, который называет себя «человеком» и гордится этим именем, очевидно, не пришел еще в меру возраста Христова, не стал еще *сыном человеческим*; и все отвергшие в наше время культ отцов лишили себя через это права называться сынами человеческими и вместо участия в общем деле сделали лишь органами, орудиями различных производств, стали только клапанами, хотя и думают в то же время, что живут для себя. Такое состояние делает понятным, что не только вечное существование, как говорит Нуаре, этих x и y ⁷ (никто не станет утверждать, говорит Нуаре, что вечное существование индивидуумов x и y имеет чрезвычайное значение), но и временное их существование не может иметь не только никакого значения, а даже и смысла, так что лучше бы им и совсем не существовать; но это так, конечно, лишь относительно x и y , и не может относиться к *сынам человеческим*, к *воскресителям*, существование которых имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимо, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскресенных поколений; тогда, конечно, *все до единого* необходимы.

11. Вопрос, составляющий предмет настоящей записки, имеет двойное значение.

1) Когда вопрос о причинах небратства приравнивается к вопросу восточному, переселенческому и т. п., то подразумевается, что наука не должна быть знанием причин без знания цели, не должна быть знанием причин начальных без знания причин конечных (т. е. знанием для знания, знанием без действия), не должна быть знанием того, *что есть*, без знания того, *что должно быть*; это значит, что наука должна быть знанием причин не *вообще*, а знанием причин именно небратства, должна быть знанием причин *розни*, которая делает нас орудиями слепой силы природы, вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению. Таково общее значение вопроса о небратстве, а отсюда следует, что

смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного.

2) Когда же те, которые сознают свое незнание, т. е. неученые, обращаются с этим вопросом, о причинах небратства, к ученым, тогда является и вопрос о том, должны ли ученые остаться сословием, школою, т. е. не отвечать на такой вопрос неученым, считая науку лишь вопросом о причинах вообще, схоластикою, или же не должны ли они, ученые, обратиться в комиссию для разъяснения и критического разрешения вопроса о причинах розни. Является вопрос: должны ли ученые смотреть на свое выделение из массы человечества как на временную лишь командировку или же как на последнюю цель? Должны ли они видеть в себе только «соглядатаев» того пути, который предстоит всем, или же они — лучшее и высшее сословие, цвет и плод всей жизни человеческого рода? Является вопрос об ученых и интеллигенции, или о внутреннем разладе, т. е. вопрос об уме, лишенном чувства и воли, вопрос о полной неродственности как существенном свойстве ученых, необходимо вытекающем из отделения ума от чувства и воли. Разлад внутренний кроется в разладе внешнем, в отделении ученого и интеллигентного классов от народа. Знание, лишенное чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин неродственности; ум, отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желанья его водворить, т. е. будет лишь признанием неродственности, а не проектом восстановления родства. Последствием бесчувственности является неродственность, а именно: и забвение отцов, и распадение сынов. (Неродственность в ее причинах обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом.) Но как только ум приходит в чувство, то начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сынов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных

путем рождения и питания. Ну что же нужно, чтобы музей и собор достигли такой полноты?

Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом, *«почему сущее существует»*, так как оба эти вопроса, очевидно, однозначны. Вопрос же, почему сущее существует, — вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный. Но как неестественно спрашивать, *почему сущее существует*, так вполне естественно спросить, *почему живущее умирает*. И этот вопрос, как и вопрос о братстве, был бы поднят философами и учеными, если бы братство существовало между людьми; но в отсутствии братства вопроса не видят или, по крайней мере, из него не делают задачи, цели исследований; а между тем одна лишь эта цель и могла бы придать смысл существованию философов и ученых, но уже не как сословия, а как временной лишь комиссии.

12. От разрешения вопроса о том, обратится ли ученое сословие в комиссию для объединения, собрания, т. е. в призывную комиссию, зависит решение общего вопроса о замене вытеснения возвращением вытесненного, о замене прогресса воскрешением, неродственного типа организма родственным типом нераздельной Троицы... Меняя свое положение высшего сословия на положение комиссии, ученые потеряют лишь мнимые, совершенно мнимые преимущества, приобретут же действительные. Все воззрения, обуславливающиеся сословным положением ученых, потеряют тогда всякое значение; мир тогда не будет лишь представлением (как это неизбежно для кабинетных ученых, лишенных деятельности и осужденных на одно созерцание, на одно пожелание без средств к осуществлению); представление мира будет тогда проектом лучшего мира, составление и осуществление которого и будет задачей комиссии; тогда исчезнет пессимизм, но не будет и того оптимизма, который лишь обольщает, стараясь представить мир лучшим, чем он есть; тогда незачем будет скрывать от себя зло, незачем будет и стараться уверить себя, будто смерти нет; но и признавая существование зла во всей его силе, мы не будем терять надежды, что в соединении всех разумных сил найдем возможность давать направление силе неразумной, производящей зло, смерть и все происходящие от сего

бедствия. Признавая имманентное воскрешение, мы полагаем предел пытливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела; но, осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь найдет в ней полное удовлетворение.

Необходимым следствием выделения ученых в особое сословие являются три порока: первый, коренной, есть превращение мира в представление, в фикцию; то, что в жизни эгоизм, солипсизм, и все преступления, из него вытекающие,— все это нашло свою формулу в философском выражении «мир — мое представление»⁸ (эгоизм), которое и есть последний результат всего критицизма. Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление не считать делом, действием) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма (или эгоизма), как отца преступлений. Следствием этого главного порока (обращение мира в представление) являются два другие: морфинизм и гипнотизм, потому что если мир есть представление, то обращение неприятных представлений в приятные посредством морфина, эфира и т. п. было бы уже решением мирового вопроса, ибо это соответствовало бы устранению всех страданий и замене их наслаждением; гипнотизм же решает тот же вопрос еще проще, он считает себя способным избавлять от всяких болезней и пороков силою одного только желания. Но прибегать к морфину — это значит одурманивать себя, лишать себя разума и чувства; прибегают же к этому средству потому, что в жизни нет достойного для разума применения; человек только тогда не будет одурманиваться, когда обращение слепой силы в разумную будет его делом, ибо обратить слепую силу в разумную значит всю жизнь сделать таковою же. Одурманивание себя в сословии ученых, т. е. лишение себя разума людьми, им, мыслию живущими, есть, очевидно, наказание за выделение себя от всех людей, за безучастие к общим бедствиям, за недостойное употребление разума. С другой стороны, в виду всех совершается превращение

науки в волшебство, колдовство, заговаривания, или внушения, т. е. в гипноз; и такое превращение не считается полным упадком, падением науки, большим и большим приближением человека к животному! Один известный профессор, отдавая предпочтение «внушению», т. е. заговариванию, пред «увещанием», даже не замечает, по-видимому, что осуждает ум на бездействие; чтобы увещание сделать действительным, нужно много умственного труда, тогда как для заговаривания, внушения ум совсем не нужен. Заменять разумное убеждение внушением — значит совершать двойное отречение от ума и разумной воли, как со стороны внушителя, так и со стороны воспринимающего внушение. Какая же судьба ожидает ту способность, которая осуждается на бездействие? Что будет с органом этой способности, как не атрофия?.. Бессознательному способу действия отдается решительное предпочтение пред сознательным. Если увещания бессильны, то сознательные способы действия не ограничиваются одними увещаниями; изучение наклонностей и способностей в каждом, раскрытие соотношения между внутренними и внешними свойствами разве не может открыть новые пути к определению, в чем и с кем в сообществе может человек проявить свою деятельность наилучшим образом при решении вопроса о восстановлении всемирного родства?.. Но если заговаривания имеют силу, то почему бы устранение причин вражды, восстановление взаимной приязни между людьми не заменить присушиванием? Почему бы, наконец, не уничтожить этим путем эгоизм и не ввести посредством гипнотизма всеобщий альтруизм?.. Замена «уговаривания», убеждения «заговариванием», волшебством равняется отречению от разума; но XIX век и не дорожит разумом! Кроме того, гипнотизм, или заговаривание, есть также отречение от сознания, т. е. подчинение слепой, бессознательной, иначе сказать, темной силе, отречение от сознательной работы... Последовать ли совету злого духа и обратить одним словом камень в хлеб или же добывать себе хлеб трудом и обеспечить его за собою регулярно природе?..

13. Позитивизм, последнее слово европейской мысли, не есть выход из школы, а следовательно, и из учебного сословия, т. е. позитивизм основан также на отделении теоретического разума от практического. Бес-

силе теоретического разума объясняется бездействием, или отсутствием общего дела как доказательства. Позитивизм только видоизменение метафизической схоластики, которая и сама путем такого же видоизменения произошла из схоластики теологической; поэтому позитивизм есть тоже схоластика и позитивисты составляют школу, а не комиссию в вышеобъясненном смысле. Однако если бы позитивное направление было противоположно не метафизическому и теологическому, а народному и религиозному, которое есть не знание только или созерцание, а действие, жертвоприношение, культ, т. е. средство против зла, хотя и мифическое, т. е. чудесное (недействительное, мнимое), тогда позитивное направление состояло бы в превращении мифического, или чудесного, фиктивного действия в действительное, настоящее средство против зла и не оставляло бы без удовлетворения потребность, которая по незнанию действительного удовлетворялась или, вернее, лишь заглушалась мнимым действием, мнимым средством против зла. Если бы позитивизм (все равно, западно ли то европейский или же восточнокитайский) действительно противопоставлял себя всему мифическому, фиктивному, тогда в нем не было бы ничего произвольного; а между тем позитивизм вменяет себе в заслугу ограничения, отрицания, и оказывается, что состоит он не в замене фиктивного действительным, а лишь в отрицании первого и самой возможности заменить его действительным и удовлетворить самое законное стремление человека — стремление к обеспечению своего существования. Но, отказывая в необходимом, позитивизм полагает искусственным потребностям человека, удовлетворяемым или, вернее, разжигаемым мануфактурой... Очевидно, пока ученые будут составлять особое сословие, питающееся от знания, живущее искусственной жизнью города, до тех пор они будут заняты лишь отрицанием фиктивного, а не обращением его в действительное.

Критицизм есть тоже школа, а не выход из нее; кантизм и неокантизм также схоластика. Критика чистого разума может быть названа наукою, или философией, в узких лишь пределах искусственного необъединенного опыта (кабинетного, лабораторного). Точно так же и критика практического разума может быть названа жизнью, но жизнью, поставленною в узкие пределы

личных дел, розни, не считае­мой пороком, т. е. это правила нравственности для несовершеннолетнего воз­раста, в котором все преступления суть лишь шалости, как их и называет русский народ. Критика практиче­ского разума не знает объединенного человечества, не дает правила для общего действия всего рода челове­ческого, так же как и критика чистого разума не знает другого опыта, кроме опыта, производимого *кое-где, кое-когда и кое-кем*; она не знает опыта, производимо­го *всеми, всегда и везде*, как это будет, когда воору­женные народы (армии) обратят свое оружие в орудие регуляции атмосферических явлений. Все хорошее в критике чистого разума, Бог, составляет идеал, а в кри­тике практического разума — внемирную действитель­ность; действительность же состоит: а) из бездушного мира, из неразумной, бесчувственной силы, для кото­рой приличнее название не космоса, а хаоса, знание же о ней приличнее назвать хаосографией, а не космо­логией; и б) из бессильной души, знание о которой можно назвать психологией (в смысле психократии) разве лишь проективно, ибо душа отдельно от Бога и мира есть лишь способность к чувству, знанию и дей­ствию, есть душа без силы и воли. В этом и заключа­ется отделение души от силы и мира от разума и чув­ства; объединение же их может быть лишь проектом, которого у Канта, однако, нет. Если для спиритуали­стов мир есть лишь вне мира, а для материалистов нет мира ни в мире, ни вне мира, то для критицизма (для Канта) мир есть только наша мысль, а не действитель­ность. Когда же будет признана незаконность отделе­ния интеллигенции от народа, мысль станет, сделается проектом. Не вправе ли мы сказать, следовательно, что критицизм, как и позитивизм, есть школа, и позитив­ная и критическая философия суть схоластика, следо­вательно, принадлежит к возрасту несовершеннолетия.

Кант обрек знание, как сделал это и позитивизм, на вечное детство. Стесненное границами искусственного, игрушечного опыта, в малом виде, знание оставляет вне себя непознаваемое, метафизику и агностицизм. Точно так же критика практического разума (критика дела), отказывая человеку в общем деле, вынуждает его к фиктивному делу (гипнотизм, спиритизм, медиу­низм, материализация). Счастье в этой жизни, которое мог дать Кант человеку, покупалось очень дорогой це­

ной: забудь о совершенстве, недоступном тебе (Бог есть лишь идеал), и тебя не будет беспокоить твое несовершенство; не думай о смерти, и не будешь впадать в паралогизм бессмертия; занимайся только видимым и не помышляй о будущем: конечен или бесконечен мир, вечен он или невечен — тебе этого не решить; так решает Кант в своей критике чистого разума. Однако все отрицание критики чистого разума основано лишь на предположении о неизбежности для человека розни и о невозможности соединения в общем деле. Но это предположение есть предрассудок, вовсе не признаваемый им, и о котором, по-видимому, даже не догадывается великий философ, и не догадывается именно потому, что он великий философ, а следовательно, и не мог поставить что-либо выше мысли. То, что Кант считал недоступным знанию, есть предмет дела, но дела, доступного лишь для людей в их совокупности, в совокупности самостоятельных лиц, а не в их отдельности, в розни. На бессознательном признании неизбежности розни основана и критика практического разума; порок розни (не признаваемый, конечно, за таковой) положен в основу нравственной системы Канта. Этот философ принадлежит к эпохе так называемого просвещенного абсолютизма и переносит принцип этого абсолютизма в мир нравственный. Он как бы и Бога заставляет сказать: «Все для людей и ничего чрез людей». Принцип розни и безделья последовательно проведен Кантом по всем трем критикам. Философия искусства, называемая им критикой суждения, говорит не о том, как нужно творить, а лишь о том, как судить о предметах художества и о произведениях природы, рассматриваемых с эстетической стороны. Это философия для рецензентов, а не для художников, поэтов, не для художников, взятых даже в отдельности, не говоря уже о том, когда на них будут смотреть как на создателей одного произведения, вопреки розни и даже вражде между ними. В критике суждения и природа рассматривается не как предмет дела, действия, состоящего в обращении слепой силы в управляемую разумом, а как предмет лишь суждения, созерцания, и притом только с эстетической, а не с нравственной стороны, с которой она явилась бы силою разрушающею, смертоносною.

14. Осуждая ограничения и отрицания, полагаемые позитивизмом и критицизмом, конфуцианством, мы

осуждаем только произвольные ограничения. Да и возможно ли одобрить, назвать добрыми такие границы, которые закрывают человеку пути к лучшему и открывают безграничный простор к худшему; ибо, ограничивая человека в необходимом, в самом существовании, примиряясь с утратами, со смертью, позитивизм во всех его видах оказывается очень снисходительным к искусственным потребностям, которые не обеспечивают существования, а раздражают лишь желания; так в Китае нравственное чувство (т. е. любовь детей к родителям) проявляется в форме обряда, игры, и делается все более и более фиктивным, даже вещи, приносимые в жертву, заменяются моделями, изображениями, а рядом с этим забавы и увеселения возводятся в действительное, серьезное дело; т. е. в действительности—искусственным потребностям дается первенство, лицемерно же — на первое место ставится удовлетворение нравственного чувства. В Европе, наоборот, вещь искренно и откровенно ставят выше умершего человека, лицемерие же заключается в том, что живого человека предпочитают будто бы вещи; но если борьба за существование, т. е. борьба между людьми за вещь, признана условием прогресса, то вещь как цель должна быть предпочтена людям как средству; каждый и ценит других людей лишь как союзников в деле приобретения вещи. Мало того, в противоположность народному воззрению, которое и вещи одухотворяет, философия превращает и одушевленные существа в вещи. «Каждое существо может быть воспринято другим существом только как материя, как вещь, одаренная способностью движения; и только для себя оно может существовать, себе только может являться как дух, одаренный сознанием, ощущением, волею», из чего выходит, что всякое существо, усвоившее себе критику, может принять за наиболее вероятное, что оно только и есть дух, а все другие существа — вещи. «О существовании сознательных состояний вне меня, в других существах, я могу заключать только путем аналогии, непосредственно же я воспринимаю только движение других существ, а не их внутреннее состояние»⁹. Признание каждым всех других вещами и себя только существом сознающим, чувствующим, т. е. признание только в себе души, признание только себя человеком и непризнание всех других себе подобными, своими

ближними, это и есть полное отрицание нравственности, братства и отечества, если бы, впрочем, философия вообще знала отечество, но она не знает отцов, она игнорирует отечество. Практическое выражение такой теоретической философии будет заключаться в действительном признании души только в себе и в действительном отрицании души во всех других, т. е. в полном пренебрежении нравственности. Но если бы на деле была полная искренность и чужие души не были бы потемками, т. е. если бы по внешним движениям можно было непогрешимо определять душевное состояние других, а с другой стороны, если бы мы и сами не вводили в заблуждение других собственными движениями, не соответствующими душевным состояниям, т. е. если бы не только чужие души не были для нас потемками, но и своя, наша собственная душа не была бы для других обманом, тогда нельзя было бы считать других не подобными себе; а в этом и состоит приложение психологии к жизни, к строению общества, если только психология может иметь какое-либо приложение.

15. Ставя вне исследования начальные и конечные причины, позитивизм считает невозможным знание смысла жизни, ни ее цели. Позитивизм сословный, школьный есть искажение жизни; для позитивистов воскрешение не только невозможно, но и нежелательно. Однако не желая восстановления своей жизни, не доказывают ли тем, что эта жизнь и не стоит восстановления? Для прогрессистов дурно все, что есть, а еще хуже все то, что было, что прошло; и только для немыслящих прогрессистов может представляться хорошим то, чего еще нет, ибо и будущее станет настоящим и прошедшим, т. е. дурным. Таким образом, очевидно, что истинный прогрессист есть необходимо пессимист. *«Прогресс»*, говорит один известный профессор, «есть постепенное возвышение уровня общечеловеческого развития. В этом смысле прототипом прогресса является индивидуальное психическое развитие, которое есть не только объективный факт наблюдения, но и субъективный факт сознания: в нашем внутреннем опыте развитие является в форме сознания постепенного увеличения знания, уяснения мысли, и эти процессы сознаются в форме улучшения нашего мыслящего существа, его возвышения; это факт индивидуаль-

ной психологии, повторяющийся и в психологии коллективной, когда члены целого общества сознают свое превосходство над своими предшественниками в том же обществе»¹⁰. Но общество состоит из младшего и старшего поколений, из отцов и детей; и если автор под целым обществом понимает и старого и малого, понимает всех без различия возраста, иначе сказать, допускает равномерное движение всех членов общества (т. е. отрицает старение и ослабление), тогда превосходство будет сознаваться только над умершими, тогда поминовение, история будут необходимы для того только, чтобы было над кем превозноситься. Итак, целое общество (все живущие, молодые и старые) может сознавать свое превосходство только над умершими поколениями; но как при этом не видеть виновности в таком сознании, не замечать даже эгоизма поколения? Но жизнь общества состоит в том, что старое старится, а молодое растет; возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение не может по закону прогресса не сознавать своего превосходства и над умирающими или стареющими... Если старое говорит молодому: «Тебе подобает расти, а мне малиться», то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу», то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе паравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей. Прогресс происходит от учения об искуплении, но путем совершенного искажения этого учения: искупление до его окончательного искажения протестантизмом относилось преимущественно к умершим; прогресс же есть самовозвышение, возвышение самих себя, т. е. тот грех, который и был наказан смешением языков, к чему близко и наше время, в которое люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что люди перестают даже понимать друг друга. Прогресс состоит в сознании превосходства, во-первых, целым поколе-

нием (живущими) над своими предшественниками (умершими) и, во-вторых, младшими над старшими; самое же превосходство — предмет гордости для младшего поколения — будет состоять в увеличении знаний, в улучшении, возвышении мыслящего существа, даже выработка нравственных убеждений будет предметом превозношения младшего поколения над старшим: «Он (т. е. каждый из младшего поколения) чувствует возвышение (превосходство над старшими), когда додумается до новой идеи, когда с новой точки зрения оценивает все окружающее, когда при коллизии долга с привычками и аффектами победа остается на стороне долга». Но это только субъективная, внутренняя сторона сознания умственного превосходства над предшественниками; в чем же будет заключаться внешняя сторона этого сознания, в чем выразится это сознание как объективный факт наблюдения для не умерших еще предшественников, об этом умалчивает профессор, а между тем высокомерное обращение сынов и дочерей с родителями как необходимое выражение сознания умственного превосходства достаточно известно и даже нашло своего выразителя в авторе «Отцов и детей», хотя оно и слабо им выражено. Нельзя не заметить, что если и в Западной Европе есть молодые и Франция, и Германия, то нигде антагонизм молодого с старым не дошел до такой крайности, как у нас; потому что у нас и легче, чем где-либо, дать истинную оценку учению о прогрессе. Торжество младшего поколения над старшим — существенная черта прогресса. Биологически прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он — замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное вытеснение сынами отцов. Социологически прогресс выражается в достижении наибольшей меры свободы, доступной человеку (а не в наибольшем участии каждого в общем отеческом деле), ибо само общество, как небратство, конечно, требует ограничения свободы каждого; таким образом, требование социологии будет требованием наибольшей свободы и наименьшего единства, общения, т. е. социология есть наука не общения, а разобщения или порабощения, если допускается поглощение личности обществом; так что наука разобщения у одних и наука

порабощения у других, социология грешит против нераздельности и неслиянности, против Бога Троидного. Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений. Прогресс не довольствуется признанием действительности зла, он хочет полного представления, удвоения зла, упивается им в реалистическом искусстве; в искусстве же идеальном он стремится к полному убеждению в недействительности, в невозможности добра, упивается представлением nirваны. Хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад, и истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада. Прогресс как отрицание отечества и братства есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности. Для нынешнего века, века прогресса, отец — самое ненавистное слово, а сын — самое унижительное. Держаться отцовского и дедовского, быть в зависимости от них — что может быть позорнее для прогрессиста! Иисус Христос, принявший имя Назаря, презираемое у евреев, стал евреем у презиравших это имя язычников; но самым опозоренным в то время, подобное нынешнему, было имя сына человеческого; это-то имя Христос и принял преимущественно перед всеми другими; сыном человеческим он назывался как среди евреев, так и среди язычников, ибо у тех и других оно одинаково было презираемо: у евреев потому, что это имя было отрицанием преимуществ происхождения от Авраама, а у язычников потому, что оно выражало в этот век эмансипации ненавистную зависимость от отцов, от старших.

Итак, прогресс состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т. е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов), а между тем в деле воскрешения отцов выразилось бы действительное превосходство сынов, если только это может быть названо превосходством, тогда как в превозношении над отцами выражается лишь мнимое их превосходство.

Прогресс выражается, впрочем, в превосходстве не над отцами только (т. е. живущими еще) и не над

предками лишь (т. е. уже умершими), а также и над животными; но превосходство над последними выражается только в способности к общим идеям, так что гораздо более превосходства чувствуется над отцами и предками, чем над животными; унижая первых, стараются возвысить последних, т. е. животных. «Способность к общим идеям есть способность чисто человеческая, возвышающая нас над животными, делающая возможным развитие знаний, идеалов, убеждений», т. е. возвышающая нас только в мысли, и даже в мысли не настолько, чтобы мы могли соединиться в общем убеждении, в единомыслии, и иметь один общий идеал. Возвышая таким образом человеческую природу над животной только по видимому, приверженцы прогресса лишают человека всякого значения пред слепую силу природы; и прогресс, будучи сознанием превосходства наибольшего над отцами и предками, наименьшего (относительно) над животными, есть в то же время сознание своего полного ничтожества пред слепую, бесчувственную природу.

Прогресс делает отцов и предков подсудимыми, а сынам и потомкам дает суд и власть над ними: историки — это судьи над умершими, т. е. над теми, которые уже понесли высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны — судьи над еще не умершими.

Ученые могут, конечно, сказать, что в прежнее время стариков убивали, а теперь только презирают их; замена физического убийства духовным разве не прогресс?! Прогресс самого прогресса, можно сказать!.. А в будущем нужно ожидать и еще большего улучшения прогресса, т. е. презрение будет постепенно уменьшаться; однако уничтожиться презрение может, очевидно, только вместе с уничтожением самого прогресса. Но и своим улучшением, т. е. уничтожением, прогресс может привести лишь к отрицательному результату, к уничтожению презрения, а не к любви и уважению своих предшественников, т. е. не к чувствам, которые возвышают и самих потомков. Поэтому может ли прогресс дать смысл жизни, не говоря уже о цели? Ибо только то, в чем может выразиться высшая степень любви и уважения, дает и смысл, и цель жизни... Прогресс есть прямая противоположность воскрешению: прогресс состоит в критическом отношении молодого поколения к старшему, в осуждении сынами

отцов и в действии, согласно с этим осуждением. «Цель прогресса — развитая и развивающаяся личность, или наибольшая мера свободы, доступной человеку», т. е. не общение, как уже это сказано, а разъединение есть цель прогресса, следовательно, наименьшая степень братства и есть выражение наибольшего прогресса. Таким образом, осуждая человеческий род на вечную рознь, на небратство, ученый профессор подписывает смертный приговор и ученым, если только человеку дорого братство, подписывает смертный приговор ученым как сословию, а не как комиссии исследования причин неродственного отношения к нам природы в видах устранения этих причин, т. е. в видах управления силами ее. Пока знание само по себе считается конечною целью, а ученые лучшим и высшим сословием, до тех пор вопрос о неродственности и о восстановлении родства не может открыться во всем своем значении и силе. Ученая специальность имеет временное значение, превращение комиссии ученых в сословие такое же злоупотребление, как, напр., превращение диктатуры в тиранию; принятие знания за конечную цель, замена дела мирозерцанием — идеолатрия, или культ идей, — есть узаконение этого злоупотребления, а религия, в смысле платонизма, или воскрешение без участия в этом деле человека, есть санкция этого злоупотребления; приложение же знания к мануфактурной промышленности, созидающей город, закрепляет за учеными их сословный характер, обращая знание на производство вещей, возбуждающих разделение и вражду, которые и ведут к смерти, вместо того чтобы превратить знание в исследование причин смерти ради дела воскрешения. Ученый профессор приписывает, впрочем, наибольшее значение знанию самому по себе, знанию чистому, как духовному интересу, и неприложимость вменяет ему даже в заслугу: «Не о хлебе едином жив будет человек», — говорит он (Кареев), вовсе не предполагая, что вопрос о хлебе есть именно вопрос о жизни и смерти, вопрос об естественных условиях, от коих зависит существование человека, вопрос всеобъемлющий. И в Писании осуждается забота о личном и излишнем; забота же о пропитании себя вместе со всеми, основанная на знании и управлении слепой силой, не может быть осуждаема, потому что это значило бы осудить как все знание, так и общее

всех дело, осудить такое знание, в котором нет места для сознания превосходства. Со времени голода 1891—1892 гг. хлеб воздвигается на первый план; голод, т. е. недостаток хлеба, показал, что хлеб есть сила, и вся деятельность человеческая, умственная и физическая, есть проявление этой силы.

Воскрешение не прогресс, но оно требует действительного совершенствования, истинного совершенства; тогда как для рождающегося, для само собою происходящего нет нужды ни в разуме, ни в воле, если последнюю не смешивать с похотью. Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием. Всякий иной прогресс есть искусственный, произвольный, придуманный, а не естественный и необходимый. Прогресс, отождествляемый с развитием, эволюцией, очевидно заимствуется у слепой природы и прилагается к человеческой жизни. Но, признавая прогрессом движение вперед, от худшего к лучшему, признавая, что словесное животное лучше, выше бессловесного, можно ли у последнего заимствовать образец для первого, можно ли для чувствующего, сознающего принимать за образец слепую, бессознательную силу?.. Прогресс, как переход от худшего к лучшему, требует, конечно, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающею эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага. Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия, в прогрессе знания не того только, *что есть*, а главное того, *что должно быть*: только вместе с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*.

Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого спешного движения к новизне и торопливого отрицания старины, этой необдуманной замены последней первой, как палеография, наука о старых и новых письменах, в коих отпечатлелся переход от старого культа отцов к новому культу жен. В письме-

нах запечатлена измена первым ради последних, потому что письменна только графическое изображение прогресса того существа, которое одарено словом, словесного существа, потому-то палеография, эта скромная наука, и может быть обличительницею гордого прогресса. Занимаясь формами букв, буквально — буквоедством, эта наука пользуется большим презрением у некоторых прогрессистов, а между тем формы букв говорят гораздо более слов, искреннее их; формы букв неподкупнее слов; скоропись, например, на словах говорит о прогрессе, а формы букв, как увидим, свидетельствуют о регрессе. Именно буквоедство и дает палеографии возможность определять характер эпох, т. е. делает ее искусством, умением, следя за изменением почерка, открывать перемены настроения, совершавшиеся в духе поколений, и притом перемены в самых существенных чертах, каковы переходы от веры, религиозности, к сомнению, неверию, светскости; причем вера, религиозность, выражается в благоговении, основанном на сознании своего несовершенства, своей смертности, а сомнение, неверие — в чувстве презрения, которое начинается презрением к прошедшим поколениям, к умершим, и забвением о собственной смертности и оканчивается совершенным обесценением жизни, пессимизмом, буддизмом. Палеография имеет целью определять не характер лиц, а характер обществ, степень их возвышения или падения.

Название почерка, господствовавшего в средние века, готическим, т. е. одним названием с архитектурою храмов, соединявших в себе все искусства, строившихся многие века, так что окончание их могли видеть лишь потомки начавших постройку этих храмов, это название, общее всем сторонам жизни, показывает, в какой тесной связи письмо находится со всей жизнью этого времени. Точно так же название в Древней Руси, в Руси Византийской, почерка уставным и полууставным, т. е. одним названием с уставом, коему подчинялась вся жизнь тогдашнего времени, жизнь духовных и светских, такое название свидетельствует о способности письма быть графическим изображением духа времени. Буквы готические и уставные, выводимые с глубоким благоговением, с любовью, даже с наслаждением, исполняемые как художественная работа, как молитва (конечно, не нынешняя, занятая выпрашиванием двухсоттысячных

выигрышей), т. е. с такими же чувствами производимая, с какими в то же время строились храмы, писались иконы, эти буквы были величавы, как готические соборы, но не имели, конечно, той женоподобной красоты, какая господствует в эпоху культа женщин. Ярко отличаясь одни от других, буквы эти не теснили, не давили и не сливались одна с другой, потому что и производились неспешно, неторопливо, производились как труд, в коем видели благословение, а не проклятие, не говоря уже о небесной награде; эти люди, переписчики, чаявшие блаженства в будущем, предвкушали его уже и в настоящем, находя удовольствие в самом труде. Прогрессисты же видят в готических письменах медлительность, свойственную времени, когда ездили на волах, неподвижность, так ненавистную прогрессу, потому что он есть само изменение, движение, а в нравственном смысле — измена. В уставном же письме, кроме ненавистной прогрессу (движимому всегдашним, постоянным недовольством и беспокойством), кроме ненавистной медлительности, застоя, неизменности видели еще рабство, отсутствие свободы, т. е. стеснение личных склонностей, стеснение движения и действия.

Скоропись (курсив, мелкое, беглое письмо, беглопись) — это письмо Нового времени, времени, переходящего от религиозной жизни к светской. Подобно тому как все должности и профессии лишаются священного значения, и письмо перестает быть службою Богу в общем, хотя и таинственном, деле, а подобно другим профессиям обращается в личное дело и становится средством наживы; скоропись — это уже не священное письмо, и не благоговение управляет рукой писца, ставшего наемником и продавцем, не благоговение управляет и рукою писателя и вообще пишущего в эту эпоху, не признающую ничего священного. Скоропись, урезывая буквы, как урезают в ту же эпоху платье, как сокращаются церемонии и обряды, лишает их (буквы) величия; лишаются величия и люди, свергнувшие иго устава и предавшиеся суетливой, лихорадочной деятельности, мельчающие в ней, обезличивающиеся и сливающиеся в толпу, подобно буквам, обезразличивающимся и сливающимся при скорописи, при спешном письме. Письмена только отмечают перемены, совершающиеся в духе общества, переходящего от

жизни, подчиненной строгому уставу, к суетливой и лихорадочной деятельности. Скорость не была бы болезненным явлением только в том случае, если бы прилагалась к общему отеческому делу и оправдывалась целью.

В названии письма Нового времени «скорым», т. е. обладающим свойством, которое прилагается и к ружьям скорострельным, и к скоропечатным станкам, может быть прилагается и к средствам сообщения скороходным, скоровозным, в этом названии схвачена самая существенная черта, или свойство, Нового времени; ибо и в понятии прогресса заключается не понятие просто изменения, только движения, но движения постоянно ускоряемого. «Скорый» — может быть прилагается ко всему существующему в Новое время; определение это может быть приложено и к литературе, которая есть скорописание и благодаря скорости делается многописанием, т. е. богатой количественно, но не качественно; скороделием м[ожет] б[ыть] названа и нынешняя промышленность, а скорость в этом случае ведет и к перепроизводству, с одной стороны, и к непрочности произведений — с другой. Эта же скорость лишает все работы, не механические только, но и умственные, художественной привлекательности, обращая их в средства наживы, при совершенном отсутствии цели, если только не считать целью чувственные удовольствия. Если готическое и уставное письмо могло доставлять удовольствие, то скоропись, как и все, к чему прилагается слово «скорый», едва ли м[ожет] б[ыть] предметом удовольствия. Таким образом, нынешнее поколение, не ожидая блаженства в будущем, лишено его и в настоящем.

Прогресс, движимый недовольством, противник неподвижности и неизменности, следовательно, веры, догматизма, может быть лишь критикою в мысли, реформою, революциею в жизни, если не будет просто эволюциею.

Для новейшего времени и скоропись оказалась еще медленною, и вот оно создало стенографию для записывания всего создаваемого на скорую руку. Скоропись, несмотря на быстроту, оставляет еще переписывающему некоторую свободу, тогда как стенограф, находясь в полной зависимости от говорящего, обращается уже в машину, в фонограф. Чтобы понять сущность прог-

ресса, нужно представить весь путь от живописи, которая была первою грамотою, которая от писавшего требовала художественных способностей, полноты души (такова была иероглифическая грамота, это живое письмо, говорившее преимущественно о мертвых, как бы оживлявшее их), до письма стенографического, в коем уже нет ничего живописного; стенография есть мертвопись, говорящая о дрязгах живых, исполняемая человеком, обращенным в самопишущую машину.

Скорость потому, полагаем, и нужна, что жизнь коротка, а век скорописи или стенографии другой жизни не знает или все менее признает, все более и более отвергает ее; но скорость не наполняет души, а производит в ней пустоту, ибо прогресс жертвует душою ради увеличения предметов чувственного удовольствия, ради увеличения не предметов необходимости, а предметов роскоши. Идеал прогресса (по понятию ученых) — дать участие всем как в производстве предметов чувственного удовольствия, так и в потреблении их; тогда как целью истинного прогресса может и должно быть только участие всех в деле, или в труде, познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее в живоносную. Вместо того, вместо обращения слепой силы природы в управляемую разумом, прогресс самую душу обращает в слепую силу.

16. Можно назвать позитивизмом и учение о воскрешении, хотя оно совершенно противоположно и прогрессу, как вытеснению старшего поколения младшим, как превозношению сынов над отцами, противоположно и позитивизму, как знанию только, как школе, как схоластике. Учение о воскрешении можно назвать позитивизмом, но позитивизмом, относящимся к действию, ибо, по учению о воскрешении, не знание мифическое замещается позитивным, а мифическое, фиктивное действие заменяется действием положительным, т. е. действительным; вместе с тем учение о воскрешении не полагает произвольных границ действию и имеет в виду действие общее, а не каждого в отдельности. Воскрешение как действие есть позитивизм в области конечных причин; тогда как позитивизм в обыкновенном смысле, т. е. позитивизм знания, относится к области причин начальных; первый, однако, не исключает последнего, ибо результатом, следствием дей-

ствия должно быть то же явление, которое предшествовало деятелю. Позитивизм действия (учение о воскрешении) предшественником своим имеет не мифологию, а мифическое искусство, ибо мифология есть произведение особого класса жрецов, народ же имеет культ, жертвоприношения, что и есть мифическое искусство, и воскрешение есть превращение его в действительное. Позитивизм действия есть не сословный, а народный; для него наука будет только средством, тогда как позитивизм знания есть лишь философия ученых, как особого класса или сословия. Позитивизм, не полагающий произвольных граней действию, но признающий в конечных причинах, результатах действия, те же явления, которые были и начальными причинами, отличается происхождением от позитивизма, ограничивающего и знание, и действие; в противоположность сему последнему он происходит не от утраты упования, не от желания примириться со злом ради наслаждения настоящим, не от желания покоя, свойственного старости, он происходит хотя и от утраты же, но лишь суеверия. Ученый же позитивизм, ограничивая дело человеческого рода, не считает даже нужным указать на причины такого ограничения, т. е. в этом отношении он не только лишен критики, но прямо суеверен. Позитивизм в теории имеет свое основание в так называемой положительности в жизни, которая состоит в отречении от борьбы с коренным злом вследствие усталости, дряхлости, или же вследствие желания вместо дела предаться наслаждению; это не смирение перед Божественной волей, которой не признают, или, вернее, и знать не хотят, которую нельзя и представить с таким недобрим повелением, это низкое преклонение пред слепую силу.

Воскрешение, будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшими старших, требует такого воспитания, которое не вооружало бы сынов против отцов, а напротив, ставило бы главным делом сынов воскрешение отцов, требует воспитания, которое было бы исполнением пророчества последнего пророка Ветхого завета, Малахии¹¹, т. е. такого воспитания, которое было бы взаимным возвращением сердец отцов и сынов друг другу. Истинное воспитание состоит не в сознании превосходства над отцами, а в сознании от-

дов в себе и себя в них. Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие.

17. Позитивизм был прав, относясь критически к знанию и признавая его неспособным к разрешению коренных вопросов; но знание, к которому он относился критически, было лишь сословным знанием и было только знанием, а не действием, которого в сущности и отделять от знания невозможно и не должно. Аристотеля можно считать отцом ученого сословия, а между тем этому философу приписывается такое выражение: «Мы знаем только то, что сами можем сделать», — выражение, которое, очевидно, не допускает отделения знания от действия, т. е. выделения ученых в особое сословие. И вот, хотя прошло более двух тысяч лет со времени Аристотеля, но до сих пор не было еще ни одного мыслителя, который бы это именно начало, этот критерий — доказательство знания действием — поставил во главу своего учения. А что значило бы тогда познание самим себя, внешнего мира (т. е. природы) в прошедшем и настоящем, как не проект обращения рожденного, дарового в трудовое с возвращением силы, жизни и рождавшим; т. е. это был бы проект обращения слепой силы в разумную, осуществление которого и доказало бы, что жизнь — дар не случайный и не напрасный. Точно так же справедлива и критика личного, индивидуального разума, разума всех людей, но взятых в отдельности; эта критика была бы справедлива вполне, если бы только заключала в себе требование перехода от сословного знания (состоящего в борьбе мнений, от столкновения которых и ждут происхождения истины) к знанию всеобщему, к объединению личных сил всех людей в одно общее дело. Вместо того ученый позитивизм, не признавая необходимости всеобщего объединения, привел лишь к расколу в самом ученом сословии, привел его к распадению на позитивистов и метафизиков.

Ученые правы, говоря, что мир есть представление,

ибо другого отношения к миру, кроме познавания, они, как ученые, и не имеют; но такое понятие о мире есть принадлежность одного лишь сословия, а никак не всего человеческого рода, и потому ученые не правы, когда, говоря так, отказываются от действия, заменяют его знанием, не признают даже возможности действовать; ученые не правы, когда в субъективном не признают проективного.

Когда современный монизм говорит, что он «примириет дух и материю в высшем единстве, как два проявления одной и той же сокровенной сущности, познаваемой субъективно (во внутреннем опыте) как дух, объективно же (во внешнем опыте) как материю», то, очевидно, такое примирение, такое единство совершенно мнимое и действительного значения не имеет. «Антропатический монизм первобытного человека и механический современной науки — вот исходный пункт и последнее слово в истории человеческого мирозерцания»¹². Но механическое мировоззрение последним словом может быть только для людей бездушных, для ученых, позитивистов, ибо признание мира бездушным механизмом необходимо вызывает на попытки сделать механизм орудием воли, разума и чувства; и если первобытное человечество упорно одухотворяло материю и материализовало дух, то новое человечество не менее упорно будет стремиться к действительному управлению слепую силу; в этом и заключается истинное превращение мифического в позитивное. Если позитивизм, как и вообще знание, по языку остается действительным, то это вовсе не потому, что прогресс языка отстает от прогресса мысли (разве бездействие — совершенство?!), а потому, что человек по существу есть *деятель*; дикарь воображает себя и мир именно такими, каковы они и должны быть, т. е. себя — активным, а мир — живым; ошибка же позитивистов состоит в том, что они считают себя выше дикарей во всех отношениях и признают себя и мир такими, какими они не должны быть, почему и не могут уничтожить даже противоречия языка со своей мыслию. (Когда ученые того или другого направления говорят о своих операциях мышления, или познавания, как о действиях, или же когда восстановление прошедшего в области мысли называют воскрешением, то говорят метафорически о знании, как бы о действии.) Но в первобытном, в первоначальном зна-

чении слов заключается не обман, возвышающий нас, а выражается то, что должно быть.

18. Пока ученые, или философы, будут оставаться сословием, до тех пор вопрос даже о нравственности, т. е. о деле, останется для них вопросом знания, а не действия, будет предметом только изучения, а не приложения к жизни, будет тем, что само собою делается, а не тем, что *должно* делать, и делать не в одиночку, а в совокупности. Если ученые не могут еще обратиться из сословия в комиссию для выработки общего плана действия (а без этого род человеческий и не может действовать по общему плану, как один человек, т. е. не достигнет еще совершеннолетия), то и противоречие между рефлексивным и инстинктивным не м[ожет] б[ыть] разрешено. Не признав своей задачей дело, ученое сословие останется рефлексивным, а род человеческий, не объединенный для общего действия, останется орудием слепой силы, будет действовать инстинктивно. Рефлексия может действовать на человеческий род только разрушительно, ничем не заменяя разрушенного. «Быть сознательным агентом эволюции вселенной»¹³ — это значит сделаться сознательным орудием взаимного стеснения (борьбы) и вытеснения (смерти), значит подчинить нравственное физическому; тогда как человек даже при нынешней розни, при бездейственном знании, уступая по слабости физической необходимости, все-таки так или иначе выражает нравственные требования. Пока рознь и бездействие не будут признаны лишь временными, до тех пор мы не в состоянии будем хотя бы только представить себе объем и значение высшего блага; то же состояние, которое Спенсер и особенно его последователи обещают человечеству в будущем, невозможно признать не только высшим, но и самым низшим благом; напротив, такое состояние, то есть превращение сознательного действия в инстинктивное, в автоматическое, превращение человека в машину (в чем для фатального, слепого прогресса и заключается идеал) должно признать злом и даже самым величайшим. «Придет день,— говорит Спенсер,— когда альтруистическая склонность так хорошо будет воплощена в самом организме нашем, что люди будут оспаривать друг у друга случаи пожертвования и смерти»; но при таком воплощении альтруистической склонности во всех откуда же явятся случаи

приложения ее? Такое состояние предполагает или существование гонителей, мучителей, тиранов, или же общая потребность жертвовать собою должна вызвать таких благодетелей, которые обратятся в мучителей и гонителей для того только, чтобы удовлетворить этому страстному желанию быть мучениками; или же, наконец, сама природа останется слепой силою, чтобы исполнять роль палача. Если жизнь есть благо, то пожертвование ею будет потерей блага для отдавших свою жизнь за сохранение ее другим; но будет ли благом жизнь для принявших жертву и сохранивших свою жизнь ценою смерти других? Как возможен альтруизм без эгоизма? Жертвующие жизнью суть альтруисты; а принимающие жертву, они — кто?.. Если же жизнь не благо, то и в пожертвовании ею со стороны отдающих жизнь нет ни жертвы, ни доброго дела.

Если знание отделить от действия, каковою и является сословная наука, то инстинктивнее, делаясь сознательным, приходит к разрушению: «Если нравственность есть инстинкт, который побуждает индивидуума жертвовать собою для вида, то она будет разрушаться, приобретая сознание о своем происхождении»; если же нравственность есть любовь рожденных к родившим, то сознание своего происхождения, с которым связана смерть родителей, не остановится на знании, а перейдет в дело воскрешения.

19. Вопрос о небратстве, т. е. разъединении, и о средствах восстановления родства во всей полноте его и силе (до видимости, очевидности) и вопрос об объединении сынов (братство) для воскрешения отцов (полное и совершенное родство), конечно, тождественны между собою и противоположны прогрессу, вечному несовершеннолетию (т. е. неспособности к возвращению жизни отцам, как нравственной, а не чувственной зрелости, так как таковая только в этом и заключается), но последнее выражение вопроса, т. е. вопрос об объединении для воскрешения, определеннее. А чтобы очертить вопрос еще полнее, нужно прибавить к последнему выражению, что это объединение сынов для воскрешения отцов есть исполнение не своей лишь воли, но и воли Бога отцов наших, также нам не чуждой, что оно дает истинную цель и смысл жизни, что в нем именно выражен долг сынов человеческих и оно есть результат «знания всеми всего», а не сословного зна-

ния; в нем — в воссоздании, в замене рождения воскресением, питания творчеством — мы и чаем чистейшего (бессмертного) блаженства, а не комфорта. В этой форме вопрос о неродственности м[ожет] б[ыть] противопоставлен и социализму, который злоупотребляет словом «братство» и искренно отвергает отечество. Социализм в настоящее время не имеет противника; религии с их трансцендентным содержанием, «не от мира сего», с Царством Божиим внутри лишь нас, не могут противостоять ему. Социализм может даже казаться осуществлением христианской нравственности. Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность. Объединение во имя комфорта, ради своего удовольствия, и есть самое наихудшее употребление жизни и в умственном, и в эстетическом, и особенно в нравственном отношении. При забвении сынами отцов искусство из чистейшего блаженства, ощущаемого в возвращении жизни отцам, превращается в порнократическое наслаждение, а наука из знания всеми живущими всего неживого для возвращения жизни умершим обращается в изобретение удовольствий или в бесплодное умозрение... Социализм торжествует над государством, религиею и наукою; появление государственного социализма, католического, протестантского, «катедер-социализма», свидетельствует об этом торжестве. Он не только не имеет противника, но даже не признает возможности его. Социализм — обман; родством, братством он называет товарищество людей, чуждых друг другу, связанных только внешними выгодами; тогда как родство действительное, кровное, связывает внутренним чувством; чувство родства не может ограничиваться лицепредставлением и требует лицезрения; смерть лицезрение превращает в лицепредставление, и потому чувство родства требует восстановления умершего, для него умерший незаменим, тогда как для товарищества смерть есть потеря, вполне заменяемая. При объединении не для доставления комфорта, материального довольства, всем живущим, а для воскресения умерших требуется всеобщее обязательное воспитание, раскрывающее способности и характер каждого, указывающее каждому и что он должен делать, и с кем — начиная от брака — он дол-

жен нести свой труд в деле обращения слепой силы природы в управляемую разумом, в труде превращения ее из смертоносной в живоносную. Возможно ли, естественно ли ограничить «дело человеческое» охранением лишь правильного распределения продуктов производства, заставляя каждого бесчувственно, бесстрастно наблюдать, чтобы никто не присвоил себе большего против других или же чтобы кто-нибудь не уступил бы чего другим, отказываясь от своего? Хотя социализм вызван искусственно, но социалисты старались затронуть естественные слабости человека; так в Германии они упрекали немецких рабочих в ограниченности их потребностей, указывая на английских, которые гораздо прихотливее, упрекали также в излишнем трудолюбии, подбивая требовать сокращения рабочих часов и дней. Социалисты, которые думают только о собственном возвышении, а не о благе народа, не обращают внимания на то, что и для кооперативного государства необходимы не пороки, которые они пробуждают, а добродетели, нужно исполнение долга, даже самоотвержение. В нынешних мануфактурных государствах фабричная работа хотя большей частью и легка, но самое существование фабрик держится на каторжной работе рудокопов, добывающих каменный уголь и железо, как необходимое условие существования промышленности; при таких условиях требуется не экономическая реформа, а радикальная, техническая, и даже не реформа, а всецелый переворот, связанный и с нравственным переворотом. Требование же ради всеобщего комфорта каторжной работы, хотя бы и распределенной на всех, представляет нечто аномальное; такое требование еще мыслимо ради достижения отечества и братства, но и то лишь как временное средство. При регуляции же метеорического процесса сила получается из атмосферы, т. е. каменный уголь заменяется той самой силой, из которой образовался запас этой силы в виде каменного угля и к которой во всяком случае нужно будет обратиться, так как запас каменного угля более и более истощается. Та же сила, получаемая из атмосферных токов, произведет, надо полагать, переворот и в добывании железа в металлическом виде. Регуляция необходима также для соединения мануфактурного промысла с земледелием, ибо избыток солнечной теплоты, действующий разрушительно в воздушных то-

ках, в ветрах, ураганах, может употребляться на кустарное производство и даст возможность распределить его по всей земле, а не сосредоточивать только в нескольких пунктах, как нынешняя мануфактура. Регулятор обращает также и земледелие из индивидуальной работы в коллективную. Таким образом, регулятор кроме, во-первых, уничтожения войны нужен, во-вторых, для замены тяжелой, каторжной работы рудокопов, в-третьих, для соединения с земледелием кустарной промышленности, в-четвертых, для обращения земледелия из индивидуального производства в коллективное, причем регулятор будет для земледелия общим орудием, и, в-пятых, для обращения земледелия из средства получать «наибольший» доход, ведущий к кризисам, к перепроизводству, в возможность получать «верный» доход. Призыв к регуляции выходит, таким образом, отовсюду...

XIX век приближается к своему печальному и мрачному концу, он идет не к свету и не к радости; ему можно уже дать имя, и его можно назвать, в противоположность так называемому веку просвещения и филантропии XVIII и предшествовавшим ему векам с эпохи Возрождения, веком восстановления предрассудков и суеверий и отрицания филантропии и гуманизма; но не те суеверия восстанавливает он, которые в средние века облегчали жизнь, пробуждали надежду, а те, которые в эти века делали жизнь невыносимой; XIX век восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро, он отрекся от небесного царства и отказался от веры в земное счастье, или царство земное, в которое верили в эпоху Возрождения и в XVIII веке. XIX век не только век восстановления суеверий, но, как выше сказано, и отрицания филантропии и гуманизма, что особенно видно в учениях современных криминалистов; отрицая филантропию и усвоив дарвинизм, нынешний век признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным ее орудием, органом. Вооружения нынешнего времени совершенно согласны с убеждениями века, и только отсталые, которые хотят казаться передовыми, усвоив дарвинизм, отвергают войну.

Вместе с тем XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествовавших ему веков, прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскресение, воскресение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого,

ЧАСТЬ II

Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877—1878 гг.), и с Западом — ожидаемой, и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия

Кому предлежит решение этого вопроса? И какой другой вопрос может быть дан для решения как всей прошедшей мудрости в виде книг и других произведений человеческого ума, так и собранию всех пишущих и мыслящих настоящего времени, т. е. учреждению, именующемуся Музеем, если только музей учреждение не бесцельное?

В чем состоит наша задача, задача России, в чем наш долг?

Монах-летописец хочет знать, «откуда пошла земля наша?»¹. «Куда идет она?» — желают знать ученые, историки. Для нас же нужно знать, куда должно идти (всем в совокупности), чтобы ходить в законе Господнем, что нужно делать, чтобы творить дело Божие, чтобы пути человеческие сходились с путями Божиими, т. е. важно не предсказание, а действие совокупное, братское, общее — отеческое.

Возвратить сердца сынов отцам (Ев. Луки 1, 17 — применительно к нашему времени, вместо «сердца отцов детям», как в Евангелии) — это и есть дело Божие.

«Аще не будете, как дети, не увидите в Царствии Небесном» (Матф. 18, 3).

Настоящая часть записки имеет в виду русских ученых, ученых земледельческой, патриархальной страны, страны континентальной, т. е. климатических крайностей, и притом же страны истощенной, подверженной постоянным периодическим, все чаще и чаще повторяющимся неурожаям. Эта часть записки имеет в виду ученых страны, на которой преднаписана, так сказать, необходимость метеорической регуляции, так что непонятно, как ученые этой страны не усмотрели до сих пор этой необходимости. Это обращение к ученым

той страны, которая находилась и доселе находится в постоянной борьбе с кочевым исламом и с городским Западом и не пришла еще к сознанию своей задачи, столь, однако, простой, естественной и вполне понятной,— обращение к ученым страны, лишь подражающей, и притом тем, которые живут в иных условиях. (Впрочем, и для океанической страны, которой мы подражаем, наступает уже время необходимости регуляции.)

Приняв православную крестьянскую веру как печалование о разъединении и призвав князей для устройства обязательно-сторожевого государства против степных кочевников и городского Запада, русские не поставили себе вопроса о противоречии, заключающемся в сокрушении о борьбе с необходимостью непрерывной борьбы.

Настоящая часть записки от неученых к ученым, и именно к русским ученым, писанная под впечатлением войны с исламом, смотрит на всю нашу тысячелетнюю жизнь как на продолжение испытания вер^{1а}, начатого еще до Владимира и до сих пор неоконченного, т. е. настоящая часть записки ставит лишь вопрос, а не дает решения, и вопрос не о том, какое убеждение, какой взгляд мы усвоим, а какого закона, какой заповеди станем исполнителями, если будем смотреть на нашу борьбу с исламом (вообще с кочевниками), поддерживаемым Западом (всегда готовым на нас броситься), если будем смотреть на эту борьбу и как на опыт, и как на испытание, как на дело знания и веры, которое и должно не простой только народ, но и интеллигенцию привести к решению.

Все, что будет здесь изложено, есть обращение к ученым самого материка, т. е. основы земного шара, материка с его климатическими крайностями, усиленными тысячелетним хищничеством, так что эта материковая земля, хотя и велика, даже и очень велика, потому что не имеет еще прямоезжей дороги от северо-западного своего угла (от Мурмана, от незамерзающего Варангер-фиорда) к юго-восточному (к Владивостоку), но уже не обильна, а становится пустыней и остается глушью. Очень важно, что патриархальная глушь сохранилась до того времени, когда и западные окраины начинают сознавать, что отречение от культа отцов не есть благо и не сулит долгоденствия, так что наиболее

отрекшаяся от старины земля (Франция 1891 г.) ищет союза с примитивной глушью²; а с другой стороны, и в океанической полосе начинают все более и более ощущаться климатические крайности, благодаря чему обитатели и этой полосы становятся способными понять необходимость объединения для регуляции; регуляция же земного процесса и есть начало общего отеческого дела, разрешающего противоречия, т. е. устраняющего причины вражды и превращающего печалование в радование; а пока это противоречие не разрешено, до тех пор и испытание и выбор вер еще не окончены, не завершены.

Это обращение к ученым русским светским, ставшим иностранцами, чуждыми отцам (предкам), заключает в себе указания:

1. На культ предков, как на единую истинную религию, а вместе и на воспитательное значение годовых праздников, имеющих целью возвратить сердца сынов отцам; возвращение же сердец сынов отцам и есть культ предков, высшим выражением которого будет всеобщее воскрешение, началом же — регуляции, как орудие Бога отцов, действующего через союз всех сынов.

2. На результат тысячелетнего опыта, или испытания, т. е. на вопрос о Троице, как заповеди, данной сынам по отношению к отцам. Этот второй отдел содержит: а) Вопрос об испытании вер (активном и пассивном) и о критерии при этом испытании в связи с призывом князей и с устройением обязательно-стороженого государства, или разрешением противоречия между военно-гражданским и христианским. (Кремль-крепость и храм древней и новой Руси.) Три испытания, соответствующие трем периодам: Киевскому, сделавшему выбор, Московскому, подвергнутому испытанию преимущественно со стороны Востока и выдержавшему это испытание, и Петербургскому, подвергнутому испытанию со стороны Запада от новоязыческой прелести и не выдержавшему его, в лице интеллигенции по крайней мере. Только испытавшим иго Востока и искушенным соблазнами Запада можно сделать выбор из трех вер и трех исповеданий. б) О вере, как объединении в деле отеческом, или о восстановлении верности. Три веры, три исповедания, или о трех искажениях религии (о разъединении, порабощении и

уничтожении), обличение коих заключается в учении о Троице. О трех видах христианства, из коих — пока не совершилось объединение — истинно только печалование об иге католическом, о протестантской розни и о нашем бездействии. в) О критерии, как указателе пути Господня (или средства, способа осуществления) и образа Божия (образа, цели). Истинный критерий рождается с человеком; он есть чувство родства, чувство, которое господствует в детстве исключительно, в учении же о Троице оно возведено в догмат; но то, что для метафизического ума греков было догматом, для практического ума русских станет заповедью, как это уже и являлось в деле преп. Сергия, строителя первого храма во имя Троицы в Московском государстве, способствовавшего и объединению земли — во имя Троицы нераздельной — и освобождению ее от ислама — во имя Троицы неслиянной. г) О критерии в связи с призывом князей.

За этим будет следовать: 1. Указание на наше равнодушие к испытанию вер наших врагов. 2. Несоответствие нашего быта с магометанским пониманием Бога или нашей первобытности, примитивности, с новоиудейскою культурою ислама, поддерживаемую культурою новоязыческого Запада. 3. Условия осуществления единства. *Сын*. Бессыновний Бог ислама. 4. Вопрос о трансцендентности и имманентности Божества и в чем заключается его разрешение. *Отец*. Безотечный Запад. Бог Запада, Бог философский, *не-отец*. 5. Наше неученое понятие о Боге и его несознанность. Но, будучи несознанным, оно было чувствуемо всегда, на что указывает употребление формул Троицы нераздельной. Почитание Отца и Сына. 6. *Всеединство* есть условие понимания Триединства. Отделение мысли от дела — самый величайший грех. Мысль без общего дела — мечта; дело без общей мысли — слепота, тьма. 7. О первом сыне человеческого. Нераздельная семья, семья воскресения. 8. Смерть первоотца (праотца) и первая мировая скорбь. Истинная мировая и мнимая мировая скорбь. Первое покаяние пред образцом, пред тем, чему обязаны мы уподобиться, и сознание того, в чем наше удаление, неподобие образцу, сознание, что мы сыны, оставившие своих отцов. Историческое значение притчи о блудном сыне. 9. Исповедание Символа Веры есть и покаяние и обет, Сознание наших пред Образ-

дом недостатков раскроет нам путь, по которому должно идти, т. е. Четыредесятница укажет нам на Пятидесятницу^{2а}. а) Знание, как оно есть и каким должно быть, т. е. наука как слово человеческое и наука как слово Божие. б) Деятельность, как она есть и какую должна быть. 10. Можно ли ограничиваться одною верою? 11. Нынешнее состояние человечества, т. е. состояние несовершеннолетия: магометанское господство, языческая рознь и буддийский покой. Естественным последствием несовершеннолетнего, небратского состояния было признание *господства* сущностью Божества. 12. Нынешнее состояние мира физического, т. е. господство слепой силы природы над нами, есть следствие тех же пороков — бездействия, розни, порабощения себе подобных вместо объединения в общем деле, вместо регуляции слепой силы. 13. Общий и родовой долг. Долг общий всем людям как тягло, как повинность. Сознание долга есть естественное следствие самоосуждения и покаяния. 14. О добродетели. Добродетель, не делающая только достойными счастья, но дающая счастье; добродетель полная, а не отрицательная, лишь отвлеченная, личная. Такое соединение добродетели со счастьем, в коем связь первой с последней не трансцендентна, а имманентна, и есть полная добродетель, заповедь блаженства. 15. В чем заключается исполнение долга, полный долг? 16. В чем состоит наука христианская, наука полная, неотделимая от искусства?.. Исследование причин розни. 17. Извращенное действие (идолопоклонство) и бездействие (иудейство), или вопрос о труде и воскресном покое. Покой воскресного дня — суббота, нирвана, смерть. 18. Долг есть служение отцам, служение истинное, а не творение подобий по-китайски ли то или же по-египетски и вообще по-язычески. Служение отцам не может ограничиваться и внутренним лишь поминовением. В служении отцам заключается вся внутренняя история. 19. Смысл истории до христианского мира. Внешняя история язычества, движение сынов вслед умерших отцов. 20. Об юбилее. 21. В чем сущность, т. е. дело, христианства? 22. Настоящее состояние христианства или литургия храмовая. 23. Причины распадаения. 24. Языческое, неистинное служение отцам, и истинное, христианское служение, — Воскрешение.

1. В годовом периоде Рождество Христово есть напоминание гражданам и человекам (гуманистам) о сыновстве; это детское чувство и должно управлять общим делом взрослых, и в таком управлении, в направлении общего дела *сыновним* именно чувством и заключается условие совершеннолетия. Православное крещение есть начало усыновления, а преобразование пред совершением дела душеприказчества есть завершение дела братотворения чрез усыновление. Между ними, этими двумя усыновлениями, крещением и преобразованием, заключено и просвещение, или оглашение, выраженное в притчах о Мытаре и Фарисее, о Блудном сыне, заключено и покаяние, т. е. раскаяние в отделении, отчуждении себя от всех других, в обречении себя каждым на познание одного только себя, а не всех живых и умерших, раскаяние, наконец, в отделении знания от действия. Если «познай самого себя» значит не верь отцам (т. е. преданию), не доверяй и братьям (свидетельству других), а верь только себе, знай только себя («сознаю, значит, существую»), то раскаяние в отчуждении от всех других, в обречении себя на одно лишь знание расширяет знание на всех живущих, объединяя их не в знании лишь всех умерших, но и в деле воскрешения их. Масленица для язычников была поминовением умерших, т. е. мнимым воскрешением, а для христиан она служит напоминанием страшного суда за веру и надежду без действия, без дела, без которого действительное воскрешение невозможно; для христиан масленица есть угроза за мнимое воскрешение, т. е. за мысленное лишь поминовение. Воскресение Христово, неотделимое от всеобщего воскрешения, есть полное выражение культа предков; в этом полнота и религии. Почитать Бога и не воздавать должного предкам (отвергать культ их) — это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим. Удаление от отцов, отречение от культа предков, заключает в себе нарушение верности не отцам только, но и Богу отцов. При отделении от отцов неверность, вероломство, прикрывается верой в Бога (Матф. XV, 5 и 6 — «Если кто скажет отцу или матери: дар *Богу* то, чем ты от меня пользовался, тот может и не почитать отца своего или мать свою»). Сословие, в котором совершается замена культа предков верою только в Бога, есть ученое

сословие, не сознающее, что эта замена есть измена. Задавая себе вопрос о происхождении веры в Бога, это сословие не признает или не догадывается, что самый вопрос происходит от неверности отцам: говорить о происхождении веры в Бога — значит предполагать, что вначале не было веры, что человек создан неверующим. Следует говорить о происхождении не веры, а неверия, которое рождается от измены. Но и одна только вера, вера сама по себе, свидетельствует об отделении мысли от дела, от жизни.

Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Триединого и несливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними. Ограничение всемирности есть уже искажение религии, свойственное не языческим только религиям, чтущим отцов, или богов, своего только народа (языка), которые при соединении легко, впрочем, усваивают и богов чуждых, но и тем христианским религиям, которые ограничивают спасение предками, принявшими лишь крещение. Отделение наших праотцов от Бога Триединого есть такое же искажение, как и ограничение всемирности религии. Такое отделение свойственно протестантам, деистам и вообще тем, Бог коих не принимает молитв сынов за отцов. Культ предков, или мертвых, состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех; оживление это, конечно, не действительно, пока царствует рознь и знание отделено от дела. Нет других религий, кроме культа предков; все же другие культы суть только искажения (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии; к таким искажениям относится и еврейство, как самое исключительное ограничение всемирности культа предков. Обращать эти искажения в особые религии — значит допускать возможность существования более чем одной религии, т. е. это будет полным отрицанием религии. Терпимость, говорящая, что все религии истинны, показывает полнейшее равнодушие, т. е. признает ненужность религии. Возможно ли допустить культ вещей, природы, слепых сил, которые должны быть лишь средством воскрешения предков?..

В годовом церковном кругу праздников заключается полный курс воспитания сынов; в эти праздники учащиеся обязанностям гражданина и человека, т. е. обязанностям юридического и экономического свойства, освобождаются от учения, а служащие делам юридическим и экономическим освобождаются от службы; в эти праздники совершается возвращение сердец сынов к отцам, или к культу предков, как к единой истинной религии, к единой истинной жизни, которая освободит всех от будничной работы, заменит ее отеческим делом, метеорической регуляцией, которая будет началом всемирной регуляции. Приводя в подтверждение этой истины (того, что религия есть культ предков) свидетельство самого Бога, называющего себя Богом отцов, мы не имеем права ни отделять Бога от наших отцов или отцов от Бога, ни сливать их с Ним, т. е. допускать поглощение их (что означало бы слияние Бога с природою), не имеем права также и ограничивать круг отцов своим лишь родом или расою. В учении о Триедином Боге обожествлена, кроме универсальности, кафоличности, и нераздельности отцов от Бога, и неслиянность их с Ним; т. е. в Нем, в Триединстве, осуждаются, кроме сепаратизма, раскола, и *деизм*, отделяющий Бога от отцов, и *пантеизм*, сливающий Его с отцами, которые оба вместе с тем, как деизм, так и пантеизм, приводят к атеизму, т. е. к признанию слепой силы, к поклонению и служению ей. Поклонение предполагает обожествление слепой силы, признание ее живою; но если такое признание и обожествление существует, то это не религия, а искажение ее; настоящее же служение слепой силе есть прямое отрицание религии, и оно выражается как в земной технологии (мануфактура), так и в адской (прикладной к военному делу, к делу истребления). Отрицание религии состоит не в истинном или добром, а в злом употреблении слепой силы, в подчинении ей под видом господства над нею, в подчинении ей и в половом подборе (в мануфактуре), и в естественном подборе (истребления разного рода). Служение Богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живородящую. Регуляция в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т. е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему

к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни. Не одно только идолопоклонство составляет искажение религии; мыслепоклонство, или идеолатрия, есть также ее искажение; философия же как произведение отделившегося от других сословия ученых есть наибольшее искажение религии.

Если религия есть культ предков, или совокупная молитва всех живущих о всех умерших, то в настоящее время нет религии, ибо при церквях нет уже кладбищ, а на кладбищах, на этих святых местах, царствует мерзость запустения. Это запустение кладбищ, казалось, и должно бы было вызвать внимание живущих в той местности, в той части города, в которой на известном кладбище погребаются умершие; живущие в этой местности должны бы были сделать его местом собрания, совещания, постоянного попечения о восстановлении его во всей целостности, полноте и смысле, нарушенных забвением отцов и неравенством сынов; т. е. это значит создать на кладбище музей со школой, учение в коей было бы обязательно для всех сынов и братьев, которых отцы, матери и братья погребены на этом кладбище. И чем мы, носящие образ Бога, у Которого нет мертвых, чем мы можем уподобиться Ему, имея пред собою могилы? Если религия есть культ мертвых, то это не значит почитание смерти, напротив, это значит объединение живущих в труде познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения ее в живоносную. Для кладбищ, как и для музеев, недостаточно быть только хранилищем, местом хранения; и от того, что кладбища обратились в места лишь хранения, на них, на этих святых местах, и царствует мерзость запустения, т. е. наступило уже то, что должно быть после проповедания Евангелия всем народам, как признак наступления конца... На кладбищах руются не только гордые памятники богатых, но и могилы бедняков сравниваются с землею, уничтожаются, в чем, конечно, и выражается нынешнее отношение сынов к отцам... Кладбищенские священники и левиты ежедневно видят это разрушение и проходят мимо и были бы не в силах, конечно, противодействовать этому разрушению, если бы даже и желали, если бы даже все средства употребляли на это. Что же нужно делать? Запустение кладбищ есть естественное следствие упадка

родства и превращение его в гражданство; закон предоставляет, вероятно, родственникам заботу о сохранении памятников и не вменяет в обязанность священникам и вообще кладбищенскому начальству попечение о них; кто же должен заботиться о памятниках, заниматься ими, кто должен возвратить сердца сынов отцам? Кто должен восстановить смысл памятников, утраченный благодаря неравенству, проникшему даже в царство смерти? Конечно, нужен музей и именно со школою; но археологи тоже, кажется, равнодушны к судьбе кладбищенских памятников, ибо археология, как и всякая наука, бездушна и может одушевиться только на кладбище же.

Какой же враг разрушает эти памятники? Со стороны людей здесь только равнодушные; разрушителем же является та же сила, которая носит в себе голод, язву и смерть; она производит и разрушение, гниение, тление и производит это, как слепая сила, т. е. она жизнью же наносит смерть по своей слепоте. Для спасения кладбищ нужен переворот радикальный, нужно центр тяжести общества перенести на кладбище, т. е. кладбище сделать местом собрания и безвозмездного попечения той части города или вообще местности, которая на нем хоронит своих умерших. И науке нужно будет тогда сделать выбор между выставкою и кладбищем, между комфортом и призывом всех к труду познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, к труду обращения ее в живоносную. Останется ли *дом ученых* (академии, музеи) пуст, как они сами то предсказывают, или же они найдут свое сокровище на кладбище? В последнем случае, создавая музей на кладбище и переходя под защиту пятого сословия, сельского, живущего у могил отцов, наука и ученые станут руководителями в построении памятников, и в видах не сохранения только их: могилы сделаются поминальными трапезами согласно употреблению, которое делают из них темные люди, бедняки, пятое сословие, и не будут загромождаться памятниками, не будут ставиться подле этих священных столов, могил, столики, как это делается у богатых по неведению. Если истинная наука ограничит памятник крестом, поставленным пред могилою с лицевым изображением у подножия креста погребенного с его деяниями, представленными символически, то этим она не ограничит со-

держания памятника, а беспредельно расширит его; в таких памятниках будет много умственной, сердечной работы. Снимки с лицевых изображений, собранные и помещенные под общий крест, обнимающий их своим подножием, т. е. Голгофою, составляют лицевой синодик, музейский иконостас, заменяющий портретную галерею; это собор всех (местных) умерших отцов, требующих собора всех живущих сынов и научающий их тому, что нужно делать; ибо музей, подражая храму, во входной части будет изображать апокалипсическую притчу (страшный суд), указывающий на будущее, на то, что будет, если не произойдет полного объединения, если знание останется безучастным к бедствиям, производящим рознь. Это вопрос о небратстве и голоде как следствии расхищения слепой силы природы. В другой же, передней части музея будет изображено не прошедшее только, как оно было (история как факт), но и будущее, т. е. то, что будет, если осуществится объединение (история как проект). Вокруг креста, осеменяющего Голгофу, с отцами, ожидающими орошения животворящею кровью, как и кругом всего исторического музея, будет музей естествоведения (вышка), изучающий слепое естество для обращения его в живопосное. Таким образом, кладбищенский музей будет только совокупным памятником всем умершим с комментарием на пророчества о кончине мира, поясняющие необходимость собирания к этому памятнику всех еще живущих; он будет истинно всемирным, ибо и крест есть символ, существующий у всех народов. Перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею — значит пересоздать школы; в этом царстве смерти и тления нет места для сознания мнимого достоинства, внушаемого нынешней школой; пред общим сходством, смертностью, и огромное несходство в уме и познании не будет казаться превосходством. Такое перенесение школ будет поворотом от города к полю, к селу, поворотом, который будет вынужден голодом, язвою и вообще смертью, если долг окажется для этого недостаточным. Под влиянием этих же бедствий кладбищенский музей будет расти, а запустением будут поражены жилища роскоши, которые будут превращаться в службы музея; кладбищенский же храм станет соборным для приходских церквей своего участка, ибо литургия и пасха настоящее значение имеют

только на кладбище. Храмы вне кладбищ — это такое же выражение угодливости к желающим забыть смерть, как поздние обеды, веселый благовест коих заменил протяжный благовест ранних обеден, призывающий к поминовению умерших; самое поминовение в поздней литургии сокрыто, а между тем религия есть именно совокупная молитва всех живущих о всех умерших, являемая в слове и деле всеотеческом.

Кладбище представляет обширное поле со множеством столов-могил (престол с частицею мощей в антиминсе представляет также могилу), приглашающих к трапезе объединения для совершения того дела, которое все памятники, от малых до великих, созданные самими верующими, представляют искусственно; ибо все памятники изображают тот момент, когда головы потомков Адама, выступившие из земли, ждут орошения животворящею кровью, чтобы ожить и восстать. Если же черепа внизу распятия заменить лицевыми изображениями, то освещенные в момент попрания смерти смертью Христа, они, лицевые изображения, представят самое воскрешение. Вне же кладбищ связь всеобщего воскрешения с воскресением Христа вовсе не заметна.

Впрочем, чтобы не преувеличить царствующего на кладбищах запустения, должно сказать, что есть могилы, на которых очевидна забота живых об умерших; на некоторых посажены цветы, на других положены венки, а есть и такие, в кресты которых врезаны фонарики с теплящимися лампадками. Что же касается заграничных кладбищ, то если бы там и вовсе не оказалось запустения, это нужно приписать (в городах по крайней мере) не чувству, не сердцам, а общей полицейской выправке, не терпящей беспорядка вообще, а главное, желанию замаскировать смерть, подбелить, подрумянить ее. Разрушение же наших кладбищ нужно приписать и бедности, и переселению родственников умерших, и другим случайным обстоятельствам. Все это, однако, не уничтожает кладбищенского вопроса; цветки, венки, фонарики не разрешают его, как не разрешает его и фарисейское отношение Запада к умершим; недостаточно и мифологического решения этого вопроса.

Поместить центр притяжения вне города — значит положить почин перемещению самого города в село.

Внеградское положение особенно важно для естественных музеев, для изучения слепой, смертоносной силы. Кладбищенская церковь из последней должна сделаться первой, стать соборной для приходских церквей каждой части города, каждой местности, ибо и литургия, и пасха, как это сказано, имеют смысл лишь на кладбищах. И такое положение кладбищенских церквей будет началом восстановления религии; если же при городских церквях не может быть кладбищ, то это значит, что нужно отказаться или от религии, или от городов. Такое перемещение центра находится в связи и с всеобщей воинскою повинностью, переходящею от городской к сельской, от борьбы с себе подобными к регуляции слепой, смертоносной силы. Перемещение это находится также в связи и с объединением с другими народами, начиная с французов. Объединение должно начаться не со славянами, а при нынешних (1891 г.) отношениях народов с Францией; только ни выставка, ни посещение флотов не могут считаться началом действительного объединения, началом его может быть лишь обмен произведениями ума и съезды по вопросу об изучении посредством войска действия взрывчатых веществ на атмосферические явления, а равно и всяких других способов действия на эти явления, а также учреждение постоянного института для взаимного изучения как органа непрерывного сближения. Рассчитывать же на то, что сближение совершится само собою, благодаря слепому ходу истории, было бы и безнравственно и неразумно.

Признав, что обмен произведениями ума гораздо нужнее для сближения, чем обмен произведениями рук (хотя бы и таких искусных, как французские, какими показали они себя на выставке), должно признать также, что для теснейшего соединения недостаточно и одного знания, вытекающего из умственного обмена. Для этого необходимо еще действие, и действие совокупное; но только это действие не должно быть войною, хотя бы и с ученою Германиею, представительницею бездейственного чистого знания и знания прикладного к милитаризму. Неурожай 1891 года, происшедший не от социальных причин, а от метеорических (так что он оказался менее тяжким в местах наиболее грешных в социально-историческом отношении, каковы Московская и Петербургская губернии), этот страшный

метеорический погром, указывает, куда должно быть направлено совокупное действие; а увенчавшийся блестящим успехом опыт произведения искусственного дождя посредством артиллерийского огня, или вообще огненного боя, посредством взрывчатых веществ (Русск. Вед. 1891 г. № 232-й, письмо Мак-Гахана) дает новое великое назначение войску, делающее ненужным разоружение, ибо орудие истребления себе подобных превращается в орудие спасения, обращая слепую, неподобную себе силу из смертоносной в живоносную. Таким образом, обмен творениями мысли, сопровождаемый дружеским обменом изображениями самих творцов, портретами их, должен привести к непосредственному обмену мыслей, лицом к лицу, людей знания для выработки плана всеобщего объединения всех народов в деле регуляции слепой силы, в том деле, отсутствие которого и было причиной неурожая 1891 г. Объединение же всех народов сделает ненужным всякое насильственное присоединение или удерживание под властью; в этом и смысл девиза, начертанного на московском Румянцевском музее, «*non solum armis*»³. В этом деле необходим не только ум, но и чувство, а потому ученое сословие станет органом не мысли только, но и чувства, т. е. не будет уже сословием, для которого чужды общие людские страдания.

Ничто не свидетельствует так о равнодушии мыслящего, или ученого, сословия ко всеобщим бедствиям, как вопрос о неурожаях. С самого изобретения пороха стало известно или было замечено, что все большие битвы сопровождались ливнями; и не с 1891 года только известны неурожай от бездождия, а между тем нужно было полтысячи лет, чтобы был произведен скольнибудь серьезный опыт с порохом в видах вызывания дождя; до такой степени ученые равнодушны к голодающему люду!.. Ученые обожали даже ту слепую силу, которая носит в себе голод, язву и смерть, т. е. природу. И разве это благое просвещение — такое обожание слепой силы?.. А между тем динамиты, мелиниты, робуриты и т. д., задуманные учеными для взаимного истребления, могут быть обращены на спасение от голода и избавление от войны; и только это и есть то просвещение, которое *благо*, просвещение же, задуманное на пагубу, *благим* названо быть не может.

Пока история ограничивалась берегами морей и океанов, т. е. пространствами, подверженными влиянию их (к коим небо, можно сказать, благосклонно, не посылая им ни сильного зноя, ни чрезвычайного холода, ни ливней, ни засух), до тех пор труд человеческий был обращен исключительно к земле, а не к небу, и притом к отдельным частям земли, а не к земле как к целому, и тогда господствовала рознь, ибо единство может быть найдено только в небе, в солнечной силе, действующей в метеорических процессах, *в регуляции эту силою*. Когда же континентальные страны, освобождаясь от влияния океанических, станут самостоятельными деятелями, осмелятся быть ими, т. е. выступят на историческое поприще, тогда эти континентальные страны, на кои небо посылает то сильную жару, то чрезмерную стужу, то ливни, то засухи, поймут необходимость метеорической регуляции и найдут в ней единство, дело, *общее дело*. Когда же к неблагоприятному влиянию климата присоединится истощение земли, тогда обратят внимание, поймут значение земли как небесного тела и значение небесных тел как земных сил; поймут, откуда истощенная земля может и должна почерпать силу; поймут, что земля, отделенная от других небесных тел, может носить только смертных и потому необходимо должна быть кладбищем, должна все болѣе и болѣе делаться им. Поймут тогда и то, должно ли знание земли как небесного тела и небесных тел как земель оставаться праздным знанием. В океанических странах забывается о земле как кладбище отцов, или же сокрушение о смерти отцов превращается в патриотизм, в гордость; забывается и о собственной смертности; братство разрушается, а комфорт становится целью жизни. Океанические страны, как блудные сыны, ценят разъединение, считая его освобождением, а преобладание заменяет для них объединение. Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище (гнездо), т. е. это значит смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело, хотя и отделенное еще от других, подобных ему земных и в то же время небесных тел, но лишенных разумных обитателей. Смотреть же на землю как на кладбище — значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел,

на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств.

Пока у наиболее континентальной страны западная (Петербург — Одесса) и восточная (Николаевск — Владивосток) окраины, крайний северо-западный пункт, у незамерзающего залива Рыбачьего полуострова, и крайний юго-восточный пункт, на Великом океане, будут находиться не в прямом, а в таком окольном сообщении, как нынешнее кругосветное, до тех пор океаническая часть мира будет иметь решительное преобладание над континентальной. Но как только эти окраины соединятся прямою, сухопутною, железною дорогою, перевес перейдет к континентальной стороне; и этот перевес, вопреки таких названий, как Владивосток, Влади-Кавказ и пр., будет не властью над другими народами, а объединением всех их, ибо центры, Константинополь и Памир, лежат не в континентальной стране, а между нею и океанической полосой. При этом, быть может, откроется возможность действия на землю как на нечто целое: трансконтинентальная дорога вызовет необходимость трансокеанического телеграфа чрез Великий океан, и тогда этот последний замкнет уже существующий трансконтинентальный телеграф и образует с ним первое электрическое кольцо кругом земного шара. Будет ли это кольцо электризоваться действием магнетизма земного шара? А ряд таких колец в виде спирали не окажет ли какого действия на землю, как на естественный магнит? Не будут ли эти кольца оказывать действие на грозное, или облачное, кольцо (пояс тишины и гроз) как на метеорический экватор; нельзя ли будет посредством них управлять перемещениями этого пояса? Или же не станет ли в основу метеорического аппарата (обнимающего всю землю для регуляции метеорическим процессом земной планеты) кругоземная проволока, поддерживаемая аэростатами с громоотводами в грозном экваторе?.. И наконец, возможна ли будет война, когда урожай в каждой стране будет зависеть от действия аппарата, обнимающего всю землю и управляемого всеми?.. Эти и подобные им частные вопросы входят в общий о действии объединяющегося в этом деле рода человеческого на всю землю как целое. Полагаем, что употребление кругосветных телеграфов с этой целью — если

только это возможно — несомненно и бесконечно важнее, чем передача торговых телеграмм.

Кругосветные сообщения, сухопутные и океанические, паровозные, пароходные и другие, требуют силы, для добывания которой недостаточно запасов солнечной теплоты, скопленных земною планетою в прежние времена в виде каменного угля, торфа и т. п., недостаточно одной земной силы; для поддержания единства, общения между обитателями земли нужно обратиться к непосредственному источнику, производящему ныне бури, ураганы и т. п. Объединенный на всей земле человеческий род станет сознанием земной планеты, сознанием ее отношений к другим небесным мирам.

Расхищение лесов грозит также и Америке, подобно России, засухами и ливнями, т. е. тем самым, чем Австралия уже страдает по природе своей страны и чем объясняется чрезвычайное колебание в вывозе хлеба из этой части света. Китаю Тибет грозит наводнениями, а степь — засухами; Южная Африка страдает от излишней влаги, а Западная — от безводия. Все это требует, или, вернее, вопиет о регуляции, и, по-видимому, приходит время, когда сами обстоятельства вынудят, наконец, континент выступить на историческое поприще и внести в общую жизнь и свое; а своим для континента может быть только регуляция.

2. а) Испытание вер должно привести к культуре предков, а военно-обязательное государство должно стать регуляцией, управлением слепую, смертоносную силу, которая умертвила наших отцов, предков, и, таким образом, обращение умерщвляющей силы в живую будет означать возвращение жизни отцам.

Настоящий отдел вопроса о братстве может быть назван продолжением или возобновлением стародавнего испытания вер, начатого еще до Владимира Святого и вызываемого самим положением нашим между Западом и Востоком, постоянными столкновениями нашими с повоязычеством (Западом) и с новоиудейством (магометанским Востоком), а иногда и торжеством того и другого над нами; так что отказаться от этого испытания, не думать о нем, мы не можем, если бы даже и хотели... Мы не можем не думать об этом вопросе, об отношении к Востоку и Западу, и потому, что даже внутри России, в самой глуши, во всяком месте

встречаем немца-барина и князя или купца татарина, а между собою чувствуем повсюду рознь. Возобновление испытания вер, которое есть вместе и воспитание, может быть лишь попыткою окончить, наконец, это испытание, чтобы приступить к делу. Московская Русь не испытывала чужих вер, потому что ее собственная вера, неотделимая от жизни, подверглась испытанию и выдержала его. Создав Лавру во имя Троицы, которая способствовала и собственному объединению, и освобождению от татар, а также отражению и Западу, Московская Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в *Троице неслиянной* заключается обличение ислама и в *Троице нераздельной* — обличение Запада и его розни. Московское государство, это обязательно-сторожевое государство, строго державшееся душеприказчества и слабо исполнявшее долг восприимчивости, долг просвещения, без исполнения которого, однако, и само душеприказчество, в смысле даже сохранения лишь памяти о предках, оказывается бесплодным. Петербургское государство, хотя и продолжавшее сторожевую службу, но равнодушное к душеприказчеству, разрушившее обязательность сторожевой службы (вольности дворянства), признало, однако, долг восприимчивости^{3а}, т. е. просвещения, но такого, которое разрушило почтение к отцам, вытеснило память о предках и исключило душеприказчество... Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верою. С.-Петербург — западник, или новоязычник, протестантский или католический союзник ислама, т. е. приверженец ново- и староиудейства, а в настоящее время главным образом необуддист. Петербург в материальном смысле есть крепость, защищающая нас от Западу, а в духовном — он крепость, господствующая над нашими душами, подавляющая их вместо испытания (т. е. воспитания).

б) Говоря об испытании вер, мы принимаем слово «вера» не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение лишь новой мысли. Слово «вера» принимается здесь в смысле старом, народном, ибо русский, как и всякий, вероятно, народ, как и сам Владимир, искал и ищет не знания

или догмата, а дела, которое без обязательства, без обещания исполнить его не могло быть и принято. Таков и есть смысл и значение слова «вера»; «вера» в старину значило *клятвенное обещание*. Символ веры, в его самом кратком виде, есть последнее слово Христа на земле, т. е. завещание; символ веры есть завет второго Адама, подтверждающий завет первого, сохранявшийся в виде культа предков. В крещении заключается отречение от старых дел, или ересей, и исповедание символа веры, в котором дается под видом веры в Троицу обет исполнить общее изначальное дело, а миропомазание есть посвящение в самое дело, т. е. сошествие Св. Духа, или откровение сынам об их отношении к отцам. В настоящем отделе записки по вопросу о братстве и заключается (под видом испытания двух крайностей, новоязыческой западной розни и новоиудейского магометанского насилия, гнета, господства) отречение от всех ересей, считающих себя особыми религиями, и которые все умещаются между этими двумя крайностями, кроме, впрочем, буддизма, который вовсе не вера, не дело, а лишь сомнение (философия) во всех и во всем, бездействие, отречение, отчуждение от всех и от всего, от Бога, от людей, от природы, от самого себя — словом, полное уничтожение. Обе вышеуказанные крайности, иудейство и язычество, как отклонение от царственного пути, в конце концов сходятся и одинаково разрешаются в бездейственный, невозможный по цели своей буддизм, или в буддийский абсурд, с которым одним, может быть, мы будем иметь, наконец, дело, т. е. с буддизмом индокитайским, тибетским, поддерживаемым Западом Европы и Америкой. Пренебрегать буддизмом, конечно, нельзя, ибо безумие есть также сила, и борьба с ним может быть не полемикою только, но и войною.

Что же касается новобуддизма, то это учение есть еще менее религия и еще более философия; оно думает объединить людей, не обращая внимания на такие пустяки, как различие расы, вероисповедания (т. е. даже без положительного единомыслия), пола, цвета и образа жизни; словом, это одна из попыток устроить братство, не обращая внимания на причины розни, т. е. на коренные причины небратства... «Буддист,— говорит Бюрнуф,— не молится Будде; он размышляет над могилой учителя и кладет цветок перед его изоб-

ражением...»⁴ Вот чем разрешается это размышление, вот плод глубоких дум буддизма...

Христианство занимает центр между вышеозначенными крайностями, точно так же как православие, которое есть печалование, или сокрушение, о протестантской розни и католическом иге занимает центр самого христианства, и притом центр не покоя, а деятельности, ибо сокрушение есть не равнодушие, или индифферентизм, не терпимость, или толерантизм, узаконение розни, но и не революционный фанатизм, а приглашение к делу, устраняющему самые поводы ко вражде, к восстанию, к гнету. Печалование, хотя оно и мировая скорбь, но скорбь не буддийская, жаждущая уничтожения, а христианская, требующая восстановления уничтоженного.

в) К настоящему параграфу можно бы было поставить эпиграфом: «Скажи мне, кто твой Бог, и я скажу тебе, кто ты таков»; и, наоборот, если известно, кто ты таков, то можно сказать и кто твой бог. Но это критерий лишь знания, а не дела Божия; нам же важно и необходимо знать не только, кто *твой* бог и кто *ты* таков, а главным образом кто наш *общий* Бог и чем *мы* должны быть по его образцу *в своей совокупности*. Если же твоим богом будет Аллах, которому чуждо все человеческое, даже самое лучшее человеческое, или же Юпитер, которому не чуждо ничто человеческое, даже самое худшее (зверское, скотское), то ты не будешь поклонником Того, в Коем соединяется божеское и человеческое, для Коего нет ни эллина, ни новоэллина, ни иудея, ни новоиудея, Которому нельзя служить, находясь в розни, в одиночку, а можно служить только в совокупности и согласии. Понятием, представлением божества определяется не столько то, что есть человек, сколько то, чем он должен быть или должен сделаться, и не в отдельности каждый, а все в совокупности, если, конечно, понятие о Боге есть истинное, всеобъемлющее. Если же признать, что Бога нет, если отвергнуть бытие Его, то последнею целью будет уничтожение, буддизм. Познать Бога, не отделяя знания от действия и действия от знания, есть первое правило при испытании вер. Не отделять же знания от действия значит только не разрушать первобытной детской цельности человеческой природы. Ученое сословие представляет в себе отделение знания от действия, а потому знание

ученого сословия не целая, не полная мудрость; ученость есть знание, а не мудрость.

Второе правило, подобное первому (не отделять знания от действия), требует не ограничивать знания только самим собою, в смысле лица, сословия, народа. Этим правилом отвергается гордость, выделение, превозношение, самолюбие и себялюбие, эгоизм и альтруизм.

Чтобы достигнуть источника этих правил, понять происхождение их, нужно взять людей в их первоначальном состоянии, в том, когда разъединяющие причины не оказали еще на людей своего действия. Если же при бездействии еще разъединяющих причин будет действовать та сила, которая наносит утраты, лишает сынов и дочерей их отцов и матерей, то кто будет богом этих сынов и дочерей, как не такое существо, которое дает жизнь существам, равным себе по могуществу, ведению и чувству, и в коем нет ни разъединения, ни смерти? Такое существо есть высшее выражение родственности, и поэтому только родственность во всей ее силе и полноте может быть критерием при испытании вер. Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь. Мы и теперь не можем принять, как и отцы наши не приняли, ни новоиудейского ислама, ни новоязыческого Запада. Если мы возьмем человечество в том состоянии, когда на него действует одна объединяющая сила (смертоносная) и не действуют еще разъединяющие причины, то найдем в нем чистейшее детское чувство, из коего и вытекают вышеозначенные два правила (не отделять знания от действия и не ограничивать знания), ибо не отделять знания от действия указывает лишь на искренность чувства и на его силу; знание же при этом, т. е. когда не будет поводов к разделению, не только не будет ограничиваться знанием лишь себя одного, но даже и многих только; смерть же тем более будет вынуждать к соединению. В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т. е. достижения совершеннолетия), отклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к *ребячеству*, которое нужно различать от *детства*. Когда мы были малы, все люди были для нас братьями и сестрами наших отцов и матерей (дяди и тетки); так и говорили нам на-

ши родители, вынужденные применяться к детскому пониманию, вовсе не подозревая при этом, что вынужденное приспособление возвращает и их самих к первоначальной истине и благу. А если для дитяти (отрока) все люди братья и сестры его отца и матери, то что же такое он сам, этот ребенок, как не сын человеческий. Из этого становится понятным, почему родственность есть критерий общего дела (братского, сыновнего, отеческого — братство сынов в деле воскрешения отцов и братство отцов в деле воспитания сынов); из этого становится понятным, почему Евангелие делает детское чувство условием вступления в Царство Божие. Ибо что такое христианство? Евангелие Царствия Божия, всеобщего спасения, которое по евангельскому учению и нужно искать прежде всего. Кому же принадлежит Царство Божие? Детям и тем, которые, достигши совершеннолетия, сохранили детское чувство. Возрождение (родиться свыше в разговоре с Никодимом)⁵ есть также возвращение к детскому чувству. По второму Евангелию ученики, затеяв спор о первенстве, сами сознают, хотя и смутно, может быть, что спор этот есть нарушение чистоты и святости Царствия Божия; стыдясь сознаться перед Учителем, что вели такой спор, они тем самым свидетельствуют, что детское чувство в них еще не иссякло⁶. Дитя, не только не понимающее еще ни рангов, ни чинов, ни всех отличий, установившихся вне Царствия Божия, разрушивших родство, возникших на его развалинах, но и сознающее свое родство со всеми без различия положений или не знающее ничего, вне родства заключающегося, и потому готовое на услуги всем без соображения пользы, выгод, без всякого лицепрятия, дитя, обладающее такими свойствами, уясняет ученикам, почему Царство Божие принадлежит детям и в чем они, взрослые, должны уподобиться детям, чтобы сделаться членами этого царства; уподобиться же детям — значит сделаться сыном человеческим или вновь родиться им.

Если бы под изображением Рождества Христова, или под изображением Матери, носящей на руках сына человеческого, поместить надпись «Аще не будете, как дети, не увидите в царство Божие», то этим словом Евангелия не раскрывался ли бы глубочайший смысл пришествия Сына Божия на землю к людям, в непрерывном споре и борьбе за первенство или за существо-

вание находящимся, к людям, как высокостоящим в царстве земном, каковы мудрецы, цари (волхвы), так и к людям, стоящим на самой низкой ступени общества, каковы пастыри, ибо тем образцом, на который Христос указывал ученикам впоследствии, Он и Сам был в высшей степени; в зрелом же возрасте Он проповедовал то, чем был и в детстве. Самые ангелы, как принадлежность картины Рождества Христова, служат образцами достигших совершеннолетия и не утративших детской чистоты; они те же мудрецы и пастыри, только в идеальной их форме, в идеальном виде; поклонение пастырей и царей-мудрецов указывает, что они поняли, в чем состоит нравственный образец и критерий, а потому и представлены наверху преображенными (ангелами).

Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно неведающим земных отличий, и, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать. Ребенок, свободный от борьбы за существование, не вынуждаемый еще употреблять свои силы на приобретение средств жизни, может бескорыстно расходовать их на услуги всем, не признавая в этих услугах рабства или чего-либо унижительного, как не видел унижения и сам Христос, омывая ноги ученикам, спорившим о первенстве.

Указанием на дитя как на образец карается прежде всего гордость, порок, которого нет у детей, порок, столь трудно искоренимый у взрослых, и особенно у ученого сословия; и карается этот порок, можно сказать, истинно божественным способом, превращением мнимого достоинства в великое действительное. Гордость растет вместе с ростом отвлеченности, с самим отрицанием; буддист, признавший мир своим представлением (миражем, недействительностью), есть самое гордое ничтожество. Христианство есть сознание этой гордости и отрицание ее, а вместе и возвращение трудом *действительности*.

Таким образом, дитя как критерий есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического и утверждение всеобщей родственности, и притом не на словах или в мысли только, а на деле (бескорыстная услужливость). Родственность

есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе...

В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца, следовательно, в этом чувстве заключалось не только теснейшее соединение настоящего, живущего (сынов), но такое же или даже еще и большее соединение настоящего с прошедшим (отцами), в противоположность учениям древних и новых философов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с прошедшим.

В отношении сына к отцу, внука к деду и вообще потомка к предку заключается не одно только знание, но и чувство, которое не может ограничиться представлением, мыслью, а требует видения, личного отношения, требует быть лицом к лицу; потому-то в родственности, как критерии, и заключается требование воскрешения. Требование видимости не ограничивается внешностью, ибо в понятие родственности входит необходимо искренность и откровенность, и потому во внешности выражается вся глубина внутренности, лицемерие делается душемерием. Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание; в отношениях раба и господина, в отношениях граждан между собою существует скрытность и неискренность, следовательно, нет истинного знания, нет и любви сыновней и братской. Гражданственность, цивилизация не удовлетворяют требованию критерия; родовой быт, в коем живут первобытные народы, следы которого видны и у нас до сих пор, несмотря на внешнее сходство с родственностью, также не удовлетворяет требованиям христианского критерия и даже прямо противоречит ему. Нужно продолжительное воспитание для того, чтобы общеупотребительное «братцы» стало из слова делом; для этого нужно внешнее и внутреннее объединение.

Итак, детский возраст определяется внешне — действием объединяющих и бездействием разъединяющих причин, а *внутренно* — сознанием родства и чувством смертности. Критерий христианства берется из начала, из корня, из основы; тогда как критерий нынешнего, новоязыческого, века требует жизни, согласной не с беспорочною природою, т. е. не с природою в ее на-

чале, в ее основе, а с природою вообще, и обещает за это счастье личное, не исключяющее, однако, смерти (будете счастливы, но смертью умрете); христианство же обещает не отдельное, личное, а общее счастье, т. е. Царство Божие. Христианство, признавая зло в мире, отрицает или не допускает его в основе, в начале, в противоположность и оптимистам, и пессимистам, из которых первые, ограничивая добро, совсем не хотят видеть зла в природе, не видят его даже в болезни и в смерти; вторые же видят зло в самом начале, в самой основе, и для них остается одно — уничтожение; тогда как христианство видит Бога в начале и Царство Божие, т. е. всеобщее блаженство, в конце. Детство христианства, первые века его, как, вероятно, и детство человечества, отличалось ожиданием конца мира и чувством родства.

Чист человек и мир только в его источнике, в его детстве: детство и есть возвращение к началу. Сыновняя и дочерняя любовь, любовь братская, позднее превращается в половую любовь; и только тогда, когда половая любовь заменится воскрешением, когда восстановление старого заменит рождение нового, только тогда не будет возвращения к детству, потому что тогда весь мир будет чист. Нынешнее наше тело есть произведение наших пороков, личных и родовых, а мир есть произведение слепой, бесчувственной силы, носящей в себе голод, язвы и смерть; поэтому соображать свои действия с устройством своего тела, следовать природе, как то учила старая и учит новая языческая мудрость, требовать подчинения слепой силе природы и делать свое тело критерием нравственности — значит отрицать нравственность. Как соображать свое поведение с устройством своего тела, когда это тело само есть результат поведения, т. е. порочного поведения? Принимать за норму дитя, т. е. существо, в котором не появилось еще ни вражды, ни похоти, а господствует привязанность, и наибольшая к родителям, — это значит принять за норму момент беспорочности; детство — момент отсутствия зверства и скотства у малюток даже хищных животных, ибо и плотоядные рождаются млекопитающими. Таким образом, языческая мудрость учит следовать природе, а христианская — беспорочной природе (дитя), и в этом последнем выражается — отрицательно — отсутствие

порока, а положительно — исключительное господство рода. Соображаться с устройством нашего организма, который есть бессознательное произведение наших пороков, не может быть принято за правило нашего поведения; *наше тело должно быть нашим делом*, но не эгоистическим самоустроением, а делом, через возвращение жизни отцам устрояемым. В правиле *«следуй природе»* заключается требование подчинения разумного существа слепой силе. Следовать природе — значит участвовать в борьбе половой, естественной, т. е. бороться за самок, и вести борьбу за существование, и признать все последствия такой борьбы, т. е. старость и смерть, это значит поклониться и служить слепой силе. Старость же есть падение, и старость христианства наступит, если проповедь Евангелия не приведет человечества к объединению в общем деле; старость человечества — вырождение, старость мира — конец его.

г) *О критерии в связи с призывом князей.* Призванные народом, в родовом быту живущим, для его обороны от внешних врагов и для умиротворения внутри, между родами, князья русского народа, приняв крещение, стали восприемниками народа от *общей купели*, ибо крещение целых народов совершается на том же основании, на каком крестят детей. Став восприемниками, князья вместе со всеми, с кем делили власть, приняли обет воспитать народ и, не выделяя никого из общего обязательного образования, *дать совокупности всего народа* подобие Троидного Существа, заменить гражданское умиротворение миром, на взаимном знании держащимся, переводя в то же время народ от обороны или борьбы с подобными себе народами (с кочевниками, с магометанством, поддерживаемым Западом) не к защите лишь от слепой смертоносной силы природы, но и к обращению ее в силу живоносную. Так нужно понять задачу власти вместе с ее органами, которые все носят в себе воспитательную функцию; так нужно будет понять задачу *власти, ставшей в крестного отца — место всех живущих и душеприказчика всех прошедших поколений.* Пока обет восприемничества не исполнен, русские могли и могут быть христианами только в отдельности, насколько это *возможно*, а не в совокупности. Не все ли равно, кто были эти призванные князья; были

ли они из своих или же иноземцы, но, сделавшись восприемниками и душеприказчиками, перестали быть чуждыми? Должно заметить, однако, что испытание вер потому и стало мифом, что мы сами стали не способны к испытанию, а призыв варягов потому и истина, что мы давно утратили самостоятельность и, не имея собственного критерия, все идущее с Запада принимаем без всякого исследования, без всякой проверки, а если и отвергаем какое-либо западное учение, то во имя лишь другого западного же учения и даже способами, принятыми на Западе. Оттого-то мы и верим в призыв чужеземных князей, что одержимы чужебесием. Если Иоанн Грозный производил себя от Прусса⁷, если не было рода боярского, который не производил бы себя от иноземцев, что же удивительного, если и первые князья наши производятся от варягов?

Испытание вер при Владимире не было делом отдельных лиц, каким оно было до него, а делом общим князя и народа в лице старцев киевских, принявших во внимание и первые испытания отдельных лиц (св. Ольга). Это испытание не ограничилось одним обсуждением в Киеве; решение дела последовало только после поверки на месте чрез людей, заслуживших общее доверие князя и народа. Действительность такого испытания вер, или исследования, может быть подвергнута сомнению; оно и подвергалось ему, но не может быть сомнения в том, что общее испытание целым миром считалось на Руси вернейшим способом при выборе вер. В этом мифе заключается во всяком случае требование всеобщего познания или участия всех в знании, как в восприимчивости заключается требование всеобщего обязательного воспитания. Можно отвергать и приход миссионеров к Владимиру как единичный факт, но нельзя отвергать этого прихода как явления многократного, как выражения постоянного притязания со стороны Запада и ислама на господство над нами, нельзя отвергать существования у нас миссионеров католицизма. Самое же испытание вер стало возможным благодаря лишь самостоятельности, которую приобрела Русская земля, объединившись под властью князей, призванных для прекращения внутренних распрей и для обороны от новоудейского ислама с кочевниками, поддерживаемыми Западом. Благодаря лишь этой самостоятельности мы

могли свободно после тщательного испытания сделать выбор. Владимир, принимая крещение и становясь восприемником народа, хорошо понимал, что с христианством несовместимы ни рабство, ни казни, ни даже война; но он понял также, что устранить все это (это проявление небратства) мгновенно, без устранения причин, нельзя. Потому-то на наше принятие христианства, на наше крещение, и нужно смотреть как на крещение детей, для которых оглашение, или воспитание, начинается после крещения, а не прежде его; воспитание же состоит в устранении розни и господства, т. е. в объединении живущих для совершения христианского дела, воскрешения умерших. Для Владимира, который не хотел казнить даже разбойников, вопрос о небратстве, очевидно, был коренным и существенным вопросом христианства. Думал ли он, устроив первую сторожевую линию, об умиротворении степи или нет, тем не менее это умиротворение было следствием устройства сторожевых линий. Очень может быть, что вопрос о примирении противоречия между гражданским и военным, с одной стороны, и христианским — с другой, не был вполне им сознан, потому что только самый ход дела мог выяснить этот вопрос и указать путь к его решению, тем не менее во Владимире нужно видеть исходный пункт этого вопроса.

Итак, испытание вер нельзя отделять от призыва внешней, светской власти, ибо без объединения, как следствия призыва, и свободный выбор, выбор, как следствие испытания вер, был бы невозможен. Без призыва князей, без объединения для обороны, мы вынуждены были бы принять одну из вер, для которых победить и убедить одно и то же; благодаря же оборонительному объединению мы выбрали веру народа не сильного в военном отношении и поэтому должны были выдержать сильнейшее испытание со стороны ислама и католицизма, со стороны Востока и Запада; мы чужие Востоку, не свои и Западу. Кроме того, без этой внешней, объединяющей силы вера осталась бы духовною, внутреннею, не имела бы средства, орудия для внешнего выражения, или проявления; но и внешняя, светская власть без принятия христианства осталась бы военною, гражданскою, не перешла бы от борьбы с себе подобными к борьбе со слепую смертоносною силою природы, не стала бы восприемником и душеприказчи-

ком и, наконец, не было бы ручательства за то, что дело искупления, воскрешения, станет делом не одного, а многих поколений.

Новое испытание вер должно бы было произойти вследствие столкновения с исламом самого народа, призванного под видом воинской повинности к решению «Восточного вопроса», имеющего всемирное значение. Если результатом нашей борьбы для освобожденных нами народов была лишь перемена одного ига на другое, ига ислама на иго Запада, то это лишь потому, что мы и сами находимся под умственным и нравственным игом того же Запада, почему и освобожденные нами народы не могут не разделить с нами общего ига. Но освобожденные нами народы не только подпали под умственное, нравственное и экономическое иго Запада, они, усвоив новоязыческие воззрения его, поставили высшим благом, последнею целью, жизнь для себя, для настоящего, для комфорта, превзошли на этом пути даже свои образцы и уже вызвали предсказание западного экономиста, что их ожидает участь Египта, Турции и т. п. стран, не умевших пользоваться свободой. И хотя, вполне отдаваясь Западу, освобожденные нами народы усиливают наших врагов и сами становятся нам враждебны, мы не можем за это сетовать ни на кого, кроме себя, потому что сами до сих пор, хотя и не находимся в политической зависимости от Запада, еще не осмеливаемся, однако, освободиться от умственного, нравственного, отчасти и экономического его ига, не осмеливаемся приложить к его воззрениям того критерия, который в самих себе носим и который, как мы думаем, согласен с евангельским критерием.

1. Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом (наши походы против магометан мы не называли крестовыми, в искупительную заслугу пред Богом себе их не вменяли, из войны не творили себе идола), мы, по-видимому, не составили еще и до сих пор никакого себе понятия о враждебном нам начале, с которым ведем такую упорную борьбу. Точно так же как не составили себе понятия и о том принципе, во имя коего пролили столько своей крови от первого столкновения (быть может с камскими еще болгарами при Владимире) и до страшного Шипкинского побоища. В каж-

дой битве слышим мы возглас «Аллах» и не полюбопытствовали до сих пор проникнуть в смысл этого слова, которое возбуждает в наших противниках такую ярость, что они подвергают истязаниям даже пленных.

2. Что же такое этот «Аллах», т. е. Бог, по представлению наших противников, который требует себе такого странного служения? Бог, говорит нам ислам, не имеет ни сына, ни товарища, ни равного себе, он весь «из одного металла, выкованного молотом». Для нас же, воспитанных в родовом быту, которому мы не совсем еще изменили, Бог, не имеющий сына, кажется (т. е. должен бы казаться, если бы родовое чувство не было нами утрачено) не имеющим любви, т. е. не всеблагим, потому что *не имеет предмета*, достойного ее, кроме самого себя,— *одного только себя* (не для оправдания же нашего самолюбия, и себялюбия солипсизма, проповедуют нам единого Бога). Бог, не имеющий равного, кажется нам не настолько могущественным, чтобы проявиться в равном себе, достойном любви существе, т. е. не всемогущим, потому что создание ограниченных существ не может быть выражением всемогущества. Вместо того чтобы во взаимной вражде и розни и особенно в выделении знания и действия в особые сословия видеть причину нашей ограниченности, мы Богу приписываем мысль создать ограниченные существа и навсегда оставить их в этом состоянии. Но для создания ограниченных существ не нужно ни всемогущества, ни всеведения, и даже нужно не иметь любви. Не можем мы представить себе такого Бога и сознающим себя во всей полноте, т. е. всеведущим, если ведение не отделять от чувства, так как в отделении знания от любви не может быть совершенства; напротив, знание без любви есть свойство злого духа, которому и уподобится наконец ученое сословие, если не поставит себе целью объединение всех сынов, т. е. братство во всеотеческом деле. Словом, без Сына мы не можем представить себе в Боге ни любви, ни ведения, ни могущества, ни жизни; с Сыном же, Который есть также любовь, и разум, и сила, и жизнь, мы (т. е. сыны человеческие) легко поймем, почему эта жизнь Отца неиссякаема, т. е. почему эта жизнь бессмертна и вечна. Существо никем вполне не понятое, никем, следовательно, не любимое, не может быть всеблаженным. В чувстве, которое от-

вергает, не может примириться с магометанским представлением Бога, слышится голос общего всем людям (не исключая и магометан, конечно) праотца; ибо человек, в коем впервые блеснула искра родственной, сыновней любви (а такой только и мог быть нашим праотцом, положить начало общежитию), не мог бы понять одинокого владыку, создавшего себе рабов, а не сынов; и притом (что особенно ужасно) отношение магометанского Бога к людям, как к рабам, не временно только; это удаление есть вечная опала. Магометанский Бог — это Бог, чуждый человеку, не сострадавший ему, не вселявшийся в лице сына в плоть человека, не испытывший ни его горестей, ни его нужд. В таком состоянии Магомет видит даже унижение божества и, чтобы спасти Христа от унижения, говорит, что Иисус был восхищен на небо, а пострадал и был распят изменивший Иисусу Иуда, которому был придан только вид Иисуса. Отсюда и заповедь, идущая будто бы от Бога, которая повелевает не щадить крови единокровных, только бы принудить всех поклоняться Ему.

Признавая безусловное несходство и бесконечное расстояние между Аллахом и человеком, ислам, сам того не сознавая, не присваивает и Аллаху совершенства, т. е. ни благодати, ни всемогущества, ибо не только созданные им существа способны лишь к размножению и к истреблению, но и воссозданные, или воскрешенные, отличаются лишь необузданною чувственностью. По исламу, и творение и воскрешение безусловно трансцендентны, т. е. составляют исключительно дело Аллаха, а не человека; и этим ислам унижает человека до зверя, до скота, творческую же силу Аллаха ограничивает созданием этих зверообразных и скотоподобных существ. Еврейская религия не делает целью размножение рода, ибо решение Элоима, выраженное в словах *«сотворим по образу и подобию Нашему для обладания... всею землею»*, заставляет предполагать, что размноженному человеческому роду дается одно общее дело, в коем он и объединяется. Если в «сотворим» заключается указание на Троицу, то образцом для нас, сотворенных, служило Троиединое Существо, а потому образ Божий относится к людям не в отдельности к каждому, а к людям, взятым в их совокупности. Прародители человеческого рода, созданные по образу и подобию Божию, до сво-

его изгнания из рая, т. е. в райском своем состоянии, могли быть подобными Сыну и Духу Святому, не имея другого Отца, кроме Бога Троиственного, к которому они могли обращаться, как Авраам к трем странникам, т. е. в единственном числе.

Учение об обладании всею землею было усвоено не еврейством, а христианством, ибо воскрешением Лазаря и воскресением Христа, по учению христианскому, положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением, если вестники *воскресения* успеют объединить весь мир в *деле воскресения*, т. е. если противник воскресителя Христа, Антихрист, не произведет разрыва. Противник же этот — буддизм, в коем сосредоточиваются, соединяются, дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т. е. буддизм западный и восточный. В случае успеха этого антихриста и по христианскому учению останется место только трансцендентному воскрешению, как наказанию для всего вообще рода, а для виновников разрыва в особенности.

Ко всему сказанному об исламе нужно прибавить, что ислам, как иудейство и язычество, есть религия кровавых жертв (Коран XXII, 34). Впрочем, и христианство, отвергая кровавые жертвы в храме, допускает их в жизни; но, чтобы не впасть при этом в противоречие, христианство должно признать их лишь временною необходимостью, вынуждаемою осадным, можно сказать, положением человека на земле. Допущение, однако, христианством кровавых жертв в жизни, даже и под условием их временности, тогда только не будет лицемерием, когда вся жизнь будет действием, направленным к выходу из такого положения, которое делает необходимым такие жертвы. Требование же всеобщего отречения от животной пищи в настоящее уже время, если и было бы выражением большой жалости к животным, в отношении человека было бы безжалостным; такое требование есть буддизм: Будда, принимавший тело крысы и свиньи, не потому ли и стал в последнем своем воплощении представителем бессловесных?

3. Сыновняя любовь есть необходимое условие осуществления единства. Без Сына невозможно ни единство Бога, ни братство человечества. Первые три

Евангелия заключают в себе проповедь Сына человеческого о Боге отцов, о Боге не мертвых, а живых, Который и ставится образцом человечеству. Евангелие Иоанна есть проповедь Сына Божия о Боге, Отце, или о Небесном Отце. Это Евангелие есть выражение безграничной любви Сына к Отцу, любви до глубочайшего уподобления (единосущия, но не слияния) себя Отцу. А подобие Сына Отцу в том и состоит, что и Сын оживляет, как и Отец: воскрешение не есть только будущее, но и настоящее. Евангелие Иоанна есть высшее выражение христианства и полная противоположность Корану, или исламу.

Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), и в непрерывной борьбе с себе подобными (фанатизм). Быть жертвою слепой силы и орудием истребления живой силы — такова истинная, идеальная заповедь ислама. «Ислам и газават» — вот полное имя магометанства. Нетрудно понять, что единство Бога возможно при том лишь условии, если люди питают к Богу сыновнюю любовь. Если же они имеют к Нему страх, то как бы ни унижали, как бы ни уничижали себя, тем не менее, пока существуют, они ограничивают Его единство. Но и Бог, как фанатизм, существует до тех только пор, пока существуют ограничивающие Его существа, с уничтожением же их уничтожается и Он сам; ограничения Он не терпит, а без ограничения существовать не может, следовательно, это мнимое лишь единство. И потому для сохранения единства нужно или в Боге допустить безусловную нетерпимость, всеуничтожающий фанатизм, или же во всем созданном признать стремление стать любящим сыном. И в первом случае покорность воле Аллаха выражалась бы — положительно — в священной войне, в обязанности быть орудиями истребления для водворения единства; а отрицательно — в том, чтобы быть жертвами истребления, не противодействовать, а страдательно принимать болезнь и смерть, не противодействовать и той естественной, столь же животной, как и истребление, страсти, которая проявляется в многоженстве. И чем на самом деле отличается эта монотеистическая религия от тех религий, которые поклоняются и производительной, и истребительной силе?! Надо сознаться, что

язычество и иудео-магометанство различны только в мысли, в представлении, в догмате, и тождественны в заповедях.

Магометанство силится, по подобию Аллаха, сплавиться в один молот (панисламизм, т. е. Азия и Африка, вооруженные европейским оружием) для поражения христиан. Христианство же вовсе не думает, что его задача расковать этот молот в орудие, обращающее смертоносную силу природы в живородящую, чтобы исполнилось пророчество. Христианство не только не думает об этом, но разнеживающей промышленностью прямо готовит себя в жертву под этот молот.

По логике всеотеческой, раскрывающей причины небратства, недостаточно только обезоружить ислам: нужно принять еще во внимание условия, вызвавшие к бытию религию войны. Ислам не вечен, но он будет существовать до тех пор, пока степь и пустыня не станут нивою, а урожай на этой ниве не будет обеспечен обращением орудий войны в орудие спасения от голода, т. е. в орудие метеорической регуляции.

4. Признание себя (по христианскому критерию) сынами всех умерших отцов (смертными) было бы признанием трансцендентности Бога (т. е. отсутствия Его в мире); но это было бы так в том случае, если бы, признавая себя сынами всех умерших отцов, мы, все живущие, не видели бы в себе, не смотрели бы на себя самих как на орудие Бога в деле возвращения жизни отцам (имманентность Бога). Не удалять следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным, несовершенным, как не должно и смешивать Бога с миром, в коем царствует слепота и смерть; задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ. Вопрос о трансцендентности и имманентности Божества может разрешиться только тогда, когда люди в своей совокупности сделаются орудием всеобщего воскрешения, когда Слово Божие делается в нас делом Божиим. Если справедливо, что деизм есть принадлежность семитов, а пантеизм — арийских племен, то учение о Троице как заповеди заключает в себе примирение этих племен; в этой же заповеди предписан мир и всем коленам земным.

Учение о Троице, в смысле согласия, может счи-

таться общепринятым, даже народным; не называют ли «троицею нераздельною» людей, которых часто встречают вместе, полагая, конечно, что нераздельность их служит выражением согласия и приязни; так говорят у нас, так говорят, быть может, и в других христианских странах. Стоит только вникнуть в эту ходячую, общеизвестную мысль, чтобы прийти к такому учению о Троице, которого лишь касались богословы и то только мимоходом. Но и не одному народу принадлежит эта мысль; один известный поэт Запада, даже Англии, говоря о Священном союзе, нашел, что он так же похож на Троицу, как обезьяна — на человека⁸. Тут, очевидно, разумелась Троица не в смысле догматическом, теоретическом, а в смысле практическом, нравственном. И конечно, не один Байрон имел такое понятие о Троице. Такое же понимание Ее можно видеть и в том, что мирные договоры заключаются во имя Троицы нераздельной, манифесты же о войне во имя Троицы не пишутся.

5. Подобно тому как не полюбозытствовали проникнуть в смысл слова «Аллах», во имя коего совершаются такие жестокости, мы точно так же не задавали себе и вопроса, почему мирные и союзные договоры между христианскими народами заключались во имя Троицы нераздельной, тогда как объявления войны, манифесты о ней не имели такого «богословия» (подобные надписи на актах в старину назывались богословием). И это богословие было не всуе произносимое, потому что было прямым приложением к делу. Отсутствие троичного богословия даже в старинных актах Древней Руси, собственно в актах юридических (как это можно видеть в сборниках их), доказывает, что Троичность понималась именно в том смысле, которому всякие гражданские сделки составляли полную противоположность. Только на духовных завещаниях писалось полное троичное богословие (во имя Отца и Сына и Св. Духа, но не во имя Троицы нераздельной и бессмертной, требующей нераздельности, которою обуславливается и бессмертие), хотя акты эти далеко не выражают требуемого троичным богословием, так как в них выражается забота о своем лишь потомстве, а не о всех живущих, о себе и своих предках, а не о всех умерших. Впрочем, пожертвования на церкви, на монастыри, на благотворительные

и воспитательные учреждения, без которых едва ли было хоть одно духовное завещание в старой Руси, свидетельствуют о существовании сознания, хотя и смутного, что судьба завещателя и его предков находится в зависимости от дел, от действий, не одних только собственных его потомков, не одних только строителей тайны поминовения, но вообще от действия всех еще живущих. Таким образом, очевидно, если понятие о Боге Троицином в смысле заповеди и не было доведено до полного сознания, тем не менее верное, хотя и неопределенное, чувство руководило христианами народами, когда они употребляли имя нераздельной Троицы в мирных и союзных договорах и воздерживались от употребления этого Святейшего Имени при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства. И в самом деле, нельзя же заключать кабальные записи во имя Троицы, как нельзя во имя Троицы основывать акционерные и т. п. компании... Из этого ясно, что Троица может служить критерием для нравственной оценки договоров, на которых основываются общества разного рода. Несомненно, что основы учения о Троице лежат в глубине человеческой совести, которые и руководят человека в его социальных отношениях, а между тем некоторые и до сих пор еще ставят социальные отношения вне этики, т. е. науки о нравственности. Мысль об осуществлении на земле подобия Троициному (подобно мысли о воскрешении, которое и есть ее, Бессмертной Троицы, полное выражение) никогда не была чужда человечеству, но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления такого подобия, даже никогда не делало, сознательно по крайней мере, оценки различных договоров, союзов, ассоциаций с этой высшей точки зрения; оно, по-видимому, даже опасалось затрагивать мысль об оценке, потому что не считало возможным отказаться от таких договоров, которые явно противоречили образцу. Не говоря уже о кабальных записях, даже договор о личном найме не представляет ли явного нарушения родственного образца, ибо наемник не сын; договор личного найма не может быть заключаем во имя Троицы нераздельной, неразрывной, потому что наем временен, только сын пребывает в доме вовеки. Социализм, усвоив себе только внешнюю форму Троицы, не только

забыл о душе (т. е. о знании, о чувстве, как основах совершеннейшего общества), но и сделал эту форму выражением всех пороков, каковы политическая наглость, гражданская зависть, экономическое корыстолюбие, разнузданная чувственность. Усвоив внешнюю форму, т. е. личину, маску Триединого Существа, социализм отверг внутреннее его содержание и объем, ограничив последний одним лишь поколением. Впрочем, социализм, будучи искажением совершеннейшего образца, был бы личиною, лицемерием, если бы не отрицал христианства; при отрицании же христианства появление социализма можно считать наказанием христианству за лицемерное поклонение Троице, признаваемой лишь догматом, а не заповедью.

Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных, обнимающих весь день и всю ночь, чрез участие в Пасхе, в Пасхе страдания, завершающей Четыредесятницу, с неделями к ней подготовительными, и в Пасхе Воскрешения, начинающей собой Пятидесятницу и недели, за ней следующие, в Пасхе, обнимающей, следовательно, весь год. Но, участвуя, таким образом, в деле воскрешения, мы превратили его только в обряд. И пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т. е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом.

Можно смело утверждать, что человечество всегда верило в Бога согласия и оживления (т. е. в Триединого); но вынужденное прибегать к наказаниям, к войнам, оно инстинктивно воздерживалось, как бы откладывало употребление Его Святейшего Имени, словно чувствуя свое недостойнство, не теряя, однако, надежды сделаться когда-либо достойным Его. Этим, вероятно, и объясняется, что в суровое время Ветхого завета встречаются лишь редкие намеки на Бога христианского, в коем обожено согласие и оживление. В несколько лишь меньшей степени, но то же самое умалчивание имени, в коем заключены самые высшие свойства Бога, мы видим и в наше, новозаветное время. Таким умалчиванием избегалось нарушение третьей

заповеди, избегалось лицемерие. Бог Троиный есть Бог будущего века; только сознательно вступив в дело воскрешения, мы не будем употреблять имени иного Бога, разве Троиного, Бога согласия или объединения, Бога живущих для оживления, или воскрешения, умерших (Троица согласия (нераздельная и неслиянная) и Троица оживления (Живоначальная Троица)).

Не удивительно ли, что ни Аллах, требующий войны, ни Нераздельная Троица, гарантирующая мирные и союзные договоры и отсутствующая на объявляемых войны и своим отсутствием, очевидно, их осуждающая, не пробудили мысли, не вызвали испытания, сравнения, не были признаны; так что, заключая договоры во имя Нераздельной Троицы, даже не отдавали себе отчета в том, что делали. Таким образом, наше понятие о Боге, хотя и несравненно высшее, несравненно чистейшее, чем понятие поклонников Аллаха, не было еще проведено в жизнь, не было даже поставлено хотя бы отдаленною только целью для рода человеческого. До сих пор это только мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения, а не живая заповедь, не долг полный и живой.

Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертию, исключающее смерть единство,— такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия.

И не представляет ли она (эта идея, точнее план) самый закон любви, т. е. сущность христианства? В единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновья любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертию, уподобляет нас Троиному.

В возгласе «Благословенно Царство Отца, Сына и Св. Духа» царство можно относить и к самой Троице, как обществу совершеннейшему, и к обществу человеческому, если в нем осуществляется подобие этому царству Отца, Сына и Духа Святого, подобие царству добровольному; и притом если осуществляется не в отрицательном лишь смысле, не в отрицании лишь своеволия, или раздельности, и неволия, или слиянности, а в смысле положительном, в смысле возвращения жизни жертвам неволи и своеволия. По Григорию Нисскому⁹, «Да приидет Царствие Твое» (Евангелия Матфея VI, 10) у Евангелиста Луки читается: «Да приидет Дух Твой Святыи на нас и очистит нас» (в нашем нынешнем Евангелии Луки такого выражения в Молитве Господней нет, XI, 2); следовательно, это место у Луки есть мольба о вдохновении или пробуждении наших сил для осуществления этого Царства. Тот же Григорий Нисский говорит, что в самом имени Христос (помазанник) заключается указание на учение о Троице; в нем узнаем и Помазанного (вдохновляющего), Помазанного (вдохновленного) и Того, чрез Кого помазан, т. е. Духа Святого. Жизнь Троицы — вдохновение, для нас же она просвещение, знание, но такое, которое не отделено от дела. Этот возглас — «Благословенно Царство Отца, Сына и Св. Духа» — составляет одну из бесчисленных вариаций краткого Символа Веры Христовой.

6. Осуществленное в действительности человеческое многоединство или всединство (мы говорим все-, а не всё-единство, желая тем выразить единство личностей, а не отвлеченное всё-единство) есть необходимое условие понимания Божественного Триединства. Пока в жизни, в действительности, самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство — в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Триединства, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Триединство будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только *делая, осуществляя на деле*, можно *понимать*. Потому и осталась Троица нераздельная пустою формулою, что заключавшие мир вовсе не думали об условиях прочного, вечного мира, содержащегося в учении о Троице нераздельной. Божество тем

более открывается, чем более мы входим в объединение, и наоборот. Если наше мышление и знание образуются путем опыта, а опыт дает пока понятие только о вражде и господстве, так как в действительности мы видим или распадение на враждебные друг другу личности (в чем и выражается язычество), или же магметанское поглощение одной личностью многих других личностей, то и становится ясным, что только торжество нравственного закона, и притом торжество полное, может сделать вполне для нас понятным Триединое Существо; т. е. мы поймем Его лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, всеединым существом, и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание. Осуществленная человечеством христианская идея о Боге не будет ли и осуществленным законом любви? Внешний авторитет может приводить к молчанию, но не к убеждению, не к истине; рознь же ведет прямо к отрицанию истины. Для истины, следовательно, нужны те же условия, что и для блага, т. е. отсутствие ига (или внешнего авторитета в деле знания) и розни. Нет истины ни на Западе по причине розни, ни на Востоке по причине гнета.

7. Первого сына человеческого, т. е. того, кто не оставил родителей даже по смерти, и мы, потомки, не должны отделять в своей мысли, в своем поминовении, в проекте воскрешения от его родителей. Мы должны считать его вместе с его родителями за одну нераздельную единицу, за нашего праотца. Мы и не будем разделять их в мысли, если на деле будем составлять подобные им нравственные единицы, потому что и оставивших нас, умерших, будем соединять тогда в мысли прежде, чем будут восстановлены они и на деле. Если же сын, сделавшись сам отцом, оставляет, забывает своих родителей по смерти их, то он не есть уже сын человеческий, ибо образы родителей, остающиеся по смерти их в душе сынов, составляют отличительную черту человека. Для ученых, как особого сословия, эти образы — только представления, а для всех людей — проекты; последнее естественно, можно даже сказать — всеобщее, а первое — искусственно. Сын, не оставивший родителей, есть первый сын человеческий, оставивший

же родителей есть первый блудный сын. Оставление сынами родителей и есть первое падение, гетеризм же и избиение престарелых родителей сынами есть самое глубочайшее падение. Матриархальные и патриархальные состояния суть уже восстановление, но еще не полное. Точно так же как «гражданское общество», древняя и новая цивилизации суть новое, второе, но тоже не полное падение. Полным падением был бы всеобщий гетеризм, или стадное состояние; но это только идеал, мечта, утопия гражданского общества, и притом только тех из общества, коих называют передовыми. Каждое из означенных состояний имеет свое религиозное выражение: в патриархальном и отчасти матриархальном состоянии чтут предков; цивилизация древняя и новая чтит не умерших, а живущих, предпочитает молодых старикам, отцам, и последних оставляет ради первых; это культ языческих Афродиты и Арея. Только стадное состояние, если оно когда-либо действительно существовало в прошедшем или же осуществится (в строгом смысле) в будущем, не может иметь религии. Определяя благо неоставлением родителей, а зло падением, удалением от них, мы следуем евангельскому критерию. Если человек может быть определен словом «любы» (желание, воля), то дитя есть также «любы», но любовь не половая, не корыстная, и не родительская, а сыновняя. Признавая же сыновнюю любовь за сущность дитяти, принимаемого за критерий, мы не можем и не должны отделять его (дитяти) от отца; и такое отделение, оставление должны считать злом, а всякую замену отцелюбия вещелюбием, женолюбием и т. п. — пороком.

Итак, тот, кто первый по чувству любви до конца не оставлял своих родителей, не оставлял их при жизни, хотя и мог жить отдельно по своему совершеннолетию, по своей способности к самостоятельной жизни, не оставлял и после смерти, этот-то человек и был, можно сказать, первым сыном человеческим, положившим начало родовому быту, родовой религии (культ предков) и вообще человеческому обществу.

Если бы признать, что человеческий род имеет многих родоначальников, появившихся в разных местах земного шара, и это доказывало бы лишь то, что человек не случайное явление, что сознание смертности, а следовательно, и стремление к воскрешению есть

необходимость. Единство человечества не нарушится от признания многих родоначальников, ибо единство общего дела, воскрешения, есть высшее единство.

Этот первый сын человеческий, составивший со своими родителями первое человеческое общество, основанное на чистой взаимности, которая между родителями была результатом не полового уже влечения, а между родителями и сыном не была следствием корыстного чувства, на взаимности, которая не кончалась ни с прекращением полового влечения между родителями, ни с прекращением нужды в родительской поддержке для сына, этот первый сын человеческий, составивший со своими родителями как бы одно неразделимое существо, или, вернее, эта первая нравственная единица и была нашим праотцом.

Из такой семьи путем развития, и притом одностороннего, могло произойти как исключительное господство родства по матери, так и по отцу, как матриархальные, так и патриархальные формы; а путем падения мог произойти и так называемый гетеризм. Принимать же это стадное состояние, в котором младшее поколение избивает старшее, за первобытное — значит принимать не человеческое состояние за начало человека. Если слово, как хранилище опыта жизни, есть существенное свойство человека, то вместе с явлением слова авторитет старцев ставится очень высоко. Письменное слово, собственно фонетическое письмо, которое делает, по-видимому, ненужным опыт, возвышает юношество; таково нынешнее состояние, при коем младшее поколение считает себя выше старшего; но это настолько же основательно, насколько верно, что теория выше опыта, что теория может родиться и существовать без опыта.

Семья и должна бы была оставаться нравственной единицей, независимо от числа сыновей и дочерей, независимо от смерти родителей, разрушавшей единство. Все сыны и дочери, сколько бы их ни было, суть один сын, если нет между ними разделов, а разделов между ними не будет в таком только случае, если обязанность поддержания родителей при жизни превратится по смерти их в искреннее стремление к восстановлению жизни родителей. Без этого стремления нет сына, т. е. единого сына при множестве, как нет и братства; без этого стремления разделы будут необходимостью.

Семья же, поставившая вышеозначенное стремление своею целью, была бы проявлением двух добродетелей: во-первых, бескорыстия, в такой семье не было бы поклонения вещи, идолопоклонства; а во-вторых, любви всеобщей, чистой, т. е. христианской. Но христианство будет платоническим, т. е. идеолатриею, если стремление к восстановлению останется только стремлением и не сделается актом всеобщего воскрешения. В этом же великом акте проявится третья добродетель, или, лучше, первая и единственная, заключающая в себе все другие, — уподобление Троиственному Существо.

8. Скорбь сына над смертью отца есть истинно мировая, потому что эта смерть, как закон (или, вернее, как неизбежная случайность) слепой природы, не могла не отозваться сильною болью в существе, пришедшем в сознание, в существе, чрез которое может и должен осуществиться переход от мира слепой природы к миру, в котором царствует сознание и в котором потому и не должно быть места смерти. Эта истинно мировая скорбь есть и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, насколько всеобща печаль о смерти отцов. Истинно мировая скорбь есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; эта скорбь об извращении мира, о падении его, об удалении сына от отца, следствия от причины. Скорбь же не о том, что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточной любви, а о том лишь, что сами умрем, не может быть истинно мировою, это скорбь лишь мнимо мировая. Точно так же не может быть названа мировой и скорбь, не выходящая из круга интеллигенции, которая и сама не есть мировая ни по своему объему, ни по содержанию. Требовать счастья, ничем не заслуженного, требовать всех благ без труда и сокрушаться о недостижимости того, чтобы все принадлежало одному, — это значит желать одному приобрести то, что должно и может принадлежать лишь всем; скорбь о недостижимости этого не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаящая.

Оберман¹⁰ сознается, что он не был несчастлив, но он не был и счастлив — вот вина Бога и мира против него; почему весь мир не создан к его услугам — вот на что жалуется Оберман. Рене¹¹, не участвуя ни в

какой деятельности, и особенно в низкой деятельности добывания насущного хлеба, не спрашивает себя, имеет ли он право жить, а скорбит только о невозможности наслаждаться. Вообще сокрушение о невозможности счастья в одиночку, даже о невозможности счастья одного лишь, хотя бы и целого поколения, не может быть названо мировой скорбью... Равным образом не может быть названа мировой и так называемая гражданская скорбь, каковы сокрушения, вызванные неудачами французской революции, о неосуществившихся идеалах эпохи Возрождения, которые к тому же (нельзя этого не заметить) и весьма ограничены. Христианская мировая скорбь есть сокрушение о розни (о вражде, о ненависти со всеми ее последствиями, т. е. страданиями и смертью); это сокрушение, или печалование, есть покаяние, как нечто активное, заключающее в себе надежду, чаяние, упование; т. е. покаяние есть признание своей вины в этой розни и своей обязанности в деле воссоединения во всеобщей любви, устраняющей все последствия розни. Буддизм отрицательный, пассивный, тоже скорбит о зле, но не в розни, ненависти и вражде видит он величайшее зло, так же как не в воссоединении, не во всеобщей любви видит величайшее благо; напротив, буддизм надеется уничтожить всякое зло отречением от всякой любви и привязанности. Он поощряет жизнь в одиночку (в разъединении), в пустыне, жизнь для постоянного созерцательного бездействия, а затем скорбит о призрачности мира! Как будто не только мысли, мечты, но и самые проявления сил природы, нами неуправляемой, могут быть чем-либо иным, кроме неуловимых, неудержимых, исчезающих явлений, которые трудно отличить от призраков, миражей, так что и жизнь делается или легким, приятным, но обманчивым сном, или же тяжелым кошмаром! Явления природы и будут призраками, пока не станут произведениями совокупной воли, действием всех людей, как орудий Бога. И представления будут призрачны, будут мечтами, пока не станут проектами этих произведений совокупной человеческой и проявляющейся в ней Божественной воли.

Итак, в чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовер-

шенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека. И без этой сыновней добродетели, без родового быта мы никогда не могли бы понять высокого учения о Троицином Боге, учения изумительного и по своему величию едва достигаемого для самых высоких умов, по чувствующейся же в нем сердечной теплоте доступного даже детскому пониманию.

9. Народ, который не мог удовлетвориться бессыновним Богом ислама и богами, покровительствовавшими оставлению сынами отцов и равнодушными к братству, народ, поспешивший тотчас по принятии христианства канонизировать братскую и сыновнюю любовь в лице Бориса и Глеба¹², этот народ не только нашел полное удовлетворение своим самым высшим идеальным требованиям, требованиям критерия, согласного с Евангелием, в вере в Троициного Бога, но он вместе с тем увидел также, что его действительное, реальное положение недостойно того, что требуется верою в христианского Бога; и, таким образом, испытание вер стало для него самоосуждением, покаянием.

В исповедании Символа Веры¹³, во всех трех его главных частях, заключается и покаяние, и обет исправления, т. е. искупления, заключаются и обличения, и заповеди. В первой части Символа, исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе. И, не отрекаясь от подобия Ему, мы не можем видеть своего назначения в присвоении лишь того, что не создано нашим трудом, в том, чтобы быть собственниками созданного Богом мира. Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления той силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть, несообразно нуждам распределяет свои средства и дары, несет дождь туда, где его не надо, сожигает там, где нужно только согреть, и т. п. Итак, мы виновны не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и

только по бездействию последней творит зло первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живоносную.

Учением об Единородном Сыне Божиим (вторая часть Символа) призываются все люди к признанию себя сынами всех умерших отцов и, следовательно, братьями всех живущих, призываются к познанию себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков. И такое познание есть история, не знающая исключений, не знающая людей недостойных памяти, и притом без различия звания, пола и т. п. Такая история нынешнее именованное лишь поминовение должна превратить в полное знание.

В учении о Сыне человеческом подразумевается и дочь, насколько в ней общего с сыном, и притом не тогда лишь, когда говорится о рождении, а именно и тогда, когда говорится о Сыне, как о Слове, т. е. о знании таком, с которого начинается уже уподобление. Это значит, что и дочь обязана участвовать не только в знании всех отцов, познаваемых как единый отец, но и в знании природы как средства обращения слепой, смертоносной силы в живоносную. Учением же о Духе Святом (третья часть Символа Веры) дочь человеческая в особенности призывается к покаянию, к познанию себя как дочери всех умерших родителей, к познанию себя не в отдельности, или розни, а в совокупности, призывается к сану мироносицы (живоносной, жизнь приносящей), что несравненно выше женщины-врача, несущей только исцеление. И притча о Блудном сыне относится не к одним сынам. Забвение братства и Бога как Существа совершеннейшего, напоминающего нам о нашем несовершенстве, недостойности, ведет нас к самосознанию, делающемуся сознанием собственных достоинств, нашего пред другими превосходства; потому что сыны человеческие и должны постоянно иметь пред очами Сына Божия, а дочери человеческие — Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому. Но согласно ли поступаем мы с евангельским критерием, когда Духа Святого принимаем за образец для дочери человеческой? Не принимать за образец для лиц и для общества Бога единого, чтимого в трех лицах, было бы лишь неискрен-

ностью, равнодушием, мертвою верою; под образом же детей, которым принадлежит Царство Божие, следует разумеать любовь к отцам, любовь не сыновнюю только, но, конечно, и дочернюю. Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие¹⁴.

В постановлениях апостольских^{14а} (кн. 2, ст. 26-я) епископ сравнивается с Отцом, дьякон — с Сыном, а дьякописса — с Духом Святым. Если же мы вместо епископа поставим всех отцов, вместо дьякона — всех сынов, а вместо дьякописсы — всех дочерей, то получим сравнение, чуждое сословности, т. е. истинно католическое. Если же под отцами разумеать всех умерших, то диаконовство (т. е. служение сыновнее и дочернее) получит определенное значение, значение воскресения. В монашеской Троице, не столько христианской, сколько платонической, нет места для дочери, хотя в дочери, приснодочери, нет ничего чувственного, ибо в ней исключено все супружеское и материнское и оставлено только дочернее (т. е. долг к родителям); следовательно, тут не исключена ни одна женщина, так как не все женщины супруги и матери, но все дочери. Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую; если же дочь не будет подобием Св. Духа, не будет духом любви, то проникнется духом разрушения, нигилизма.

В учении о Троице заключается путь для совокупного действия человеческого рода, закон всемирной истории не в смысле знания, а в смысле указания пути. В учении о внутренней жизни Троицыного Существа заключается откровение об общем деле всеобщего воскресения, открывается истинный путь, или ход этого дела. Наше слово есть знание об отцах-предках и о природе как средстве возвращения жизни. И это слово есть наш сын, как совокупность всех сынов, если образование всеобщее и участие в знании (истории и природы) обязательно для всех без исключения. И это слово не останется лишь представлением, поминованием отцов-предков, не останется художественным лишь изображением, когда знание природы обратит смелую силу в живую, ибо тогда поколение,

совершившее это, будет иметь своим сыном бессмертных отцов, а не смертных сынов¹⁵.

а) Итак, в учении о Троицином Боге дан нам не только образец совершеннейшего общества, но в нем же начертан и самый путь к осуществлению этого общества. Покрытое мраком непостижимости в Ветхом завете, в Новом Божественное Существо раскрывает свою внутреннюю жизнь, чтобы показать нам, чем мы должны быть в нашей родовой совокупности, в чем наше общее дело, наш долг. Откровение начинается возвещением, что в Божественном Существом рождается, пребывает, *есть* Сын единородный. Это величайшее откровение со стороны Бога и величайшее открытие со стороны человека. Обращаясь к себе, мы находим, что рождение есть и у нас, как и во всей природе, но оно бессознательное, невольное, слепое, оно есть постепенное отделение, отчуждение сынов, рожденных, от отцов, рождающих, и даже восстание первых против последних; оно есть, следовательно, распадение (небратство) сынов, или противобратское соединение против отцов, это — эволюция или революция, потому что рождающее еще не стало *«воспитывающим»* или *«образующим»* всех сынов, как одного сына, сына единородного, носящего в себе *«образ»* Отца. Таков первоначальный смысл *«образования»*, ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле *«просвещения»*; и, согласно этому смыслу, школы сынов и дочерей нельзя отделять от музея, как памятника отцов.

Наука обо всех отцах, как об едином, есть история, представляющая идеальное единство, несмотря на постоянные раздоры; наука есть сознание потомка об отце-праотце. Если откровение со стороны Бога есть откровение совершенства и указание на долг, на то, что должно быть, то сознание своей виновности есть открытие человеком своего неподобия Богу. Сознание, что рождение наше стоит жизни отцам, что мы вытесняем их, есть сознание нашей виновности. У нас нет сына, как одного сына, сына единородного, и потому если у наших сынов и есть еще любовь к отцам, то эта любовь без знания и силы и не может предохранить отцов от смерти. В чем наш недостаток, наше недостойнство, это поясняет нам дальнейшее откровение; оно говорит, что сын есть *Слово Божие*, а не бессознательно рожденное существо; и мы не можем не сознаться

в своем недостоинстве, нечистоте, ибо если мы и не от одной похоти рождаемся, то и не без нее. Созная, что и в нас есть также *логос* — *разум, наука*, который как бы искупляет естественные последствия рождения, восстанавливая вытесненное им, мы сознаем в то же время, что это восстановление происходит только в области мысли; и Откровение, как бы предупреждая уподобление нашего слова Божественному, указывает нам, что Сын есть истинный Бог, действительное Существо, а не мысленный только образ Отца; и мнимое, мысленное, словесное только восстановление не было бы Ему подобием. Для действительного Ему уподобления нужно, чтобы генеалогическое древо человечества было не деревом только знания, но и деревом жизни, в коем внутреннее родство стало бы явным, внешним, осязательным, а не неопределенным чувством, как ныне есть. Говоря о сыне человеческого, мы разумеем, конечно, и дочь человеческую, существо, неотделимое от отца по идее и цели. Говоря о Сыне Божием, разумеем и Духа Божия, не сливая и не отделяя рождения и извождения этого двуединого Существа, неотделимого от Бога-Отца. Единство без слияния, различие без розни есть точное определение «*сознания*» и «*жизни*». Тогда как слияние и рознь, т. е. единство, перешедшее в слияние и различие, сделавшееся рознью, суть определения «*слепоты*» и «*смерти*». Поэтому требование превращения слепой, смертоносной силы в разумную и живородящую есть требование, заключающееся в догмате Троицы, а исполнение этого требования и составляет дело человеческого рода.

Содержание *логоса* изменяется вместе с изменением отношений между людьми; если бы не было разделов, если бы все сыны были одним сыном, то и *логос* представлял бы совокупность индивидуальных образов всех отцов, как *одного отца*, т. е. генеалогию, что и было отчасти при родовом быте. Первоначальный быт человека был родовой; первое слово, первое знание рода было родословие; одно из древнейших произведений, книга Бытия, и есть родословная. Забвение, или отречение от праотцов, и вследствие того распадение рода исказили *логос*, родословную; род человеческий распался на безродных, худородных, благо- или высокородных, чужеродных, инородных, не соединенных даже общим долгом, повинностью, и, перестав быть

патрократиею, утратил общую цель, перестал быть совокупною, последовательно действующею силою в видах восстановления жизни. Содержание логоса было бы полно, если бы не явились в человечестве безродные, худородные, патриции, плебеи и т. п. Для сословия ученых логос есть совокупность отвлеченных только определений, как для художников совокупность только типов, а не индивидуальных образов. Вся философия есть представление родового быта в отвлеченной форме. Для философии Слово Божие, или Премудрость, есть поэтическое олицетворение (персонификация) Божественного Разума, проявившегося в мудром устройстве мира; для философии это — *творческий план*, или идея Бога о мире, т. е. об относительном, условном (зависимом, рабском), ограниченном, конечном (т. е. смертном). Но только философы могут думать, что Бог от вечности задумал создать мир ограниченных, смертных существ, и видеть в таком плане премудрость, имманентную Богу, приписывать ей предикат вечности и бесконечности. Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности! Достаточно одного согласия между людьми, благодаря вражде ограничивающими друг друга, чтобы человечество стало силою. Правда, для философов, не признающих Троицкого Бога, раздор есть условие самого существования личностей; для нас же согласие, соединение, есть условие нашей силы — согласие, а не слияние, приводящее к смерти. Без веры в Троицкого, как основы мышления и действия, разума и воли, не может быть даже и вопроса о братстве. Люди не были бы конечны и ограничены, если бы была между ними любовь, т. е. если бы они все составляли одну объединенную силу; но они потому и смертны, потому и ограничены, что нет между ними единства, любви.

б) Но если Сын есть истинный Бог, а наши умственные чада не истинный, действительный, живой человек, то и существо человеческое не исчерпывается одной умственною, представляющею способностью, а заклю-

чает в себе и волю действующую. Но воля эта не выходит из узких пределов индустриализма, создающего только мертвое подобие живой природы (напр., мертвые ткани вместо живых естественных покровов) и работающего только для живых, а не для воссоздания мертвых, только для себя, а не для отцов. Мы не можем сказать, что не имеем способности к делу, но должны сознаться, что наша способность не проявляется в надлежащем действии, т. е. мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные. Само земледелие, хотя оно и имеет дело с живою природою, с живыми силами, и, обращая прах предков в пищу потомкам, хотя и носит в то же время эту пищу на могилы умерших, не восстанавливает, однако, жизни отцов в действительности; так что земледелие со всеми его обрядами есть только прообраз воскрешения, есть воскрешение только в живом воображении сельского язычества; т. е. село также лишь мнимо служит умершим отцам, как город недействительно служит себе, живым.

Наконец, есть художество, которое мысленный образ мира воспроизводит во внешних формах, влагает, как говорят, жизнь, душу в свои произведения, но эта душа не отзывается на наше чувство, художественное произведение есть мертвое творение, идол, живой только в воображении городского идолопоклонства, подобный, а не единосущный самому художнику сын, по содержанию же своему отец, потому что, выражая в своих произведениях себя, художник тем самым по закону наследственности не может не изображать своих родителей, но делает это невольно, тогда как обязан поставить себе это целью, ибо каждое поколение преступно, хотя и невольно, в смерти родителей, а потому и несет долг воскрешения, и не мысленного только или художественного, но действительного, личного, ибо и Сын Божий есть лицо. Как логос, или знание, есть образ мира, восстановленный в области мысли, так и искусство есть также образ мира, воспроизведенный образно, словесно, музыкально, т. е. всеми художественными средствами; и если бы все живущие сыны были одним сыном без разделов семейных, сословных, народных, без выделения города из села, то художество было бы одним храмом с изображением всех отцов, всеотеческим храмом-музеем; но пока слово не станет делом,

плотью, пока подобие не будет действительностью, мы будем иметь только тени отцов. (В произведениях искусства тип заменяет отцов, а прототип — предков.) Чтобы уподобиться Божеству, деятельность человеческого рода должна быть действительным воскрешением. Всеобщее воскрешение есть высший критерий истины, ибо очевидность явится при этом не в переносном смысле, как у Декарта, а в прямом. В учении о Божественном Троиединстве, о рождении Сына Божия, мы видим закон воскрешения, в воплощенном же Богочеловеке (Который для верующих есть действительное лицо, а для неверующих идеальное изображение — это значит, что, различаясь в мысли, верующие и неверующие могут быть согласны в деле, а общее дело приведет их к согласию и в мысли) мы видим пример, образец действия, и в этом образце нам представлены: во-первых, могучая сила любви, способная исцелять, оживлять, утишать бури, стихийные силы; и, во-вторых, еще более могучая сила, способная оставаться безгласною против клянущих, благословлять распинающих (4-й чл. Сим. Веры); т. е. эта сила активна, правяща над нечувствующими, необузданными силами природы и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Его Самого.

Не отделяя воскресения Христа от нашего, от всеобщего воскрешения, вину невоскрешения мы должны приписать себе, как и вину удаления Христа от земли, или вознесения Его на небо; точно так же и милостивое или грозное возвращение Его на землю мы можем ожидать от своего же объединения в деле воскрешения.

Строгие монотеисты, чтобы сохранить единство, не допускали никакой жизни в Божестве; тогда как ариане¹⁶ не могли остаться при таком безжизненном понимании Бога, но переносили в божественную жизнь политические, юридические, социальные отношения, допускали власть и подчиненность, следовательно, вносили в Божество даже господство и рабство, отношения совершенно внешние; православие же допускало в Боге только Сыновство и Отечество. Точно так же ариане переносили на Божественное Существо из жизни городской, рукодельной демиургические, ремесленные действия, они приписывали Богу произведения, созданные не из собственного существа, а из чуждой Ему мате-

рии, и не всеми силами, а одним лишь внешним действием. Православие же, руководствуясь родственным чувством, первобытным и общим всем людям, допускает в Божественном Существом рождение и исхождение из собственного Существа, производимые всеми внутренними силами разума, чувства и воли. Арианство было выражением исключительно интеллигенции, православие же — народа и интеллигенции, насколько последняя еще не утратила родственного чувства. Арианизм не уничтожился, а вновь возродился в социнианстве¹⁷, как и язычество в гуманизме. Арианизм и язычество и не могут исчезнуть, пока существуют кроме родственных отношений гражданские, экономические, политические и т. п. Все эти ереси уничтожатся, исчезнут лишь тогда, когда между людьми останутся одни родственные отношения, как самые высшие, чистейшие; будут же установлены между людьми такие отношения тогда только, когда для сынов человеческих образцом будет Сын Божий, а для дочерей — Дух Святой; и пока мы не поставим себе целью этот образец, он и не может быть осуществлен, не может найти своего приложения к обществу. Но, называя Божественное Слово Сыном, православие потому, конечно, не называло Духа Божественного Дочерью, что в жизни социальной дочь стояла несравненно ниже сына, так что можно было опасаться скорее унижить Божество таким названием, чем возвысить дочь во мнении общества. Однако в этом допущении Дочери — Духа, как и Сына — Логоса, не только нет ничего языческого, допускавшего в Божественном Существом супружество, мужа и жену, а следовательно, и бессознательное рождение, но ничего нет и арианского, также переносившего в Божественное Существом нечто несовершенное из человеческой жизни. В вековом, постепенном переходе от подчиненности слепой силе природы, от супружества и рождения к соединению в общей любви ко всем родителям всех сынов и дочерей для дела всеобщего воскрешения, в этом именно и заключается усвоение учения о Сыне и Св. Духе в их отношении к Отцу, усвоение учения о Троице или решение вопроса о причинах неродственности и о средствах восстановления всемирного родства. По учению Евномия¹⁸, Дух Святой есть высшее создание, сотворенное с целью просвещать и научать; но тем не менее просвещающему существу Евномий не давал

равного места с Отцом и Сыном, и этим, можно сказать, ослаблял свет самой Троицы. Если роду человеческому, состоящему из сынов и дочерей, сирот, утративших отцов, нужно иметь свой образец в Троице Божьей, то, только не ставя дочь ниже сына в обязанности к отцам, мы найдем этот образец в Сыне Божьем, в Духе Святом и в их отношении к Отцу. В понятии сына и дочери выражается отношение к родителям; всякие другие отношения между сынами и дочерьми, кроме соединения их в любви к родителям, уменьшают сыновние и дочерние свойства; истинный же прогресс состоит именно в уменьшении всех других свойств и в расширении и усилении свойств сыновних и дочерних. Отношения сынов и дочерей, или вообще потомства (двойственного, состоящего из сынов и дочерей), к родителям, отцам и матерям (составляющим для детей одно, а не два начала), должны заменить все другие отношения и не могут, не должны ограничиваться одним воспоминанием, т. е. представлением, мыслью или знанием, как бы обширно и глубоко ни было последнее, потому что в основе этих отношений лежит чувство, которое, если оно действительно, не может остановиться не только на отвлеченной мысли, но и на представлении. Если задача человеческого рода состоит в знании жизни отцов и в восстановлении ее, то и превосходство каждого последующего поколения над предыдущими будет заключаться в наибольшем знании и служении отцам, а не в превозношении над ними; т. е. каждое последующее поколение будет выше предыдущего, но это превосходство будет заключаться в том, что оно будет больше любить, почитать, служить своим предшественникам, будет жить для них больше, чем они жили для своих отцов, большей же любви последующее поколение не может иметь к предыдущему, как воскрешая его.

Сопоставляя христианское понятие о Боге с магометанским, мы не можем не сказать о Духе того же, что было уже ранее сказано о Сыне, так как Магомет, говоря, что Бог не имеет ни сына, ни равного, ни товарища, говорит также, что Бог не имеет и подруги. Конечно, у Бога нет подруги! Но сказать, что Он не имеет другого «Я», от Него же исходящего, составляющего с Ним одно, не отделяющегося, не отчуждающегося, не оставляющего Его, хотя и свободного, как Дух,

значило бы допустить в Божественном Существо не-достаточность, неполноту. Многоженством, унижением женщины магометанство само доказывает несовершенство своего понятия о Боге, магометанству именно недостает учения о Духе как образце для дочери человеческой, чтобы уничтожить многоженство и возвысить женщину до равенства с мужчиною, чем был бы возвышен и мужской пол. Наша слабость в том и заключается, что мы имеем то, что Магомет называет подругою. Оставление и забвение родителей, предков есть следствие именно этой слабости; в забвении же родителей, а следовательно, смертности заключается отречение от разума высшего, неотделимого от памяти, поддерживаемой чувством, и чувством не бесплодным, т. е. не остающимся только при мышлении, при поминании, а переходящим в действие. Иметь подругу в смысле Магомета и ислама значит иметь половое чувство; христианство же, говоря, что во Христе нет ни мужского, ни женского пола, признает в женщине кроме супруги дочь, как в мужчине кроме мужа — сына. В сыне и дочери мужской и женский полы являются уже не телами, одаренными лишь ощущениями и похотью, бессознательно и пассивно повинующимися слепой силе природы, которая, сближая их, производит в них новое существо, и притом в том самом виде, в каком были и они в своей низшей стадии до раскрытия в них разума, чувства и воли. Это новое существо по мере роста отделяется от них, своих родителей, отчуждается и, наконец, оставляя их совсем, обращает их в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод. Таким являются мужской и женский полы при забвении своего сыновнего и дочернего достоинства. Совсем иными будут они при сохранении памяти и привязанности к отцам и после их смерти; объединяясь в чувство, в разуме и воле чрез участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинами. В таком смысле и нужно понимать христианский брак, ибо в нем половое чувство и рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением.

Нынешний разум, или наука, находится под влиянием половым; под таким влиянием она находится,

когда знание применяется к промышленности, ибо в этом случае наука трудится для полового подбора, для женщины. Такой наука остается и тогда, когда трудится над применениями к делу военному, потому что тут она является половиною мужскою. Если же как чистая, неприкладная, как отвлеченная, наука бесполоа, то в ней нет и чувства к отцам, т. е. она безжизненна. Во всех этих трех значениях знание, исходящее от нас, не имеет подобия Духу Святому, исходящему от Отца, ибо в последнем смысле, т. е. как чистое, оно бездушно, мертво, не животворяще, а в первых двух находится под влиянием половым, под влиянием слепого инстинкта, ибо знание работает для женщины даже тогда, когда оно мужское. Только когда женщина просветится, т. е. когда не будет нуждаться в нарядах, только тогда наука не будет работать для полового подбора, очистится от половой окраски. Ложно положение женщины на Востоке (в гареме), ложно положение ее и на Западе (в ассамблее, на балу), ложно положение женщины и у нигилистов, которые делают из нее мужеподобное существо, или бесполое, а не дочь.

Таким образом, учение о Троице заключает в себе отрицание не только вражды и ига, словом, неприязни, но и чувственной, половой любви, не как временной, конечно, а как вечной; женщина временна, а дочь вечна. В учении о Сыне Божием заключается долг сыновний, в учении о Духе Святом — долг дочери человеческой, долг общий к родителям, как к одному родителю; тут такое же отношение, как Сына и Духа к единому Отцу.

В христианском учении о Троице, как и в языческом, заключается долг семейный; но в учении языческом долг относится исключительно к семье рождения, в христианском же — к семье воскресения, и учение о христианской Троице относится ко всему роду человеческому, ибо обнимает все живущее (сынов и дочерей) и все умершее (отцов и матерей) и последнее (умерших) обращает в предмет дела для первых (т. е. живущих). Долг воскресения объединяет все семьи в общем деле всего рода человеческого, тогда как между семьями рождения существует разнь, потому что нет общего долга, нет и общего дела. Долг воскресения допускает только временное существование всего того, в чем выражается одна половина рода человеческого,

каковы военное, юридическое (гражданское, политическое, полицейское), проявляющие исключительно мужское, а также промышленное, экономическое, обращающие мужской пол на службу женскому и служащие половому подбору. Бог отцов есть необходимо Бог Троиный, т. е. такой, в коем заключается указание на долг и требование от сынов и дочерей человеческих исполнения этого долга к отцам, долга, не ограничиваемого смертью; иначе сказать, Бог Троиный не может не быть Богом отцов; Бог же деизма есть Бог, не заключающий в себе требования оживления. В Боге отцов и в Боге Троином заключается определение религии как культа предков. Праздник Троицы, по народному выражению, и праздник Пятидесятницы на церковном языке, подобно ветхозаветному празднику Кущей¹⁹, заключает в себе напоминание горожанам о происхождении их от села, о необходимости возвращения к могилам отцов. Праздник Кущей у евреев был, однако, странствованием не к Хеврону, а к Иерусалиму; евреи также изменили своему праотцу, сделав местом празднования Иерусалим, как и израильтяне, отказавшиеся от странствования в Иерусалим и перенесшие самое празднование на другой (8-й) месяц.

Праздник Кущей был напоминанием не жизни Авраама под Мамврийским дубом, а странствования в пустыне, и даже поминовением погибших в ней. Значение праздника Троицы не ограничивается, не оканчивается возвращением к могилам отцов, ибо возвращением будет положено только начало дела, требуемого долгом к отцам.

Учением о Троином Существом отрицается, с одной стороны, вражда и господство (военное и юридическое), вообще неприязнь, а с другой стороны, и любовь чувственная, как проявление слепой силы и подчинение ей существ разумных и чувствующих; отрицается вообще бессознательное и невольное, ибо в этом подчинении слепой силе заключается причина и вражды, и порабощения. В Троином Существом нет ничего бессознательного, невольного, ибо в Нем все — ведение и могущество. Мужское и женское служит проявлением слепой силы и производит искусственную промышленность; промышленность порождает рознь, вражду; вражда приводит к порабощению; сыновнее же и

дочернее не только не служит проявлением слепой силы, но и требует регуляции ею, подчинения ее разумной воле. (Санитарно-продовольственный вопрос.)

Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, созная в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Троициным Существом, войти в Него, как бы в свой кадр.

10. Дать обет и не исполнить его — значит отречься от веры, потому что вера и есть обет, даже клятвенный обет, обет не повторяемый, даваемый раз навсегда. Так и понимали веру, пока оставались верными, а когда изменили обету, то веру обратили из дела в мысль, чтобы не казаться изменниками. Что со стороны отцов завет, то самое со стороны сынов обет; отсюда и единство действия. Осуществление пути, начертанного нам в учении о Св. Троице, должно быть будущую историю человечества, как делом Божиим, чрез нас совершаемым; и в таком осуществлении найдет свое выражение Символ Веры, понятый активно, Символ Веры, доказываемый действием; такое осуществление будет живым доказательством символа живой веры. Этим не прибавляется к символу ни одного слова, но символ обращается в знамение действия, в самое дело, в литургию.

Запрещая прибавки к Символу, третий вселенский собор хотел, быть может, положить конец препиям; а между тем не запрещение, но только начало исполнения может положить конец спорам. Запрещением прибавок сделано было, однако, то, что великий образец для человечества поставлен был выше споров. «Право делать прибавки мы отрицаем даже у вселенской церкви», — говорил архиепископ Пикейский, будущий кардинал Виссарион, на Ферраро-Флорентийском соборе, где самый вопрос о прибавках был подвергнут обсуждению.

Доказательство этого Символа будущей историей, которой мы должны быть обязательными деятелями, не противоречит и богословской науке. Сия последняя, хотя и признает Бога непостижимым, тем не менее из учения о внутренней жизни Божества, о внутреннем самооткровении (Троица имманентная), так же как и из образа откровения Божества по отношению к миру (Троица искупления), сделала вопрос знания, т. е. она старалась сделать доступными человеческому пониманию и внутреннюю жизнь Божества, и отношения Его к миру. Но теоретическая постановка, одно познание, не исчерпывает, не решает вопроса; оно может быть лишь указанием идеала. Так, Троица имманентная указывает нам, чем мы должны быть в своей родовой совокупности, т. е. учение о Божественном Троиединстве превращается в вопрос о нашем, человеческом *мно-*го- или *всеединстве* (о церкви); в учении же об отношении Божества к нам (Троица искупления) заключается также и учение о нашем отношении к Божеству, т. е. о том, как мы должны действовать согласно Божественному плану нашего спасения. Богословское знание разбирало вопросы об отношении Слова к созданию мира, о проявлении Божества непосредственно чрез силы природы (Промысл), о проявлении Его в пророческих видениях, в деле искупления (это Ветхий завет); но сколько мы знаем, оно не касалось вопроса о воссоздании как исполнении пророческих предсказаний, не касалось вопроса о проявлении Божественной воли чрез посредство нас как разумно-свободных существ, в деле воссоздания или всеобщего воскрешения, не ставило вопроса о том, как образец, данный нам в лице Искупителя, превратить в закон деятельности и не отдельных только лиц, но в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал, явленный нам в Троице имманентной.

Если Слово Божие есть не знание только, но и действие, то и Богословие, как слово о Боге, должно прежде всех наук (которые и не должны быть вне его, богословия) стать делом, не может оставаться одним знанием. Для богословской науки, не считающей знания последней целью, учение о Божественном Троиединстве есть вопрос о человеческом *мно-*го- или *всеединстве*, т. е. о церкви, об объединении живущих чрез оглашение

и крещение в чаянии, или ожидании, не бездейственным, однако, воскресения мертвых и жизни бессмертной. Учение об отношении Божества к нам и миру есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага. Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания как воспитателями народа, призываемого к защите отечества и для обороны от слепой силы природы или же для обращения уже ее, этой слепой силы, из смертоносной в живоносную, что и сделает ненужною защиту от себе подобных. В этом и должно состоять воспитание народа, крещенного прежде оглашения, прежде произнесения обета, народа, за коего поручились и светские, и духовные власти; светские и духовные власти, быв крестными отцами народа, произнеши за него обет, привяли на себя и обязанность приготовить народ к исполнению этого обета.

11. Совокупное действие трех Божественных лиц, или образец, данный в Троице, не может найти своего выражения в нынешнем состоянии человечества, ни в языческой розни, ни в магометанском господстве и совершенно противоположен буддийскому нигилизму, нирване, пустоте, бездействию.

Если бы признать вместе с магометанами сущностью Божества господство или власть, то должно бы было признать вместе с тем детское состояние человечества, ссоры и рознь (т. е. такое состояние, при котором необходимы принуждение и наказания), постоянным, вечным; а между тем в понятии Бога как любви заключается требование самостоятельности от Его служителей, ибо без самостоятельности не может быть любви, а будет только страх. Надо иметь слишком низменное понятие о Божестве, чтобы приписывать ему такое свойство, которое мы осуждаем даже в людях. Нельзя не заметить, что приписывание Богу наименований «Господин, Владыко» осуждалось некоторыми отцами церкви. Власть есть тяжелая обязанность, вынужденная временною необходимостью. Не увлекаться властью — даже не добродетель. Точно так же и правосудие нельзя признать сущностью Божества. Бог, говорит Климент²⁰, благ Сам в Себе, правосудие же, напротив, обуславливается отношением Бога к миру; а

потому временное состояние, вызванное нашими грехами, нашим несовершеннолетием, нельзя считать постоянным свойством Бога; не давали же мы клятвенного обета всегда быть достойными наказания и действовать только по принуждению! Тем не менее правосудие, как и власть, имеют для нас важное значение; если человечество не достигнет совершеннолетия, то люди, как несовершеннолетние, как дети, будут строго наказаны.

Русский народ с глубоким смыслом называет одни преступления, как вызванные голодом, самозащитой и т. п., несчастиями, другие же — шалостями. (Шалят, например, на больших дорогах, шалят, можно сказать, в настоящее время в банках. Эти шалости-преступления, ужасные по своим последствиям, по своим побуждениям совершенно детские. Впрочем, преобладание детей, вообще детского, над отцами и вообще отцовским можно считать характерною чертою настоящего времени; всякое уважение к высшим считается теперь пороком, и, напротив, дерзость признается доблестью.) Будет совершенно согласно с мыслью народа сказать, что несчастны и те, которые принуждены налагать наказания, несчастны и мы, для спокойствия, для ограждения коих существуют наказания. Государство с его юстициею, полициею есть печальная необходимость, а потому христианство есть печалование, а духовенство — печальник за подсудимых, виновных ^{20а}. Когда же оно, духовенство, само начинает судить, тогда из православного делается католическим. Институт присяжных, литературная гласность есть только искажение печалования. Мировая скорбь есть также печалование за всех страждущих и умирающих, и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Деловое выражение мировой скорби есть всеобщее воскрешение.

Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного, и до тех пор люди будут нуждаться в уголовном суде, этом, по одним, подобии, а по другим, оригинале страшного суда, Пока не исчезнет

убийство, не исчезнет и его необходимое следствие — суд земной, а также и апелляция на земной суд к суду небесному. Словом, пока у человеческого рода нет общего дела, силы его будут поглощаться делом общественным, которое требует разделения, партий, борьбы. Итак, если власть временна, а правосудие не бесцельное возмездие, то обе эти силы могут иметь только педагогический характер: назначенные их руководить, исправлять и привести, наконец, человека к сознанию долга.

Но прежде всего сами руководители должны сознать, в чем заключается долг, какое воспитание и образование они должны дать руководимым ими: то ли, которое, лишая нас детской чистоты, не выводит из несовершеннолетнего, детского состояния, а оставляет в вечном ребячестве, т. е. в подчинении слепой, естественной силе, в вечной борьбе с себе подобными и в постоянной опеке; или же то, которое на сохранении детской чистоты (любви к отцам) основывает достижение совершеннолетия?

Если мы приложим христианский критерий к нынешнему состоянию общества, и не в действительном состоянии, а именно в идеальном его представлении, приготовлять к коему воспитание считает своею целью, то найдем, что это общество, утратив детскую чистоту, тем не менее осталось и будет ребяческим и притом решительно во всех отношениях; ибо нельзя назвать совершеннолетним общество, которое не может обойтись без надзора, принуждения и наказания; нельзя назвать совершеннолетним то общество, которое, не имея средств против неурожая, хотя и изучает природу, применяет свои познания к производству ненужных вещей, для коих высшей похвалой служит выражение «точно игрушечка». Общество в настоящем своем состоянии основывается на ограничении родственных чувств. А между тем, если родственному чувству, сыновнему или отцовскому, не будет открыто всемирное дело, то оно будет проявляться в ущерб другим и всему обществу (за неимением лучшего) в деле добывания средств наслаждения для своих ближайших; общественное же дело будет заключаться в подавлении этих, вызванных, однако, родственным чувством, противообщественных поползновений. Говоря это, мы разумеем все противообщественные и вообще преступления, со-

вершаемые не из личных, а из семейных, родственных выгод. Таким образом, общество внутри себя карает за то самое, что позволяет себе делать с другими обществами, если не составляет с ними союза штатов, имеющего над собою еще высшую власть. Существование общества требует жертвования интересами родства, потому что дело общественное и родственное не совпадают. Общество, или общественная сила, блюдущая за сохранением мира между родами, потому только и существует, потому только и нужна, что роды или семьи не сознают своего всемирного родства, а потому и не имеют всемирно родового дела; так что если бы общественная власть, наскучив ролью блюстителя мира и порядка, получив отвращение к дрязгам, которые она обязана разбирать в качестве судьи и за которые должна наказывать этих недорослей, пожелала бы найти средство, могущее избавить ее от роли дядьки, то другого средства она не могла бы отыскать, кроме всемирного дела, в котором родственные чувства нашли бы исход; ибо все преступления суть только расходование по мелочам силы, естественно назначенной на восстановление всемирного родства. В образовании братства отцов для воспитания сынов и братства сынов для воскрешения отцов состоит естественный ход воссоединения родов. Государство возникло как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов или же в виде защиты одной группы родов против другой, соединившейся для истребления или порабощения. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство. Несознательно дело всемирного родства и началось уже, но в искаженном пока виде.

Против выраженного здесь узкого понимания общества, состоящего будто бы из недорослей, нуждающихся в постоянном надзоре и, следовательно, в дядьках, которые наказывали бы их за шалости и разбирали их дрязги, могут возразить, что в обществе есть и другие дела: есть промышленность, которая производит не одно необходимое (и говорят это ей в похвалу, потому что только варвары и дикари ограничиваются необходимым, да и у тех можно заметить стремление к излишнему и ненужному), т. е. производит те самые безделушки, которые порождают дрязги в обществе. Есть в обществе цивилизованном науки и между прочим наука, изучающая общество, т. е. это знание или

теория дрязг, как одной из функций этого общества, ибо оказывается (чем особенно восхищаются в наше время), что и эти дрязги совершаются правильно, сделались, следовательно, недугом уже хроническим. Есть еще естествознание, изучающее природу, и не бесплодно, ибо вся промышленность, производящая по преимуществу ненужное, в естествознании находит средство для своего развития, для улучшения своих произведений. Есть искусство, дающее художественную форму той самой общественной действительности, которая здесь описана нехудожественно; изображая ее, искусство или восхищается мнимыми достоинствами описываемого, или же хочет показать, будто под действительным смехом скрывается сокрушение о пороках, искоренение которых хотя и желательно, но не улучшило бы общества, ибо само оно есть искажение родства, а такое искажение есть существенный недостаток общества. В идеальных построениях общества этот недостаток не уменьшается, а еще более усиливается, и потому идеальные построения оказываются хуже действительности. В них опека доводится до *minimum*'а, но при этом забывается, что граждане, т. е. недоросли, не сделаются совершеннолетними от снятия с них опеки и даже не могут ими сделаться, ибо общество, как неродство, не может дать им *дела*, в котором проявилось бы их совершеннолетие, так как промышленность, искусство, наука в ее искусственных опытах и как знание для знания — все это должно быть отнесено к ряду игрушек, игр (т. е. к подражаниям природе), к предположениям, мыслям, а не к делу. Поэтому, если, заканчивая возражения против выраженного здесь узкого понимания общества, укажут на философию, которая, отвергая родство даже в Боге, для человечества считает родство неисполнимым и ненужным, как и в природе признает неродственность неискоренимую, то в этой философии, как мысли общества, отказывающегося от дела, можно видеть только желание остаться при своих игрушках и при представлении лишь всеобщего единства, если не считать попытки третейского суда над народами за попытки осуществления всеобщего единства в узком смысле. Но если эти попытки и осуществляются, то сварливость, этот неиссякаемый источник, служащий в государствах для утоления жажды правосудия, жажды, обеспечивающей этому источнику

вечное в них, в государствах, существование, не уничтожится, а получит лишь иной исход.

Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, к которому оно и должно возвратиться. Но этот блудный сын не бесплодно провел годы своего скитания, и он в силах уже преобразовать старый родовой быт во всемирное родство. Родство есть то, что наиболее известно, наиболее доступно людям, даже именно то, что наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов — это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов — вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве, или вообще о причинах неродственных отношений людей между собой, а также вопрос и о хлебе насущном, о здоровье для всех, о смерти, или вообще вопрос о причинах неродственного отношения природы к нам и о нашем искусственном к ней отношении, ибо естественно для человека было бы только обращение неродственной силы естества природы в родственную. В человеке и начался уже переход естественной слепой силы в сознающую родство, в силу родственную.

Несовершеннолетие рода человеческого ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами (естественная нравственность); и в таком состоянии несовершеннолетия, или детства, находятся не дикари, не молодые народы, а устаревшие, вовсе не замечающие своего суеверия и даже гордящиеся своею свободою от суеверий. Так было в древней истории, так происходит и в новой, и такое детское состояние начинается обыкновенно в эпоху падения народа, хотя самому народу оно и представляется процветанием. Настоящее детское состояние Западной Европы есть то же язычество, но только секуляризованное, начавшееся с эпохи так называемого Возрождения. К естественному, пред которым суеверно преклоняются, относится и смерть, страх пред которою заставляет, наконец, призывать ее как освободительницу от этого мучительного страха, писать ей гимны, прославлять ее (певцы смерти Леопарди, Дранмор, Аккерман и друг.). И хотя природа признается смертоносною, саморазрушительною силою, но не потому, что она слепая; а между тем может ли слепая сила привести к чему-либо другому, кроме смерти?..

Слепую силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не простою случайностью, водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества, но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем. Совершеннолетие есть и безболезненность, бессмертие; но без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих.

Чтобы судить о глубине нашего нравственного уюда, достаточно сказать, что уже не различают естественного для слепой силы от того, что естественно для человека; это и значит, что остаются в детском состоянии, но лишенном детской чистоты. Самоисправление же, в коем дается обет при крещении, состоит в достижении совершеннолетия при сохранении этой чистоты, и даже для одного этого, для сохранения детской чистоты необходимо достижение совершеннолетия.

12. Как в нравственном мире сущность Божества не выражается ни во власти, ни в правосудии, так и в физическом мире истинное Божество не найдет, не может найти полного выражения ни в *суриа* (солнце-отец), ни в происходящем от него *агни* (огонь, сын), ни в от него же исходящем *вайю* (ветер-дух)²¹, хотя в этих трех явлениях и действует, по-видимому, одна и та же сила постепенного, а иногда и внезапного сгорания. Говоря отвлеченным языком, сила эта есть теплота, тепловая энергия, сила расширения, разъединения, благодаря коей земля явилась уединенным, изолированным телом, почему и жизнь на ней могла проявиться лишь в постепенном сгорании или угасании, в постепенном омертвлении. В этом сгорании или угасании миров, в так называемом огненном кощце их, могли бы выразиться и власть и правосудие одинокого Бога; может быть, они и выражаются в нем, если только сгорание не есть действие лишь просто слепой, или оставленной своей слепоте, еще неуправляемой силы. Но ни в каком случае в нем, в этом сгорании, не может выразиться любовь Троицыного; и человеческий род, уподобляясь Троицыному, не должен поклоняться и слу-

жить этой слепой силе, ни даже ожидать естественного конца угасания мира, но, познавая силы, он должен обращать их в орудие восстановления всего угасшего.

Общий обет, который дается при исповедании Символа Веры, не произвольное, не искусственное, не придуманное требование, а всеобщий, всечеловеческий долг не слепой, а сознательной, человеческой природы. В согласии обета и долга заключается примирение веры и знания, или секуляризованного язычества с христианством. Если бы онтология, наука о бытии, была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т. е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть. Если мы не только сознаем, но и чувствуем, что наше бытие не зависит от нас, что мы не имеем, следовательно, ничего своего, то понятно, что в основе деонтологии не может быть положено сознания своего достоинства, а должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной; и содержанием деонтологии, или долга, будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности, не в социальном, а в онтологическом смысле, т. е. это будет приобретением того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом. Долг и обет естественны, насколько сознание естественно в природе, они и сверхъестественны, насколько сознание выше слепоты. Только философы, считающие мир своим представлением, и могут признавать его своим созданием, свою собственностью и быть гордыми таким сознанием, т. е. безусловным знанием только себя самого, не признающим ни равного, ни товарища, ни даже подобного себе. Этот абсурд есть принадлежность не человека, владеющего всеми своими способностями, а мыслителя, ученого, у коего при атрофии чувства и воли остается только мысль. Потому-то знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его и есть действительно великий грех, который может быть искуплен только превращением состояния, живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу. Долг возникает не из пользования лишь чужим (вещью), но и из преступления, т. е. из вытеснения младшим поколением старшего, а потому обет есть не хранение только, которое и невозможно, а восстановление. Следовательно, завет отцов, душеприказ-

чество, есть не произвольный приказ отцов, а требование (приказ) самой сыновней природы (императив самой природы человеческой), восстанавливающей образы отцов в душах сынов даже против их воли.

13. Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троицею Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*. В противоположность магнетанству мы можем сказать: «*Нет иного Бога, кроме Троицею, и воскрешение — Его заповедь*». Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. Определение долга воскрешением не есть произвольный вывод; в понятии долга уже заключается требование воскрешения, как и во всяком долгом обязательстве необходимо заключается обязанность уплаты, с тем, впрочем, различием, что долг в строгом смысле, долг всеобщий христианский, сыновний долг, требуя уплаты, требует возвращения тождественного, а не подобного, ибо сыновний долг есть произведение не отвлеченного лишь разума, а вместо и сыновнего чувства. Таким образом, исполнение долга есть восприятие на себя труда, тягла воскрешения, а не рождение, дающее лишь подобие, и не ожидание осуждения и наказания. Посему и брак есть не оставление родителей, не соединение лишь в плотскую единицу, а сопряжение в трудовую, тягловую единицу в общем деле отеческом, в деле всего рода человеческого, состоящего из тягловых единиц. У нас нет ничего своего, нами произведенного, а все даровое, точнее, долговое; жизнь наша вовсе не наша, она отъемлема, отчуждаема, смертна; мы получили жизнь от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей, и т. д.; рождение есть передача долга, а не уплата его. От родителей же, как и вообще от предков, мы получили не только жизнь, но и средства к жизни, состоящие в тех способах работы, в которых все принадлежит нашим отцам, предкам, и весьма мало и только в исключительных случаях лично нам. «Какое дело нам до греха, который совершен до нашего рождения?» — говорит рознь в лице Каина (в известной мистории Байрона) ²². Но если мы не хотим принимать последствий греха, не нами лично совершенного, то не должны принимать и добра, не нами произведенного, что равнялось бы отречению от искупления, от всякого дела, совершаемого не одним поколением, а целым рядом их, генерацией

поколений. Если высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть неповинного за виновных), то в чем же будет состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности?.. Долг к родителям имеет не только нравственный характер, но выражается и в физической зависимости, невольности, несвободности; рожденность — это несвободность. Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевладельцы, а крепостные земли, точно так же как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце в свою очередь находится в подобной же зависимости от иного какого-либо тела и т. д. Регуляция этой слепой, не земной только, а всеобщей тяги, обуславливающей смертность, и должна быть тяглом человеческого рода. Отсюда и следует, что воскрешение есть труд, обращающий даровое в собственное, очищающий долг.

Но мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, а также и на счет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их; и такое существование делает нас не только недостойными, но и преступными. Все бедствия, не только физические, но и нравственные, суть естественные последствия подчинения слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинаясь влечениям слепой, чуждой, неподобной, хотя и в нас самих живущей, силы, становимся врагами себе подобных и даже самых близких. Таким образом, нынешняя жизнь делает нас не только недостойными счастья, но и несчастными; и если глубина самоосуждения делает страшный суд из трансцендентного имманентным, то и искупление требует с нашей стороны усилий, труда для обращения не нами произведенного в трудовое. Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, и потому долг есть вместе и повинность. Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности — словом, небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам и через то — свободы себе. Бессознательный, невольный грех, грех первородный, есть коренной смертный грех, грех против Духа

Святого, против истинного просвещения; не принимать ответственности за этот грех, т. е. не трудиться, не принимать участия в деле воскрешения — значит лишить человечество будущности, обречь его на полуживотное состояние. Задача человеческого рода состоит в обращении всего бессознательного, само собой делающегося, рождающегося в сознательное, светлое, действительное, всеобщее, личное воскрешение.

При этом должно заметить, что содержание долга всегда одинаково, разница только в уплате, т. е. в чем мы полагаем уплату: око за око, жизнь за жизнь, конечно, уплата и даже до жестокости равноценная; вира, т. е. материальное вознаграждение за рабочую силу, уплачиваемое семье убитого, тоже плата, хотя и весьма неравноценная; но как в том, так и в другом случае плата, очевидно, недействительна, произвольна и не уменьшает долга, а как в первом случае (око за око, жизнь за жизнь) даже удваивает его. Все преступления и проступки, от малейшего оскорбления до убийства, имеют значение разрушения жизни; юридическое же возмездие жизни не возвращает. Экономическая плата за вещи и услуги также недействительна. Правда, за услуги и вещи, полученные нами от других, мы можем уплатить тем же, т. е. подобными же услугами, такими же вещами, но не можем возратить тех сил, той части жизни, которая потрачена на их производство; мена не включает в себе взаимного возвращения потраченных жизненных сил, а ведет к взаимному разорению, к смерти. Все это показывает, что содержание долга всегда есть жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни — воскрешение.

Воскрешение и потому уже долг, что хранение невозможно. Хранить — значит отдавать гниению; всякая остановка есть падение; застой есть разрушение. Храпение есть заповедь завета Ветхого, неполного, завета, в котором и Божество представляют почившим и предметом упования ставится покой, так что субботний покой считается праздником для человека. Мало того, деятельность человеческая смертоносна и не может быть иной, если не поставить себе целью воскрешения. Такова и европейская цивилизация; ход ее разрушителен: поселение европейцев среди дикарей сопровождается вымиранием последних; в борьбе с туземцами принимает участие и растительная и живот-

ная жизнь; европеец несет с собой свою флору и свою фауну; торжество его сопровождается искоренением не только человека в нецивилизованных странах, но и гибелью туземной флоры и фауны. И между тем это страшное явление не стало вопросом, не сделалось предметом исследования, а принимается как явление неизбежное, роковое. Почему европейская цивилизация смертопосна — в этом не хотят дать себе отчета, и потому цивилизация остается слепой. Явление вымирания в диких странах только проявляется с наибольшей резкостью, действует же оно везде и всегда, составляя необходимую принадлежность цивилизации, и у народов наиболее цивилизованных вымирание уже начинается.

Признав своим долгом всеобщее воскрешение, для нас не будет страшно признать, что все первобытное человечество виновно в грехе каннибализма даже самых близких, и осудить этот грех мы не имеем права, потому что и в настоящее время живем на счет предков, из праха которых извлекаем и пищу и одежду; так что всю историю можно разделить на два периода: 1-й период — прямого, непосредственного каннибализма, и 2-й — людоедства скрытого, продолжающийся и доселе, который и будет продолжаться, пока человек не найдет выхода из своего заключения на земле. Но за этим вторым периодом необходимо должен последовать третий — период всеобщего воскрешения, как единственно действительного искупления греха каннибализма.

14. Полная добродетель состоит в соединении правственности с знанием и искусством; такая добродетель (а не отсутствие лишь порока) не делает только достойными счастья, но и дает его; она есть не только благо или добро, но и само блаженство. И душеприказчество, т. е. воскрешение, есть не долг, не приказ или повеление только, но и желание нашей души, сохранившей детское чувство, или добродетель; ибо душа, согласно евангельскому критерию, есть «любь», и любовь именно сыновняя, которая по наследственному сходству не может думать о себе, не думая об отцах. Заповеди блаженства состоят в соединении добродетели со счастьем, причем связь между ними не трансцендентная, а имманентная. Все заповеди блаженства, сказанные в нагорной проповеди, сокращаются в одну, сказанную по воскресении апостолу Фоме (т. е. всем

сомневающимся от полноты любви): «Блаженны не видевшие, но сохранившие веру», т. е. верность при исполнении общего дела, потому что они узрят Христа со всеми умершими как награду своего общего братского труда или, вернее, как результат его.

Полный долг есть воскрешение, т. е. обращение мира несвободного, где все определяется физической необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо или добро, но и блаженство. Это не та бессильная, только личная или общественная добродетель, которая, повторяем, способна делать людей лишь достойными счастья; эта добродетель есть труд, доблесть всех, обращающая слепую, смертоносную силу природы в управляемую разумом, в живородящую (поклонение же слепой силе есть отречение от Бога и обращение человека в животное); потому-то она и включает в себе силу делать людей счастливыми. Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т. е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и личного бессмертия. *Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех*; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов).

Вопрос «Зачем страдают добрые люди в этом мире и благоденствуют злые?» назван новым евреем (Гейне) проклятым^{22а}. Но прежде всего на него нужно ответить, что будут страдать добрые, а иногда и недобрые, до тех пор, пока будет задаваться вопрос: «Почему благоденствуют злые?». Когда сокрушаются о страдании добрых — это понятно, но какому благоденствию злых завидует Гейне, душевному ли их расположению или же материальной обстановке? Если же из приведенного вопроса устранить зависть, то останется, зачем страдают вообще люди? Точно так же если бы добрые люди поняли, что благ един только Бог, как это сказал Тот,

Кто был под крестной ношей, тогда, быть может, они поняли бы и то, что истинно зол один лишь дьявол; и тогда опять-таки не пришлось бы задавать вопроса ни о безусловно добрых, ни о безусловно злых, и остался бы один вопрос о страдании вообще людей; но тогда и понятие «добрый» приняло бы иной смысл. Если с понятием «добрый», «благий» будет соединено, как в Боге, понятие ведения и силы, а не отсутствие лишь порока, как в добрых людях, т. е. если бы добродетель не делала бы лишь достойными счастья, но была бы силой, дающей счастье, то тогда никто бы не страдал и не был злым. Если же мы будем рассматривать добродетель отвлеченно от силы, если слабость знания, слабость физическая совместимы с добродетелью, то пассивное исполнение заповедей, т. е. исполнение заповедей лишь в тесном смысле, лишит ли огонь силы жечь, воду — топить и т. п.? Итак, чем же должно быть добро, чтобы добрые люди не страдали? Когда наступает голод, трудившиеся не собирают плодов своего труда, но не собирают потому, что труд их направлен к извлечению наибольшего дохода, а не к обеспечению верного урожая. Труд есть добро, но, не говоря уже о хищении, он не обладает ни знанием условий, от коих зависит урожай, ни силою или искусством управлять этими условиями, потому что знание служит интересам промышленности и торговли, а силы и деятельность человеческие поглощены производством и обработкою предметов роскоши и торговлею ими. Хотя и об этих последних занятиях говорят, будто и они дают хлеб, но чтобы понять всю несостоятельность такого выражения, достаточно представить себе, что все люди, оставив земледелие, обратились бы к промышленности и торговле, т. е. к производству предметов роскоши; тогда человечеству оставалось бы только умереть с голода. Обращение же всех без исключения людей к земледелию, обращение на земледелие всей силы знания обещало бы возможность изучения всех условий урожая, следовательно, возможность управления ими. Из этого очевидно, что действительная истинная добродетель может заключаться только в управлении слепыми силами природы. Германский философ (Кант), давая критерий для определения истинно доброго дела в видах отличия от мнимо доброго, пользуется этим критерием совершенно произвольно, так что долг, безусловный

по форме, по содержанию оказался правилом, определяющим мелочные отношения до разрешения вопроса о том, позволительно ли принимать приглашение на неумеренность, без всякого стремления к выходу из этих отношений, хотя они далеко не могут быть признаны истинно нравственными.

Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как и земля, как будто и они не земли,— если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь, ограничиваемая кратким временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен, как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т. е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа, сознавая в нас свою несвободу, чрез нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей. Вернее же сказать, такое превращение мира производится чрез нас Богом и именно Троициным Существом, Которое, когда совершится такое превращение мира, найдет в нем свое выражение.

15. Полный долг заключается в десяти ветхозаветных заповедях, понятых по-христиански, претворенных в одну общую, единственную заповедь всеобщего воскрешения²³. Это путь, по которому может, или даже необходимо должно, перейти старо- и новоисудейство в христианство. Долг в истинно христианском его значении требует, чтобы заповедь служить истинному Богу и не творить себе подобий была понята в самом обширном, положительном, а не в ветхозаветном, или отрицательном, смысле. Ветхий завет не давал первым двум заповедям должного значения, ибо, понятые по-христиански, они оказались бы в явном противоречии с третьей и, особенно, с четвертой заповедью. Вопреки первой и второй заповедям, требующим безусловного служения только истинному Богу, третья разрешает служение суете, запрещая лишь смешивать это служение с служением Богу; и разрешение это, очевидно, равнозначуще разрешению, заключающемуся в четвертой заповеди: шесть дней творить все дела свои и только седьмой посвящать на служение Богу. Шесть дней

служить своим личным пользам и выгодам (узаконенные розни), творить в них всякого рода подобия (т. е. обожать вещь, делаться орудием, слепой силой природы и забывать об истинно подобных), а в седьмой день бездействием или даже только мысленно служить Богу. Это, конечно, значит один день мнимо лишь служить истинному Богу (суббота — отрицание розни, но не положительное, деятельное братство), а шесть дней истинно служить ложным богам; это значит творить свой искусственный мирок наподобие естественного, а не воссоздавать мир естественный по образу Троицного Бога. Должно заметить, что под подобием мы разумеем не невинных идолов, которых так усердно истребляли, а всю ту обстановку, которая служит виною, причиною споров, раздоров, приводящих к смерти. При воссоздании же, или тождественном возвращении, такого раздвоения быть не может; тогда во всей шестидневной работе человеческой выражалось бы дело Божие, и в самом голосе человечества слышался бы голос Сына человеческого: «Грядет час и ныне есть, когда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут» (Иоан. 5, 25) — *оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо*. Христианство и будничный труд возвышает до работы воскрешения, а праздничное безделье обращает в дело воскрешения.

Противоречие между первыми двумя заповедями, понятыми в христианском смысле, с одной стороны, и следующими двумя, третьей и четвертой, — с другой, кончится, когда третья заповедь будет понята как запрещение служить мануфактурно-торговой суете города, а четвертая не будет разрешением селу служить слепой, смертоносной силе природы, а, напротив, будет повелением обратить ее в живоносную силу (Пасха) для служения Богу не мертвых, а живых. Вторая заповедь, понятая не отрицательно, а положительно, требует от четвертой обращения суточной и годовой работы во внехрамовую литургию, обращения слепого прогресса в пасхальный ход, превращения шестидневных личных дел, искусственной недели и такой же искусственной пасхалии в общее дело, управляющее естественными изменениями, годовыми и суточными. Пятая заповедь будет иметь христианский смысл, когда почитание родителей при жизни обратится, станет воскрешением по их смерти, а долголетствие, награда

за почтение, будет бессмертием. Шестая и седьмая заповеди (под нарушение коих могут быть подведены все преступления), понятые даже по-христиански, только готовят души, очищая их от мыслей, заключающих в себе ненависть, зависть и всякого рода вожделения, готовят к одной не отрицательной, а положительной заповеди всеобщего воскрешения, которое освобождает даже от невольного греха, от греха вытеснения младшими старших. Шестая заповедь, запрещающая ненависть, неприязнь, требует любви, а седьмая, запрещающая прелюбы, предостерегает от искажения любви; седьмую заповедь осуждается слепая любовь, ибо бессознательная, чувственная любовь (отделение чувства от знания), такая любовь, как и злоба, производит смерть. Шестая заповедь в самом обширном смысле, т. е. в смысле не лишить жизни ни единого, самого малого живого существа, и в самом глубоком — не помыслить даже зла, неисполнима, как неисполнима и седьмая заповедь, понятая в строгом смысле, потому что такое исполнение этой последней повело бы к прекращению рода. Неисполнимость отрицательных заповедей требует исполнения положительной заповеди воскрешения; и в неисполнимости «не убий» заключается необходимость не только воскрешения, но и гарантия возвращения к жизни всех.

Итак, все преступления разрешаются в прямое или косвенное нарушение шестой заповеди, так же как все добродетели разрешаются прямо или косвенно, посредственно или непосредственно в одну великую добродетель, во всеобщее воскрешение, ибо оно есть не мнимое или только внутреннее раскаяние, а действительное возвращение всего отнятого, похищенного, полное заглаживание всех нарушений шестой заповеди. В обширную область преступлений против этой заповеди входят не только всякого рода оскорбления (медленное убийство), но и похищение вещей, т. е. нарушение восьмой заповеди; ибо похищая вещь, мы похищаем некоторую долю жизни, потому-то вещи или имущество и называются очень выразительно «животамп». Под похищением же нужно разуметь и приобретение вещей по низким ценам, возникающим по случайностям спроса и предложения, возведенным экономической наукою в закон, которому будто бы подчинены, или должны подчиняться, отношения разумных су-

ществ. Кроме того, похищая в чужом труде (т. е. в вещи) частицу жизни, мы в то же время освобождаем себя от труда; убивая, мы не хотим вернуть жизни, так как труд отчасти уже есть, а должен бы быть вполне действием воскресения. Ценность труда определяется только отношением к воскресению; изойти трудом, как этого требует долг, значит превратиться в дело, в действие воскресения; положить душу свою в труд — значит ускорить свое и всех воскресение. Итак, преступность восьмой заповеди поднимается до преступности шестой, добродетель труда возвышается до заповеди воскресения; ветхозаветное «не убий!» превращается в новозаветное «воскрешай!» в смысле всеобщего, совокупного дела.

И в этом заключается полная противоположность двум современным направлениям, из которых одно видит единственное спасение в самом строгом исполнении восьмой заповеди и готово было бы даже уничтожить праздники, потому что люди этого направления и в праздниках усматривают похищение их собственности, богатства, которое могло бы быть приобретено для них, если бы праздник обратился в рабочий день. Другое же современное направление, ставя вещь так же высоко, как и первое, видя в доставляемых вещью удобствах и наслаждениях единственно возможное для человека благо, желало бы совершенного уничтожения восьмой заповеди, как одной из немалых преград к уравнению состояний, в неравенстве которых люди этого направления полагают начало всех зол человеческого рода.

16. Всякое общество теряет подобие Троице, вносит в себя мрак (невежество) и смерть, если вещь в этом обществе предпочитается взаимности. Раздор, вносимый вещью, отчуждает людей друг от друга, душа делается потемками, а наружность перестает быть верным выражением, откровением души, делается оболочкой, скрывающей душу, обманом. Это и есть обскурантизм, при котором лицемерие уже не значит душемерие, когда о внутреннем можно только догадываться, делать заключения, предположения, т. е. мыслить, а не видеть; доказательство же состоит в превращении мыслимого, представляемого в видимое, очевидное, причем знание тождественно просвещению, а общество есть проявление знания.

Как корыстолюбие (когда вещь предпочитается взаимности), так и властолюбие вносят мрак, обскурантизм в общество, и такое общество не может быть подобием Троициному Богу. Как только мысль отделяется от действия, мыслящее от действующего, последнее становится слепым, а мыслящее делается теоретическим; мрак отделяет интеллигенцию от темного сословия; темное для себя, это сословие темно и для интеллигенции; знание интеллигенции — не прямое знание, а лишь отраженное, бледный образ. Чем слепее, рутиннее становится действие, тем темнее оно для себя, тем менее выражает оно себя и для других, тем менее оно познаваемо. Обращение действующего в сознающего и мыслящего в действующего будет уподоблением нераздельности, единству. Вещь (природа) будет для нас явлением, исчезаемым, пока она будет рождаться, происходить помимо нашего сознания и воли. До тех пор мы не будем знать ни себя, ни внешнего мира, до тех пор невозможно и взаимознание, пока материя, не проникнутая светом, действием, будет стоять между нами как сила разъединяющая и нас самих превращающая в явления. Одно восстановление исчезнувшего, обращение его в сознающее и действующее есть доказательство, полное знание и прочное, бессмертное существование.

17. Промышленное направление, стремящееся обратить все дни в однообразную, прозаическую, душеубийственную работу, а с другой стороны, общество так называемого воскресного покоя, воскресной, так сказать, субботы, усиливающееся под видом христианства восстановить иудейство, — эти два противоположных направления представляют в настоящем веке два самых существенных разрешения вопроса о долге. Но фабричное язычество, лишенное даже истинной, действительной художественности, обращающее творческие силы людей на производство вещей домашнего употребления, как и прикрывающееся именем христианства иудейство, бессильны решить этот вопрос. Нынешняя работа резко отличается от прежнего труда; главная трудность ее состоит не в усиленной деятельности всего человека (ибо в работе нередко участвует лишь несколько пальцев) — неприятная сторона ее, полагаем, заключается в усилии держать в бездействии все остальные, не участвующие в работе члены. После та-

кого вынужденного шестидневного бездействия седьмой день может разрешаться только разгулом, а не покоем. Рабство древнего классического мира сравнительно с рабством нынешнего времени может быть названо номинальным; хотя рабы тогда и считались вещью, но работа их не была так однообразна, как в настоящее время, и между этими рабами были и такие, которые занимались умственной работой, тогда как нынешние рабы суть действительные вещи, или машины, исполняющие однообразные операции. Итак, ни нынешний покой, или иудейство, ни современное язычество, или фабричная работа, не решают вопроса; одно воздержание от суетности, доведенное даже до возможных человеку пределов, а не в течение одного лишь дня в неделю, не может еще привести к цели; точно так же не достигнет человек ее и в том случае, если обратится в машину для производства фабричной работы.

Нельзя лицемерить с воскрешением, ибо оно одно и есть истинное дело, заменяющее праздность и осуждающее от фабричной работы!..

18. Воскрешение есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткой оживления; оно так же древне, как и сам человек. Воскрешение есть естественное требование человеческой природы, и оно исполнялось, насколько человек был сыном человеческим, и не исполнялось, поскольку в человеке оставалось животного. Долг воскрешения, долг к отцам, сыновний долг, как его можно назвать, явился в мир вместе с человеком. Для воскрешения человек восстал, принял вертикальное положение, положение сторожевое и трудовое. Востание²⁴, сделавшееся постоянным, проявляющееся в непрерывной бдительности, наблюдательности и в непрерывной работе, заменяющей даровое трудовым, выражает не положение только, но этим востанием даются уже средства, направление, смысл и цель, им открывается сознание себя сыном человеческим. С того момента, как человек обратил взоры к небу, принял вертикальное положение, вся деятельность его, как она ни извращалась, имела целью служение отцам. Это служение заключалось особенно в земледелии, которое в глазах человека было необходимо не для сохранения только жизни живых, но и для восстановления жизни

умерших. Даже сделавшись гражданином, отрешившись от связей с живой природой, человек не переставал, хотя и невольно, выражать этот долг и в знании и в искусстве; даже самые пороки его, корыстолюбие, тщеславие, были лишь извращением этой добродетели, этого долга. Вся деятельность его объясняется из чувства смертности и соответствующего ему стремления к воскрешению, постоянно, впрочем, нарушаемого животным стремлением к самосохранению и наслаждению.

19. Древней истории давало смысл искание страны умерших отцов, рая, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению, видоизменяло его; но это могло продолжаться до тех пор, пока земля не вся еще была открыта, пока оставалось еще место для мифической географии, для рая и ада. Недостаток средств жизни, добываемых для живых и умерших, был лишь побуждением, ускорявшим движение, которое понималось как возвращение в страну предков; представление предков удалившимися в иные страны служило оправданием движения, переселения, а могилы их, которые признавались не лишенными жизни, были причиною, задерживавшею движение. И статика, и динамика человеческого рода имеют в своем основании веру или мысль об отцах; движение и покой человеческого рода держатся на этом представлении.

Кратко вся история дохристианского мира, до Воскресения Христова, может быть выражена так: Древний мир ставил главной целью своего существования сохранение или заботу о жизни предков, которых он представлял себе живущими, хотя и иною, чем мы, жизнью, причем благосостояние умерших, по мнению древних, зависело от жертв, приносимых еще не умершими, а для сохранения души нужно было создать ей тело, так что сохранение души было восстановлением тела.

Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представ-

латься для народа средством к открытию «страны мертвых» еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гробом служила лодка (почему и самое название корабля «паос» имело общий корень с «навье» — умерший) — лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока и за «воротами плача» (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный Океан. Открытия восточные, сухопутные, завершились походом Александра в Индию; этот поход в народном представлении является «хождением Александра в ту страну, где небо сближается, сооткнулось с землей, где начинается рай» (поэма «Александрия»^{24а}). Такие путешествия, хотя и мнимые, выражают действительную потребность сближения с умершими, потребность возвращения их из области тьмы (ада) к жизни. Но страну умерших, т. е. рай и ад, по мере открытий, по необходимости, приходилось отодвигать все дальше и дальше, потому что представлять ее возможно было лишь за пределами известного, уже открытого; и вот Древний мир, отыскивая предков, открыл Индию, и это открытие повлекло его к измене долгу, к соблазну поставить наслаждение настоящим на место служения отцам.

Услужливая философия явилась для оправдания измены, поколебав и даже совсем уничтожив верование в существование ада и рая и в самую загробную жизнь. Философия, начавшаяся сомнением в необходимости забот о предках (что составляло цель существования живых), кончила всеобщим скептицизмом.

20. [...] Сознавая невозможность противостоять искушениям к нарушению раз установленного общественного порядка, законодательство еврейского народа назначило особые периоды для восстановления его: седьмой день, седьмой месяц, седьмой год, семь седьмин годов; чем длиннее был период, тем полнее требовалось восстановление. По истечении семи седьмин годов трубным звуком возвещалось: измученным, впадшим в рабство свобода, пленным — отпущение, возвращение к своей семье, к родной земле; никакого труда, ни посева, ни обработки не полагалось в этот золотой год; плоды же, порожденные без труда, должны были

отдаваться нуждающимся или составляли общее достояние. Это юбилей или, можно сказать, «лето Господне благоприятно», ибо и пророки возвещали тот же юбилей, только имеющий наступить чрез более продолжительный период и таким образом, что для практической жизни было юбилеем, то у пророков было Царством Божиим. Страшный суд и воскресение, возвещаемые трубным же гласом, развились, очевидно, из тех же юбилейных праздников. Идея о страшном суде и воскресении развивалась по мере того, как иудеи приходили в столкновение все с более и более отдаленными народами; сначала это было возвращением только пленных, затем собиранием и возвращением целого народа, и, наконец, в эпоху Маккавейскую сделалось воскресением, но не всеобщим, а воскресением только праведников еврейского народа; всеобщность же эта идея приобрела только в христианстве. Еврейский народ от переворота, который должен был обнять и небо, и землю, ожидал блага только для своего племени и зла для всех других народов. Иудейство в самую идею будущего блаженства праведников (т. е. иудеев) вносило как необходимую составную часть наказание язычников; утешением Израилю служило не всеобщее воскресение, а страшный суд и наказание тех, кого он считал своими врагами; тогда как весь смысл христианства заключается именно во всеобщем воскресении; страшный же суд есть только угроза для младенчеству еще человечества. Иудейство отличается от христианства еще и тем, что оно только ожидание всеобщего обновления; ожидает оно его еще и теперь и своим догматом об ожидаемом Мессии возбуждает, вызывает появление мессий, а затем казнит их, продолжая считать себя певинным. Христианство же есть не ожидание только обновления, воскресения, а самое действие, осуществление его, хотя и замедляемое противодействием иудейства, язычества и проч. Христианство в то же время есть проповедь против суббот, субботных годов, вообще против юбилеев, в смысле покоя и бездействия; христианство есть не суббота, а воскресение. Если это не так, то в чем же смысл христианства, какая разница между вторым пришествием Христа, ожидаемым христианами, и первым пришествием Мессии, которого все еще ждут евреи?..

21. Юбилей, хотя и были исполнением божественного закона, данного на Синае, могли, однако, выражаться только в действии самих же людей; были, следовательно, согласно Божественному велению, актом человеческой воли. Если впоследствии они превратились в ожидание только обновления, то это было искажением закона, и христианство вновь обратило человека от пассивного ожидания к забытому им делу своего спасения. Христианство, называя ветхозаветную религию сенью, прообразованием Нового завета, потому уже не может ограничиться храмовою литургиею, что в таком случае оно и само было бы только сенью, прообразом воскресения. Первоначально в литургии соединялись все таинства, и сама она была таинством, совокупностью таинств, или делом искупления; она не была только храмовою службою, а была нераздельна от жизни, литургия была делом, которое в первые времена христианства обнимало, поглощало всю жизнь христиан. Распространение христианства, т. е. оглашение языческого мира, приобщение новых членов к первоначальному ядру, или распространение братства, и было литургиею оглашенных, и вся литургия была делом еще только объединения, собрания, ибо вопрос о регуляции, об обращении слепой, смертоносной силы природы в живородящую не мог тогда еще и возникнуть. Оглашение часто заканчивалось тогда открытым исповеданием и крещением огнем и кровью, т. е. гонениями, и литургия, таким образом, становилась историею христианства. Церкви не оставались тогда чуждыми друг другу, но спосились между собою посланиями, читавшимися на собраниях верующих, которые были тогда не верующими только, но и соединенными любовью, т. е. верными; в чтениях этих посланий выражалось единение соборных по образу небесного согласия, и этими посланиями поддерживалось и укреплялось единение, общение. И мы вернее сохранили бы предание, если бы не ограничивались перечитыванием старых только посланий; обратив же проповедание Евангелия в чтение, мы являемся решительными нарушителями предания, что можно видеть и из самого положения благовествующего, который в настоящее время стоит, отворачившись от народа, которому проповедует.

Когда христианство сделалось, как говорят, господствующим, тогда распространение христианства и возвращение отпадших обратилось в насилие, оглашение — в священные войны, сами крестители и апостолы стали меченосцами, а покаяние — инквизицией, внешнее приобщение к церкви превратилось во внутреннее разобщение, литургия стала только храмовою службою и из нее выделились, утративши единство, все таинства, которые сделались частным, семейным делом, а не общим. Даже самая сущность литургии оглашенных, братотворение, выделилось в особый чин, который и был назван *чином братотворения*; но чин этот по выделении из литургии остался без всеобщего усыновления. Братотворение по отвлечении его от литургии из всеобщего сделалось частным, братство установлялось уже не между всеми, а только между двумя, как и крещение, т. е. всеобщее усыновление, совершаемое вне литургии, становилось частным делом: крещаемый воспринимался немногими, которые (т. е. крестные отцы) при этом утратили и значение представителей церкви, ибо не сею последнею назначались, а избирались только родителями крещаемого. Существование особого чина *усыновления* (см. «Новая Скрижаль» Вениамина²⁵) нимало не содействовало общему усыновлению, практическим, деловым приложением коего может быть только всеобщее воскрешение и приготовление к нему, т. е. всеобщее воспитание; несоответствие же союза, который устанавливался особым чином братотворения, союзу христианскому, как союзу всеобщечеловеческому, привело к уничтожению и самого чина братотворения, который был не только оставлен, но и осужден (Матвей Властарь, XIV века: «От церковного и царского закона возбранено, потому что служило (действие братотворения) поводом к сопротивлению законам и к возмущениям»^{25a}). Судя по молитвам, употреблявшимся при чине братотворения, и ектеньям, приводимым у Гоара²⁶, оно имело не частное только, а всеобщее значение, ибо благословение на братский союз испрашивалось во имя создания человека по образу и подобию Божию, во имя апостольского союза и уже после всего воспоминались примеры дружбы Сергия и Вакха, Космы и Дамиана, Кира и Иоанна²⁷; еще яснее открывается значение этого чина из Апостола и Евангелия, при сем читавшихся (1-е Коринф. 12,

27; 13, 8; Ев. Иоан. 17, 18—26). (Описание Синодальных рукописей Горского и Новоструева. Отд. III, 1, с. 145, № 371, л. 133, с. 211, № 337, л. 61.) Чин братотворения есть совершенное подобие литургии, он и заканчивается причащением преждеосвященными дарами; особенности этого последования, опоясывание вступающих в союз одним поясом, обхождение кругом аналоя при пении «Призри с небесе и виждь, и посети виноград свой, и утверди, его же насади десница Твоя», не потому ли не употребляются в литургии, что стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле?

Кратко теснейшая связь литургии с таинствами может быть выражена следующим образом: *переход от литургии оглашенных* (т. е. от воспитания или объединения живущих, к чему относится и брак, породнение чужих) *к литургии верных* (т. е. к причащению с елеосвящением — погребением, имеющим вид воскрешения умерших) совершается *через крещение* (т. е. усыновление) *с миропомазанием и покаянием* (т. е. возвращением блудных сынов).

Литургия оглашенных была обращением языческого мира (т. е. людей, утративших братство по причине забвения отцов, как одного отца) в христианство чрез единичное крещение, или же возвращением чрез покаяние снова, после уже обращения, отпавших в язычество. Самое обращение было оглашением или воспитанием, которое, однако, не принимало во внимание причин небратства, почему христианство и не стало действительным братством сынов, и дело их (литургия верных) не было явным, а лишь таинственным воскрешением, лишь образом, сенью его.

Вне греко-римского мира, и особенно у нас, обращение состояло в общем крещении без предварительного оглашения. Особой, отдельной народной школы, помимо храма, особого обучения, кроме богослужения, у нас не было. Участие в общем богослужении в храме с иконописью, как одною картиною, служило средством народного образования; и участие в таком богослужении могло, конечно, иметь народообразовательное значение. Но было ли оно употребляемо как народообразовательное средство, исполнялся ли долг восприемничества?

Киевская Русь распространяла христианство, и, крестя без оглашения, она во исполнение долга восприимчивости вводила богослужение с *демественным*²⁸ пешием, устроила иконописный храм, и все это как образовательное средство, ибо и самое испытание, произведенное на месте, касалось именно богослужения, и богослужение избрано то, которое действовало сильнее, образовательнее. Московская Русь испытанием чужих вер не занималась и самоиспытанию себя не подвергала; это значит, что у нее была вера, но не было знания, потому и богослужение не было употребляемо как образовательное средство. Не имея знания, не подвергая себя самоиспытанию, Московская Русь не могла учение о Троице принимать за образец своей совокупной жизни; и литургия не была братотворением чрез усыновление всем отцам, как одному отцу, для исполнения долга душеприказчества, не была братотворением уже потому, что от литургии отделились почти все таинства, образовав частные службы, молебны, панихиды; самое усыновление (крещение) и погребение стали частным делом; частные радости и скорби не делались общими; чуждость была сильнее единства, братства; не могло быть уже и общего, сыновнего дела. Князья и еще более народ, привлеченные прямо или косвенно к обязательной службе и поглощенные обороною земли, защитою отечества, могли видеть в богослужении лишь таинственное средство спасения; образовательным же средством богослужение для них не было. Под влиянием этой именно непрерывной обороны, постоянного ожидания нападения особенным почитанием на Руси стали пользоваться Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева — Богоматерь, на время как бы затмившие поклонение Св. Троице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией — утешения в утратах, неизбежных и при самых победах. И пока будет существовать сторожевая служба и обязательная повинность для борьбы с себе подобными, до тех пор культ небесного Победоносца и Утешительницы в утратах будет затмевать почитание Троицы, в коей заключается требование всеобщего обязательного образования во исполнение долга восприимчивости. Во всеобщем воскресении заключается исполнение долга душеприказчества, а во всеобщем обязательном образовании исполнение долга восприим-

ничества, принятого на себя еще Владимиром, по не исполненного и преемниками его; да этот долг и не мог еще быть исполнен по его громадности и трудности.

Если оглашение (образование) предшествует обращению, то народ в храме бывает лучше, чем в жизни; минутами в храме он может забывать житейские заботы, обусловливаемые небратством, а в жизни, в действительности, он остается тем же язычником, как и прежде. Если же обращению не предшествует оглашение, то участие народа в богослужении не будет вполне сознательным, а вместе с тем и противоречие между храмовою службою и внехрамовою жизнью постепенно сглаживается, та и другая подчиняются строгому уставу, не исключаящему, однако, ни вражды, ни других пороков, которые уничтожают всякое подобие тому образцу, коему поклоняются. При этом учение о Троице, как согласии и любви и как отрицании вражды и прелюбы, имеет только самое элементарное выражение, такое, какому учат только младенцев; учение о Троице будет при этом выражаться соединением трех одиочных перстов в один знак, или знамение. Это, впрочем, естественное и необходимое начало того, полным выражением чего будет объединение сынов для служения отцам; в таком перстосложении заключается зародыш, который, если он достигнет совершеннолетия, будет литургиею, или делом, обращающим человеческий род в семью воскресения. Троеперстное и двуперстное знаменания столь же часто употреблялись в храме, как и вне его, и произвели глубокий раскол в нашей церкви. Статуи, органы, иконы итальянского письма не употреблялись в храме, преследовались и в жизни. Вообще отвергалось все мирское, светское, отвергалось общество, живущее для настоящего (общество полового подбора, брачного пира, ассамблея), в коем нет стариков, потому что они молодятся, нет и детей, потому что они подражают взрослым на детских балах. Это общество вечно юных было бы в полном противоречии с самим собою, т. е. не было бы еще полным обманом, если бы не обращало и кладбищ в гульбища, если бы не белило и не румянило даже мертвецов. Точно так же и старая Московская Русь противоречила бы себе, если бы допускала брадобритие и принимала бы платье, подобия которому не находила в церковной иконописи. Такое согласие храма и его

службы с домашней жизнью Московской Руси делало невозможным самый вопрос о спасении верою или делами, тем или другим в отдельности; но хотя вера Московской Руси и была не без дел, однако, она не была живою, так как и самое дело церковное и внецерковное не было истинно живым, христианским делом, не было литургиею братотворения чрез усыновление для исполнения долга душеприказчества, как об этом говорилось выше. Однако дело это не было бездушным обрядом, священною лишь гимнастикою, как говорят пиетисты, ограничивающие спасение одним чувством, мыслию, ибо это дело, обряд, исполнялось истово. Пока богослужение было обрядом, жизнь, оставаясь обычаем, не противоречила ему; когда же богослужение сделается образовательным средством, тогда жизнь будет, должна стать братотворением, иначе же будет противоречие между службою и жизнью, т. е. между храмовою и внехрамовою службами.

Первым восстановителем испытания и самоиспытания в Московской Руси нужно признать Сергия Радонежского; самое посвящение им своей обители Живоначальной Троице в то время, когда владевшая нами орда приняла ислам, указывает на некоторое испытание своей и чужой веры, разрешившееся для Сергия в пользу своего, христианского Бога. Сергий, создав монастыри, коих главным, исключительным, можно сказать, делом было богослужение, не мог не придать некоторой образовательности богослужению, почему монастыри и стали школами для народа, принявшего веру без предварительного оглашения, и Сергий, таким образом, стал первым исполнителем обета восприимчивости. Вероятно, благодаря образовательности обряда Лавра Св. Троицы получила авторитет, коим пользовалась для объединения земли, для освобождения ее из-под ига ислама и для спасения от западных вторжений, не думая, конечно, что все это требовалось самим догматом Троицы нераздельной и неслиянной, понятым как заповедь, ибо объединению земли, освобождению ее от татарского ига и оборона от Запада были в том же смысле христианскими, в каком и заключавшиеся во имя Троицы нераздельной мирные и союзные трактаты: в учении о Троице неслиянной заключалось обвинение магометанского ига, а в учении Троицы нераздельной — обличение розни, которая

была следствием отделения Запада от Востока. Но ни Сергей, ни Макарий, ни Никон²⁹ не могли довести до полноты ни испытания вер, ни самоиспытания своей веры и жизни; для этого нужно было не одно духовное, но и светское знание; только это последнее не должно было служить сынам и дочерям, забывшим отцов, а должно было сделаться орудием сынов и дочерей, поставивших себе долгом служение отцам.

Призывом князей от варяг и принятием христианства от грек открывается не разрешенный и до сих пор вопрос о примирении военно-гражданского с христианским, веры с знанием, светского с духовным, византийско-греческого с варяжско-фряжским (романо-германским), т. е. романо-германское, опротестованный католицизм (Западная Европа), отделившись от Византии, решает на нашей почве свой спор с греческим православием, и Москва служит при этом органом падшей Византии, а Петербург — органом прегордого Запада. Киевская Русь, устроив сторожевую службу против исконных врагов арийского племени, но не объединившись в Киеве, не уничтожив княжеской розни, и борьбу с кочевниками не вменила в обязанность всему народу (т. е. не ввела обязательной воинской повинности), вследствие чего могла вести только бесконечную оборонительную борьбу, а не принимать мер к умиротворению самой степи, к обращению кочевников в оседлых. Не ввела Киевская Русь и общего обязательного образования, предоставляя ведать это дело исключительно духовенству. Московская Русь, т. е. объединившаяся в Москве, продолжая сторожевую службу, на весь народ наложила обязанность борьбы со степью, непрерывно высылавшей одну орду за другой, и тем исправила ошибку Киевской Руси, получив же вследствие сего силу, начала умиротворение степи. Ошибка Московской Руси заключалась в том, что обязанность службы не для всех была прямою службою отечеству; за прямую службу одной, меньшей части населения другая, большая, была отдана ей в частную службу. Из этой частной службы позднее, в Петербургский период, и образовалась крепостная зависимость. Но этой крепостной зависимости не могло бы произойти, если бы меньшая часть вместе с обязанностью службы отечеству несла бы и обязанность приготовления другой, большей части населения к той же службе отечеству,

т. е. несла бы обязанность воспитателя, учителя, во исполнение долга восприемничества. Дворянство деревенское и до освобождения от службы имело достаточно досуга для исполнения этого долга. Неисполнение его и делало жизнь, быт дворян даже до освобождения от службы бессодержательным и пустым, а по освобождении — самодурством, ибо тогда для дворянства не только стала необязательна служба, но даже и образование не было вменено ему в обязанность. Екатерининская литература, принимая просвещение за приятное препровождение времени, замечая мелкие пороки, не заметила главной причины их, коренного зла, порождением коего была и сама она, не заметила отречения от отеческого дела, от долга душеприказчества и восприемничества ради наслаждения настоящим. Петербургская Россия, доканчивая сторожевую службу, освободила крестьян от обязательной службы помещикам, освободив еще прежде самих помещиков от обязательной службы отечеству. Такое освобождение их вместо подчинения общей с крестьянами прямой обязательной службе и было ошибкою Петербургской России, исправление коей начато введением всеобщей воинской повинности. Введение воинской повинности совпало с усилением грамотности и с распространением удешевленного Евангелия, переведенного на простонародный язык; но эта паллиативная мера, суррогат просвещения, вместо всеобщего обязательного образования, необходимой принадлежности всеобщей обязательной повинности, была гораздо большим злом, чем самое глубокое и грубое невежество, ибо внесла разнь вместо объединения и стала препятствием к разрешению вышеозначенного вопроса о примирении военно-гражданского с христианским, веры с знанием, светского с духовным и проч. Искренним читателям Евангелия, не лишенным, однако, личного сомнения, сомнения протестантского, вышедшего из желания знать только самого себя, отвергающего (при недоверии к отцам и братьям) предание и общее согласие, таким читателям Евангелия бросилось в глаза противоречие военного с христианским, но они мало заметили более глубокое противоречие гражданского с христианским и совсем уже не заметили еще более глубокого противоречия между христианским и естественным, в зависимости от устранения которого находится

устранение и всех других противоречий, а также окончательное и прочное примирение Византийского и Европейского, т. е. России и Запада, признание Царьграда общим центром. Во имя естественного Запад отверг христианское, а за Западом и наша интеллигенция в большей ее части. Отрицание не ограничилось, однако, одной интеллигенцией, но перешло отчасти и за пределы ее; примерами отрицания христианства во имя естественного могут служить Базаровы, Карамазовы в интеллигентной части общества и Смердяковы вне ее. Ошибка Петербургского периода заключалась в том, что он *свободу* поставил на место *долга* к отечеству, а введя воинскую повинность, отделил просвещение от долга, вместо того чтобы соединить их неразрывно, ибо всеобщее обязательное образование относится к долгу отеческому, выражающемуся во всеобщей обязательной воинской повинности, как душа к телу, как мысль и нравственно религиозное чувство относятся к общему сыновнему делу. Долг к отечеству, воодушевленный всеобщим обязательным образованием, т. е. просвещением, или полным сознанием этого долга, будет по необходимости восстановлением кремлей, острожков и сторож, в устройении и защите коих выражались любовь и долг к отечеству; но восстановлены они будут в виде народовоспитательных музеев, исторических и естественных. Превращение кремлей в музеи означает превращение военной деятельности, борьбы с другими народами, в мирную с устранением самых причин и поводов к войнам. Музеи, как исторические, превращают и самые стены крепости (ибо кремль извне суть таковы) в живописные летописи прошлого, а как музеи естественные, самые башни (сторожи) делают основой, как бы пьедесталом, для регуляции слепой силы природы в видах обеспечения урожая посредством равномерного распределения тепла и влаги, а также для обороны от эпидемий, эпизоотий, саранчи, червей, наводнений, пожаров, власть коих зависит от той же слепой силы (ветра). Но кремль есть крепость лишь извне; она и превращается в музей; внутри же кремля — храм, воздвигнутый на могилах предков, и как этот храм, так и службы в нем должны сделаться образовательным средством, становясь чрез то и спасительным явно, а не таинственно, ибо регуляция слепой силы, как орудие служения Богу, становится обра-

щением смертоносной силы в живоносную, а мысленное и художественное изображение прошлого превращается в действительное всеобщее воскрешение. Это обращение и есть внехрамовая литургия и внехрамовая Пасха, а все богослужение, суточное и годовое (т. е. Пасха страдания с постом и неделями приготовления к нему и Пасха воскрешения с ее продолжением), совершаемое в храме, с коим кремль, превращенный в музей, находится в неразрывной связи, составляет внутреннее образовательное средство.

Метеорическая регуляция ставит человека во главу метеорического процесса, но лишь как начала общего дела. Человек, как собирательное, разумное существо, и делается разумом вещей: феномены обращаются в его деяние, а знание, т. е. само человечество в совокупности как носитель знания, делается нуменом этого процесса.

Регуляция, в смысле способности управления материальной природою, не требует бесконечного времени для своего осуществления. Возвращение праху (разрушенным телам) жизни, сознания, души есть высшая ступень, или степень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Возвращение жизни умершим и создаст существа бессмертные, неразрушимые, ибо только тогда, когда станет не *возможным только* (что всегда было), но *доказанным, т. е. действительным*, воспроизведение из безжизненного вещества жизни, только тогда жизнь и получит высшую гарантию, тогда начнется и эстетическая жизнь в смысле творческой и антагонизм между человеческим и Божественным окончится. Регуляция есть истинное, а не мнимое лишь торжество над языческими богами, ибо пока громоотвод, или, вернее, громопровод, не будет общим орудием, до тех пор можно будет отвергать Юпитера, но не громовержца; и только когда война обратится в регуляцию, тогда лишь будет побежден и ислам как религия войны. Только чрез регуляцию материи и дух одержит полную победу над плотью, победу общую, а не частную, неполную, бесплодную, какая возможна в настоящее время.

Те, которые считают общее дело воскрешения фантастическим, как могут говорить они в то же время и о победе над язычеством; не очевидно ли, что без всеобщего воскрешения эта победа решительно мнимая,

явное самообольщение, фантазия. Точно так же без всеобщего воскресения нельзя признавать и торжество духа над плотью; без всеобщего воскресения это торжество совершенно недействительно и что может быть нелепее *автономной* нравственности для такого бес- сильного существа, как человек, по представлению гуманистов; не есть ли это одно нелепое хвостов- ство?

22. Когда отделяется от литургии крещение (усыновление), т. е. принятие новых членов как сынов, когда отделяется покаяние, т. е. восприятие отпадших, блудных сынов, или теснейшее приобщение всех ко всеобщей церкви чрез воспитание всех, как одного воз- любимого сына, потомка, когда литургия не имеет более в виду закрепления взаимности, братства, тогда она перестает быть действующею, замирает; службы хотя и совершаются, но в общении, в сближении с ближними и дальними, прогресса, преуспеяния не за- мечается. (Нужно заметить, однако, что дело литургии нельзя ограничивать только объединением живущих для общего дела, ибо литургия и есть это самое дело, как это уже и говорилось, т. е. она есть общее воскрешение, но в форме лишь таинства, а не явного дела.) В таком состоянии и находится настоящая церковь, а история, жизнь, течет иным руслом, хотя и чрез нас же; она идет уже не путем собирания, а путем разоб- щения; разобщение производится образованием, шко- лою, наукою, искусством, проступками, преступления- ми и вообще всею гражданскою и политическою жизнью, так как жизнь не имеет более никакой общей цели, не составляет общего дела, потому что общее дело, литургия, отвлечено от действительной жизни и стало лишь храмовою службою. А между тем христиан- ство по существу есть не учение только об искуплении, а именно самое дело искупления; наука же, искусство и вся мирская жизнь не имеют этой цели; отсюда и раздвоение, которое и составляет сущность вопроса нашего века. Вследствие этого и христианство превра- тилось, можно сказать, в иудейство, чтившее Бога, служившее Ему не делом, а воздержанием от деятель- ности, покоем; и как у иудеев деятельное служение Богу ограничивалось лишь храмовою службою, такую же службу ограничиваются теперь и христиане. В на- стоящее же время эта служба потеряла смысл даже

литургии оглашенных, потому что не ведет уже более ни к действительному приобщению новых членов, так как крещение детей не сопровождается общим воспитанием, ни к закреплению взаимности, братства. А пока в церкви есть отпадшие, т. е. изменившие, и в мире остаются еще не соединенные с церковью, т. е. некрещенные, неусыновленные, до тех пор и быть не может полной литургии верных — верных Христу и друг другу, т. е. всем, братству. Называть церковь вселенскою, пока в мире есть неверные, т. е. не принявшие еще братской обязанности, не давшие слова верности или изменившие ему, было бы противно истине и действительности. Если же нет церкви вселенской, то нет и литургии верных (нет, пока есть еще неверные и изменившие). Наша церковь, называя себя православною, не хочет превозносить себя этим названием; напротив, она хочет выразить этим сознание своей неполноты, в силу которой она со времени отделения западной церкви уже не считает своих соборов вселенскими и решений своих поместных соборов за вселенские истины не выдает; сохраняющееся же за православной церковью название «кафолической» от времени, когда она и на деле была почти таковою, свидетельствует лишь о том, что православная церковь признает необходимость вселенской церкви, о чем и молится постоянно, молясь «о соединении церквей». Православие есть сокрушение о разъединении (печалование) и желание полноты объединения по пространству (всех живущих), по времени (всех умерших), по силе (воскрешение в жизнь неразрывную). Из сокрушения о разъединении живущих происходит литургия оглашенных, т. е. объединение живущих (братотворение), церковь видимая, земная для совершения литургии верных. Из сокрушения об умерших (поминовение, восстановление их в мысли) происходит общее дело (литургия верных), т. е. восстановление умерших *уже* в действительности, чтобы невидимая церковь стала видимою.

23. Собрание может быть прочно только около поминальной трапезы, т. е. когда дело отцов не отделяется от дела сынов. Когда же произойдет это отделение, тогда из поминальной трапезы образуется, с одной стороны, религиозная служба, а с другой — светские банкеты, мирские трапезы, которые у одних могут

быть очень обильными, у других же весьма скудными, ибо забвение отцов, предков, есть необходимо и забвение родства, распадение. При распадении же явится потребность сдержек, т. е. карательных мер, законов, вооруженных сил, полиции, юстиции; при распадении и трапезы теряют священное значение, а вопрос о хлебе и вине, т. е. о насущных потребностях человека, понимая под ними и сохранение здоровья, и возвращение жизни, обратившись в храмовую службу (какое бы теоретическое объяснение она ни получила, католическое ли то или протестантское), делается вопросом экономическим. Поминовение при этом не исчезнет, но обратится в отвлеченную паузу (историю) или в художественное воспроизведение без желания действительного восстановления.

Если жизнь человека священна, то и хлеб имеет священное значение. Из всех продуктов человека и природы только хлеб и вино (первый как укрепляющий тело, а второе как возбуждающее деятельность духа) входят в литургию. Если литургия оглашенных есть братотворение, то и хлеб будет преломлен по-братски, и чаша обойдет всех, и братский труд будет направлен к истинной цели; неизвестность не будет тогда богом земледельцев, не заклинаниями будет обеспечиваться урожай, как об этом говорит Галлиани в «Dialogues sur le commerce des blés»³⁰, где земледелец цинически сравнивается с игроком, урожай — с выигрышем, потому что он неверен, рискован, а отсюда выводится не необходимость обеспечения в самой природе, а необходимость мануфактур.

24. Ошибка как древних, так и новых философов заключается в том, что в язычестве они видели только исключительное служение своим богам, вследствие чего долг, справедливость, приязнь ограничивались семьей, общиной; за христианством же философы признавали одну лишь заслугу, устранив этой (языческой) исключительности, т. е. его всеобщность. Между тем они не замечали, что языческое поклонение своим богам было в то же время самоотверженным служением своим отцам; но это самоотверженное служение на языке философов называлось порабощением семье, роду, общине, отсутствием личной свободы. С другой стороны, философы не видели, что христианство оказало не отрицательную только услугу, уничтожив

исключительность, они не видели, что христианство поставило своей целью заменить суеверное служение отцам, которых признавали живыми, всеобщим воскресением.

С первого взгляда древняя история представляет два периода, два направления, не имеющих, по-видимому, ничего общего; так что если бы последнее из них признать истинным (как это и принято в настоящее время), то первое направление, первый период древней истории нужно признать безусловно ложным. На самом же деле оба этих направления служат одному и тому же делу, хотя и не сознают этого. Чувство смертности создало долг к умершим, или к отцам, а из этого долга возникли семья, род, община; «идея отечества родилась на кладбище». Но форма, в которой выразился этот долг, не была истинным, действительным исполнением долга, не была восстановлением жизни отцов. В этом-то и заключается первый слабый пункт древнейшего направления древней истории, первого ее периода. Второй слабый пункт этого периода заключается в том, что служение воздавалось каждой семье и каждой общиной исключительно своим отцам и героям. Понятно, что при недействительности средств, коими располагали люди, возможно было каждой семье превозносить своих отцов над отцами или предками других семей, а некоторых и совсем лишать отечества, т. е. считать их безродными; отсюда и произошла вражда, угнетение, явились клиенты и феты, а далее безродные, плебеи или вообще худородные. Эти-то слабые стороны первого периода древней истории и привели к падению древнюю семью и общину. Философии легко было доказать, что мертвые не нуждаются в пище и что никакие заклятия и молитвы не могут изменить судьбы умерших. Впрочем, эта победа философии была совершенно мнимой; если народ, как живой человек, не умел отрешиться от жизни и даже мертвым приписывал ее, то класс людей, отрешенный от живой действительности и деятельности, пребывающий в области мертвых отвлечений, легкомысленно признал действительность смерти. Таким образом, в этом отношении суеверие было с обеих сторон: философия имела за собою некоторое право, лишь указывая на недействительность служения отцам древнейшего периода; ошибка же ее состояла в том, что

она лишила священного характера общественную жизнь, убила любовь к отцам-предкам, заменив ее патриотизмом, т. е. гордостью подвигами их, сузила деятельность человека, поставив целью общежития только выгоды и удобства. Если долг к умершим создал семью и общину, то философия разрушила семью отчасти, а общину вполне и создала македонское, а затем римское владычество. Стоицизм способствовал распространению на всех римского гражданства; он высказал идею всемирно-гражданской общины и всемирного Бога, но не Бога всех и мертвых, как и живых, потому что и под всемирно-гражданской общиной разумели, конечно, живущих только, но не умерших. Мертвый, сухой, холодный стоицизм, если и имеет что-либо общее с христианством, то только потому, что сам стоицизм есть искажение христианства и в стоицизме искажение христианства проявляется наиболее. В идее всемирно-гражданской общины нужно признать, по-видимому, последнюю стадию того процесса, труднейшая, начальная часть которого совершена народом; ибо и народ переходил от богов семьи к богам филы, фратрии и гражданской общины, воздвигая жертвенники общим предкам, на коих неугасимый огонь семейного очага, или «притаея», изображает невидимую жизнь предков, градостроителей. Если бы идея человечества как единой семьи была достигнута путем народным, то был бы воздвигнут и семейный очаг праотцам. Между народным представлением всечеловеческой семьи и всемирным гражданством — громадная разница. Последнее не придает никакого значения происхождению, для него не существует предков, оно всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени; оно, наконец, только *гражданство*, а не *родство*, и формулой его может быть «где больше барыша, там и отечество». Лучше быть самым низшим, самым последним из «сынов человеческих», чем царем всех избранных умов, каковы Платон, Аристотель — словом, все философы от Фалеса и до последнего по времени, которые не умели понять, что и они «блудные сыны», т. е. братья наши. Мировой бог философов есть бог только живущего поколения, а не живых в христианском смысле. Истинное единство, действительный союз может быть заключен не во имя отвлеченной

науки и не во имя сожигающего только огня, но во имя умерших отцов и той силы, которая оживляет всякий прах.

Нужно глубоко, твердо усвоить себе идею долга, чтобы при тех невообразимых трудностях, кои предстоит преодолеть человеку и кои могут напугать самые смелые воображения, не впасть в отчаяние, не потерять всякой надежды, чтобы остаться верными Богу и отцам. Только чрез великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Троициным, оставаясь подобно Ему самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствующими и сознающими свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу.

Таким образом, учение о Троицинстве, в смысле заповеди, относящейся к лицам, взятым не в отдельности, а в совокупности, для дела общего, родового, оказывается таким требованием, долгом, которое должно вывести род человеческий из-под власти как естественного подбора, насколько он существует, т. е. из-под власти борьбы и ига, так и из-под власти подбора полового. Учением о Единородном Сыне выясняется план такого общения, в котором самостоятельность выражается не в розни, а в единстве, в котором нет ни ига, ни гнета; учением же о Св. Духе выясняется план общего действия, в котором долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отечеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора.

Из сравнения своего настоящего состояния с тем, чем должен быть род человеческий, и рождается вопрос о причинах неродственности. Троицинство же есть высшее выражение родственности.

Несмотря на все трудности, всеобщее воскрешение есть только возвращение к нормальному состоянию, когда человечество в полном обладании природою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве. Конечно, не должно в эту «жизнь будущего века» переносить

условия деятельности нынешней жизни, нынешней деятельности, вызываемой недостатками и страданиями, ходом от худшего к лучшему; не невозможен и иной ход, ход от одного хорошего к другому не менее прекрасному, и притом без сокрушения о первом, всегда возвратимом... Но останавливаться на повоскресном состоянии было бы излишнею роскошью!

Те, которые предназначены быть учителями народа, или находясь с народом в более или менее близких отношениях, усваивают в школах, гимназиях и прочие идеи, по коим считается несомненным, что народные воззрения ложны, народные обычаи, каковы принесение пищи на могилы и вообще поминовение родителей (в чем смысл и Евхаристии), не истинны, воззрения же философов, пред которыми они благоговеют, будто бы безошибочны. Уверенность в обладании безошибочными решениями всех вопросов внушает учителям такое самомнение и вместе презрение к народу, к его невежеству, что между ними и народом становится невозможным что-либо общее. От философов можно еще ожидать сознания своих ошибок, от учителей же едва ли возможно ожидать даже ограничения их суеверий, заимствованных от авторитетов (хотя они и не признают никаких авторитетов) и поддерживаемых духом времени. Но недостаточно будет сказать, что должно относиться с уважением к означенным народным обычаям, как относятся ко всему старому, отжившему; мы должны презирать себя, если не отыщем в себе чувства, которым порождены эти обычаи, и во всяком случае мы обязаны понять всю истинность народных воззрений, лежащих в основе этих обычаев. И для тех учителей, которые признают, что в основе вышесказанных воззрений есть истинное требование, требование природы человеческой и Божественной, сближение с народом будет легко, потому что это требование будет положено тогда в основу их жизни, деятельности; и образование будет не уродованием, не отрыванием от среды, а самосознанием, превращением мнимого служения отцам в действительное.

ЧАСТЬ III

1. Что такое история? А. Что такое история для неученых? а) История как факт. б) История как проект — проект воскрешения, как требование человеческой природы и жизни.

2. а) Как понять, что за воскресением Христа не последовало всеобщего воскрешения действительного; в отвлеченном же смысле как понять, почему оправдание, спасение, не сделало нас праведными и безгрешными? Отделив грех от смерти, оправдание от воскрешения, протестантство впало в противоречие, выражением которого и является продолжающееся царство не только смерти, но и греха. б) Протестантское, или школьное, и вообще западное понимание крестного подвига Христа — понимание именно школьное, т. е. религия для несовершеннолетних. Папизм составляет низший класс западноевропейской школы, где еще не начиналось чтение Священного Писания. Папа как учитель не допускает перевода в высшие классы. Православие есть высший класс сравнительно с протестантизмом и католицизмом, или это — единое истинное научение, которое прямым путем ведет из храмовой литургии и Пасхи к внехрамовой литургии и Пасхе. в) Что такое история для неученых и как понимают историю ученые. г) Неученое определение истории — краткое. д) Неученое определение истории — полное.

3. а) Всеобщее воскресение совершалось и совершается чрез нас, но помимо нашего сознания, невольно; т. е., отрекаясь от отцов, становясь блудными сынами, мы все-таки, хотя и невольно, возвращались к отцам, к признанию долга сыновнего. б) Как понима-

лось воскресение в первой христианской общине; воскресение действительное и воскресение духовное?

4. а) Константинополь как центр совершающегося, хотя и бессознательно, объединения человеческого рода. б) Прямые движения. Войны персов с греками и позднее с римлянами. Персидские войны¹, как борьба Востока, идолоборцев, с Западом, идолопоклонниками, как борьба деспотизма с рознью. Отец истории начинается с борьбы Европы с Азией, когда становится известною Византия, город столь же восточный, сколько и западный. в) Праотец истории, народ, начинает ее с морских открытий, когда проливы, отделяющие Европу от Азии (Троянский и Византийский), становятся известными мифически, с открытий, сделанных при обратном движении к прародине, подобном тому как позднее христиане шли к своей духовной родине, гробу Господню. г) Обходные движения древнего мира, семитов. Колонизационное движение на Восток, приведшее к занятию Трои, отбросило семитов из Эгейского моря и принудило их к обходным движениям, в тыл греков, к северу (в варяги) и на юг, в Индию. д) Положение Константинополя и значение его в дохристианском мире (Полибий). Константинополь был сторожею, прикрывавшею движение на Восток к Колхиде (Кавказу), Памиру, к Индии и на север от греков в варяги.

Древний мир не был ли только искапием центра? Константинополь был началом конца древнего мира и его могилою; и в эту могилу по обычаю погребальному было положено все, чем любил заниматься умерший: художественные произведения, книги... Расхищение этой могилы было началом так называемого возрождения для Западной Европы. Положение и значение Константинополя в христианском мире. (К[онстантино]-поль, — как центральный Кремль, семя, в котором сосредоточилось все выработанное древним миром.) Очерк всемирной истории с точки зрения вопроса о родстве и неродственности (т. е. с нравственной точки зрения). Очерк истории, как мировой битвы, развивающейся вокруг Константинополя, как центра мира.

1. Что такое история?

Чтобы не внести произвола в определение истории, чтобы не принадлежать ни к какой партии (ученой или неученой, т. е. народной) и, главное, чтобы не присвоить себе права полагать границы труду человеческому, нужно сказать, что история есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории *не живущие*, а *умершие*, и, чтобы судить, нужно прежде воскресить — хотя бы и не в прямом смысле, — нужно воскресить их, умерших, т. е. понесших уже высшую степень наказания, смертную казнь. Но для мыслящих история есть лишь словесное воскрешение, воскрешение в смысле метафоры; для одаренных воображением история есть воскрешение художественное, для тех же, которые сильнее чувствуют, чем мыслят, история будет поминовением, плачем, или представлением, принимаемым за действительность, т. е. самообольщением. Что для ученых история, то для неученых поминовение; история, как воскрешение, обнимает и ученых, и «подлый народ», и даже дикарей, которые ищут историю, т. е. поминовенье, на собственной коже (татуировка). Различие в понимании истории есть следствие сословного разъединения, т. е. распада на отдельные сословия; точно так же как истории местные, народные, западные или восточные суть результат распада рода человеческого на отдельные народы. (А народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего *тщеславия* и общей воли, т. е. желания остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков не *в славе*, а *в деле*. Если же понятие «народ», вообще нация, не поддается определению, то это показывает, что для народов нужно не отделение, а соединение.)

История, как рассказ чисто объективный, или повествование, есть вызов умерших ради праздного любопытства; история же как памфлет, т. е. когда вызывают умерших для того только, чтобы свидетельствовать в пользу какой-либо частной мысли, политической или экономической, как, например, в пользу мысли, что конституция, федерация или т. п. суть благо, — такая история есть профанация и может быть произведением только людей, искусственную жизнью живущих, утра-

тивших естественный смысл или цель жизни, это уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т. е. сынов блудных. Если имя Божие не следует употреблять *всуе*, то и имен умерших не следует призывать *всуе*, а история как памфлет и есть нарушение этой заповеди; но нужно отказаться не от истории, а от суеты! Наконец, есть еще история как раскрытие смысла, значения жизни; искание смысла жизни есть философия истории, которая также не лишена памфлетного свойства или вообще субъективного характера; философия истории и сама имеет уже очень длинную историю, хотя смысла жизни еще не отыскала и даже отчаялась найти его. Смысла в истории и быть не может, пока человек не пришел в разум истинный, но если нет смысла, то будут нелепости, и эти нелепости имеют постоянство, повторяемость, т. е. они будут иметь вид законов; статистическая история и констатирует их. Смысла в истории человеческого рода не будет, пока история, как это очевидно, не есть наше действие, не есть произведение нашего совокупного разума и воли, пока она явление бессознательное и невольное. Но история и не может быть нашим действием, нашим произведением, пока мы живем в розни; даже и при соединении наша родовая жизнь не будет делом разума, пока человек зависит от слепой силы природы, пока он не сделает ее орудием своего совокупного разума и единой совокупной воли. *Искание смысла есть искание цели, дела — единого общего дела*; для недопускающих же такового остается или допустить внешнее для нас, т. е. трансцендентное существование (это религиозная философия истории), или же сделаться зооморфистами (это секулярная философия истории), признающими преобразование видов (прогресс) или же не допускающими их изменения; и первое будет трансформизм, эволюционизм, или же развитие, а второе будет учение о культурно-исторических типах или кастах².

Только цель дает смысл жизни; человеку же нет надобности искать цель жизни, если он сознает себя сыном и смертным, т. е. сыном умерших отцов; да и сама история скажет ему, что она, как повесть о прошлом, есть воскрешение, но воскрешение только мнимое, а потому и не имеет смысла, и не будет его иметь, пока не станет действительным; действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история, и

это так же верно, как и то, что восстановленная только в слове она есть не действительная, мнимая. История и не может быть действительной, пока люди живут в розни сословной, народной, личной, а потому содержанием ее может быть только объединение живущих для воскрешения умерших. Объединение, или соединение живущих для воскрешения умерших, есть общество не по типу организма, а по образу и подобию Пресвятой Троицы; *воскрешение же есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью*. Отказываясь от воскрешения, от управления слепую силу природы, человек отдает себя во власть последней. И бессознательная история имеет смысл, если воскрешение, не совершаясь сознательно и вольно, будет совершаться бессознательно и невольно, т. е. если род человеческий будет *принужден*, приведен к тому, чтобы сделать воскрешение своим сознательным, *свободным* делом. И тогда будет очевидно, что человек есть лишь исполнитель воли высшего разума, воли, очевидно, благой; а что это воля благая, будет понятно, если мы захотим только представить себе радость воскрешающих и воскресающих, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве.

Всеобщее воскрешение (т. е. соединение живущих для воскрешения умерших), совершаясь бессознательно, неудовлетворительностью мнимого воскрешения, а также страданиями и бедствиями, вытекающими из внешнего объединения или борьбы, приводит и приведет к сознательному соединению для действительного воскрешения. Соединение для воскрешения становится *братотворением, душетворением, оживотворением*, тогда как удаление сынов от праха отцов создает безжизненные, бездушные общества. Если история есть психическая задача, то не в смысле только изучения, а в смысле пробуждения души, родственного чувства. Социология же есть наука о бездушном обществе. Объединение живущих, т. е. сынов, для воскрешения отцов есть положительное истинное совершеннолетие; тогда как освобождение, эмансипация, мнимая самостоятельность сынов и дочерей есть лишь отрицательное, обманчивое совершеннолетие, замена отцов вечными опекунами, дядьками, — словом, чужими, замена отечества государством, братства — гражданством, замена воскрешения искусством, т. е. забавами, играми; другими сло-

вами — это вечное несовершеннолетие или бесконечный прогресс. История как воспитание лишь, а не воскрешение, есть наилучшее доказательство, что человек всегда будет школьником.

Отказавшись от сыновнего дела, воскрешения, меняют только прямой путь на окольный, очень длинный, если только слепота человека будет не вечна; но если она будет вечною, то мир будет не вечен, т. е. наступит конец мира. Отказавшись от сыновнего дела, т. е. воскрешения, заменяют действительное воскрешение мнимым — *в знаниях*; недействительным, или только подобным, — *в искусстве*; *идолопоклонством* — *в религии*, в смысле *идеолатрии* или *идололатрии*, и только в последнем виде (в виде идолопоклонства) воскрешение и доступно пока всем, тогда как в первых двух лишь немногим. Если же воскрешение, перестав быть общим делом всех, становится недействительным, то и соединение людей, лишившись цели и того, что могло бы быть для всех одинаково дорогим делом, становится невыносимым для них, так что возможность, право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного, становится в основу этого неродственного общества (принцип 1789 г.), а между тем полный развод невозможен, вследствие чего борьба и преступления становятся необходимыми принадлежностями общества, в коем жить вместе невыносимо, а жить врознь невозможно. Но не сварливость, будто бы присущая человеку, причина этой борьбы, а отречение от общего дела, в котором силы, ныне растрачиваемые в борьбе, могли бы найти естественный исход. Не проклятие ли лежит на этом бесцельно соединенном обществе? Оно судит и наказывает, а преступления не прекращаются; оно устанавливает порядок, а порядок вечно нарушается!.. И война, и торговый обман возможны и неизбежны только в обществах, не имеющих общего дела, забывших отцов, не для них живущих. Но этими наказаниями за отречение от воскрешения дело не ограничивается; воспоминание об умерших отцах будет также наказанием, мучением совести, ибо совесть есть невольное воспоминание, невольное восстановление отцов и предков в памяти, которые должны бы быть восстанавливаемы сознательно и вольно и против которых, не исполняя сего, мы, следовательно, виновны. Но если воспоминания не будут муками со-

вести, то умершие явятся в виде миазмов: смерть как разложение тел умерших, в виде заразы, есть естественное наказание живущих, отказавшихся от воскресения, т. е. от сложения разлагающегося в живое тело. Будем жечь умерших, жечь все принадлежавшее им, все, к чему они прикасались, — тогда будем иметь голод, нужды! Болезни прозябения, произращения, волчцы и терние (вредные растения), болезни климата, засухи и ливни — все это наказания за оставление природы, земли (праха отцов), за уклонение в городскую жизнь, за эксплуатацию и утилизацию вместо регуляции. Болезни рождения для одного пола и соболезнование для другого есть начальное и постоянное наказание и указание на воскресение. Если объединение живущих для всеобщего воскресения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение, а вместо воскресения является культура, т. е. перерождение, вырождение и наконец вымирание. Усиление органов знания на счет органов внешних чувств и действий и есть перерождение, или культура в физиологическом отношении. Перерождение и вырождение не ограничиваются человеком, а распространяются и на растения и животных. Вся эксплуатация и утилизация входят в историю культуры. Вырождение, болезни растений и животных — культурных — болезни самого человека, особенно нервные, как специальная принадлежность культурности его, и истощение, как естественное последствие эксплуатации, — вот естественные наказания за неестественное употребление и распоряжение силами природы. Истощение и вырождение указывают на регуляцию и воскресение как на естественное дело человеческого рода. Если человек, вкушая хлеб и вино, забывает отцов, то наказанием этого забвения будут недостаток хлеба, болезни винограда. Поэтому при всяком вкушении хлеба достаточно помнить о тех живущих, которые терпят недостаток в нем, в этом необходимом условии жизни, необходимо помнить и о всех лишившихся жизни, ибо одно только средство и есть как для обеспечения жизни живущих, так и для возвращения жизни умершим — это регуляция живородящей силы.

Христианство есть объединение живущих для воскресения умерших, т. е. соединения в любви яду-

щих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших; затем и едят и пьют, чтобы иметь силу возвратить к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение, или любовь к Себе (что значит ко всем отшедшим), с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих к этой вечери любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его со всеми отшедшими. И у язычников жертвенник отцам был в то же время очагом для приготовления пищи сынам. Жилище не отделялось от кладбища, т. е. сыны, сколько могли, не отделялись от отцов, хотя само погребение есть уже отделение; наибольшее же отделение кладбища от жилища выразилось в превращении очага, жертвенника отцам, в орудие кулинарного искусства. Когда же род человеческий станет союзом всех сынов, служащих всем отцам, как одному отцу, тогда очагом этой семьи будет само солнце.

В объединении живущих для воскрешения умерших предметом действия будет умирающее, разлагающееся, прах отцов. Когда же этот предмет действия изменяется, когда на место умирающих, разлагающихся ставится расцветающее, льстящее всем чувствам, тогда соединение живущих превращается в раздор, в борьбу, а воскрешение умерших заменяется умерщвлением живущих. Если же за предмет действия принимают естественные богатства Индии или соблазнительную наружность искусственных произведений промышленности, тогда соединение сынов, превратившись в торговые общества, будет кровопролитною войною за богатства Индии, и победитель, обладатель ею, станет эксплуататором всех народов, обращенных им в орудия своего обогащения, т. е. мир получит форму организма, излюбленную всеми нынешними зооморфистами, форму, приводящую к смерти, так как всякий организм смертен, обречен на то, чтобы умереть.

А. Что такое история для неученых?

История, или печалование за *Константинополь* (Царь городов) и *Памир* (Царь кладбищ и кремлей).

История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или

расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченной, а вместе и более злою. Такое положение ставит вопрос: должен ли человек быть истребителем себе подобных и хищником слепой природы, или же он должен быть регулятором (руководителем) последней и восстановителем жизни себе подобных, жертв своей необузданной, слепой юности, всего своего прошлого, т. е. жертв истории как факта?

Для неученых история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших; для неученых история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее, как земли около солнца, показывает, что задача, цель жизни — воскрешение; иначе жизнь (история) была бы бесцельною, бессильным стремлением, и человек был бы вечно кающимся блудным сыном, притягиваемым внутреннею силою, любовью, и отталкиваемым внешнею силою; потому-то неученые и начинают историю Эдемом рождения, а кончают ее Эдемом воскрешения. Народ, т. е. неученые, выражает и понимает историю только во внешнем обряде, в службе, в картинной грамоте, т. е. в грамоте иероглифической, или иконописи, а не в живописи и звуковом письме.

То, что для ученых есть представление, представление того, что уже прошло, или история жизни всего мира, понимаемая в обширном смысле, то для неученых есть сама жизнь, которая, не обладая полнотою сознания, обращается в рознь, в борьбу между подобными, разумом и чувством обладающими существами, вместо объединения для обращения слепой, неподобной силы в управляемую разумом. Для ученых история есть сознание, т. е. бездейственное представление; для неученых она становится бессознательным, непредставляемым в полноте действием. Благодаря такому разделению на ученых и неученых, жизнь без полного

сознания обращается в вытеснение, во взаимное истребление, а сознание без действия становится безучастным зрителем вытеснения, взаимного истребления. С объединением же знания и действия созерцание обратится в представление того, *что должно быть*, т. е. в проект, а действие, бывшее при бессознательности взаимным истреблением, станет всеобщим воскрешением.

В истории вопрос о причинах неродственности есть вместе и вопрос о причинах существования смерти действительной, всеобщего же воскрешения лишь недействительного, для народа — мифического, а для ученых — лишь мысленного; ибо, если человек есть сын, а религия — культ предков и вообще умерших, если нравственность есть любовь к отцам и вытекающая из нее братская любовь, а наука и искусство (т. е. приложение науки) есть познание сынами себя в отцах и отцов в себе, т. е. познание, с одной стороны, умерших, а с другой — смертоносной силы (природы), то почему же воскрешение не совершилось вообще и не последовало за воскресением Христа в особенности, почему жизнь оставалась взаимным истреблением и что нужно, чтобы началось воскрешение?! Только разрешение этого вопроса и может составлять предмет истории.

Настоящая часть записки неученых к ученым намерена или, вернее, вынуждена говорить о том, что учеными называется всемирною историею и что для неученых есть само участие во всемирном деле, во всемирной жизни, которая состоит в истреблении, сопровождаемом раскаянием, требующим возвращения жизни жертвам истребления; участие же во всемирной истории или во всемирном деле для несущих воинскую повинность есть участие во всемирной битве (крайнем выражении неродственности), призыва к которой мы осуждены ждать со дня на день, с часу на час. Постоянное ожидание этого призыва несущими воинскую повинность, неучеными, в то время, когда и слепая сила природы, вследствие хищнического отношения к ней человека, не перестает напоминать о себе то эпидемиями, то неурожаями и иными бедствиями, по существу общими для всех, вынуждает нас вникнуть не в смысл только всемирного дела, всемирной истории, к участию в коем мы призываемся, но и в то, чем оно должно быть, потому что для ученых всемирная история есть не дело, а лишь знание. История как факт есть разорение

природы и истребление друг друга, т. е. то, что не должно быть; для ученых же история как факт хотя и есть борьба за существование, но принимается она за средство совершенствования и ради такой цели оправдывается; история как факт для ученых святыня, идол, который нужно только созерцать, относиться к нему объективно, бесчувственно. («Сострадание есть порок для ученого» — так думал Спиноза, так думал и тот философ (французский Спенсер), которого выставил П. Бурже в своей повести «Ученик».)³ Для знания, не признающего дела, слепое рождение и слепое столкновение заменяют сознательное действие; причем приснобление, это угодничество, раболепие пред слепую, чуждою нам силою природы, и борьба с своим, проявляющаяся в совершенствовании оборонительных и наступательных орудий, составляют сущность прогресса. Раболепие пред слепую природою не предохраняет, однако, природу от расхищения произведений ее, употребляемых для взаимного истребления, и результатом, последним словом прогресса будет «сциентифичная битва» как приложение знания природы и как высшее проявление неродственности. Для неученых же такой факт, как взаимное истребление, есть общее преступление, сознание коего ведет или должно вести к искуплению, т. е. к истории как факту истребления друг друга и разорения природы (земли) нужно относиться не объективно, или безучастно, бесчувственно, но и не субъективно, с внутренним лишь сочувствием, а *проективно*.

В чем же должен состоять этот проект?

Если жизнь человеческого рода *бессознательно* есть взаимное истребление, то чем она должна быть *сознательно*?

Созерцание для большинства есть лишь временное, исключительное состояние души, непостоянное и для души даже ученого, этого искусственного сословия; *мышление же о деле, т. е. проектирование*, есть постоянное душевное состояние для большинства, не чуждое и ученому сословию. Большею или меньшею общностью дела определяется достоинство мысли; самое общее, общее для всех зло, или, точнее, злодеяние, есть смерть, а потому самое высшее дело или благо есть воскрешение. Для существа, ничего не желающего

знать, кроме самого себя, «сознаю» может значить «существую»; для тех же, которые не выделяют себя от всех других (как дети, для которых существуют после отца лишь дяди, т. е. братья отца), не отделяют и мысли от действия, сознание не может быть отделено от чувства утрат, от сознания смертности, смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем более сознание будет признанием не существования, а утраты его, воля же будет тем более стремлением к воскрешению. Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною; а с другой стороны, только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению; смерть, приводящая к сознанию сиротства, одиночества, к скорби об утраченном, есть наказание за равнодушие... Причины неродственности и смерти одни и те же, т. е. равнодушие, недостаточная любовь, точно так же как одни и те же и средства восстановления родства и оживления, т. е. воскрешение.

В ответ на «познай самого себя» является философия, мышление; в сознании только себя находит философ доказательство своего существования. Погруженный исключительно в себя, уединенный мыслитель, не замечая опустошений, производимых вне его смертью, отрицает смерть, хотя и остается в действительности смертным. Существо, не отчуждающее себя от близких, живущее одною с ними жизнью, путем утрат приходит к сознанию, а сознание утрат приводит к стремлению, выражающемуся в действии, приводит к оживлению. Из эгонистического *cogito ergo sum* рождается бездушное знание, тогда как из «чувствую утраты», из чувства сиротства, рождается стремление к единению, к оживлению, и знание причин неродственности и смерти. Ученые вне себя ничего себе подобного не находят, а только вещи; неученые же и в самых вещах находят душу. У того, кто не отделяет сознания от воли, мысли от действия, не выделяет и самого себя от других (одной жизнью живет со всеми), сознание будет признанием не своего лишь существования, а станет или сознанием невозможности «кресити»⁴ (но это

лишь тогда, если связь между людьми слаба, если они связаны только чувством), или же при теснейшем соединении людей, при едипстве не только чувства, но и действия, *«сознаю» будет значить «воскрешаю»*, участвую в общем деле воскрешения.

Выделяя себя от всех других, мы и в самих себе производим разрыв — наше «Я», как сын или брат, восстает против своего же «Я», против самого себя, как отрекшегося от братства и отечества; а такая внутренняя усобица, эта болезнь нашего ученого века, лишает человека способности к делу; это люди без воли, заеденные рефлексией, словом, блудные сыны. Внутренний, душевный мир зависит от внешнего, мир с самим собою — от мира со всеми другими, т. е. с братьями. Одиночная молитва бессильна против внутреннего разлада; о свышнем мире можно молиться только всем миром, т. е. прежде нужно сближение, воссоединение со всеми; в этом путь спасения для Гамлетов и им подобных, этих верных исполнителей философской заповеди познания самого себя, познания вечного, безвыходного, приводящего к трем философским добродетелям: сомнению — матери философии, вместо веры, и к плодам ее: отчаянию, вместо надежды, и бесстрастию, или равнодушию, покою, бездействию, вместо любви. Неверность отцам и братьям (в чем заключается все зло и порок) породила недовольство самим собою, так что восстание «Я» против «Я» началось вместе с восстанием сына на отца, брата на брата. Когда совершилось распадение на враждебные личности, и тогда еще знание называлось мудростью, т. е. хотело быть и на деле тем же, чем было в мысли; только позднее знание по скромности отказалось от мудрости, ставши лишь любовью, конечно платонической, к ней, т. е. отказалось от дела и осудило себя на бесконечное и бесцельное познание, так что знание того, что ничего не знаем, как конечный результат, не считалось грехом безумия, напротив, переход от софии к философии казался даже прогрессом; верно же здесь лишь то, что люди в отдельности не могут быть мудрецами. Но не от мудрости следует отказаться, а от розни!

При языческой розни, при отделении сознания от воли, связь между сознанием и воскрешением была утрачена. Христианство отвергло рознь, стало призывом к объединению, не признало и знания отдельного

от действия, т. е. отвергло философию, и стало не Софией, а лишь почитанием Софии — Премудрости Божией, как это и видно в изображении Софии. Действительным же воскрешением станет оно, когда сделается орудием Софии — Премудрости Божией, и тогда лишь придет к действительному объединению как сознания и воли человека, так и рода человеческого. Буддизм только потому и хотел уничтожения, что был неверием в воскрешение, так как был произведением истощенного и пресыщенного сословия. Небольшая диета — и буддийская хворь пройдет! Но и крайний аскетизм, как реакция пресыщения, также приведет к буддизму, этой профессиональной болезни ученого сословия. Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. *«Человек есть существо, которое погребает»* — вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя *смертным*. Но для первого сына человеческого, видевшего первого умершего, погребение не могло быть ничем иным, как только попыткою воскрешения; и все, что теперь обратилось в обряд лишь погребения, как-то: обмывание, отпевание, или отчитывание, и проч. — все это прежде могло употребляться лишь с целью оживления, с целью привести умершего в чувство, с целью воскрешения. Странно было бы искать начало учения о воскресении где-нибудь (у персов, напр.), кроме первой мысли первого человека; ибо сомнения в возможности воскресения появляются гораздо раньше, чем появилось учение о воскресении. *«Мне его уже не кресити»* — такое выражение сомнения в возможности воскрешения могло встречаться у самых грубых язычников, не знакомых ни с учением о воскресении, ни с какими-либо философскими системами. А если таков именно смысл погребения, если оно уже попытка воскрешения, то вышеприведенное выражение, которым человеку приписывается, как отличительная его черта, то, что он погребает, будет иметь несравненно обширнейший смысл, чем выражение *«смертный»*, —

оно будет значить *воскреситель*, потому что кто погребает, тот, следовательно, оживляет, воскрешает. Христос есть воскреситель, и христианство есть воскрешение; завершением служения Христа было воскрешение Лазаря; и не с лавром и миртом, символами войны и мира, а с ветвями пальмы, символом воскрешения. Он был встречен народом, за воскрешение был и осужден интеллигенцией. Называя Бога Богом отцов, Богом живых, а не мертвых, мы, по толкованию самого Христа, называем Бога воссоздателем или воскресителем.

2. а) Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?.. Христианство не было бы христианством, т. е. всемирною любовью, Христос не был бы сыном человеческим, т. е. сыном умерших отцов, не был бы душою, сердцем в могиле отцов или во аде, как говорит церковная песнь, Гефсиманский плач, вводящий в соблазн учное сословие, плач о разъединении, о небратстве, был бы совершенно непонятен, если бы была порвана связь между Христовым воскресением и всеобщим. Но, по учению христианскому, выраженному не словом только, а всем храмовым торжеством светлого праздника (торжеством над смертью и особенно в Кремлях, более же всего в Кремле центральном), воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскресением. В таком смысле мы и должны себе представить воскрешение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт *совершающийся* («Грядет час и ныне есть» — Иоан. 5, 25), — Христос ему пачаток, чрез нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; и как слово, или заповедь, как Божественное веление, оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение, оно акт еще неоконченный; как Божественное оно уже ршено, как человеческое — еще не произведено.

Только пред началом так называемого Нового времени (новой протестантской истории) воскресение Христа и в живописи стало отделяться от воскрешения Им человечества, начатого разрушением ада, т. е. только с XIV или XV века Христос изображается взлетающим вверх из гроба с победною хоруговью; таким изображением представляется личная победа над

смертью. В древнейших же изображениях воскресение представляется, согласно каноническим Евангелиям, возвещением от ангела женам-мироносицам о воскресении, т. е. самую первую проповедь христианства, призывом к соединению для воскрешения; по апокрифам же воскресение изображается сошествием во ад, освобождением из ада умерших, т. е. началом воскрешения; такое воскресение есть выражение любви, понятное народу, тогда как одиночное воскресение есть только славное воскресение, понятное лишь ученым.

Христианство не было бы христианством, т. е. любовью всемирною, все наполняющею, неопишаемою, как выражается церковная песнь о Христе, отождествляя Его вездесущие с беспредельностью Его любви,— если бы христианство не было всеобщим воскрешением; как Сын Божий, будучи на престоле со Отцом и Духом, Христос, вкупе с Ними, стал для нас образцом сыновства и братства, возведенных на небесный престол и вводимых в *царство земное*, которому уже не должно быть конца. И человечество не было бы подобно сему Божеству, если бы Сын человеческий не был всею душою, сострадающею любовью, в могилах отцов, а радость избавления, воскрешения отцов была бы не только не полна, а даже и омрачена, если бы при выходе из могил они не узрели бы в раю разбойника, своего потомка, этого душегуба, в глубине души которого всегда жила мысль о Царствии Божиим... Человечество не было бы подобно Божеству Сына и Духа, сопредстольных Отцу, не было бы братством, если бы оказалось неспособным войти в радость этого разбойника, представителя всего преступного (от Каина до Иуды)⁵ в человеческом роде, который при выходе из могил будет освобожден, конечно, от гнета внешней, слепой силы, не может и выйти из могил, если не освободится от этого гнета, делающего его не тем, что он есть по своей правдивной природе. Род человеческий, грешный, прелюбодейный, коего жизнь, история, состоит во взаимном истреблении, может быть представлен двумя разбойниками, из коих один считает истребление законом жизни, данью природе (это представитель царства земного), в душе же другого зреет проект воскрешения вместо истребления. Христианство не было бы беспредельною любовью, если бы смерть полагала ему

предел; то было бы торжество не любви, а смерти над любовью, над христианством.

Праздник Воскресения был бы ниже Крещения, ниже Преображения, не вмещал бы всех праздников, если бы в нем не выражалось глубочайшего преклонения пред высшим выражением отечества, сыновства и братства, т. е. пред Бессмертною Троицею. «Воскресающую Тебе, Господи», — начинается служение Троице... Но человечество не стало еще христианством, оно даже удаляется от него; но и, удаляясь, впрочем, приближается к нему; оно не признало еще высшего совершенства во всемирном родстве, не живет мыслью и чувством в могилах отцов, а если и живет там чувством, то это чувство не настолько еще сильно, чтобы проявиться во всеобщем оживлении. В чем думает найти свое совершенство современное человечество, можно видеть из романа Беллами⁶; автор его представляет как верх блаженства и совершенства общество, пирующее на могилах отцов; причем ни сам автор, ни изображаемое им идеальное общество даже не замечают этого! — это крайний пункт, до которого может удалиться человек в сторону животного!

Вся история с явления «Слова Божия», этого «Рече», есть не что иное, как совершающееся, но незавершенное еще «Бысть», или осуществление Слова, т. е. воссоздание. В этом «Рече» было и «да будут едино, яко же и Мы», в нем было и «шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына, и Святого Духа»⁷; в нем же заповедано и то, чем мы должны быть в нашей родовой совокупности и как мы должны действовать согласно Божественному плану; в нем гораздо более заключается, чем кажется. «Рече» не слово только, но и действие, подвиг — подвиг не бесцельного непротивления злу, не злого желанья собрать «уголье огненное» на главу делавших Ему зло, а принятию заушения, оплевания, биения, самой смерти ради примирения, ради совокупления всех сил живущих в деле возвращения жизни во всей ее незлобной чистоте всем умершим. Непротивление злу — это не отрицание только борьбы (воздаяния злом за зло), но и уничтожение всего зла, причиненного борьбою, т. е. обращение силы, растрачиваемой в борьбе, на восстановление всех жертв борьбы. И к этому подвигу воскресение относится как следствие к причине, т. е. всеобщее

воскрешение есть *Gesta Dei per homines*, или *Gesta Dei Patris per Filium Dei et filium hominis*⁸ (здесь единственное вместо множественного) — дело, подвиг, не отделяющий сынов человеческих от Сына Божия и Человеческого. Это литургия не Златоуста или Василия Великого, но литургия по чину Самого Спасителя. Началом выполнения Божественного веления, выраженного в крестном подвиге Спасителя, было со стороны человека собирание во имя Троица и выработка самого догмата о Св. Троице, ибо в этом догмате раскрывался, показывался образец идеального общества, в которое должно собраться все человечество, в нем же вырабатывался и путь к осуществлению этого образца — воскрешение. Это история как проект.

б) Если смотреть на подвиг с отвлеченной, школьной точки зрения, с сословной, с точки зрения ученого, т. е. только мыслящего сословия, то дело Христа есть лишь оправдание, т. е. не дело, а лишь мысль; тогда как со всеобщей точки зрения оно есть воскрешение, что и выражено иконописью, которая осязательно указывает на связь крестного подвига (пожертвование жизнью, кровью, как выражение сыновней любви) со всеобщим воскрешением. В лице Адама (Адамова голова со скрещенными костями у подножия креста), орошаемого кровью из прободенного ребра, представляются все умершие, а во имя Христа объединяются все живущие для общего дела воскрешения. Искажение православия католицизмом состоит в том, что он заменил воскрешение делами оправдания, хотя и непонятно, почему следствием такого подвига может быть воскрешение, так как «правда» сама по себе не может быть причиной возвращения к жизни, а может быть даже причиной лишения ее; протестантизм же, отвергнув дела оправдания, не стал делом, единым делом воскрешения, и стал лишь мыслью. Если смотреть на подвиг Христа только как на оправдание, то нужно допустить, что умиловать всеведущее, всемогущее Существо могут только страдания невинного существа; если же это не так, в таком случае должно признать, что в самом подвиге заключается соединение знания и силы, возвращающей жизнь; и тогда, т. е. в последнем случае, подвиг будет требованием со стороны Бога — полного Ему уподобления, а не умилованием только Его. В системе оправдания есть только мнимое бес-

смертие, а не действительное воскрешение. Может ли быть что-либо искусственное, поверхностное, казуистичнее, безжизненнее учения об оправдании?!! Оправдание, искупление, возрождение, освящение, примирение — все это лишь отвлеченные выражения воскрешения. Если оправдание состоит в уподоблении человека Христу, как образцу совершенной добродетели, то под добродетелью нужно разуметь добро не отвлеченное, а воскрешение как полное выражение любви к отцам и братства сынов, ибо Христос — воскреситель, и в этом весь смысл Его, как весь смысл — последнее слово — нравственности в воскрешении. Вопрос уже, а не отрицание для неверующих и глубокая еще тайна для верующих — Христово воскресение — может разрешиться только всеобщим воскрешением, для чего необходимо соединение тех, для коих все — только вопрос (люди знания), с теми, для коих все — лишь тайна (люди дела, народ), необходимо, следовательно, соединение их в общем деле воскрешения. Пока же такого соединения не произошло, нельзя не видеть в сословной, т. е. ученой, протестантской и вообще западной догматике с ее черствою, сухою, безжизненною правдою противоположности православному смыслу христианства, выражающемуся во всей православной иконописи, сосредоточенной в едином изображении крестном, но не в отдельности, а в связи ее с православною службою, сосредоточенною в страстной и воскресной, т. е. пасхальной, службе. Только в соединении православных иконописи и службы выражается полнота православного смысла, полнота смысла христианства, ибо если в черепе над скрещенными, т. е. крестообразно сложенными, костями рук, изображаемом при подножии распятия в ожидании орошения живою водою и кровию, мы представляем всех наших умерших, то только в лобзании Распятого, заканчивающем все пасхальные службы, мы видим (предполагаем) объединение всех живущих в любви и животворном воскрешающем знании. Если вся служба, как было сказано, есть лишь крестное знамение, полагаемое при начале дела, напутственный молебен пред ним, то целование есть обет, клятва исполнить свой урок, свою задачу в общем деле. Во имя Распятого мы объединяемся, а в лице Воскресшего (представляемого крестом, освещенным пасхальною свечою, являющимся в облаке кадильном) предчувст-

вuem живоносную силу объединенного во Христе рода и видим в кресте лишь знамя, ведущее нас от храмовой пасхальной службы к внехрамовой, ибо наша Пасха (православная) начинается движением от центров к окраинам, от столиц и городов к селам, к праху предков, к могилам отцов. Но истинно пасхальным движение это будет лишь тогда, когда удаление из центров станет не временною только побывкою, а перенесением самых промыслов из городов в села и превращением городской фабричной тюрьмы в кустарную светелку (городской воинской повинности в сельскую) чрез уменьшение искусственной промышленности, чрез превращение ее в естественную, путем регуляции, т. е. превращением в воскрешение, что само собою не делается. Наша Пасха противоположна и еврейской, которая есть паломничество в центральный Иерусалим, и католической, которая местные крестные ходы превратила в крестовые походы, в вооруженные странствования к гробам второго и первого Адама, заключавшие в себе не священную лишь войну, а и торговую борьбу, вызывающую движение от сел в города, от окраин к центрам, т. е. от смиренной, покорной веры к гордому противлению, или от католицизма к протестантизму, что делается само собою. Протестантизм был прав, отрицая превращение крестных ходов в крестовые походы, но был неправ, оставаясь при отрицании и не заботясь о превращении их из дела истребления в дело воскрешения. Протестантизм отрицал войну, с коею была связана торговля, и признавал торговлю, которая в себе носит причину войны. Для католицизма крестовые походы, прямые и обходные (в обход Африки и Америки, когда завоеванием Константинополя турками прегражден был прямой путь в Иерусалим и Индию), были делами оправдания, спасения, литургиею. Литургия же католическая, внехрамовая, т. е. сама жизнь, или история как факт, есть не братотворение, но работворение, не чрез усыновление, а чрез завоевание для исполнения долга душеприказчества, в смысле освобождения из чистилища, а не в смысле воскрешения. Протестантизм, отвергая искаженную литургию, не признало и действительной; т. е. протестантизм уничтожил литургию как работворение, но не заменил ее братотворением. Отрицательное, т. е. разрушительное, дело протестантизма состоит в разъединении, индиви-

дуализме чрез освобождение от долга душеприказчества. Протестантизм и следовавший за ним скептицизм превратили обходные движения из священных, крестовых, в торговые.

Католицизм есть искажение христианства, т. е. воскрешения, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не производят оживления, а только заслуживают бессмертия, или освобождение от чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью.

Наша Пасха, страха ради кочевников, праздновалась изначала в Кремлях и острожках, т. е. в крепостях, защищавших прах предков; на эту защиту и уходила сила воскрешения. Когда же создан был в подражание Западу фабричный город, разрушивший Кремль и острожки, тогда для празднования началось движение, или, точнее, возвращение в села, к могилам отцов, к праху предков. Превращение воинской повинности из городской в сельскую будет началом восстановления Кремлей в виде орудий регуляции природы. Как литургия может быть совершаема только на мощах (антимис), так и Пасха может быть совершаема только у могил предков. Воскресение Христа требует всеобщего Воскрешения. Другого оправдания для нас нет, ибо христианство есть общее дело воскрешения, а не мысль только и никаким другим делом заменено быть не может.

в) Стараясь уяснить себе, почему за Воскресением Христа не последовало и всеобщего Воскрешения, мы имеем целью не христианство оправдать от мнимого противоречия, как это делают верующие в могущество цивилизации и не верующие в силу христианства, а спасти от унижения историю, возводя ее до осуществления «Благой Вести»; т. е. мы обвиняем ученых, защищая их собственные труды, осуждаем их за неверную оценку, за умаление стоимости их же трудов, за то, что они унижают свое дело, считая его бесцельным. Если смотреть на историю как на осуществление «Благой Вести», то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его. Одновременно с Воскресением Христа всеобщее Воскрешение и не могло совер-

шиться, потому что оно есть сознательный труд объединенного на всем пространстве земного шара человеческого рода, область действия коего не ограничивается даже пределами земной планеты. Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскрешения. К такому делу человеческий род сознательно еще не приступал, хотя дело воскрешения, т. е. объединение рода человеческого, и продолжалось, но оно было извращено, тогда как неизвращенный родовой быт, родовой в религиозном смысле, есть союз неотделившихся (или воссоединение успевших отделиться) сынов для воскрешения отцов; а это последнее, т. е. воскрешение, и есть христианство. Но великое общее дело, в котором только и заключается вся суть христианства, было заменено состязанием в производстве безделушек, переходящем в битву, в войну. Исследование причин извращенности (вопрос о неродственности) и есть поворот к прямому, сознательному объединению в деле воскрешения; ибо это исследование имеет в виду не одно лишь знание, цель его — раскрыть задачу смертных и притом всех, а не кого-либо одного или некоторых. Для ученых история есть суд, судебный приговор, ими, учеными, произносимый; для неученых же, т. е. для всех, среди которых ученые как капля в море, история есть поминовение; а если поминовение искренно, оно не может навсегда остаться только поминовением, т. е. лишь сокрушением о том, что утраченного нам «уже не кресити», а станет общим делом воскрешения, в котором только и могут люди сознавать себя братьями, а не участниками лишь, товарищами какого-либо предприятия; при таком только деле история будет действительно всеобщей и всемирной.

г) Поворотом к делу воскрешения, или, вернее, указанием на него, и начинается наше слово об ополчении забывших свое родство, об ополчении Запада на Восток (т. е. наша история), об ополчении, представляемом в виде одной, более и более расширяющей свое поле битвы (дело — битва) на весь земной шар, с прямыми и обходными движениями (по естественным путям, обращаемым в искусственные дороги, выпрямляе-

мые, выравливаемые, объединяющие Запад и Восток, точнее, континент и прибрежные страны, для ускорения движения), из коих первые, т. е. прямые, сходятся в Царьграде, а вторые, обходные, на Памире.

Какое же это будет схождение, мирное или немирное?

Наука своими изобретениями (улучшенными путями сообщения) дает возможность и отдаленному Востоку и дальнему Западу принять участие в битве, в деле взаимного истребления, в битве «сциентифичной», как полном приложении всего знания с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с меллинитом, робуритом, в битве на земле и на воде, под землю и под водою, в воздушной высоте днем и ночью, при свете электрических солнц. Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью. Запад, дав научное устройство пестройным массам Дальнего и Ближнего Востока, поведет все народы океанической полосы на континентальное царство. Научной стратегии предстоит определить последний, центральный пункт сциентифичной битвы. Впрочем, Константинополь и Памир и будут фокусами столкновения континентальной и океанической сил. При мирном же исходе их встречи христианское отношение двух означенных центров легко понять, если представить Памир (гипотетическая могила праотца)⁹ черепом над скрещенными костями рук, а Константинополь (первое место, освященное крестом) — предполагаемым центром превращения разрушительной силы в живоносную. Наша история есть «восточный вопрос», борьба, прерываемая перемириями, не устраняющими причин ее, ибо истинный вечный мир возможен только при возвращении всех потерь, в чем и состоит общее дело человеческого рода, не исключая и «третьего рода» людей; история есть «восточный вопрос», вопрос об ополчении Востока на Запад, или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть; разрешение же восточного вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот.

д) Точнее и полнее сказать, наша история есть слово об ополчении, сопровождаемое поминовением, т. е. это и синодик¹⁰ о всех павших, начиная от тех, которые пали у стен Илиона и оплаканы Гомером (оплаки-

ваются еще и теперь читающими Гомера), до павших у Плевны и Шипки и осмеянных варягами. Плач есть отличительная черта истории хронографов; он вносит чувство в историю. Плач о гибели полка Игорева, или о поражении земледельцев кочевниками, плач Иеремии, плач о падении Царьграда, наконец, плач над общею основною причиною бедствий, неродственности, т. е. небратством и забвением отцов, вносит чувство даже в философию истории. (Но плакать или печаловаться о бедствиях естественных, от неродственной силы природы происходящих, и о разрушении родства — не значит убиваться от горя; дать убить себя горю — значит забыть, что жизнь нужна для оживления или воскрешения.) Наша история начинается от хронографов, а не от Байеров, Шлецеров¹¹ (варягов по мысли и крови) и не от варяго-русов... Наша история вместе и гражданская, и священная; как история борьбы, она гражданская; как история проповеди «не убий, не вой, не борись», она не станет еще священной, не будет христианскою, а останется древнею; человек не перестанет убивать, воевать, вести борьбу и будет, напротив, совершенствоваться в изобретении смертоносных орудий (изобретением пороха начинается новая история) для защиты скопляемых все более и более, благодаря прогрессу, богатств; история не станет священной, пока память, которая есть любовь, заменив излишнее необходимым, мануфактурное — кустарным, не заменит и смертоносное оружие орудием живоносным, соединяющим всех в одном деле. Чтобы стать священной, христианскою, история должна быть словом не об ополчении лишь друг на друга Запада и Востока, превратившемся в настоящее время в борьбу океанического мира с континентом, в борьбу, как сказано, не на живот, а на смерть; она должна быть словом и об ополчении общем, друг за друга, против извне действующей и в нас действующей слепой силы природы, т. е. история есть слово об объединении не на смерть, а на воскрешение и живот. Ученые считают свое дело оконченным, когда уяснили себе причины борьбы влияниями внешней природы и действиями внутренней (темперамент и характер), а для неученых тут только и начинается дело, решение вопроса. Всеобщая воинская повинность и есть ополчение в смысле приготовления к этой священной, всеобщей борьбе не

против друг друга, а друг за друга, против извне и в нас действующей силы природы. Настоящая же часть записки имеет целью разъяснить обязанности призываемых на службу; это — катехизис не по форме, а по сущности, который учит тому, что *нужно делать человеку* или сынам человеческим как участникам в истории, в решении вопроса о неродственности, вопроса о переоружении. Обязанность защиты отечества, как третьего Рима^{11а}, чтобы быть понятой, требует разъяснения значения и второго, и первого Рима. Говоря же, что «четвертому Риму не быть», Россия признает за собою долг разрешения вопроса о неродственности и родстве. Усвоив себе значение третьего Рима, мы признаем долг глубочайшего родственного объединения, отрицая же всякую нужду в четвертом, признаем, верим, что цель объединения будет достигнута и достигнута будет нами, это значит, что мы не признаем за собою права слагать труд достижения цели на других.

История в смысле всеобщего воскрешения есть самый полный комментарий к Кремлям и острожкам до последних сторож, ибо Кремль будет крепостию, охраняющею прах отцов, пока нет братства, а существует небратство; Кремль будет переоружаться, по мере того как сыны во исполнение долга к отцам будут превращаться в братство, но только в деле всеобщего воскрешения, как в самом полном выражении любви и долга к отцам, сыны достигнут полноты братства. Если наш Кремль в пасхальную ночь и нуждается в комментарии, то не потому, чтобы ночь эта была не ясна, не светозарна, а потому, что наше сознание омрачено предрассудками; ночь, время покоя, стала светлым днем, началом великого дела Воскрешения, и Воскрешение уже не недельный, а великодельный день. Вопрос только в том и заключается, способно ли нынешнее знание превратиться в это великое дело, способно ли ученое сословие стать комиссией объединения в этом общем деле, способно ли к такому превращению сословие, держащееся предрассудками, религия которого состоит в признании мертвого, безличного бога и безжизненного бессмертия, а нравственность заключается не в эгоизме даже, а в «солипсизме», причем признание нелепого «альтруизма» делает это сословие худшим из всех фарисеев (солипсизм и альтруизм?!). Способно ли к действию сословие, которое, обращая каждую мысль, слово

в корыстную, личную собственность, отречение от будущей жизни выдает за великодушие? Не веря в будущее, оно фарисейски приходит в умиление от своего дешевого пожертвования! Ученое сословие, свободное от воинской повинности, считает себя мирным и даже сокрушается о том, что люди не могут жить в мире, негодует, что они прибегают к оружию; на словах это сословие проповедует мир и не замечает, что на деле, чем бы ни занималось оно, чистым или же прикладным знанием, оно само способствует усилению войны, или прямо, если приложение знания относится к усовершенствованию оружия и вообще орудий истребления, или же косвенно, когда приложение знания относится к промышленности, торговле, которые ведут к усилению вражды и, следовательно, к увеличению поводов к войне. Если же ученое сословие занимается чистым знанием, не заботясь о его приложении (о чем позаботятся другие, и ничего чистого не останется без приложения к войне и промышленности), то оно отвлекает от истинного знания, которое состоит не в знании лишь причин вообще, чем ограничивается чистое знание, а в знании причин неродственности, вражды, войны, которая может быть устранена не проповедью, как бы убедительна она ни была, не негодованием, как бы сильно оно ни было, не изгнанием из истории описания войн, а лишь устранением причин, производящих рознь, неродственность, вражду, а с ними и войну. Вопреки ученым лицемерам, желающим изгнать из истории описание войн, а не войну, конечно, история должна говорить о войне. Не говорить о ней — значит скрывать истину, выставлять действительность в ложном свете. Но, говоря о войнах, история должна раскрывать их причины, которые заключаются в развитии мануфактуры и торговли, благодаря приложению к ним знания; знание столько же, если не более, прилагалось и к военному делу, потому что торговая промышленность неразрывно связана с войною, внешне и внутренне. Если при существовании розни мысль не отделяется от дела (отделение в этом случае можно произвести лишь искусственно, как это и сделал Декарт, уединившись в многолюдный город, но таким уединением от всех можно скрыть от себя действительность, а не узнать ее), то «сознаю» будет значить «вытесняю», «истребляю». Это вытеснение может быть производимо

и таким мирным делом, как торговля и промышленность: Deux nations en guerre de tarifs peuvent se ruiner plus sûrement qu'à coups de canons»¹² — как это справедливо говорится в статье о китайской эмиграции (Revue des deux mondes, апрель 1889 года). Это война, конечно, осадная. Задача политической экономии, составляющей лишь часть науки о войне, определять между прочим, при каких условиях осадная война становится невыносимой и переходит в штурм. Политическая экономия вместе с социализмом, эта иудина наука, как назвал ее один из славянофилов, лицемерно сокрушаясь о бедных, придет, конечно, в ужас, если увидит то, чему был свидетелем Иуда, если увидит женщину, уничтожившую или сложившую в могилу драгоценные украшения, которые вырабатывает для нее промышленность и всемирная торговля; таков, конечно, смысл евангельского алавастра¹³ — это сосуд Пандоры, который изготавливает городская мануфактура, это украшения, в которые облакает она дочерей промышленного века для привлечения сынов того же века, который и по сие время еще не понял, что пока будет смерть, будет и бедность; поняла это женщина древних времен, не только отказавшись, но и уничтожив, сложив в могилу свои украшения; и вот прежде, чем была дана заповедь «шедше научите», было уже сказано, что из этого «научите» нельзя, не может быть исключена повесть о том, что сделала эта женщина. Она искупила грех Пандоры, Европы, Елены, Евы, она отвергла дар, подносимый промышленностью, предпочла Идущего к смерти всем живущим. Эта первая из мироносиц вместе с женщиною, осмеянною бесчувственным Буддой¹⁴, займут первые места в царстве воскрешения. Среди множества реликвий, подлинных или неподлинных, нет обломка этого алавастра, который мог бы быть, который и должно бы было положить на первом месте в том музее, куда будут сданы нынешние произведения мануфактуры, когда промышленность из городской станет сельскою. Древний мир, отыскав центр, сделал его своей могилою; новый придет к этой могиле, лишь поняв, в чем состоит естественная бедность человека, поняв, что бедность эта заключается в его смертности, поняв, что оставаться орудием смертоносной силы природы — значит отречься от человеческого дела.

Итак, для ученых история есть рассказ, а для неученых — участие во всемирном деле, т. е. во всемирной войне, это фактически; проективно же история для неученых есть участие во всеобщем воскрешении, которое неотделимо от самого сознания, если оно стоит на высшей точке нравственности и религиозности; высшая же точка нравственности та, на которой не отделяют себя от всех других, не разделяют «своего» от всеобщего, на которой нет противоречия между мыслью и делом; а высшая точка религиозности есть христианская, не отделяющая Воскресения Христова от всеобщего. Неученое определение истории согласно с православием, если православие не отделяет догматики от нравственности, иконописи от службы. Сознательная и вольная история будет состоять в объединении живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов), ибо Бог смерти не создал, а создал жизнь, и человек, делаясь исполнителем воли Бога, будет орудием не смерти, а жизни. Только такое объединение живущих, которое имеет целью воскрешение умерших, будет положительным совершеннолетием, освобождение же, самостоятельность сынов и дочерей (эмансипация женщин) есть лишь отрицательное совершеннолетие, лишь замена отцов опекунами, отечества государством, братства гражданством.

3. а) Все время с момента воскресения Христа, как великой эры, с момента, когда Воскресшим была произнесена заповедь собирания «шедше научите» и пр., до эпохи, когда выработанный догмат о Троице опять превратится в заповедь, раскрытую в целый план, проект,— в заповедь, являющую образец, по которому человечество будет формироваться, до момента, когда оно поставит своею целью воскрешение, т. е. признает, что всеобщее воскрешение есть полное выражение культа предков,— все это время мы можем представить себе как один день, в который воскрешение совершалось, совершается и доселе чрез нас, но помимо нашего сознания.

Заповедь «шедше научите» является, как мы увидим, и в крестовых походах, этом вооруженном проповедничестве, т. е. в так называемой Средней Истории, и в обходных движениях, западном и нашем, т. е. в Новой Истории, но является в извращенном виде, и наибольшего извращения достигает именно в обходных

движениях торговых, как своекорыстных и несущих смерть (вымирание), бывших даже прямым отречением от заповеди «научите», как у голландцев. Следующее за сим изложение имеет целью раскрыть, что во всем историческом движении есть единство (хотя это и лжеединство), несмотря на извращение, происходящее от неосознанности и тем замедляющее достижение истинной цели. Все это движение совершается около одного центра, и этот центр не духовный, а реальный.

В первые времена по воскресении Христа, когда началось собиранье во имя Троиственного Бога, тогда догмат не отделялся еще от заповеди, вера от жизни, жизнь превосходила требования десяти ветхозаветных заповедей, была выше ветхозаветного идеала и приближалась к тому образцу, во имя коего крестились. В этой нераздельности, неразвитости и заключается совершенство первобытного христианства и особенно в неотделимости своего спасения от спасения или воскрешения отцов. В первоначальном христианстве самое собиранье, отречение от язычества, или раскаяние и приобщение к поминальной трапезе Искупителя умерших, было литургиею, как и самое христианское общество было церковью. Можно быть уверенным, что приступавшие к вечери любви из народа твердо были убеждены, что искупительная сила распространялась и на их предков (I Коринф. 25, 29, крещение ради мертвых); можно быть уверенным, что пока в церковь не вступал еще так называемый интеллигентный класс (средний род людей, гражданский, городской, посадский, мещански буржуазно-фабрично-рабочий), не мог быть дан и известный ответ одного проповедника немецкому князю, желавшему креститься, на вопрос об участии его предков, даже и вопрос-то этот не мог быть тогда задан, потому что для народа немисливо ради собственного спасения отречься от отцов, и потому что никогда не было такой близости живущих к умершим, как в то время, когда христиане собирались в жилищах умерших (катакомбах), где гробы мучеников служили им престолами. Но если эта первая церковь для верующих является такою святою, что Ориген¹⁵ указывает на нее для объяснения единства Отца и Сына, полагаемого им в единомыслии, согласии и тождестве воли (ту же самую мысль высказывает и Августин: «Если,— говорит он,— любовь могла из

стольких душ сделать одну, то Отец и Сын, любовь Которых неизреченна, не должны ли быть названы единым Богом»), то совсем иной является она в глазах неверующих; ненависть этих последних доходит до того, что некоторые из них в смерти Анания и Сапфиры¹⁶, например, видят убийство с целью устрашения и в видах как бы финансовой меры и т. п. Но, становясь даже на точку зрения неверующих, мы спросим: откуда же взялся в христианстве идеал Троиственного Бога, если в самой общественной, церковной жизни христиан не было для него никаких данных? В Евангелии, как и во всем Новом завете, нет слова «Троица», нет слов «нераздельность», «неслиянность», хотя все это и представлено там в действии, в жизни, в способе осуществления, так что в понятии о Троице заключается лишь краткая формула всего евангельского учения.

б) Уже в первой христианской общине являются два направления, в которых совершается движение к исполнению данной Христом заповеди и из которых одно можно назвать реалистическим, а другое — идеалистическим. Для первых Бог, или Божественное Существо, представлялось образцом для каждой личности в отдельности, в ее osobности, а не для личностей в родовой их совокупности; воскресение же представлялось им явлением трансцендентным, а не имманентным, следовательно, исключительно будущим, т. е. не таким, которое было бы делом знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы, воскресение представлялось им явлением, которое будет произведено внемирным, трансцендентным способом; ибо присущими, неотъемлемыми свойствами человека признавались только разрушение, борьба, способность быть орудием смерти и совершенная неспособность к созиданию, миру, неспособность быть орудием жизни, воссоздания; мирское, светское отождествлено с суетным, промышленным, политико-экономическим, а духовное только с мысленным, воображаемым; а между тем воскресение может быть действием только естественной силы, но естественной не слепой, а пришедшей в сознание и правящей собою в лице раскаявшегося в своем отступничестве человеческого рода (а не отвлеченного человечества). Во всяком случае реалисты, доказывая (хотя и не опытом, а теоретически)

возможность и необходимость телесного воскресения, и не подозревали, что этим, хотя и умозрительным только, доказательством полагалось уже пачало воскресению, и то, что представлялось им в отдаленном будущем, уже начиналось. Для вторых, идеалистов, воскресение хотя и было имманентным, но они признавали его уже оконченным, совершившимся, и хотя совершившимся во внутреннем лишь обновлении, но этим они и удовлетворялись; они представляли себе осуществленным и образец Троиственного Бога, но осуществленным опять-таки только во внутреннем и таинственном общении с живыми и умершими; а между тем то, что им казалось уже совершившимся, только еще начиналось.

Крайнее развитие идеалистического направления есть гностицизм; под гностицизмом обыкновенно разумеют философско-мистические системы; вернее же сказать, гностицизм есть мистерии, таинства, в которые посвящали, системы же служили лишь толкованием, пояснением, теориею таинств. Воскресение для гностиков совершалось в момент посвящения или крещения: посвящаемые во время совершения этого акта, вероятно, воображали себя проходящими все семь совершенств, как это в теории Василида¹⁷, «Авракос» не только «Высшее существо», но и магическое слово, которому, вероятно, приписывалась сила изменять телесное, смертное существо в бессмертное. Из теургии происходила теософия, а не наоборот, или по крайней мере не отдельно одно от другого, т. е. только из действия происходила мысль, сознание (из мистерии, т. е. мистического действия, — мистицизм, из теургии, т. е. божественного дела (все таинства), — теософия).

Первые христиане чувствовали обновление мира в той перемене, которую ощущали в себе, в том мужестве и твердости, которые не допускали ни страха, ни какой-либо слабости; чем теснее было их общение с тем обществом, в которое они вступали, тем больше ощущали они в себе мощи, при которой все казалось возможным, все препятствия, силы природы, все это так умалялось. Самая смерть казалась минутною разлукою, бессильною положить действительную преграду между соединенными любовью. Некоторым при этом даже казалось, что все кончено, победа полная, они чувствовали себя обновленными, поправшими все

смертное... (С таким воззрением может быть соединена мысль, что кончина видимого мира ускорится благодаря распространению девственности; нужно даже желать, чтобы все, имеющие жен, были как неимеющие, чтобы ускорить таким образом пришествие Христа для открытия вечного царства.) Но христианство не иллюзия. И хотя такое настроение превосходно и могло на многое подвигнуть, многое совершить,— и совершило, действуя заразительно, увлекая, собирая души,— но сила воскрешения проявлялась не в этом только направлении, и едва ли даже не с большею мощью она действовала в другом направлении, в направлении названных выше реалистами. (Таким образом, в самом уже начальном христианстве заключаются зародыши распада его на католицизм и протестантизм, но есть в нем зародыши и воссоединения их, т. е. зачатки православного христианства.)

4. а) С падением Иерусалима, с потерей своего значения Римом образовался новый христианский центр — Константинополь, где выработалось православное христианство. Константинополь имеет большее право на название вечного и всемирного, чем ветхий Рим; этот последний не вечный, а только переходный к Константинополю, не всемирный, а лишь западный. Мысль о перенесении центра на восток явилась в первый раз еще у Цезаря, затем у Августа; и эта мысль о перенесении столицы показывает, что Рим не мог быть центром даже в тех пределах, какие имела Римская империя при Цезаре, и не мог не столько по месту, занимаемому им в пространстве, сколько по духу исключительно западному. В Константинополе — среда всей земли, сюда сходились «вся благая земли», товары Индии и Китая, т. е. то самое, что разрушает общество, сокращает его век; но ни политика, ни торговля не составляют существенной, отличительной черты византийской истории.

б) Отец истории начинает свой рассказ с первых встреч, с первых поводов ко вражде Европы с Азией. При первом же, собственно, историческом столкновении Европы с Азией, которым можно считать переход азиатского народа — персов на европейский берег, и сделалась исторически известной Византия, лежавшая близ переправы. Тут же была сделана и оценка Византии Востоком в лице Мегабиза и еще прежде — Западом

в лице Дельфийского оракула, руководителя эллип-ской колонизации¹⁸. Отец истории излагает нам не историю только Европы, которая вся тогда заключа-лась в Греции, и не историю только Азии, совмещав-шуюся тогда с Персиею, он становится, так сказать, между Европою и Азиею и излагает историю отноше-ний передней Азии и передней Европы, т. е. персид-ские войны, которые у него на первом плане и кото-рые, столь богатые подвигами, еще более богаты фак-тами разъединения и изменами, этим коренным пороком Европы; Восток же хотя и представлял тогда единство, но это единство было совершенно внешнее. Взятием Сестоса, т. е. занятием Геллеспонта, места переправы в Азию (самая узкая часть пролива), оканчивается история Геродота. Персы, приняв сторону иудеев, быв-ших в борьбе с Вавилоном и Египтом, и завоевав ту и другую страну, сделали борьбу против идолопоклонства (художественного воскрешения) борьбою Азии с Евро-пою, а потому история персидских войн всемирна для того времени и по объему и по значению, по объему и по содержанию. Таким образом, вместе с историею нарождается и «восточный вопрос», «восточный» для европейцев и «западный» для азиатцев. Широкий взгляд отца истории не удержался, однако, потомками, упустившими из вида из-за местных событий общий ход истории, в коем проливы с господствующим на них фортом Византиею не могли не играть первенствующей роли.

в) Праотец истории, народ, начинает с морских от-крытий, когда проливы, отделяющие Европу от Азии (Троянский и Византийский), становятся известными мифически. Открытие проливов, отделяющих Европу от Азии, есть первый факт всемирной истории, хотя и сохранный только в народных сказаниях, в мифах, ибо народ есть истинный праотец истории. По этим сказаниям можно заключить, что в первое же путе-шествование на восток (это поворот к праотчине, к Пампру) европейцы ознакомились с азиатским берегом про-ливов; а возвращаясь и испытав бури негостеприимно-го моря, греки принесены были самым морским током в Золотой ров и тут совершили благодарственное жерт-воприношение за свое спасение и за великие откры-тия. Всемирное значение местности у Византийского пролива (*Босфор*, или *коровий брод*, как кто-то перевел

это слово, *над* которым может быть воздвигнут мост и *под* которым может быть проведен тоннель) заключается в той близости берегов (азиатского и европейского), которая из двух городов, лежащих на этих берегах, Византии и Халкидона, делает один город, Константинополь, как начаток соединения Европы с Азией, Востока с Западом. В этом отношении Константинополь имеет решительное преимущество пред старым Илионом, лежавшим верстах в десяти от моря.

г) Занятие Троянского берега у самого входа в Гелеспонт и основание Халкидона — Византии закрыло эти проливы для предприимчивых семитов — финикийн и вынудило их искать новые пути на запад и на юго-восток. До тех пор известны были только Малая Европа (Греция) и Малая Азия, — с открытием же новых путей открылся и Запад, т. е. Большая Европа до Янтарного моря (продолжением этого движения можно считать позднейшие движения из варяг в греки), и Ливия; а с другой стороны началось открытие и Большой Азии, дальнего Востока (Офира). На путях в Индию и создались великие царства, из коих последним было Персидское, проложившее себе путь в Европу чрез Византию. Силу семитического движения мы легко поймем, если припомним, что два народа, принимавшие в нем участие, финикийяне и евреи, близкие по языку и, конечно, по происхождению (хотя последние и называли первых хамитами, вероятно по такому же побуждению, по какому и поляки называют русских туранцами), что два эти народа, самые плодovитые, жили в относительно неплодородной стране. Понятно, что при таких условиях закон постоянного движения, эта не христианская, а естественная заповедь «шедше», с насколько это неизбежно «научите», имел в данном случае полное применение. Еврейское и особенно финикийское, как и эллинское, движение было естественное, прогрессивное, насилем и обманом совершавшееся, ведущее не к объединению, а к порабощению; христианское же есть движение морализованное, хотя и искаженное.

д) Положение Константинополя так определено греческим историком: «самое безопасное со стороны моря и самое опасное со стороны суши» (Полибий IV, 38, 45, 46)¹⁹. Такое определение, по крайней мере в последней его части, приложимо как к древнейшим

временам, когда опасность грозила Византии со стороны мелких фракийских племен, так и к позднейшим, когда она подвергалась нападениям аваров, печенегов, т. е. страшной силы, вышедшей из глубины Средней Азии. Для полной безопасности Византии нужно было внести мир в глубь Азии, откуда выходили орды кочевников, откуда было вытеснено арийское племя, нужен был, можно сказать, мир всего мира. По словам Полибия, Византия испытывала мучения Таитала, видя, как опустошались поля, обещавшие обильную жатву. Чувства эти должны быть особенно понятны тому народу, который испытывает их еще и в настоящее время на своей Туркестанской окраине, испытывал и в течение всего тысячелетнего своего существования, ибо у ворот Византии начиналась степь, расстилавшаяся до Китая и Индии, и Византия была «сторожа», острожек, защищавший переправу и стоявший на окраине. Постоянные войны, веденные Византией с окружающими ее варварами, напоминают сказание о том, как перевелись богатыри на Руси (на место одного побежденного племени являлись два других), напоминают о том, как сила, идущая из степей, все растет да растет, все на Византию идет. Эта сила и будет расти, и будет идти, пока степь не обратится в поле; и если христианство не вера только, а дело, то обращение воинственного кочевника в мирного земледельца есть уже полдела. Благочестивая Византия не вызывала, конечно, на борьбу силу не здешнюю, потому что, скопля богатства, прилеплялась всеми силами к здешней жизни; по чем больше скоплялись богатства, тем дальше распространялся по степи слух о них, тем больше Византия навлекала на себя врагов. Тот же историк (Полибий) называет византийцев общими благодетелями, ибо, оставив свой опасный пост, византийцы лишили бы греков возможности сбывать излишнее и получать необходимое (кожи, мед, хлеб), т. е. существование Византии обеспечивало движение от греков далее и далее на север, в варяги, и на восток, в степи.

И в дохристианскую эпоху Византия пережила в малом виде такую же историю, какую суждено ей было пережить в большем виде в эпоху христианскую, так что постепенное уяснение значения Византии составляет, можно сказать, сущность как новой, так и древней истории.

Троянская война (первое столкновение двух матриков, Европы и Азии, поводом к которому послужила «умычка» жезцин) и ее продолжение, войны греков с персами, войны Рима, признававшего свое троянское происхождение, с греками (иначе сказать, война Европы (Греции) с Азией, нашедшею себе союзников в Европе в лице римлян) составляют всю древнюю историю, так же как сказание о войне Троянской, о борьбе Греции с Востоком и его западными союзниками, о возвращении героев троянских и поэтические и критические видоизменения этих сказаний составляют всю письменность древнего мира. Даже предшествующие Троянской войне сказания изменяются под ее влиянием: так Геркулесу приписывается взятие Трои, как Илье Муромцу битва с татарами, а Карл Великий и даже Атилла делаются крестоносцами. (Народное, мифическое воззрение любит возвышать предков на счет потомков, так же как «критическое» (ученое, научное) старается унижить предков, возвышая потомков.) Эти же сказания создали, говоря нынешним языком, Греческий музей, т. е. совокупность памятников, реликвий, действительных или мнимых (напр., орудия, которыми Эпей построил деревянного коня), имевших священное значение (эти вещественные останки сильнее слов действовали на поддержание *Drang nach Osten*), подобно тому как крестовые походы и сказания о них наполнили католические храмы реликвиями Востока. Война с Персией для греков, воспитанных на Илиаде, которая есть их Библия, была священной войною, продолжением Троянской; поэтому и Исократ всю жизнь был ревностным проповедником этой войны, а Агезилай и Александр²⁰ старались придать своим походам значение продолжения похода против Трои.

Во всех столкновениях Запада с Востоком присоединение Византии считалось необходимою. Уже с окончанием персидских войн выяснилось значение Византии и для гегемонии над Грецией, почему Перикл и за ним Алкивиад присоединяют Византию к Афинам, а Лизандр после решительной битвы при Эгос-Потамосе, прежде чем идти на Афины, освобождает Византию и Халкидон^{20а} (т. е. спартанцы вытеснили оттуда афинян, как позднее генуэзцы венециан). Вообще говоря, Пелопонесская война и последующие войны до Филиппа могут быть названы борьбою за Византию

или вообще за проливы; когда же Константин является примирителем Востока и Запада, он основывает свою столицу в Византии.

Положение Константинополя таково, что он обречен быть целью нашествий, пока не состоится безусловный мир; безопасность его будет не обеспечена, пока не наступит мир всего мира. Хотя с одной стороны Константинополь защищен Балканским валом и Дунайским рвом, а с другой — двойным хребтом Антитавра и Амануса с Евфратским рвом, с присоединением к этому с северной стороны Карпатского редута с двумя бастионами, Чехиею и Трансильваниею, а с восточной — Иранской твердыни, но сия последняя открыта с севера для турецких и монгольских нашествий, Западу же открыта дорога к Царьграду чрез Венские ворота. Это преимущество Запада было бы решительным, если бы Карпатский рудут был так же близок к Балтийскому, как и к Черному морю; благодаря тому обстоятельству, что Запад не имеет естественной защиты с Севера, ему предстоит идти на Константинополь чрез Москву и Киев, как и России чрез Берлин и Вену; т. е. для обладания Константинополем нужно полное, безусловное торжество или Запада над Востоком, или же Востока над Западом, что, конечно, невозможно; потому-то этот город и обречен быть целью нашествий, пока не состоится безусловный мир, столь необходимый для человеческого рода. С другой стороны нужно отрезать Иран от Турана, т. е. занять Памир, чтобы обеспечить К[онстантино]поль с восточной стороны. Иран, обеспеченный со стороны Турана, мог бы не допустить семитического движения из Аравии и Африки. Александр и имел, очевидно, эту цель, употребив почти три года на обеспечение северной границы своего нового царства; появление сельджуков османов стало бы невозможным, если бы Александр имел достойных наследников. Хорошо поняла это только легенда.

Чем меньше было сил у Византийского царства, тем больше воздвигало оно крепостей; это были как бы оболочки, которые образуются около семени и защищают его от зимних бурь и морозов, ибо Византия, как бы семя, собрала в своих стенах все выработанное древним миром. Древняя история была завершена, когда религия Востока, наука и искусство Греции, юри-

дическая и военная организация Рима сосредоточились, как в зерне, в этом пункте, т. е. в Византии, которая была центром Евразийской империи, обнимавшей и Малую Европу (Балканский полуостров), и Малую Азию — полуостров по сю сторону Дуная и полуостров по сю сторону Евфрата (по Никифору Грегоросу XIII века), по сю сторону Балкан и по сю сторону Тавра и господствовавшей над индийскими дорогами.

Борьба язычества с христианством продолжалась и после падения Рима. Падающее язычество в лице неоплатоников продолжало борьбу с христианством еще в IV и V веках. Воскресение, а также создание мира было главным пунктом нападений этих крайних спиритуалистов (Прокл, Синезий)²¹. Борьба принимала даже политический характер (Леонтий, Севериан Дамасский, Пампрепиос)²². Раньше еще их Юлиан решился сделать реформу язычества, подновить его, и эта подновленная религия получила название эллинизма, который и боролся с христианством до самого Юстиниана.

Концом древнего мира следует считать не падение Западной Римской империи, а царствование Юстиниана. Ни начало Рима, ни конец его не имеют всемирного значения. Царствование Юстиниана есть конец древнего, языческого мира. Архитектурное искусство представляет смерть язычества, т. е. переход его в христианство, наглядно; так, из разрушенных языческих храмов (это значит, что переход был насильственный, не христианский) воздвигается храм Софии — Премудрости Божией (изображение которой (Софии) есть последний остаток гнозиса), так же как и множество других храмов (в одном К[онстантино]поле 35) превращаются в христианские храмы, так что Прокопий воздвигнутым и возобновленным Юстинианом зданиям посвятил целую книгу (*De edificiis*)²³. Закрытие школ в Афинах и Александрии представляет то же самое явление в области мысли, философии. Закрытие школы было падением Афин, последнего убежища философии неоплатонизма. С закрытием школ Афины утратили смысл жизни (так как со времени почти Александра они были только школою), как Рим с уничтожением консульства утратил и призрак древнего мира. Неоплатонизм, последнее проявление языческой мысли, не исчез, однако, бесследно, ибо в то же время является

книга, приписанная Дионисию Ареопагиту²⁴, в которой неоплатонизм приурочен к христианству. И язычество не исчезло; оно сохранилось в школах. Языческая наука, идея об устройстве мира и истории человечества, преобразуется в византийскую форму мнимо христианской топографии или космографии (Козьма Индикоплав)²⁵ и хронограф — летопись, которую Древняя Греция не знала. Осуждение мнений Оригена о Троице и о духовном воскресении также выражает падение язычества. Какую форму приняло христианство, ясно можно видеть из двух изводов тайной вечери, которые находятся в Россанском Евангелии VI века²⁶, из коих одно (церковно-литургическое, известное под именем «роздаяния») встречается в первый раз, а другое (в первоначальном, реалистическом виде) — в последний. Тайная вечеря стала изображаться не так, как она описана в Евангелии, а как совершалась в храме; живопись превращалась в иконопись. В политическом отношении падение язычества выражается прекращением выборов в консулы и кодификацией законов и мнений юристов (мысль, задуманная еще Цезарем, как и мысль о перенесении столицы, и приведенная в исполнение лишь Юстинианом), сводом, извлечениями и сокращениями из всего, что выработано древним знанием, мыслью, по части юридической; только эти своды, извлечения, сокращения и сохранились, а потом и возродились преимущественно на Западе; подлинные же сочинения юристов исчезли. Для юриспруденции при Юстиниане наступила осень, созревание плодов, превращение в семя; то же самое при Македонской династии случилось и для всего другого знания древнего мира. О конце древнего мира свидетельствует также первое появление при Юстиниане «салосов» (похабов), или юродивых, особое покровительство монашествующим, тогда как древнему миру, т. е. эллиническому, идея монашества была совершенно чужда; самая одежда изменилась к этому времени — «паллум, гиматий» совсем вышли из употребления у христиан VI века, и прежние длинные одеяния римские были заменены коротким платьем народов, наводнивших Римскую империю.

При Константине вошло в употребление церковное поклонение кресту, а при Юстиниане появилось в церкви распятие. Нужно было три века, чтобы крест —

орудие позорной казни — сделать предметом поклонения, и нужно было пять веков, чтобы изобразить на кресте Распятого, изобразить то, что для эллинов представлялось безумием. Потому-то и должно считать концом древнего мира, античной прелести, тот момент, когда искусство сделало предметом своих изображений Распятого. Но и Распятый долго еще изображался не страдающим, а торжествующим, и тут же изображалось и Воскресение. Только после Халкидонского собора, признавшего Христа «и действительным человеком»²⁷, и после дальнейших развитий учения о человечестве — в X лишь веке появилось распятие с изображением умершего Спасителя. Сюжеты распятия, страданий в искусстве и монашеский аскетизм — это совершенная противоположность эллинизму. Кратко сказать, в К[онстантино]поле пред наступающим магметанским наводнением собрано было, точно в ковчеге, все достояние древнего мира, и крестное знамение, водруженное над ним, спасало его до той только поры, пока, выступив из своей могилы, это достояние, т. е. наука и искусство древнего мира, возродились в Европе, чтобы обойти целый мир. Теперь же достоянию древнего мира, т. е. науке и искусству, остается завершить этот обход и, обогатившись новыми знаниями, возвратиться к точке исхода; а тогда оно и станет (и мы это почувствуем) достойным орудием всеобъемлющей любви, ибо борьба христианства и язычества, борьба между верою и знанием, происходила не потому, что они противоположны, непримиримы, а потому, что вера была неискренна, а знание еще далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же еще несовершенства.

Ни в одной религии нет такого противоречия между идеею и фактами, как в христианстве. В столице христианства крест, орудие позорной казни, сделался предметом благоговейного почитания; но казни тем не менее не уничтожились, потому что не уничтожились преступления. Не дымилась в новой столице животные жертвы, но бойни животных продолжают существовать, ибо на деле человек еще орудие слепой природы.

С распространением христианства, по мере расширения его в пространстве, оно терпело потери во внутреннем своем достоинстве; нравственность заменилась каноническим правом, внутренняя связь — внешнею

организациею, церковь устроилась по образцу государства, а политическая столица сделалась и церковным средоточием. С избранием центра связано и появление вселенских соборов и установление одновременного празднования Пасхи; но Византия сделалась церковным средоточием не всего мира, а только большей части известного тогда мира, и соборы были вселенскими в этом именно смысле, т. е. лишь проективно, на условии непрерывного расширения границ известного мира, на условии увеличения числа верных, ибо собрание тогда было далеко не кончено (вне церкви оставалось много неверных и отпадших), а потому и литургия не могла быть литургиею, действием верных; одновременное же празднование Пасхи было лишь одновременным представлением Всеобщего Воскресения, каким только оно и могло быть, когда церковь не была еще миром всего мира, оно устанавливало единство в мимолетном лишь чувстве, охватывавшем весь христианский мир почти мгновенно. Но собрание и Византиею не было поставлено главною, первую целью; она усваивала мысль, что можно быть верным, возможно спасение и тогда, когда вне остаются еще неверные и отпадшие; такое спасение по необходимости должно быть только таинственным. Византия не признавала, впрочем, и того, чтобы равнодушие к спасению неверных было спасительно; она принимала даже меры против отпадших, но они были таковы, что хотя и показывали ревность к делу, но спасти не могли, это были насилия, гонения и т. п. Признав личное спасение, возможность спасения каждого народа в отдельности, церковь обрекла Константинополь на погибель, потому что отрицала собрание как безусловную обязанность, и превратила вследствие того христианство только в прообразование спасения; следствием этого было обращение заповеди собрания в догмат (что породило бесконечный диспут), деятельности в обряд; явилось ожидание антихриста, т. е. гибели, а не спасения. Правда, Византия думала, что Царьград будет существовать до конца мира, но конец мира она ожидала каждый день и час.

Допускать спасение в отдельности, врознь (что само по себе безнравственно, как отрицание родства, заповеди о любви) — значит, конечно, не признавать безусловной необходимости собрания (собрание же есть

сама сущность нравственности). В собрании нет необходимости, если спасение не есть всеобщее дело, а зависит от веры и чувства, от веры, конечно, мертвой, и от чувства, конечно, не искреннего. Отрицание спасения, как всеобщего дела, делает ненужным и центральный город. Если спасение от веры, то на что нужно действие? Если спасение лично, то на что нужно общество? И в таком случае не нужен и центральный город; пусть же он и остается турецким!

В Константинополе неразвитая заповедь Христа, заповедь собрания, превратилась в развитый догмат, т. е. в теорию, бездейственную в жизни; и таким образом, по форме эта заповедь сделалась философией и в этом отношении стала языческой, по содержанию же своему была богословием (богословие, т. е. слово только о Боге, а не путь к Богу) и в этом лишь отношении осталась христианскою. Но обращение религии в философию, в диалектику обратило всю историю Константинополя в один непрерывный теологический диспут, который служил не к соединению, а к разделению и нередко разрешался в кровавые столкновения на ипподроме; так, с утверждением догмата о нераздельности и неслиянности, отделилась от Константинополя большая часть Запада, занятая германскими племенами, принявшими арианизм; и такое отделение совершилось, без сомнения, потому, что в жизни, в действительности, Царьград не знал другого соединения, кроме слияния, т. е. порабощения. Действие (общее) объединяет, а диспуты разъединяют; так и в Константинополе: с одной стороны, диспуты усиливали рознь, а с другой — все роды розни вносили ожесточение в прения. Уже после несторианских диспутов можно было сказать, предупреждая императора Гераклия, *«прощай Сирия»*, а за монофизитскими прениями можно было распротиться и с Египтом; иначе сказать, эти диспуты подготавливали успехи магометанства²⁸. И вот, с одной стороны, арианизм, переходя к другой крайности, превратился в католицизм, признавший Сына, как и Отца, источником Духа, в чем православие видит признание двух начал в Боге, с другой же стороны, христианство сирское и египетское превратилось в исланизм, и Константинополь стал между двух огней. Подобно тому как в дохристианское время постоянные войны между греческими царствами принудили их подчиниться

Риму, так точно и в христианское время диспуты восточных христиан принудили их признать авторитет римского епископа. Признание первенства западного епископа было естественным наказанием Востоку. Лесть, вытекшая из борьбы партий, сделала из римского епископа преемника апостола Петра. Греческая сварливость создала римское властолюбие. Освобождение от папского властолюбия столько же законно, как необходимо и очищение от сварливости. Только в глубоком сознании своей виновности заключается необходимое условие спасения, зачинается заря освобождения для К[онстантино]поля.

Когда заповедь обратилась в догмат, исполнение заповеди стало мертвым, а не живым обрядом; обряд же, сделавшись только сакраментальным, перестал быть образовательным; и в этом отношении по форме христианство стало иудейством, хотя содержание, забытый смысл обряда, был христианским; и тогда самая жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством (т. е. искренно, не лицемерно отдалась роскоши), реакцией против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма, в этой реакции против исказившегося христианства и заключается смысл и сила магометанства. Константинополь сделался всемирным торжищем, богатства Индии оказали свое обычное пагубное действие, и с этой стороны (хотя христианство в Константинополе и стало из гонимого господствующим) в жизни, в деятельности, торжество язычества было полное. Невольное ощущение этой антихристианской розни превратило всю историю Константинополя в ожидание антихриста, в ожидание кончины мира. Будучи христианским в догмате, он был антихристианским в жизни и, соединив в себе пороки иудейства и язычества, ждал того (антихриста), кем уже и был на самом деле; ожидая же кончины мира, он дождался лишь собственного падения. К[онстантино]поль, пока не был завоеван, находился в постоянной опасности быть завоеванным; угрожаемый осадой извне, он был осаждаем видениями внутри. Выработав Символ веры, он дал зарок не изменять его, а между тем спор не прекратился. Как крепость К[онстантино]поль имел вне

себя высоту, господствовавшую над ним и не принадлежавшую ему; эта высота — Памир. Как всемирный Кремль он должен был в себе заключать прах праотца человеческого рода, в защите которого он нашел бы бесспорный пункт, а между тем и этот пункт был вне его. Памир, господствующий над Царьградом стратегически, и есть предполагаемая могила праотца: Памир то же самое для знания, что Голгофа для веры.

Таким образом, К[онстантино]поль кроме противоречия, которое заключалось в нем между храмом и крепостью (духовным и военным), между посадом и кремлем (торговым и военным), был противоречием и как крепость, ибо господствующая над ним высь (Памир) была вне его; а как храм он не в себе заключал святыню, прах праотца, который находится в той же выси. Голгофа была могилою Адама символически, Памир стал могилою праотца гипотетически. Разъединение этих двух пунктов лишает их силы, делает их, так сказать, эксцентриками. Памир-пустыня стал столицей смертоносной силы, потому что К[онстантино]поль еще не стал столицей, объединяющим центром, для обращения смертоносного в живоносное, хотя в нем, разрушенном, непромышленном городе, знание и разум человеческий могли бы освободиться от служения подбору естественному (военному) и половому (промышленному). Эти практические антиномии происходят из основного противоречия человеческой природы, по коему рождение сынов есть смерть отцов.

В К[онстантино]поле соединились предания древнего и христианского мира, и борьба этих элементов превратила его историю в непрерывный теологический диспут от начальных великих споров на первых вселенских соборах до старчески мистических споров о нетлении Св. Таин, который, как говорят, шел в то время, когда к К[онстантино]полю приближались латыняне, чтобы завладеть им, и о Фаворском свете, который шел во время окончательного завоевания К[онстантино]поля турками²⁹. Даже величайший из императоров К[онстантино]поля, при котором как город, так и диспут достигли своего апогея, был в то же время величайшим диспутантом, спорщиком³⁰.

Лежавший на перепутье между Западом и Востоком К[онстантино]поль выразит соединение их в развившемся в нем учении о Троицином Боге и о двух

природах и волях во Христе. Восточная идея о всепоглощающем единстве и идея Запада о множестве, о значении личности, соединились во всемирном, восточно-западном догмате о Троицином Боге. Эллинская диалектика, выработанная на вечах бесчисленных греческих республик, которые были как бы подготовительными школами к соборам, эта диалектика на вселенских синодах, в прениях о Св. Троице, нераздельной и неслиянной, раскрыла идеальный образец для всего человеческого общества. Истинный образец бессмертного общества был выработан именно тут, в этих, хотя и метафизических, спорах, касавшихся предметов, по видимому, сверх,— выше — естественных, а не в конвентах, не в парламентах, не в декларациях прав человека, не в построениях, или утопиях, всех коммунистов и социалистов; ибо в этих последних заботились только о сохранении независимости и равенства личностей, а не об отечестве и братстве, хотя эти слова и употреблялись; образец общества был выработан не адвокатами, но отцами церкви. В выработанном сими последними представлении лиц Св. Троицы «нераздельными», т. е. неотчуждающимися, неотделяющимися друг от друга, не вступающими в борьбу, которая сама по себе ведет к разрушению общества и смерти, в таком представлении союз Божественных лиц являлся неразрушимым, бессмертным. Представлением же лиц Св. Троицы «неслиянными» устранялась смерть их, потому что неслиянность означает устранение поглощения одним лицом всех прочих, которые при нем теряют свою личность, делаются его бессознательными орудиями и, наконец, вполне с ним сливаются, обращаясь вместе с ним в полное безразличие, в ничто.

Итак, в устранении раздельности и в неслиянности лиц Св. Троицы являлся вечный союз, бессмертное общество бессмертных личностей. Казалось бы, что может быть важного в вопросе об едино- или подобосущии? о том, одна ли только божеская или же и человеческая природа во Христе, одна или две воли в Нем? Но стоит только перевести эти вопросы на практическую почву, т. е. принять их за закон, за правило действия, чтобы понять, какой важный шаг сделало воскрешение, когда были разработаны его метафизические основы. Показывая, что Христос был не только Бог, но и действи-

тельный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления, или воскрешения, двух волей, действующих в полном согласии. Но учение о двух волях, действующих в согласии, оставалось только догматом, теориею, не имевшею выражения в самой жизни; и в таком отделении теории от практики не видели отпадения от христианства, устранения от дела искупления и воскрешения, не видели отречения от Искупителя и Воскресшего. Если бы церковь была согласна с учением Оригена и ему подобных, которые отождествляют воскресение с бессмертием души и ожидают, что последний суд будет разрушением материальной природы, тогда было бы понятно такое отделение теории от практики; но учение Оригена и все ему подобные были по справедливости осуждены церковью на 6-м и 7-м вселенских соборах. Выработывая в теории великий план мира и любви, Византия в своей внешней политике и во внутренних борьбах партий действовала по совершенно противоположному плану. Военными силами Византия никогда не была особенно богата; невоинственность греков очевидна, между прочим, из того, что для предупреждения побегов введено было клеймение воинов и установлена присяга в том, что они не побегут пред неприятелем. Царьград город не войны, а дипломатов; как внутренняя его история, история его мысли, была теологическим диспутом, так и во внешней истории не оружие, а та же сила диалектики спасала его от внешних врагов, направляя их друг против друга; ту же диалектическую хитрость вносил византийский грек и в свои внутренние распри, которые и открыли его внешним врагам доступ к вмешательствам в его внутренние дела; т. е. враги Византии также умели в ней самой находить себе союзников, руками которых они и истребляли противников.

В этом и была причина падения Константинополя, это было наказание за раздвоение теории и жизни, так как в жизни Византия поставляла свою цель не в устранении раздельности (разъединения и вражды), не в

бессмертной политике, которую она могла бы заимствовать из бессмертной Троицы.

Экономическая жизнь Константинополя не только не имела ничего общего с экономией спасения, но была сй совершенно противоположна, еще противоположнее, чем политическая жизнь, если это возможно; это было домостроительство погибели, а не спасения. Скопление богатств было его целью, торговля — его средством. Будучи центром торговли, в коем скоплялись богатства мира, он был и центром завоевательных стремлений; жадные взоры всех народов были устремлены на него; военный грабеж являлся наказанием за торговый обман, а падение и разорение — последнею расплатою. Будущий город Премудрости, город-музей, собранию останков, не будет уже заключать в себе приманку. Обратившись из христиан в торговцев, византийцы не могли отождествить своего дела с христианством. Устраняясь от участия в деле Христовом (в воскрешении), не обращая свою будничную жизнь в служение общей для всех цели, они ожидали осуществления всеобщего воскрешения помимо их деятельности, или, вернее, кажется, сказать, они боялись осуществления всеобщего воскрешения. Для оправдания в измене они прибегали к ходатайству Богоматери. Отрекаясь от дела искупления, они весьма последовательно признавали, видели во Христе не Искупителя, а Судию. Таким образом желали иметь уже не Искупителя, а ходатая, который испросил бы им освобождение от труда искупления, т. е. собственно избавление от самого христианства, льготу возвратиться опять в язычество. Отсюда понятно, почему воздвигались храмы Богородице, устанавливались в честь ее новые праздники...

Такое направление поддерживалось еще бедствиями, связанными с постоянными нашествиями, в которых видели признаки пришествия антихриста, а за ним Судии и кончины мира. И когда наибольшая опасность ожидалась с севера, оттуда ждали и антихриста; с появлением магометанства противника Христу стали ожидать с юга. В этом ожидании антихриста и прошла вся тысячелетняя история Константинополя, которая была без преувеличения, можно сказать, непрерывной осадой; на ней сосредоточен весь интерес его истории; преждевременное взятие Константинополя и уничтоже-

ние храпимого им было бы гибелью всего прошедшего и будущего человеческого рода.

Вся литература Византии, от предсказаний Тибуртинской сивиллы, которые относят ко временам Константина, и до Иосифа Брения, говорившего: «сей великий град (К[онстантино]поль) уничтожится, когда уничтожится самый мир сей»³¹, — вся литература Византии была проникнута апокалипсическим характером. Войны императора Ираклия³² с персами и возвращение креста, который он нес на Голгофу, где сложил венец и порфиру, оставили глубокое впечатление. Событие это увековечено праздником Воздвижения, которому легче придать апокалипсическое значение, ибо, согласно легенде, он представляет не столько прошедшее событие, сколько будущее, когда вместо земной власти воцарится небесная. Одно из самых замечательных апокалипсических творений было житие Андрея Юродивого, в котором этому святому приписывается пророчество о судьбе Константинополя: «О граде нашем да си веси, — говорит св. Андрей ученику своему Епифанию, — яко до кончины не боится ни единого языка... вдан бо есть даром Богородицы»³³, т. е. Царьград находится под Покровом Богородицы. Апокалипсис Андрея Юродивого получил народное значение, будучи обращен в особый праздник, оставленный греками, как полагают, по падении Константинополя. (Другие, однако, думают, что праздник этот учрежден только в России.)

Чем больше было вражды и угнетения в обществе, тем живее было и ожидание кончины, которой боялись, не желали; но ненависть превосходила самую боязнь, картины страшного суда служили выражением этой ненависти, национальной, сословной, личной; картина страшного суда сделалась почти необходимостью храма и рисовалась обыкновенно на западной его стене, так что храм воскрешения обратился в храм страшного суда, храм спасения — в храм гибели; в этих картинах олицетворялись те мучения, которыми само общество терзало себя, точно так же как в ожиданиях антихриста олицетворялось то состояние, в котором оно уже находилось. Ожидание антихриста, вызванное внутренним состоянием общества, не обмануло Византию; этим антихристом явилось для нее магометанство; но магометанство было бы бессильно, и Константинополь не пал бы, если бы сам он не был антихристианским.

Осуждая Византию, мы, конечно, осуждаем и самих себя.

Исламизм зарождался в первом споре христиан. Если бы те, которые признали Христа Богом, т. е. воскресителем и примирителем, приняли бы на себя и Его миссию, Его дело, то они не спорили бы, а искали соглашение с противниками, которые ни примирения, ни воскресения не считали злом, а сойдясь в деле, не могли и в теории не признать Христа воскресителем и примирителем. От эбионитов и назареев ^{33а}, выделившихся вследствие споров, и произошло, как полагают, магометанство. Язычество довольствуется художественным воскресением, а ислам, отвергая художественное, не ставит целью действительное воскресение, потому что он есть только отрицательное учение. Магометанство поставило свою специальную целью истребление идолов, что вытекало из его основного догмата, по которому Бог не имеет своего образа в сыне и человек не есть его подобие; называя человека помощником, Магомет нигде, кажется, не говорит, чтобы человек был создан по образу и по подобию Божию, что, впрочем, и не соответствовало бы общему смыслу Корана. Стремясь к утверждению почитания одинокого Бога, уничтожая идолов, ислам причисляет к идолам и наши иконы. Влиянием магометанства можно объяснить и объясняют появление иконоборства. И иконоборцы, отвергая почитание икон, указывали на языческое их происхождение. «Язычество,— говорили они,— не имея надежды воскресения, изобрело эту иллюзию (фабрикацию идолов), чтобы сделать существующим то, что не существует». Иконоборцы в иконописи видели, следовательно, мнимое или художественное воскресение и как таковое отвергали. На иконоборческом соборе 754 г. постановлено: «Восстанавливать образы святых посредством материальных красок и цветов на бездушных и глухих иконах есть предприятие богопротивное» (Деян. Всел. Соб., т. VII, с. 491 и 492). Православие с своей стороны соединяло вопрос об иконах с основным догматом, указывая, что Бог-Отец имеет свой образ в Сыне Божием, что творение человека есть создание одушевленных икон. Ставя вопрос таким образом, православие ставило иконоборцев в необходимость, отвергая почитание икон, отвергать и самые основные догматы христианства, т. е. вопрос об иконах был вопросом о самом существовании

Константинополя, восточного христианства. В иконоборстве православие видело совокупность всех ересей, и в том числе, и даже в особенности, ересь манихейскую³⁴, которая есть проявление буддизма на Западе; такое отношение к манихейству нашло выражение даже в службе; так, в службе отцам седьмого вселенского собора говорится: «Плоти изображение Твое восставляюще, Господи, любезно лобызаем великое таинство смотрения Твоего, изъясняюще, не мнением бо, яко же глаголют богоборнии дети Манентовы (Манент — основатель манихейства), нам явился еси человеколюбче, но истиною и естеством плоти». Отвергнув иконопочитание, Константинополь порвал бы всякую связь с Западом и облегчил бы сему последнему обращение славян к католицизму, собственную же борьбу с магометанством из религиозной превратил бы в политическую распрю. Не воодушевляемый религиею, Константинополь скоро сделался бы магометанским, слился бы с ним, разделил бы с ним его участь. Сохранение же иконопочитания грозило Константинополю другой опасностью — подчинением Западу. Но восточная церковь, хотя и сохранила иконы, не отказалась от изображений, приняла, однако, во внимание возражения иконоборцев и, не желая производить изображениями иллюзий, она не только не заботилась о живости изображений, а даже запрещала такое стремление, ввела подлинник, который должен был служить неизменным образцом для изображений; вместе с тем была изгнана из храмов скульптура, которая служит образцом для живописи и способствует ее оживлению; можно сказать даже, что с этого времени изгоняется и самая живопись, — она заменяется, или, лучше сказать, превращается в иконопись.

Иконопись имеет целью не производить иллюзию подобия или живости изображаемого; она стремится посредством символа дать только понятие, только напомнить, и при этом имеется в виду не самая икона, не художественная ее отделка, а то действие, которое она должна производить, та цель, к которой она должна направить. Сделавшись орудием богословия, иконопись должна была постоянно напоминать и вести ко спасению; но чтобы это напоминание не было бесплодным, она должна бы была обращаться к каждому во имя всех, и особенно во имя его близких умерших; чтобы

действовать на всех, иконопись должна была бы и изображать всех. Употребляя иконы как образовательное средство, церковь должна напоминать иконами о спасении всех и каждого, без различия сословий, пола, возраста и т. п., т. е. храм должен вмещать в себе изображения всех умерших для постоянного напоминания о них всем живущим. Но эта цель не была и не могла еще быть в то время выяснена. Отвергнувши художественное идолопоклонство, Византия усвоила себе промышленное идолопоклонство — роскошь, и спасению она служила только мнимо, гибели же (роскоши) — истинно; она не обратила унаследованное от древних знание на служение спасению, и наступившее после иконоборства возрождение знания было только приготовлением к смерти.

Восточная церковь, не сделавшись иконоборческой и не впавши через крайнее развитие иконоборства в магометанство, разойдясь также во взгляде на иконы и с западной церковью, можно сказать, замерла в неизменном символе, обряде, подлиннике; она предпочла лучше политически подчиниться туркам, чем религиозно — Западу, и сохранение всего выработанного ею сделалось ее задачей. Запад же пошел совсем другою дорогою; он не боялся вносить новости ни в изображения, ни в обряды, ни в самые догматы.

За эпохою иконоборства, которое было гонением также и на науку, вновь наступило возрождение науки (при Цезаре Варде)³⁵; но это возрождение имело особый характер, в это время делались компиляции, выборки, извлечения, сокращения из всей древней письменности. Все эти собиранья, компиляции, сокращения копировались, размножались по причине дешевизны и по незначительности объема; подлинники же сочинения, как делавшиеся ненужными, подобно листьям на растениях во время образования и созревания зерна, семени, подобно лицам, индивидам, достигшим зрелости, засыхали и отпадали, т. е. утрачивались. Благодаря этим утратам и родилось искусство восстановления, явилась необходимость по немногому неутраченному восстанавливать целое утраченное. Ученый класс, конечно, предпочел бы подлинники компиляциям, но в жизни он предпочитает подобие действительности, рождение предпочитает воскрешению. Эпоха компиляций, собираний, умирания совпала с господством Македон-

ской династии, и наиболее выдающимся представителем этой эпохи явился Константин Багрянородный³⁶; со времени же латинского разгрома в XIII веке, когда были уничтожены античные статуи, влиявшие на живопись, пред которым был создан подлинник, и со времени восстановления империи Палеологов начинается как бы период рассеяния собранного в предшествовавшую эпоху: теснимые турками, греки приуждены были искать убежища на Западе, куда и переносили все сохраненное Константинополем от древних.

В эпоху компиляций и собирания древней письменности христианская письменность тоже ограничивалась только собираниями, напр., житий святых; в это же время окончательно выработался и устав. И как наука и искусство, это последние древних, перешли к Западу, так и христианская письменность, заключенная в неизменные формы, вместе с православием была передана славянству.

Царьград был, можно сказать, восприемником России при крещении, был учителем ее в вере; он был также воспитателем в религии и искусстве, в промышленности и торговле Запада; источник арабской образованности был там же, в Константинополе. Константинополь вел, можно сказать, созерцательную жизнь; он «думал» за всех, и потому воинственным латышам и туркам легко было торжествовать над созерцательным городом. При самом своем падении Константинополь завещал Западу науку и искусство древнего мира; под влиянием выходцев из Константинополя развилось то направление, которое известно под именем возрождения наук и искусств (в сущности же оно есть возврат к язычеству) и которое есть начало того, что известно под именем цивилизации Запада.

Западная Европа была благоприятной почвой для принятия завещанных Константинополем, выработанных же Древней Грецией науки и искусства. Западная Европа даже по географическому положению, по своему горизонтальному и вертикальному очертаниям составляет подобие Греческого полуострова, этой Малой Европы. Как Греческий полуостров можно назвать Парнасским по тому значению, которое во всех отношениях Парнас имел для Греции, так и Западную (Большую) Европу можно бы было назвать Альпийским полуостровом; как Греция была страшою

художников, страну художественного язычества, в коей искусство имело священное значение, так Западная Европа — страна ремесленников, промышленного идолопоклонства, где искусство, заимствованное у греков, для самого народа было лишено священного, религиозного значения. Хотя Парнас, по-видимому, был горю соединения для Греции, а Альпы служили только к раздвоению, но рознь составляет народную, отличительную черту той и другой страны, так что даже вся история Запада представляется как бы повторением истории Греции.

Греческий полуостров можно назвать Парнасским по центральному положению Парнаса, замеченному географами (Страбон) и выраженному в известной легенде об «орлах»; с Парнасом связано предание о предках эллинского народа, Эллене и его брате, в котором олицетворены первые союзы греков (амфиктионии); идеально Греция была союзом племен потомков Эллена для защиты общего святилища (могилы предка?), а на деле Греция была не соединением, а рознью (для Европы Парнасом мог бы быть Памир). На Парнасе был оракул (без советов с коим не начиналось ни одно предприятие и особенно основание колоний) и Дельфийский храм, который, судя по описанию Павзания, был центральным священным музеем всей Греции, скульптурным и картинным (Лесхэ)³⁷; в изречениях же мудрецов и сама философия имела своих представителей в Дельфийском храме Афины. На Парнасе было место Пифийских игр, которые состояли преимущественно в поэтических состязаниях, почему Парнас и представлялся обителью муз; в Дельфах на Парнасе заседали Амфиктионии, этот, по выражению Цицерона, «общий совет Греции», или эти «первые миры Божии». Принятие Филиппа Македонского в члены Амфиктионий было концом Греции, а последний совет оракула («знай себя только») уничтожил все прежние благие советы. Альпийский полуостров, Западная Европа, покрыт весь горами умеренной, средней высоты; уступая живописности и красоте Греции, он вместе с тем, так же как и она, лишен величия, и ничего священного в нем не имеется для Европы. Альпы — это гульбище, ставшее алтарем естественной (т. е. самой искусственной) религии и получившее значение как резиденция творца ее — Руссо. Кроме общих Альп

каждая страна в Европе имеет свои Альпы, свою Швейцарию, тоже красивую, но без всякого величия. Альпийский полуостров — страна не художников, а мастеровых, это, можно сказать, полуостров сирен, как Парнасский — полуостров муз. Альпийский полуостров прорезан Рейнско-Дунайскою линией, путем, который может быть назван Византийскою или Царьградскою дорогою, а вместе с тем эта дорога служит пограничною чертою двухплеменного полуострова, альпийского — по физическому устройству и романо-германского — по племенному составу, и только в движении по этому пути полуостров розни может достигнуть единства. Под защитою Альп лежат Дельфы Европейского, или Альпийского, полуострова — это Рим с его оракулом, который вводит «мир Божий» в варварскую Европу, направляя колонизацию восточную (крестовые походы), а отчасти и западную, обходную. Альпийский полуостров потому и есть Альпийский, что Альпы служили оплотом для оракула, руководившего судьбами этого полуострова. Король священной области, в которой находится Рим, подобно древним фокейцам, боровшимся с Дельфами, лишил этот оракул светского достоинства. Освобождение от папского оракула, который не может быть заменен политическим равновесием, было началом распада. Лютер, перенеся оракул из Рима в разум человека, положил начало падению. В своей оппозиции римскому оракулу он опирался, вначале по крайней мере, на Царьград, но не повел по Царьградской дороге. Распадение на католицизм и протестантизм есть следствие отделения от центра, от Константинополя, а православие есть сокрушение о разделении, печалование. Ислам осуществил образ Мессии в иудейском смысле, но остается вопросом, кому будет принадлежать окончательное торжество: Мессии ли в иудейско-магометанском смысле или христианскому Мессии.

История Парнасского полуострова, как и Альпийского (т. е. Западной Европы), может быть разделена на средневековую и новую.

Средневековая история Греции есть эпоха созидания, единства, что выражено в мифе об Эллене, Амфиктионе и Ифите, установителе Олимпийских игр^{37а}. Новая история начинается с морских открытий, колонизации, развития торговли, тимократических, или буржуазных, конституций, какова уже и Солонова; это и

есть история падения. Сознание падения есть философия (хотя она и не признавала этого), как сознание смертности есть религия, хотя религия со смертностью признавала и бессмертие, или воскрешение. Вытекающие из сознания падения светские, искусственные постройки общества недолговечны и потому именно, что в них забыта смертность. Сократ, хотя и действовавший именем Дельфийского бога, тем не менее перенес оракул с Парнаса в сознание, в личное мнение каждого (в знаменитом «познай себя», т. е. знай только себя); и вместе с таким перенесением с Парнасских высот оракула, объединявшего греков, руководившего их действиями, греки достигли полной свободы, т. е. Греция разрушилась. Когда всемирную историю называют естественною наукою, то и нужно рассматривать ее как развитие и как, если можно так выразиться, свитие в виде исторического года или суток; но не только не следует придавать такому ходу безусловного значения обязательности и на будущее время значения вечного, фатального; напротив, для существа, сознающего в себе стремление к свободе, обязательно освобождаться от рокового, извне определяемого движения. Признавая отличительною чертою новой истории падение, мы не считаем его, как и смертность вообще, неизбежным, безусловным законом, а законом только при данных условиях, который перестанет быть таковым, когда условия будут изменены. Падение и смертность объясняются недостатком условий поддержания и восстановления. Всякое тело упадет, если не будет поддержано, всякое здание разрушится, если не будет обновляемо. Новые государства поставили целью благосостояние, а не прочное существование; откуда же взялась бы эта прочность, если она не имелась в виду при изменении, преобразовании средневековых государств в новые. Трудность представляется не в объяснении периода замирания, соответствующего ночи и зиме, не в том, почему древний мир рушился, — распадение на враждебные сословия, угнетение одного другим, причем угнетаемое желает иноземного нашествия, даже призывает его, внешние же враги (среднеазиатские варвары) пользуются такими приглашениями, — падение при таких условиях древнего мира легко понять; требует объяснения только то, почему разрушение это было неполное. Спасителем древнего мира от

окончательного разрушения явилось христианство. Борясь, разрушая язычество, оно строилось из развалин его и тем его сохранило. Так сохранилось искусство, знание; христианство сохранило даже то, что противоречило ему (в Оригепе, папр., сохранился Цельз, *Contra Celsum*) ^{3b}. С другой стороны, христианство становилось между распадавшимися сословиями (рабами и свободными), между эллинами и варварами. Теперь можно спросить, почему же христианство не спасло мир вполне? Потому, конечно, что оно не было и усвоено вполне, надлежащим образом. И пока степь не обратилась в поле, кочевники в земледельцев, пока не будут все объединены в общей цели, до тех пор одна часть, одно сословие, будет обращать другую часть, другое сословие, в орудие, и возникающая отсюда борьба будет прекращать умственную работу на время или же прекратит ее и навсегда, т. е. будут замиранья, может быть, даже наступит и смерть. Нельзя, однако, не сказать, что христианство не только не все сохранило, но многое и разрушило; а между тем разрушение, очевидно, дело не только не христианское, а вполне противохристианское, и разрушения, совершаемые христианством, свидетельствуют, что само оно, как это уже и сказано, не вполне было усвоено теми, которые носили его имя. Из сравнения Западной Европы исторически и географически с Грецией, из сравнения двух городских цивилизационных полуостровов, вытекает необходимо, что и Западная Европа ни географически, ни исторически не может быть смешиваема со всемирною историею, которая, строго говоря, еще не начиналась. По этого мало; в том подобии, сходстве, которое оказывается в истории Западной Европы с историею греческою, классическою, и заключается псевдоклассицизм, ибо Западная Европа повторила все ошибки древнего мира; она жила тем, что в древнем мире уже признано было несостоятельным. Она падение приняла за юность, закат — за восход. Сравнение Западной Европы с Элладю было бы совершенно бесплодным, если бы из него не открывалось то, что ожидает Западную Европу в будущем, т. е. что ей нужно делать для своего спасения; нужно же ей признать своим центром Константинополь и мирное его освобождение. Если в Африке единство превращается в деспотизм, то в Западной Европе свобода становится рознью, ибо если

деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра. Полуостров розни есть полуостров свободы, для которого нет цели, а потому нет и общего отеческого дела. Всемирная история есть не история западных народов, с которою, однако, ее отождествляют; она и не история греко-славянского мира; всемирная история есть отношение этих двух миров, центром которых был Константинополь; поэтому мы и отождествляем ее с историей этого города, не забывая, однако, что Константинополь всемирен только в связи с Памиром, хотя Памир не город, не жилище даже, а земля мертвых, но забвение мертвых и делает наше существование бесцельным, философским, буддийским, т. е. заставляет нас в смерти и уничтожении видеть спасение. Если всемирная история отождествляется каким-либо народом, племенем или страной с собственной своей историей, в таком случае это отождествление будет выражением «знай только себя» (Сократ, Декарт, Запад); но есть и другая крайность, когда историю собственного народа, страны совсем исключают из всемирной, и тогда это будет выражением «не знай самого себя» (Россия), самооплевание.

Влияние Константинополя, выразившееся возрождением наук и искусств, в сущности же, как сказано, возрождением язычества, этой эллинской прелести, ограничивалось только верхними слоями народов; свою же народную литературу, апокрифами, легендами, Константинополь действовал и на самые глубокие слои народа, являясь в этом случае проводником восточных сказаний, так что через него совершалось «народно-литературное общение Востока с Западом»; через посредство Константинополя и Индия, давшая всему человеческому знанию формы аполога, басни, мифа, иначе сказать, превратившая отвлеченную идею в форму, доступную для понимания народа,— и Индия сделалась учителем Запада и Севера. По этим легендам, заимствованным в Индии и переработанным в Византии, народ, можно сказать, учился всем отраслям знания; в них вся природа посредством аллегорико-символических объяснений делалась учителем нравственности (Физиолог, Бестиарий³⁹ и пр. излагали всю государственную мудрость). По этим же легендам составилась и образ, представление, самой Индии как страны богатств, страны чудес, соседственной земному раю,

где божественные человеки (рахманы, брамины) слышат пение ангелов. И буддизм познакомил с собою восточное и западное христианство в византийской же переделке сказания о царевиче Иосафе и Варлааме. Эта легенда важна тем, что в ней под именем Иосафа или Варлаама канонизирован христианами сам Будда, хотя и в совершенно измененном виде, подобно тому как Индия в лице Кришны канонизировала основателя христианства (если только это последнее верно)⁴⁰. Эти легенды направляли народные движения, а страстные повести, выйдя из Индии, возвращались к ней же. Все это доказывает, что различия в вере коренятся в верхних слоях, которые делаются все более и более индифферентными, а народы всех стран одной веры, веры сельской, более близкой к христианству, т. е. к делу христианскому, чем это думают те, которые веру признают только в догматах, а язычество смешивают со скульптурою. Индия, страна роскоши, учила Запад аскетизму, но, очевидно, не научила, потому что обладать Индией сделалось магиею Запада. Нужно заметить, однако, что Константинополь не был простым передатчиком индийских сказаний, он переделывал их так, что в его пересказах они становились из буддийских, или браминских, христианскими. Но не в этом заключается великое значение Индии: в лице европейских ученых она открыла борющимся за ее богатства народам родство по языку, смысл дела, о коем вели споры католики с протестантами, указала на Памир как на могилу их праотца, и только благодаря сословности ученых все это осталось предметом праздного любопытства, не коснулось чувства и совести, не стало и предметом дела.

Собственно византийское знание развилось из Пасхалии, которая сама по себе есть астрономическое знание; из Пасхалии развилась летопись, в которую вносились и общественные и естественные явления (к сожалению, впрочем, только явления, выходящие из ряда обыкновенных); в календарной же форме излагались и жития святых, а также проповеди, подлинники, лицевые и толковые, и все службы; словом, полный круг христианского знания и искусства в Византии имел стремление войти в форму Миней, как у нас, напр., Макарьевские Минеи составляют почти полную библиотеку всех чтимых книг⁴¹. И нельзя не признать, что

календарная форма есть самая естественная для всех знаний (знания сельского, а не городского, для народов сельских, а не мануфактурных), если не ограничиваться одними только суточными, месячными и годовыми периодами, но если принять все астрономические циклы, и тогда форма знания не будет произвольною, отвлеченною от того, каким оно является в действительности. Славяне — народ по преимуществу сельский, земледельческий, а Константинополь — столица сел, поэтому он и не был торговым и мануфактурным городом в современном значении этого слова, но всегда сохранял за собой религиозное, патриархальное значение.

Итак, Византия, сохранив свою внутреннюю самостоятельность относительно латинского Запада и магометанского Востока, жизни сохранить не могла. Ограничиваясь пассивной защитой и отказываясь от активной роли примирения вовне — Востока и Запада, а внутри — язычества с христианством при помощи обряда как образовательного средства для обращения догмата в действительность, Византия признавала свою неспособность к продолжению исторической службы и приступила к составлению завещания, подводя итог, составляя опись своему достоянию. Западу она передала наследственное: науки и искусства, России же завещала она благоприобретенное: свое дело, дело внутреннего и внешнего примирения Запада с Востоком (ибо и ислам не был совершенно чужд Византии). Вопрос об иконах, отвергнутый ли по-магометански или разрешенный по-язычески, был бы одинаково губителен для К[онстантино]поля; усвоенный же по-христиански, мог быть орудием примирения и спасения; но в последнем смысле учение об иконах не могло быть еще принято К[онстантино]полем, хотя бы он и хотел этого; в этом и заключается безвыходность, трагичность судьбы его. В самом деле, не можем же мы отказаться от уподобления Богу, имеющему свой образ в Сыне и создавшему по своему образу человека, но не можем мы и признать ни искусство таким уподоблением, ни промышленность истинным отображением Божественного могущества; действительное же воспроизведение тех, от кого мы родились, в чем только и могло заключаться истинное отображение (исполнение) Божественной благодати, всеведения и могущества, проявившихся в рождении Сына, было для того времени не-

мыслимо. Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу как совершенству; называть это гордостью значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке.

Праздник восстаповления икон 19 февраля 842 года назван «Православием»; при той же императрице Феодоре, при которой учрежден праздник Православия⁴², и славяне начали принимать учение об иконах или вообще об обряде как образовательном средстве, т. е. православие.

Православие есть по преимуществу обряд, т. е. религия нароодообразовательная (вернее сказать, православие может и должно быть религиею нароодообразовательною, но таковою оно никогда во всей силе еще не было). Обряд есть средство, помощью коего догмат, как заповедь, переходит в действительность, обряд есть переход от трансцендентного к имманентному, от Христа к христианскому, от внутреннего, таинственного к явному, матеральному. Этим православие отличается от протестантизма, как ученообразовательной религии, ученообразовательной не потому только, что она образует ученых, но, главное, потому, что удерживает догмат в области теории, школы. Православие как обряд не признает живописи, музыки, театральности, т. е. имеет целью не поражать, не ошеломлять, чтобы сделать народ послушным орудием духовенства, и этим отличается от католицизма. Но православие тогда только будет образовательно, когда каждый приход будет иметь иконописную и хоровую земледельческую школу (а не школу грамотности только), обучающую символическому языку церкви, изучающую стены самого храма как наглядную картину (если только сами стены храма будут образовательны). Только посредством рисования может быть осуществлено наглядное образование (наглядность, глазомер), так же как посредством только музыки, пения может быть развит орган слуха, его верность и проч. Между тем для протестантизма нужна лишь школа грамотности; католицизм же невежество большинства считает за лучшее средство для сохранения веры; по незунитским «Constitutiones» слуг (домашних) нельзя учить чтению и письму без согласия Генерала, «ибо слуге достаточно служить И. Христу, Господу нашему, во всей простоте и смиренности»⁴³.

Рассматривая историю Константинополя как религиозный диспут, мы можем разделить ее, или, что то же, всемирную историю, на два периода, из коих первый есть спор о догмате, а второй — об обряде; иконоборство же можно считать переходным временем от первого периода ко второму. В этом втором периоде православное христианство было принято славянским племенем, которого, таким образом, споры о догмате даже не коснулись, и оно всецело отдалось вопросу об обряде, т. е. об осуществлении догмата, насколько это было возможно, в самой жизни, нравах и обычаях. В наше время содержание этого вопроса расширилось, и споры славистов с западниками, вопрос о личности и общине и т. п. должно признать за продолжение того же спора о бытовых началах, должно признать, что *освобождение личности есть только отречение от общего дела* и потому целью быть не может, а рабство может быть благом, вести к благу, если оно будет лишь выражением общего дела. Только с разъяснением бытовых особенностей могут быть найдены способы к примирению сказанных племен, и тогда спор об «одном слове» не будет иметь места; точно так же без разъяснения бытовых особенностей, без примирения в них, если бы из символа и было исключено слово «и от сына», мир не мог бы быть действительным; а между тем от действительного примирения латино-германского с греко-славянским племенем зависит умиротворение и всего мира, как это будет видно из дальнейшего. Нельзя не признать, что мир по вопросу о символе даже и может состояться в настоящее время, при совершенном индифферентизме высших классов, главным же образом вследствие одинакового образа жизни их почти во всех народах, заимствованного от западных европейцев. Мир по вопросу о символе может состояться в настоящее время подобно тому, как могут состояться соглашения об одинаковой мере, весе, монете и т. п. удобствах жизни, необходимых при частых перемещениях и сношениях. В некоторых отношениях мы идем уже к такому соглашению с Западом; так, в наших церквах введены уже итальянская живопись и итальянское пение, и мы не смотрим на это как на измену православию. В настоящее время нам кажется уже странным, как могла восточная церковь ставить в вину западной то, что там священники бреют бороду (моло-

дятся, желают нравиться), носят на руках золотые перстни и одеваются в шелковые ткани (т. е. щеголяют); а между тем, если смотреть на дело серьезно, эти обвинения и будут самыми важными; ибо, допуская в жизни эпикуреизм, т. е. полагая целью жизни наслаждение, в теории надо признать основой мира материю; иначе сказать, эпикуреизм в жизни предполагает материализм в теории, и притом, и это главное, самый узкий материализм, т. е. без Бога, без будущей жизни. Но в догматике западная церковь материалистическою не была; она смотрела, по-видимому, на жизнь как на невинное препровождение времени, а на занятие наружностью, на щегольство — как на проступки нравственно безразличные; в то время еще не мучила мысль, что всякое, даже необходимое пользование тем, чего лишены другие, есть уже нарушение христианской любви, единства человечества, нарушение самого первого, основного догмата, догмата о Троице, рассматриваемого как заповедь. Ограничение, стеснение себя должно иметь место в наше время не для того, чтобы уподобиться богам, не имеющим потребностей, как говорил Сократ, а из чувства близости, подобия со всеми людьми. В то время еще не думали, что заурядные будничные занятия могли быть средством искупления, если понимать искупление не отвлеченно только, если не смотреть на него лишь как на оправдание без действительного, материального восстановления, а потому и на эти занятия западная церковь смотрела как на безразличные в нравственном отношении; а между тем одни из них, как земледелие, производя действительно для всех необходимое, без чего невозможна жизнь, объединяют человечество и могут сделаться орудием действительного искупления (как это и будет видно из дальнейшего изложения); другие же занятия, производящие предметы роскоши, недоступные для всех, вызывают разделение в человечестве и, не заключая в себе возможности обратиться в исследование самой природы, едва ли могут сделаться когда-либо орудием спасения людей. Когда один из наших писателей задал вопрос: «Шекспир или сапог?», ему легко было бы ответить на это: «Будем ходить в лаптях и читать Шекспира». Но если бы он спросил: «Хлеб или Шекспир?», ответить было бы труднее; однако без умственного труда человечество не

может обеспечить себе и насущного куска хлеба, т. е. верного урожая.

По важности отступлений западной церкви на второе место, после отступлений в жизни, надо поставить отступление в обряде, как на это и смотрел народ вопреки мнению интеллигенции, придававшей главнейшую важность догмату. Так, нельзя не признать большой важности в замене латынцами квасного хлеба в евхаристии опресноками, т. е. в замене хлеба, употребляемого в обыкновенной жизни, таким, который в жизни не употребляется. Католики упрекали православных, что они покупают хлеб для евхаристии на торгу, приготовленный нечистыми руками, тогда как у них опресноки (*oblata*) готовятся в сакристии руками иподиаконов, диаконов и даже пресвитеров. Но почему же готовить муку для этих *oblata*, сеять зерно для приготовления этой муки позволительно нечистыми, не священническими руками? В возражении же католиков, что и греки не могут считаться верными хранителями предания (разве Христос преподавал евхаристию в том виде, как она преподается ныне в храмах, на лжице в виде частицы в нескольких каплях вина), есть, конечно, доля правды, но для устранения всякого возражения и спора, т. е. для примирения, нужно обратить земледелие в священное искусство; оно и будет таким искусством, когда целью земледелия будет не извлечение барыша из земли, но обращение естественных условий, от которых зависит урожай, в орудия действующего знания. Спор переходил даже на физиологическую почву, когда латынцы в закваске видели источник гниения, а греки — начало жизни, и, напротив, в опресноках греки признавали что-то мертвое. Когда уничтожится в церкви разделение, когда она достигнет полноты и единодушия, когда евхаристия не будет ограничиваться пределами храмов, а будет действием, управляющим силою природы, то вопрос о пресуществлении разрешится в утвердительном смысле. Если восточная церковь признает, что по разделению церквей не может быть вселенских соборов, почему же не признать ей, что, пока в священной трапезе много еще незанятых мест, и таинство не имеет полной действительности. Никто, конечно, и не думает, чтобы евхаристия освобождала от смерти, от смерти пастоящей, всем ученым и неученым известной (то же

самое нужно сказать и об «отпевании», которое утратило даже смысл оживления); объяснять же действие евхаристии как-то духовно — значит умалять подвиг Христа, обращать Его учение в игру слов; а потому вернее сказать, что евхаристия (литургия) не избавила еще от смерти, вследствие того что еще не кончилась, ибо евхаристия так же едина, вселенска, как и церковь едина и всемирна. Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего воскрешения, как это и следует по смыслу X члена Символа веры, ибо крещение, признаваемое единым, есть средняя часть литургии, оглашение ему предшествует, а литургия верных за ним следует; и в таком смысле литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения. Будучи действием трансцендентным по отношению внемирного Существа к людям, она (литургия, евхаристия) в то же время есть имманентное действие всех людей, обращающее посредством естественных сил прах в тело и кровь Христову, т. е. в церковь, обнимающую все поколения.

Литургия есть история не как выражение слепой силы, а как сознание, восстанавливающее общение, дающее ему временную архитектурную форму, одежду (храм); литургия создает храм. Когда учение о Троице сделалось догматом, философемою, церковь стала только храмом (в смысле здания), оставив вне своих пределов жилища, литургия же стала делом священников, духовенства, а не всего народа и уклонилась от цели достижения избавления от действительной смерти, от дела воскрешения. И для ученых и художников она стала только воспоминанием в драматической форме, а для неученых обратилась в фетишизм, т. е. в такое действие, которое не расширяет ни знания, ни действия, не влияет образовательно. Неудачи многочисленных попыток восстановить вечера любви по подобию первой тайной вечера (которая также не была единодушна) достаточно оправдывают и католиков и православных, ибо к объединению в трапезе нужно присоединить и единство в общем труде, к храмовой литургии нужно присоединить внехрамовую. Питание профанируется, когда обращается в утонченное наслаждение, а не в восстановление телесных сил для труда чрез пищу

и не в возбуждение души чрез общение к новому труду. Заменю квасного хлеба опресноками католики увеличили разрыв между жизнью и обрядом, сделали обряд еще мертвей. Такое причащение еще более теряло смысл первоначальных агап (вечерей любви)⁴⁴, соединявших людей около одного стола, делавших их между собою братьями по чувству; соединенным таким образом не доставало лишь взаимознания, знания отцов, утрачения причин вражды, чтобы сделаться обществом прочным, неразрушимым. Вместе с заменой квасного хлеба опресноками обыкновенные трапезы лишились всякого священного значения, что выражено, хотя и преувеличенно, в одном из полемических против латынских сочинений так: «Повеле со псы ясти из единых сосуд». Не менее было важно превращение поучительного по существу обряда в увеселительный, осуждение чему в том же полемическом сочинении было выражено в словах: «И в оргацы, и в тимпаны, и в мусикии повелев церкви играти». В словах «еже на войну ходити епископом и попом, руки кровию сквернити» выражалось осуждение духовному феодализму. Полемика имела бы право отнестись с таким же осуждением и не к одному духовному, но и вообще к феодализму, к разрушению общины, которое на Западе совершилось ранее, чем в Восточной империи; и в то еще время полемика имела право отнестись к латынским с тем же осуждением, с которым отнесся к западным народам современный писатель, видящий источник пролетариата в аграрном вопросе, в обезземелении; сочинение, в котором выражено означенное осуждение, можно было тоже отнести к числу полемических против латынских, в особенности если бы автор назвал экспроприацию экспатриацией, т. е. изгнанием с родной земли, или оставлением ее.

Пост в субботу, усвоенный католиками, также принадлежит к самым важным пунктам разногласия; ибо когда одни находятся в печали (постятся), а другие радуются, то не только не будет общения в чувствах, но будет усиление вражды. Есть и еще различия между двумя церквами, но о них или совсем не упоминалось или только едва упоминалось. Различия эти представляют не противоположность, а скорее крайность развития латинской церкви, до которой могла бы прийти и восточная, если бы, к счастью, жизнь в ней не замерла.

Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиною воскресения там является любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченность техники, с которою разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т. п. Что значили все эти живописные и словесные изображения чистилища, ада, рая, если они не были выражением папского могущества, изображением того, что могли дать, и в особенности того, от чего могли избавить папы, эти мнимые преемники Петра и истинные преемники древних императоров? И к чему они могли служить, как не к усилению этой власти, рядом с возрастанием которой шло и развитие этих изображений? Хотя они имели и другую цель, но могли служить только к этому. Между тем в первые времена христианства изображения имели совершенно иной, противоположный характер, каковы видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад; видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучение грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них...⁴⁵ До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад⁴⁶.

Мы не перечисляем здесь всех поводов к разрыву между восточною и западною церквами, между латино-германским и греко-славянским миром, потому что все, как до сих пор сказанное, так и то, что будет сказано впоследствии, есть не что иное, как раскрытие этих поводов к разрыву и попытка к примирению двух миров, из которых латино-германский, войдя в союз с магометанами, тем самым очевидно доказал свое отступничество от Бога, во имя Которого крестились, и полное

нежелание мира, достижимого единственно на тех условиях, которые мы себе представляем, когда говорим о Троицином Боге.

Славянское племя находилось относительно латинского Запада и магометанского Востока в том же положении, как и Византия; и когда первый миссионер Грек указывал в иконе Страшного суда на Русь, как на осужденную к гибели, он был прав, ибо гибель Руси была бы естественным следствием подчинения ее латинству (как Польша) и еще более подчинения или усвоения исламизма. Наказания должны быть представляемы не только как трансцендентное, но и как имманентное действие, т. е. как естественное следствие. Наказание происходит, является как от художественного и промышленного идолопоклонства, так и еще более когда умерщвление других считают средством собственного спасения (как в магометанстве).

Под влиянием магометанства, благодаря которому возникло иконоборство, христианство распалось. Ветхий Рим воспользовался бедствиями Константинополя и, первый по чести, пожелал быть первым и по власти; в этом стремлении и скрытый смысл крестовых походов, войны против иконоборцев. Будучи для пап средством к подчинению восточной церкви, для баронов средством приобретения новых владений, в глазах простого народа крестовые походы были приобретением индульгенций, подвигом искупления как своих грехов, так и грехов своих отцов.

Крестовые походы, сделавшие центром стремлений Иерусалим, оказали влияние на космографию и даже на космогонию. В дантовской поэме вся космография и даже космогония связаны с положением Иерусалима; так падение Люцифера образовало гору искупления у Иерусалима, а на противоположной стороне — гору очищения (чистилище), на вершине которой земной рай. От подножия горы очищения Дант видит четыре звезды, образующие на южном небе Крест, который видели, по его словам, только два человека. Так переплетается в поэме Данта действительное с фантастическим; точно так же и в путешествиях, открывших новые пути, фантастические цели переплетались с действительными. Несмотря, однако, на отводимое Дантом место Иерусалиму — место, которое должно бы дать ему главное значение в деле искупления, Дант оказы-

ваются совершенно равнодушным и к освобождению этого города, и к крестовым походам. Не так, конечно, относились к Иерусалиму крестоносцы, они видели в крестовых походах завершение искупления, думали, что взятием Иерусалима искупление должно окончиться, должен наступить последний суд и воскресение, что и выражено в легенде, по которой император слагает на Масличной горе, или на Голгофе, у подножия креста корону в знак того, что земное оканчивается и начинается небесное⁴⁷. В основе дантовского изображения мира лежит аристотеле-птоломеевская система, измененная под влиянием идеи падения; хотя так же легко было бы представить ту же систему и под влиянием идеи искупления (в той чистоте, которую мир имел до падения Люцифера), и самого Люцифера (т. е. зло) изгнанным из центра земли, к которому все тяготеет, и замененным божественною силою; но к такому представлению меньше всего была способна мстительная натура Данта и вообще католическое воззрение, дорожившее адом гораздо больше, чем раем. Мщение для Запада было дороже всеобщего блаженства, а потому, когда птоломеева система была заменена коперниканскою, не было сделано попытки применить идею искупления и к этой системе. В птоломеевой системе земля хотя и занимает центральное место, но по своей низшей природе не составляет центра мировой деятельности и ограничивается лишь страдательным созерцанием ее в лице своих обитателей. По коперниканской же системе, и небесные тела той же земной, телесной, несовершенной природы, тяготеющей, властвующей над нами, недовольство коею и есть двигатель человечества, двигатель человеческой мысли, человеческой деятельности. Несовершенство же небесных тел заключается во взаимном отчуждении, в отсутствии разумной связи между ними. Божество по этой системе впемирно не по отношению только к земле, но и вообще к миру, т. е. к телам, не управляемым сознанием и мыслью (падшим), а потому и чуждым духовной природе Бога. Чуждость эта, чуждость Богу будет устранена, когда все тела будут выражением мысли и чувства, когда весь мир, который стоит между нами и Богом, будет освещен сознанием, управляем волею. Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром. Не отделяя

человека от мира, мы можем сказать, что не Бог внемирен, а мир с человеком стал внебожен (или безбожен), насколько он это может. Не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога. И из простого народа немалая часть пилигримов, отправившись крестоносцами, возвратились торговцами, которые, бросив землю, населили города; город же, а с ним и цивилизация — продукт измены, а обезземеление и пролетариат — естественные наказания за измену. С развитием городской жизни, в которой получают такое значение деньги, что становятся мерилем всех людских отношений, все переводится на деньги, всякая натуральная повинность заменяется денежною, стало возможным за деньги приобретать и индульгенции. Должно заметить, однако, что крестовые походы были не временным, или местным, только явлением; это было нападение западной церкви на восточную, романо-германского племени (и тогда уже вступавшего в союзы с кочевниками) на греко-славянский мир. Нападение вызвано было теми различиями католиков и православных в обрядах и жизни, которые были выше указаны. В этих именно различиях нужно искать причину страшного избиения латынцев, покровительствуемых Императором, в Константинополе и еще более страшного избиения греков спасшимися латынцами на берегах и островах Эгейского моря в том же 1182 году⁴⁸. Через пять лет повторилось избиение, а потом наступило и завоевание латынцами Константинополя. Эти избиения и вообще вражда находились, без сомнения, в связи с тем обстоятельством, что латынцы захватили всю торговлю в свои руки.

Мысль завладеть Константинополем родилась еще у крестоносцев первого крестового похода. К счастью, она не могла быть приведена тогда в исполнение; если же Константинополь был бы взят в то время латынцами, тогда установилось бы сухопутное сообщение с Востоком, морские же силы Запада не получили бы такого развития, а океанические открытия (пути в Индию) замедлились бы, т. е. и сила, и слабость Константинополя имели одинаково всемирное значение. Благодаря тому что Константинополь не был взят крестоносцами, Европа завела флот, а вследствие взятия его турками Европа употребила этот флот на открытие новых путей; так что первый крестовый поход (пере-

права через Босфор) может считаться зачатием открытия Америки и новых путей. Крестовые походы не кончились, когда пал Константинополь, они приняли только другое направление; нынешняя борьба Англии против России при явной поддержке Запада и в союзе с магометанством и кочевниками есть тот же крестовый поход, лишь снявший с себя маску религии. Крестовые походы, бывшие истиною для крестьян и маскою для других сословий, скинули эту маску, лишь только город получил решительное преобладание над селом.

Одновременно с крестовыми походами между восточною и западною церквами шли прения; и если крестовые походы рассматривать как борьбу латино-немецкого племени с греко-славянским, которая не окончилась и до сих пор, то и прения между ними продолжаются по сие время; и притом прения эти касались и касаются не догматов только, а по преимуществу обряда, нравов, обычаев. В самом споре о *filioque*⁴⁹ дело шло вовсе не о догмате, а об одном лишь слове; если бы латыняне вместо *filioque* сказали «от одного *только* Отца исходящего» (вместо «от Отца исходящего»), то и тогда спор мог бы возникнуть потому, что важно было самоволие, выразившееся в этой прибавке, сделанной папою вопреки соборного решения; в этом самоволии и было нарушение согласия, единодушия.

Но, ведя прения и борясь с Византией, латыняне, т. е. собственно итальянцы, боролись также и между собою, отнимали друг у друга византийский торг, рынок; амальфитяне, прежде других сделавшиеся князьями этого рынка, были побиты пизанцами, пизанцев побили генуэзцы, а сих последних вытеснили венецианцы.

Венецианцы воспользовались войною генуэзцев с пизанцами и завладели Константинополем, генуэзцы помогли Палеологам вытеснить венециан. Турки отняли у генуэзцев все их колонии. Из Генуи вышел также Колумб, хотя открытия его и не принесли пользы его соотечественникам, а помогли испанцам. Такое вытеснение, побитие одного народа другим никого не удивляет, считается нормальным, как считается нормальным вытеснение одного поколения другим, т. е. смертность.

Вся история есть такая же цепь истребления. Греки победили Восток, сами были побиты римлянами, римляне — германцами, а германцы?.. Но прежде надо поставить вопрос, ведали или не ведали эти народы, что они творят? Были ли эти завоевания делом свободного выбора? Если народ, имея возможность продолжить этот ряд, не захочет быть орудием слепой силы природы, то, конечно, всякий назовет такое дело действительно свободным, кроме, разве, одних философов, которые по своей профессии мысли придают более значения, чем действию. Что же удивительного, если в истории человеческой мысли одна система вытесняет другую?

Истины нет, пока существует вытеснение, смерть, но истина, т. е. благо, будет, когда не будет смерти.

С появлением магометанства, объявившего меч ключом к раю, возведшего войну в религию, началась и его борьба с христианством. [...]

Всю борьбу магометанства с христианством можно представить себе как одну битву, и весь мир — как одну позицию. Распространение исламизма вне христианских земель было как бы в громадных размерах рекрутский набор. Широкая полоса степей и пустынь, тянувшихся от Атлантического океана до Великого через Африку и Азию, доставляла и доставляет бесчисленный контингент исламизму для борьбы его с христианством.

Кочевые народы по своему образу жизни и по характеру могут назваться по природе магометанами, почему нередко эти два потока, южный магометанский и северный кочевой, сходились в своем стремлении к одной цели; так перед первым крестовым походом печенег с севера, а турки с юга подошли к Константинополю и едва не овладели им. Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане.

Хотя на Западе крестьянин составляет синоним язычника, но это потому, что там христианство лишь внутреннее, личное дело каждого; у нас же крестьянин синоним христианина.

Иерусалим, как бы аванпост, пал почти первым; затем подверглась нападению и Византия, составляв-

шая центр позиции. Встретив неудачу в Константинополе, магометанство двинулось на Запад и на Восток, ибо Византия, став одной ногой на европейский, другой на азиатский берег, опираясь на два моря, требует для завоевания и для прочного утверждения в нем обходных движений. Правый фланг, хотя и защищенный Средиземным морем, был оттеснен за Лоару; но самое трудное дело выпало на долю левого фланга, не имевшего никакой естественной защиты. На этом фланге стояло славянство, которому и пришлось выдержать борьбу не только с арабским исламом, но и с монгольским монотеизмом, имевшим свой коран, т. н. «Ясу», в которой война делается особым видом охоты, облавами на отдельные народы. Запад видит в монголах выходцев из Тартара, а буддизм признает в Чингизе особое воплощение для искоренения неправд на земле (Алтан-Толбчи — Золотое сокращение)⁵⁰. После первых успехов магометан почти по всей линии наступает затишье, во время которого разрешился иконоборческий спор и произошло разделение церквей. В VII веке, когда ислам торжествовал на Западе, в это время на Дальнем Востоке Китай, усилившийся при династии Тан, поражал Восточный Туран, к концу же X века Византия победила ислам, отвоевала Палестину, грозила самой Аравии; в это время турки явились на помощь исламу, и явились они потому, что Памир, укрепленный Александром, не был удержан греками, но был возвращен римлянами, как желал этого Цезарь. Вышеозначенный факт торжества Византии благодаря мизовизантизму ученых не выставляется в надлежащем свете и потому мало кому известен. Тогда-то и начинается наступление со стороны западных христиан, которые при первом натиске успели выбить магометан даже из Иерусалима. Но магометане скоро оправились и отбили все отнятое было у них западными христианами; эти последние делали потом еще несколько атак, но все они кончились неудачно. В это же время магометане имели большой успех и на левом фланге христиан, где они покорили своему игу всю Россию (собственно татары, покоровшие Россию, не были сначала магометанами, но они были кочевники). Вследствие движения на помощь исламу тюркских племен, живших в восточных степях на западе и на юге, а потом и на севере от пустыни Шамо, поднима-

ются, наконец, и монголы (Темучин). В самом Китае (в X веке) центр политического тяготения мира переносится с Запада на Восток, из Чин-Аня в Пекин (этот поворот Китая к Востоку, приближение его к морю, облегчал доступ к нему с океана и с севера через Сибирь; удаление от запада на самый край востока, трудность сухопутного странствования на этот дальний восток не могли не возбудить мысли о морском пути и даже о достижении Китая с Запада). Монголы хотя и безразлично относились и к исламу и к христианству, но при движении на Запад обращались в магометанство, потому мы и должны смотреть на них как на союзников ислама. Когда западные христиане должны были отступить, оставить все свои завоевания перед центром позиции, магометане, как и вначале, опять стали направлять свои удары на самый центр ее, на Византию; но прорвать центр, взять Константинополь, а также подчинить себе Индию (Тимур, Бабер) магометане могли только после продолжительных и громадных усилий, которые как бы ослабили их фланги, потому что около этого же времени магометане были оттеснены, с одной стороны, западными христианами за Гибралтар, а с другой — Россия освободилась от их ига. К[онстантино]поль мог быть взят благодаря лишь тому, что магометанство завладело всем востоком Европы, а Запад был бессилён по причине разъединения, так что Турция нашла в нем даже союзников в лице протестантов и французов. Взятие Константинополя имело важные последствия на весь дальнейший ход битвы: оно затруднило прямое сообщение Запада с Востоком и Севера с Югом; поэтому с этого момента и начинается движение западных христиан на юг, запад (и даже север), которые и привели их двумя путями, вокруг Африки и чрез Америку, к Индии, т. е. к тому же магометанству, только с другой уже стороны, с тыла.

Таким образом, на все эти движения можно смотреть как на обход позиции магометан с тыла, каковыми они вначале и были, причем на Америку следует смотреть как на станцию по пути к магометанскому востоку, как на резерв для осуществления христианского единства, как на новую Европу, идущую рука об руку со старою к той же общей цели, которая выразилась в постоянной борьбе с магометанством.

Сам Колумб объяснял свое путешествие в Индию с Запада необходимостью открыть всю землю для проповедания Евангелия и чтобы возвратить Св. Град церкви; во имя того же и папы призывали на помощь к португальцам, открывшим свой поход против мавров Африки, который и привел их потом к Индии; и когда египетский султан грозил португальцам разорением Святых мест, если они не оставят своих завоеваний, португальцы грозили тем же Мекке и Медине.

Исламизм, опираясь одним флангом на Западный, а другим на Восточный океаны, для своего обхода требовал кругосветного плавания; таким образом, завоеванием центра, т. е. К[онстантино]поля, исламизм вызвал открытие всего земного шара; открытие же это должно было прекратить искание на земле ада ирая, жилища предков, и самые крестовые походы в смысле освобождения душ из чистилища. Но что же должно было сделаться с этим исконным (существующим в народе еще до сих пор и извращенном в высшем сословии), изначальным стремлением, которое во всех путешествиях в отдаленные страны видело хождение в страну умерших, которое и в крестовых походах, и во всяком деле видело отеческое дело? Что должно было сделаться с этим стремлением, которое не может же исчезнуть, пока существуют смерть и утраты?

С открытием земного шара негде больше искать страны умерших, в которой они находились бы в полуживом или каком бы то ни было состоянии; нам остается искать их в жизни, которую они передали нам, и в оставшемся от них прахе, возвращенном земле, которая теперь открыта со всех сторон для совокупного нашего на нее действия; иначе сказать, искание страны умерших должно бы превратиться в собиране для воскрешения их, крестовые же походы должны получить прямое значение освобождения того центра, где должен выработаться проект сказанного действия на земной шар и где необходимо сосредоточить направление этих действий. Таким образом, открытие земного шара указывало человечеству деятельность, недостаток которой делает христианство теориею и, ограничивая победу его над язычеством областью мысли, олицетворения, не давал места христианству в жизни.

Такое умозрительное направление и было поражено в падении Константинополя, чем не окончился, однако, ни тысячелетний теологический диспут, ни тысячелетнее ожидание кончины мира.

Результат означенного обходного движения — открытие земного шара — есть исполнение завещания древнего мира, хранившегося в Константинополе, этом последнем его представителе. Древний мир, остановившись у Атлантического океана, был твердо убежден в возможности кругосветного обхода и если не совершил его сам, то лишь по причине начавшихся варварских нашествий. Завещание древнего мира тем более обязательно, что оно не имеет юридического, т. е. внешне-непринудительного характера; только верность отцам и братьям требует исполнения этого завещания. Нашему веку, ограничивающему себя мелкими делами, т. е. частными или общественными, покажется странным, наивным подчинять свою судьбу, определять деятельность народов (то, что называется политикою) завещанием, покажется наивным принимать участие в общем деле, признавать, что единство имеет не отвлеченное значение, что христианство, или единство, не пустое слово, не космополитизм, т. е. дешевый, легкий способ сознать себя гражданином всего мира, не будучи им в действительности, — покажется наивным видеть в христианстве общее дело, которое в отношении варваров, задержавших древний мир на пути к открытию нового и положивших конец древнему миру взятием Константинополя, должно быть, согласно завещанию, действием против варваров, кочевников. Однако такое действие не может быть оскорблением общих наших с кочевыми, или магометанскими, племенами предков, потому что оно есть содействие только к обезоружению этих племен и к освобождению Константинополя. Ни Америка, ни Австралия не могут, не должны отказываться от исполнения завещания, оставленного древним миром, потому что в нем заключается общее, т. е. праотеческое, дело, а никакая отдаленность не избавляет от участия в таковом, т. е. от исполнения долга. Название «Новый» Свет вовсе не значит отречение от старого; «новый» значит сыновний, т. е. выражает долг к старому, отцовскому континенту; и этот долг не ограничивается отношением колоний к метрополии, а если ближайшие предки жи-

телей Нового Света (для Америки пуритане) и видели в христианстве только свободу, т. е. отречение от прошедшего, разрушение связи, соединявшей их со Старым Светом, то на их потомках лежит обязанность восстановить эту связь, а не поддерживать учение, очевидно, не согласное с христианством, ибо христианство есть соби́рание, а не разье́динение, а также и не подчинение, которого добивается католицизм.

Католическое дело, или литургия, понимая под этим словом и то, что совершается внутри храма (молитвы, покаяние и самая месса) и вне храма (дела, имеющие искупительную силу, заслуги, как-то: крестовые походы, войны против еретиков, борьба против светской власти для возвышения папской, строение храмов, монастырей и вообще все средневековое искусство), есть вся история Запада до XVI века, когда все эти дела, насколько возможно, заменились денежными пожертвованиями, которым приписывалась сила искупительной жертвы, дававшей индульгенцию, прощение. Теория этой литургии есть вся богословская система католицизма, обнимавшая не только внешнюю, но и внутреннюю историю Запада, признававшая за исчисленными делами спасительную силу заслуги; а из этого догмата вытекали все другие; из него же следовало и представление Бога как правосудного, о котором Лютер говорил: «Я не мог выносить этого слова — «правосудие Божие»; я не любил этого Бога справедливого и святого, который наказывает грешника. Я тайно негодовал на него, ненавидел его за то, что, не довольствуясь запугиванием законом и бедствиями жизни нас, его бедных творений, уже сгубленных первородным грехом, он увеличивал наши страдания еще Евангелием»⁵¹. Из того же догмата вытекает и учение о лице Иисуса Христа; чтобы понять, как представлен был Христос в этом учении, основанном на требовании заслуг, достаточно привести слова Лютера, что он в детстве бледнел от страха при имени только Христа. Учение об аде, чистилище, рае — все это было также в теснейшей связи с учением о заслугах. Но как ни велико было влияние папизма, всегда были и на самом Западе не подчинявшиеся или протестовавшие против него. Можно даже сказать, что в каждом западном человеке оставалось что-то не удовлетворявшееся этим

делом, протестовавшее против него. Эту литургию можно назвать литургиею заслуги, которая дает спасение; но она не была сама делом спасительным, не была литургиею восстановления, воскрешения. Протестантизм начал с литургии внешней, почти сократившейся в индульгенции, несмотря на турецкую грозу (которая потому и не могла соединить против себя весь Запад, что нашли более легкий способ спасения, чем борьба с турками), и только затем уже приступил к преобразованию, или, вернее, к отрицанию мессы. «Но если месса,— говорит протестант-историк,— унижала Господа, то она возвышала священника, облекая его неиссякаемым могуществом воспроизводить по своему желанию, собственными руками, Господа Творца. Церковь, казалось, существовала тогда не для проповедания Евангелия, а единственно для воспроизведения в ней телесно Христа. Римский первосвященник, самые незначительные служители которого создавали по своему произволу тело Бога, присвоил себе духовное сокровище, из которого он извлекал также произвольно индульгенции для прощения душ». С этим отрицанием мессы связано совершенное изменение богословского учения, полагавшего теперь спасение только в одной вере и ставившего, таким образом, вне спасения всех, кто не имел веры или не признавал ее единственно спасительною, т. е. весь языческий мир, древний и новый, и даже весь христианский, не согласный с протестантами. Протестантство с своим оправданием одною только верою не могло в конце концов не прийти к самообожанию. «В этом одном слове (*credo*),— говорит Гегель,— высказана широкая мысль о свободе субъективного сознания и о блаженстве внутренней сознательной жизни. Этим *credo* ниспровергнут всякий внешний авторитет. Человек оправдывается верою, а не делами, следовательно, не внешним, а внутренним образом и без всякого внешнего посредства». Христос мой действительный Спаситель, если его заслуги становятся предметом моего чувства или, вернее, моей мысли. *«Мысли о деле спасения, и оно будет твоим достоянием!»* Останавливаясь исключительно на своем личном, внутреннем, протестант естественно замыкался в нем и строил из него целый мир, перенося в себя и видимую природу, и само Божество.

Протестантский субъективизм превратился в абсолютизм личного мышления, а христианская идея — в пантеизм или антропотейзм (право разума и личного воззрения; неприкосновенность права личности в области религии).

Но вера сама по себе не может быть спасительна: только дело, захватывающее всю душу, может произвести нравственный переворот и своекорыстного превратить в самоотверженного. И в протестантизме не вера вдохновляла, увлекала, оживляла; у самого Лютера существенною была не мысль, что праведный верою будет жив, а то, что проповедание этой мысли он сделал *«делом»* своей жизни, что и подтверждается даже собственными его словами: «Если вы не будете всем сердцем противоборствовать нечестивому папскому правительству, вы не можете спастись». Было, следовательно, и протестантское дело, только оно состояло из отрицания, из борьбы, отделения и внутреннего разъединения личностей. Католическое дело было искажением общего, или литургии; но отрицая, не соглашаясь на искажение, нельзя же было отрицать самого дела. Проповедание означенной мысли (что праведный жив будет верою) только казалось делом, ибо состояло лишь в отрицании всей католической внешности, обрядов, таинств, постов, монашеского аскетизма, состояло в освобождении человека от общего дела, в лишении его общей цели. Доказательством того, что имелось в виду не спасение только верою, может служить уничтожение праздников и монашества, т. е. того, что наиболее могло послужить к спасению верою, чрез одно созерцание. «О человек,— говорит Лютер,— представь себе Христа и созерцай, как в Нем Бог показывает тебе свое милосердие без всякой с твоей стороны заслуги». Если от такого представления, созерцания, зависит спасение человека, то человек должен вполне отдаться созерцанию или же как можно чаще отдаваться ему; впрочем, даже и такое ограничение не может быть допущено и доказывает лишь противоречие, заключающееся в самом учении о спасении верою.

Спасению всецело отдаваться можно лишь тогда, когда всякое дело обращено будет в средство спасения; отдаваться же спасению только слегка — значит лишить его всякого значения. А между тем Лютер ста-

рается отнять у человека время, уничтожить праздники, когда человек мог бы отдаться единственно этому спасительному созерцанию, и уничтожает монашество, т. е. такое состояние людей, в котором человек и может только поставить свою исключительную целью созерцание, ведущее ко спасению.

Вышедшее из Константинополя, по падении его, возрожденное знание подрывало учение о Троице как теорию, а также и учение о воскресении, но о воскресении трансцендентном, так как другого еще не знали; о трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскресение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием составляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскресение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою.

Мысль западноевропейская берет свое начало в Константинополе; она выходит оттуда в виде теории сперва догматической, а потом критической, и когда, по естественному ходу, сознает себя проектом, в котором объединится догматическая мысль с критической, тогда почувствуется нужда в центре, или средоточии для общей деятельности, и тогда никакая сила не в состоянии будет уже удержать Царьград в руках турок. Нужно признать лишь, что наука не мысль только, и тогда сознание, что история Константинополя есть история всего мира, будет и сознательным действием и все мыслящие, даже в самой Турции, будут тогда за освобождение К[онстантино]поля от турок и за предотвращение на него всяких покушений со стороны Востока, Запада, Севера и проч. Пока же с Константинополем мы соединяем понятие о метафизических прениях, о мертвой обрядности, до тех пор он не будет представлять для нас ничего привлекательного и едва ли будет освобожден. Если Греция освобождена, то не обязана ли она этим той симпатии, которую судьба древней Эллады возбуждала в западных европейцах, образ и подобие которой Западная Европа носит на

самой себе. Но обходные движения западных христиан, приведшие их к открытию земного шара, привели их также и к богатым странам Индии, которые соблазнили, подкупили Запад. Крестовые походы обращаются тогда в торговые, из рыцарских в меркантильные (под именем Запада разумеется верхний слой, город; собственно, земледельческий слой был совершенно подавлен и не мог подавать своего голоса в этом деле). Крестовые походы, служившие выражением всего средневекового миросозерцания, сделались в XVIII веке предметом едких насмешек. Таким переходом Европа отрекалась от своей юности, делалась положительною.

С того момента, как обходные движения привели западных христиан к Индии, на первом плане вместо общего дела были поставлены выгода и польза, личный и народный интерес, свобода мысли, свобода действия, и все это было лишь освобождением от долга, изменою христианскому союзу, единству; традиции, предания порваны, обозваны предрассудками, потому что напоминали об измене, в которой хотели оправдаться; но под именем предрассудков изгонялись собственно совесть и долг. Понятно, что реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления. (Хотя и феодализм, вызвавший революцию, и папство, против которого восстал протестантизм, не были благом, но таково уже свойство слепого развития — переходить от одной крайности в другую, от одного зла к другому, еще горшему.) Протестантизм, т. е. оправдание только верою (оправдание верою, искупление, есть отвлеченная форма воскрешения), мог касаться только личности, взятой в отдельности. Такое оправдание могло быть только для себя и достигалось внутренним лишь расположением, оно не могло простираться на отцов и вообще на прошедшие поколения, а потому делало ненужными индульгенции, чем бы они ни приобретались, денежною ли то платою или крестовыми походами; таким образом, протестантизм делал невозможными и самые эти походы.

Возрождение наук и искусств, или освобождение человеческой мысли и художественного чувства от служения религии (изменившей, правда, в лице

католицизма единству и не возвратившейся к нему в лице протестантизма) повергло человеческую мысль в новое рабство, несравненно худшее прежнего, в рабство торгово-промышленному духу, сделало из нее служанку роскоши, чувственных наслаждений, обратило в адвоката всяческих измен. Словом, возрождение в таком виде наук и искусств есть профанация человеческого разума и чувства.

Управление вышесказанными обходными движениями переходило из рук испанцев и португальцев в руки французов и голландцев и наконец перешло в руки англичан. Слабые португальцы не могли, конечно, думать о полном обеспечении за собою пути в Индию покорением Константинополя и в видах такого обеспечения мечтали обратить течение Нила в Чермное море (Альбукерк)⁵². Несмотря на то что португальцы заняли выходы Аравийского и Персидского заливов, вступили в союз с врагом константинопольского падишаха шахом персидским, они не избавились от нашествия турецкого флота, осаждавшего даже Дну. Не имея сил обеспечить за собой обладание своими индийскими владениями покорением Константинополя, португальцы вскоре потеряли всякое значение, и большая часть их владений, а также и сама Португалия, была присоединена к Испании, которая и проложила себе путь к Индии вокруг Америки, тогда как португальцы владели путем лишь вокруг Африки. Магеллановский путь вокруг Америки хотя и длиннее сравнительно с васко-да-гамовским, но на последнем со времени завоевания турками Египта выступил магометанский флот; первый же был совершенно свободен. Однако даже Молуккские острова, по словам Пигафеты, участника Магеллановской экспедиции, лет за 50 до нее (1520) были заняты магометанами, или маврами, как он их называет, которые и ввели там свою религию. Подойдя к Молуккским островам с другой стороны, Магеллан на основании папской буллы доказывал, что они должны принадлежать Испании, а не Португалии. Испанцы после победы при Лепанто думали идти на Константинополь, обладание коим укрепило бы их значение, но это не могло быть осуществлено (по мнению герцога Альбы, высказанному по поводу победы при Лепанто, всякое предприятие против Константинополя окончится неудачей, если не

будет поддержано общею коалициею христианских держав), и Испания уступает свое первенство голландцам и французам. Французы хотя и вели войны непосредственно с Голландиею и Англиею из-за обладания путями в Индию, однако сознавали, что полная победа может быть одержана только на востоке; так, по проекту Лейбница, Голландию можно победить лишь в Египте, и Франция не раз помышляла об исполнении этого проекта (Шуазель)⁵³; к практическому же осуществлению его решился приступить только Бонапарт; и когда первый полководец Европы отправлялся в Египет, первый дипломат Европы назначался в Константинополь, ибо, только обеспечив себя союзом с Византиею, или Стамбулом, если уже не покорив его, можно было предпринять крестовые походы на Палестину и торговые на Египет. Преследуя торговые, эгоистические цели, забыв первоначальный смысл крестовых походов, западные народы вынуждаются, однако, политической, если уже не религиозной, необходимостью постоянно обращать взоры на Константинополь. Совершая обходные движения, нельзя, конечно, было не позаботиться о сохранении сообщений со своим базисом, со своим отечеством, т. е. о сухопутной дороге, которая могла идти только чрез Константинополь. Константинополь был центром, куда все стремилось, где сходились самые разнообразные направления. Сюда направлялся и исламизм с самого своего зарождения, а завоевав Константинополь, он назвал его, хотя и преждевременно, «полнотою ислама» (Стамбул). И папство надеялось достигнуть полноты чрез поработение себе Константинополя; папство и достигло высшей степени своего могущества, когда завладело в лице крестоносцев Константинополем, но удержаться в нем оно не смогло. В восстановлении или, правильнее, в узурпации западом императорского достоинства также скрывались притязания на Царьград, законных прав на который гораздо больше имеет Россия и вообще славянский мир, законных прав, впрочем, не на обладание им, а на освобождение его. Нераздельное обладание Константинополем было бы также венцом и торгово-промышленного могущества Англии. Однако и Англия не удержалась бы в нем... Прочного, бесспорного обладания над Царьградом не может получить ни Восток (напр., ислам),

потому что против него будет Запад, ни Запад. Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*, той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата.

Англия, взяв в свои руки морские пути сообщения, овладев всеми почти колониями Франции, лишила последнюю возможности отдавать избыток населения в свои колонии, в Новые, так сказать, Франции, и тем самым сделалась виновницею всех революционных смут, порожденных именно скоплением населения, невозможностью выделять из него самые беспокойные элементы, для которых колонизация могла бы быть отводом. Наполеон, подавив революционную смуту, направил всю свою деятельность на борьбу с Англией, поставил своею целью уничтожить ее морское могущество, и этим, конечно, была бы достигнута Франциею возможность избавиться от новых революций, устроив колонизацию. Бонапарт, как и Талейран, чтобы избавиться от внутренних смут, считал нужным дать исход деятельности наиболее беспокойных элементов населения, указав им на цели вне страны; так смотрела на это и Директория, даже удаляя в Египет самого Бонапарта, как наиболее беспокойного. Но заменить внешними войнами войны внутренние, значит ли разрешить вопрос? Египетский поход не мог иметь успеха, пока Англия владела морями, а Франция не овладела еще сухопутною дорогою в Египет и далее в Индию, которая, как сказано, могла идти только чрез Константинополь, так как эта дорога, будучи кратчайшею, вместе с тем господствует над дорогами чрез Сирию и Египет, чрез Аравийский и Персидский заливы. (Бонапарт думал о завоевании Египта, откуда мог подать помощь врагам англичан в Индии, в качестве друга турок; и, объявляя себя почитателем Магомета, он был вынужден, однако, идти на турок и подвигаться к Константинополю. По иронии судьбы торговый поход обратился в крестовый; к счастью Бонапарта, победа на этот раз оставила его и он не сделался невольным освободителем Иерусалима.) Но чтобы овладеть Константинополем, нужно было покорить не только всю Европу, но и Россию, которая, как и Египет, могла бы быть вместе и станциею к Индии. Таким образом, на все войны Наполеона можно смотреть как на авангардные дела, ведшие его к Константинополю,

вторжение же в Россию было генеральной битвою, которая должна была открыть ему дорогу, если не самые ворота Константинополя, обладание которым могло бы дать ему окончательный перевес над Англиею и возможность удержать за собой Индию.

При совершении обходного движения образовался новый взгляд, новые воззрения, т. е. философия Запада. Учение о падении заменилось учением о прогрессе, хотя этот прогресс и был падением. Языческий взгляд, происшедший из знакомства с древним миром, получил новую силу, новые орудия для борьбы с католицизмом и протестантизмом или вообще с западным христианством. Восточное же христианство, византийское, считалось ниже всякой критики. Естественная религия, естественное право были плодом первых впечатлений, первого поверхностного знакомства с явлениями жизни, встреченными на новооткрытых путях, с жизнью дикарей, этих певинных, как казалось, детей природы. Китайский деизм, индифферентизм, терпимость, индийская тримурти, аватары (воплощения), буддийская нравственность — все это сделалось орудием для борьбы с религиею и старым порядком. Результатом этого поверхностного знакомства был период, начавшийся 1789 годом, который, однако, не был почином переворота, революциею, а лишь заключением переворота, начавшегося выделением из народа классов мыслящих, отделением их от действующих. Означенный период видел зло в предрассудках и суевериях и в основанном на них общественном устройстве, а потому задачею его было казнить суеверие, но при этом казнилось и основательное знание. Легкомыслие и легкомыслие лежали в основе всего этого переворота; это же легкомыслие было и «богиней разума» террористов. (При менее поверхностном изучении «австралийская идиллия» исчезла, буддизм, как оказалось, поучал пессимизму, а Китай показал, какая будущность ожидает тех, кто промышленность поставил исключительною целью.)

На средневековую Европу (Западную) нужно смотреть как на совершавшую постоянный крестовый поход, «очистительное таинство, военное покаяние», по выражению Мори («Похвальное слово Людовику Святому»⁵⁴), как на создавшую рыцарство, дворянство, которое свое благородство основывало на подвигах

в Палестине, увековеченных гербами. Новая же Европа, совершая обходное движение, создает, благодаря забвению цели, капиталистов и пролетариев, истребляет на своем пути дикарей, грабит Индию и Китай и в то же время выносит из такого обхода сознание чистоты и невинности, отрицание падения, и производит в силу этого сознания переворот. Это поход не покаяния, а признания себя правыми.

Превращению обходных движений в меркантильные, совершению измены, способствовало ослабление исламизма и вообще прекращение пашествий благодаря сильному земледельческому государству, создавшемуся на путях следования кочевых пашествий, не напомиравших более об общем долге, т. е. о христианстве (религия же, которая не требует дела или требует его очень мало, может считаться мертвою или умирающею); ослабление исламизма делало, казалось, ненужными ни прямые, ни обходные против него движения. Следствиями такой измены были: 1) имущественное неравенство, прямое следствие меркантилизма, под влиянием которого патриархальный характер феодализма сделался невыносимым; и 2) мысль о чистоте человеческой природы (т. е. отрицание падения и необходимости искупления, или всего христианства), нашедшая себе подтверждение в обходных движениях из поверхностного знакомства с дикарями.

Когда англичане лишили Францию заправления (гегемонии) обходными движениями, т. е. большей части колоний, тогда постепенное изменение приняло характер взрыва, измена превратилась в вероломство (хотя и те, против кого оно было направлено, не оставались верными общему, отеческому долгу). Взрыв (революция) произведен был людьми, не признававшими солидарности между живущими (настоящим) и умершими (прошлым), т. е. не сынами, а гражданами, купцами, признававшими себя чистыми и невинными и обвинявшими только власть, которая будто бы насильственно поставила их в отношения, несвойственные их чистой природе.

Все совершенное энциклопедистами и их предшественниками может быть названо превращением помпальной трапезы в банкет, в салонные беседы; это вероломство, совершенное с изумительным легкомыслием. Для этого не требовалось ни продолжительных иссле-

дований, ни глубокого изучения, которое в данном случае ограничивалось беглым обзором, мимолетным взглядом, чтобы ставить свои решения о самых важных для человека вопросах, и при этом легкомыслие достается на долю философов, а вероломство совершенно исторично, превратившую патриархально-земледельческий быт в городской. Все это отрицательное мирозерцание выработано в салонных разговорах, шутя, в виде остроумных выходов, это отрицание без боли, потому что чувства сыновней любви, любви к отцам, уже давно не было в сердцах.

Поминальная трапеза основана на памяти об отцах, на вере в загробное существование, банкеты же — на забвении отцов, на отрицании бессмертия. Поминальная трапеза была жертвою за живых и умерших, пищею для живых и умерших или же простою формальностью, как ныне. Банкет — веселый пир, где отрицание бессмертия было побуждением не терять минуты наслаждения; эти банкеты, «*déjeuners*» и «*soupers*»⁵⁵, потому уже были веселыми, что, забывши умерших, забыли и о своей неправости, о наследственных пороках. Для поминальной трапезы хлеб и вино имели священное значение; они были условиями бытия, существования; для банкета же — это не более как предмет наслаждения. Банкетные философы считали себя вправе вести роскошную жизнь, ибо они, кажется, были уверены, что виною бедности — христианство, которое проповедует аскетизм в настоящем и блаженство в будущем, а не они сами, живущие в роскоши. Они принимали эту роскошь как справедливое вознаграждение за то, что предметом салонных бесед было такое же, т. е. роскошное, будущее для всех живущих. Тем не менее эти салонные банкеты, это отрицательное направление имело значение протеста против храма, заменившего церковь, против литургии, обратившейся в службу, воскрешавшую будто бы в своих мессах Христа; жизнь не могла бы так извратиться, если бы христианство вошло в жизнь, стало единым, общим для всех сынов и дочерей человеческих делом. До какой степени вышсозначенное направление не понимало предшествующего, которое отрицали, лучше всего может показать толкование открытых позднее египетских памятников. Сцены обыденной жизни, изображенные в египетских могилах, принимались или за биогра-

фические картины, или же за изображение того блаженства, коим наслаждались умершие в загробной жизни. Судя по себе (и это неотъемлемая, характеристическая черта нашего времени), думали, что и египтяне также заботились о существовании в памяти, о номинальном существовании, были также тщеславны, также желали только *казаться*, а не *быть*; но тщательное изучение не подтвердило такого толкования: на все эти изображения египтяне смотрели как на действительное средство, приписывали им действительную силу поддерживать жизнь умерших в загробном мире. Такая забота о предках была принадлежностью всех первобытных народов и сохранилась, более или менее, даже до настоящего времени у всех земледельческих народов: самая евхаристия в народном понимании есть поминальная трапеза, которая имеет действительную силу облегчать умерших или же, как прежде думали, питать их.

Из превращения поминальных трапез в банкеты и образовалось эпикурейское, материалистическое, атеистическое направление. Другое направление было менее последовательно: то был деизм, который относился к направлению, вышедшему из превращения поминальной трапезы в банкет, точно так же как стремление Лютера удержать в трапезе хотя бы отчасти действительное пресуществление к его богословской теории, в которой тот же Лютер признает достаточным для спасения одно воспоминание о заслугах Спасителя, одно представление Его заслуг. Эти два направления господствуют и в революции: гебертисты соответствуют первому, а робеспьеристы были уже началом реакции.

Выраженная сокращенно, в одной формуле, революция может быть названа заменой *общего* отеческого, праотеческого дела *общественным*, изменою или отречением от долга сыновне-отеческого, от воскрешения умерших ради благосостояния живущих. Общее дело вытекает из общих всем людям бедствий (смерть и все ведущее к ней); общественное же дело касается не всех, а только некоторых, большей или меньшей части общества, и вытекает из таких явлений, как бедность. Но при более глубоком отношении к делу, а не таком поверхностном, легкомысленном, каково направление, породившее французскую революцию, люди убедятся,

что бедность будет существовать до тех пор, пока будет смерть, как это сказано еще Христом: «Всегда бо нищие имате с собою». Общее дело есть действительно общее, которое и сама смерть не ограничивает, не делает менее общим; общее дело не ограничивается только живущими, оно есть объединение живущих для воскрешения умерших, т. е. оно есть воскрешение, требующее всеобщего соединения, не внешнего только, но и внутреннего, истинного братства, братства по отцам, по отечеству, а не гражданства. Общее дело не входит в компромисс и со смертью, потому-то в нем и нет произвола; тогда как общественное дело есть по самому существу своему сделка. Общее дело изначально: оно родилось с человеком; все, что известно о дикарях, о первобытных людях, доказывает заботу об умерших, т. е. что смерть не разрушает связи живущих с умершими; и пока хотя одно слово будет произноситься над умершими, как это бывает даже в гражданских погребениях, не будет безусловного признания смерти, безусловного отрицания этой связи; когда же порвется и эта последняя связь с умершими, когда они будут лишены уже всякого, даже гражданского, погребения, тогда не будет и человека. При общем деле становится понятною христианская идея о Боге, как о совершеннейшем Существо, как о Существо Троином. Признавая же последнюю целью общественное дело, мы искажаем и самое понятие о Боге, лишаем Его совершенства, ибо, объявляя Бога властителем и Судией, мы признаем, что не способны быть братьями и не имеем Отца, а нуждаемся во властителе и судии, и чем ниже падаем нравственно, тем суровее нужен нам властитель. Приписывая Богу эти свойства, т. е. господство и правосудие, хотят, однако, не умалить тем достоинство Бога, а превознести, усилить значение этих самых свойств; ибо предпочитают такое устройство общества, при котором каждый пользуется властью, этим благом подчинения себе, хотя бы временно, других,— правом осуждать и наказывать (мы берем общество в его идеальном устройстве по революционным принципам, где каждый, хотя временно, периодически, пользуется верховною властью), и подобное-то устройство общества предпочитают такому состоянию, при котором общее дело, открывая всем обширное поприще деятельности, устраняет всякие раздоры и делает

ненужными власть и суд. Какое же общество выше, то ли, в котором господствует правда, т. е. власть и суд, всем попеременно принадлежащие, всеми попеременно отправляемые, когда ни один из общества не изъят от права и власти судить и наказывать, т. е. от такого права, которое не может принадлежать состоящим в родстве, так как отца не делают судьей сына, и наоборот (хотя подобные случаи и бывали, на них и указывают как на примеры пожертвования любовью правде, родством общественной пользе)? или же общество, в основе коего лежит любовь, т. е. отечество и братство? Если бы даже экономическим устройством и было достигнуто невозможное, невозможное не потому, что люди дурны, а потому, что человек не может не иметь общего и притом великого всеобщего дела, не может удовлетворяться пустяками, если бы и было достигнуто невозможное, т. е. отсутствие всяких преступлений, то и в таком случае это не было бы еще братством, потому что, если люди не дерутся, это еще не значит, что они любят друг друга. Самое равенство, пока люди ничтожны, т. е. смертны, не может быть признано благом; при равенстве всякое превосходство, высшие способности должны быть изгоняемы; в общем же деле, в братстве, всякий талант возбуждает не зависть, а радость. То же самое надо сказать и о свободе; свобода жить только для себя — великое зло, хотя бы в ней и не нарушались права других и правда не допускала бы до столкновения. Самая высшая правда может требовать лишь того, чтобы способные трудиться не были лишены работы, а неспособные к труду — средств к жизни. Но то, что в обществе, не имеющем общей цели и дела, в обществе правды, в правовом обществе, есть самое высшее, то при отеческом деле и братстве есть самое низшее. Общее дело дает участие всем в религии, науке, искусстве, предмет которых, в их совокупности, есть восстановление и полное обеспечение существования *всех*. При таком деле не может быть и вопроса о праве на труд, потому что очевидна обязанность всех, без всяких исключений, участвовать в нем, не может быть вопроса и о том, чтобы неспособные трудиться получали средства к существованию, так как в предмет общего дела входит не доставить им только эти средства, но и восстановить или наделить их теми способностями, которых

они лишены. И если мы сделаемся, наконец, участниками в общем деле, тогда мы можем благодарить судьбу, что не были испорчены, не растратили своих сил в приложении к общественному делу.

Теперь мы можем оценить, насколько верны воззрения, по которым французская революция была в действительности двумя совершенно отличными революциями, из которых «одна совершилась в пользу индивидуализма» (она имеет началом 89-й год), в другой же сделана была шумная попытка во имя братства (эта пала 9 термидора). (В сущности обе уже знакомые нам формы антихристианства: языческий индивидуализм и семитический социализм, порабощение личности.) Из предыдущего очевидно, что то братство, во имя которого сделана шумная, вернее, кровавая попытка, свидетельствует лишь, что самое понятие о братстве у пытавшихся достигнуть его исчезло, потому они и приняли за самое братство, отождествленное ими с свободою и равенством, то, что есть лишь следствие братства и чего к тому же они думали достигнуть насилием, т. е. не братским путем; а это вело к тому, что и то малое, чего желали достигнуть, не могло быть достигнуто, и даже к осуществлению его в будущем полагались новые препятствия. Только любовь освобождает, т. е. делает обязанность к другим желанною, и исполнение этой обязанности приятным, чем не только не тяготятся, но к чему стремятся по влечению собственного сердца; и только любовь всех уравнивает, заставляя обладающих большими способностями, большими силами обращать их, по внутреннему влечению, на услуги другим, своим присным. Сожительство же с нелюбимыми налагает и такие обязанности, к исполнению которых не лежит сердце; а между тем, чтобы сожительство не расстроилось, необходимо делать и то, чего не хотелось бы, но при этом стараются, конечно, сделать только самое необходимое, минимум обязанности: равенства при этом не может быть, потому что обладающий большими способностями, большими силами, не будет тратить их на тех, к которым не чувствует любви. Только любовь, следовательно, приводит к братству; свобода же исполнять свои прихоти и завистливое равенство к братству не приведут. Согласно христианскому учению о первородном грехе, согласно цародному знанию

и, наконец, преобладающему ныне научному воззрению, наследственность есть факт неоспоримый, признавая же ее, нужно признать, что ни одно порочное чувство (как возбуждение вражды и т. п.) не проходит бесследно, т. е. оно найдет себе исход, будет проявляться даже и в то время, когда исчезнет самый предмет, вызвавший это чувство. Следовательно, возбуждая ненависть, озлобление, совершенно невозможно создать братство ни из того поколения, в котором были вызваны эти чувства, ни из их потомков, невозможно создать его даже в том узком смысле, в каком понимали его деятели революции и их предшественники философы. Никакое внешнее устройство не уничтожит внутренних свойств, грехи — материальны, это — болезни, требующие лечения.

Как братство деятелей революции было ложью, так же ложен был и их патриотизм (иначе это и быть не могло, потому что только истинный патриотизм мог привести к истинному братству, и наоборот), так как патриотизм этот был у них или отвлеченным понятием, или же собирательным; под именем отечества они разумели или общее лишь происхождение, или же совокупность живущих, заменивших отцов, т. е. самих же себя; в этом случае они ничем не отличались от всякого государства, от всякого гражданского общества, которое по временам взывает к патриотизму граждан, а потому их братство не могло иметь действительного, настоящего отличия от гражданства. Но, отождествляя самих себя с отечеством, ставят, следовательно, самих себя целью, свое наслаждение, и именно наслаждение, а не одно насущное; ибо насущное, необходимое, предполагает иную цель, предполагает, что наше существование нужно не для нас только самих, но для чего-то иного. Говоря же о патриотизме и ставя целью наслаждение, отрицают необходимость действительной жизни отцов, а следовательно, и действительного братства, потому что наслаждение эгоистично по существу и в большинстве случаев требует взаимного исключения в пользовании этими благами. С другой стороны, ставить целью не одно материальное благо, но и нравственное — значит ограничивать первое последним, ограничивать материальное благо необходимо нужным, насущным, следовательно, отвергать наслаждение как цель, как единственное благо. Французская

революция была полным отрицанием долга и обязанностей и декларацией прав, а между тем обстоятельства вынудили ее прибегнуть ко всеобщей обязательной повинности, которую она считала временною и от которой Франция поспешила освободиться, но впоследствии она вновь была вынуждена к ней возвратиться.

Все народы Передней Азии, побережий Средиземного моря, Индии и Китая, подверженные нашествию кочевых варваров, желали, не отдавая себе в том отчета, чтобы эти громадные силы, вносящие разорение, убийства, были обращены к земледелию, т. е. чтобы кочевники сделались мирными земледельцами, и страна, откуда выходили эти бичи Божии, стала земледельческою. Страна эта была известна у арийцев Ирана под именем Турана, царства мрака и зла, у Иезекииля это страна Магог, царство Гога, нашествие коего признавалось таким ужасным событием, что должно было знаменовать близкую кончину мира. Византия, испытывавшая, по выражению Полибия, муки Тантала, вследствие разорений, производившихся ближайшими варварами, сделавшись Константинополем и, следовательно, сильнейшею приманкою, действовавшего даже на отдаленнейших варваров, не могла не сходиться в своих желаниях с народами Передней Азии. Того же желал, конечно, и Запад в V веке, хотя и видел причину бедствий в отступничестве от богов, когда был еще языческим, и вообще во грехах, когда сделался христианским. И то, на что уповали пророки V века, т. е. сокрушение «бичей Божиих», Провидение осуществило, хотя и не тем путем, как это ожидалось пророками, не внемирным, а естественным, человеческим, создавая оплот против нашествий в лице славян, и особенно в лице России. Сухопутное обходное движение не было торговым, по крайней мере вначале оно было колонизационное, земледельческое, и если оно не было действием сознательным, тем не менее это движение было службою, исполнением долга. Эллинской прелести мы не усвоили, и когда Запад дробился, уподобляясь Элладе, у нас шло собирание для общей службы отечеству.

По освобождении России от татарского ига со стороны левого фланга началось движение, имеющее особый характер; оно заключалось в том, что Россия,

лишенная всякой естественной защиты и подвергаясь постоянным нападениям со стороны кочевых и полукочевых (магометанских или по характеру своему склопных к магометанству) племен, постепенно окружала их, обносила валами и сторожевыми постами, обезоруживала, но не отнимала у них той земли, которую завоевывала; и так дошла она до Узбоя, Амударьи, Ат-река, по которым идет наша последняя сторожевая линия. Движение с таким характером, борьба, которая ведется для того лишь, чтобы внести в завоеванный край мир, чтобы кочевников, живущих по преимуществу грабежом, набегами, войной, обратить в мирных земледельцев, чтобы обезоружить их, и все это по возможности без пролития крови,— только такая война, которую можно назвать обезоружением, и может быть ведена христианским народом. Но и это обходное движение, особенно под влиянием наплыва иностранцев — англичан (Ченслер⁵⁶ и др.), голландцев, датчан, шведов и проч., и главным образом при Петре Великом, превращалось из священного в торговый поход. Однако чем дальше подвигались русские в этом направлении, тем яснее становилось значение этого движения как диверсии против европейцев, и англичан в особенности, распоряжающихся в Царьграде, изменивших общему делу и ставших союзниками турок и кочевников. Но если бы европейцы не изменили общему делу, если бы морские движения оставались движениями в обход ислама, в таком случае встреча русских с англичанами в Азии не была бы враждебной, напротив, эта встреча свидетельствовала бы о приведении к концу общего дела. Кроме того, это движение отрезывало турок от их родины, откуда они получали подкрепления, резервы; это же движение вводило русских в сношение с Китаем, который подобную же работу умиротворения совершил в восточной части Средней Азии (Монголии). Россия росла с этим движением, которое, можно сказать, началось еще в Киеве, сперва отдельными походами в степь (которые, однако, приносили большее облегчение Константинополю, чем крестовые походы Запада, кончившиеся даже взятием его); затем движение это объединилось в Москве, откуда и направилось далее к Востоку, к Индии. Усиленная царствами Казанским, Астраханским, Сибирским, Россия получила патриаршество и вместе с тем приняла на

себя долг «опростать» христиан из рук неверных, взять на себя дело просвещения всего восточного христианства («Москва — третий Рим, а четвертому не быть»). Отстояв последнюю сторожу у Индии — богатой, русский народ, воевавший поневоле, возвращается к земле, делается Ильёю Громовником, т. е. оружие расковывает в громопровод, в регулятор растительной жизни; и таким образом желательное становится действительностью. Пока Запад совершал обходные движения с моря, а Россия — с суши, со стороны фронта и Запад и Россия ограничивались только оборонительными действиями: Россия, как и Польша, выставила казачество, а Запад — сборный корпус из немцев, венгров и главным образом из славян (Австрия), занявший Венский проход, открывающий путь в трансальпийскую Европу. В это время в Западной Европе не было единства, папская власть была парализована протестантизмом, который пользовался даже страхом турецкого нашествия и вынуждал к уступкам. Только во 2-й половине XVI века папская власть благодаря иезуитам настолько усилилась, что чрез фанатизированную Польшу и порабощенную Западную Русь (уния), а также чрез посредство самозванцев могла стремиться к порабощению и самой России. Целью такого порабощения было обратить эту силу, если бы удалось ею овладеть, на подавление протестантизма и затем всею уже массою можно бы было обратиться против турок и, освободив от них Константинополь, подчинить его себе (этим подтверждается вышесказанное, что Запад может идти на К[онстантино]поль только чрез Москву). Припимая во внимание, что папство чрез иезуитов действовало и в обходных движениях с моря в Индии, Китае, Японии и Америке, покорением Константинополя была бы достигнута, можно сказать, полнота католицизма.

Императорская власть, тоже стремившаяся, в лице Карла V, к объединению Европы для борьбы с турками, также была бессильна для наступательного против них действия, вследствие противодействия того же протестантизма, а главное Франции, этого постоянного союзника Турции. Впрочем, если бы Франция успела победить Австрию, занимавшую, как сказано, Венский проход по дороге в Константинополь, то отношения Франции к Турции должны бы были измениться и из

союзников они сделались бы врагами, в особенности же если бы Франции удалось победить и другого своего противника в Европе, Пруссию, которая образовалась из Тевтонского ордена, возникшего в Палестине, стремилась к объединению Германии и также, в силу уже своего происхождения, не могла не ставить своей целью Константинополь. (Ибо что значили учреждение протестантского епископства в Иерусалиме, в союзе с Англиею, и связанные с этим учреждением критические и археологические нашествия на Палестину, которые могли только снять обаяние святости со Святой земли?) Пруссия, также союзница Турции, пока имела против себя Австрию и Россию. В настоящее же время, воздвигая крепости в открытой Прибалтийской равнине, Пруссия направляет Австрию под видом Солуны к Царьграду, а Францию — на Тунис. Хотя из духовного государства Германия и сделалась светским, но, отдавая избыток своего населения в чуждые себе страны, она не может не желать приобретения колониальных земель за морем и обеспечения сухопутного сообщения с ними. Россия, с своей стороны, не могла начать прямой атаки против Турции, потому что имела в тылу Польшу (занимавшую Западно-Славянский перешеек, соединяющий Альпийский полуостров, т. е. Запад Европы, с материком земли, или с Россиею) и Австрию, занимающую такую превосходную позицию, как Карпатские горы, этот, можно сказать, Карпатский редут, господствующий над дорогой из России в Константинополь. Таким образом, только в союзе с Польшею и западным славянством Россия могла предпринимать прямые атаки против Турции; но и в таком союзе эти атаки, вплоть до Прутского похода и с ним включительно, оставались бесплодными. Это-то и вынудило Россию искать нового пути к Константинополю и новых средств к его завоеванию, как материальных, так и умственных.

Построение Петербурга, из которого выходили наши флоты, направляясь к Константинополю, имело значение создания исходного пункта того нового пути, посредством которого мы могли поддержать наши движения на Константинополь с суши. Построение Петербурга давало также России возможность войти в сношения с народами Западной Европы и, не входя в их застарелые споры, заимствовать от них усовершенство-

ванные способы для борьбы с турками, а вместе и сделаться беспристрастной между ними посредницею (а между тем Россия не только вошла во все споры Запада, но сделалась даже орудием спорящих сторон, которым действует то одна, то другая сторона). Настоящее значение, действительный смысл построения Петербурга в настоящее время забыт; сам он считает себя только окном в Европу с единственною целью подражания ей, тогда как сближение с Европою нам нужно было как средство для борьбы за освобождение Царьграда, этого мирового центра.

Отрицательное влияние магометанского Истамбула было так же могущественно, как и положительное влияние христианского Царьграда. Ислам, поставив свой стан на берегах Босфора, господствуя над дорогами в Индию, обратив Средиземное море в Турецкое озеро, в озеро пиратов, затруднил прямое сообщение Запада с Востоком и этим вынудил первый искать новых путей и обратить на них колонизационные и крестовые (как явления естественного прироста населения) токи, которые уже по причине шарообразности земли не могли не привести к тылу магометанства. С другой стороны, поставив свои аванпосты пред Венским проходом, пред воротами Западной Европы, исламизм унижил христианство и придал смелости возрождавшемуся язычеству [...], поддерживал иконоборческий протестантизм против католицизма и дал преобладание Франции над Австриею и вообще западным державам (Франции и Англии) над Италиею и Германиею, торговое значение которых было утрачено вследствие одного уже преграждения магометанами прямых путей сообщения с Индиею. Благодаря Истамбулу же в настоящее время весь Запад объединяется в общей ненависти к России. Могущество Истамбула, вынудив и Россию искать средств борьбы у Запада, подвергло ее нравственному его влиянию, которое составляло полную противоположность с коренными началами и с тем, что вырабатывало из нас обходное движение. Еще сильнейшему влиянию подверглись западные славяне и греки.

С изменением крестовых походов в торговые изменилось и самое оружие. Огнестрельное, поражающее издали, оружие гораздо более соответствует меркантильным, чем рыцарским, войнам. Это оружие в числе

других причин способствовало нравственному упадку, хотя вместе с тем войны перестали быть благородным занятием, а только необходимостью. Впрочем, необходимость эта понималась весьма обширно; напр., войны велись из-за пряностей, ароматов и т. п. Огнестрельное оружие дало силу таким народам, как турки, генуэзцы, которые перевезли их на европейский берег и научили их употреблению огнестрельного оружия, как венецианцы, которые сообщили это искусство врагам турок — египетскому султану и персиянам; ибо торговля космополитична, т. е. не имеет стыда. Со введением этого оружия прежнее вооружение, щиты, замки, крепости, потеряло значение, в том числе и Константинополь. Константинопольские стены охраняли архивы человеческого рода; там хранилось не только знание, но и замыслы (напр., дорога в Индию с Запада), которые не могли быть осуществлены вследствие варварских погромов. Но архивы были уже перенесены, а печатный станок заменил вскоре и стены. Благодаря открытию книгопечатания явилась книжная религия, протестантизм.

Высшей степени могущества турецкий Истамбул достиг при Сулеймане Великом⁵⁷, этом мусульманском Юстиниане. Строитель знаменитой мечети «Сулеймание» превращал в завоеванных странах христианские церкви в мечети, как в Родосе, Коне, Шабаци, Белграде, Офене-Темешваре и проч. (О постройках Сулеймана Великого, по словам Гаммера, можно составить книгу, подобную Прокопиевой *De edificiis*.) В его царствование западные государи (Франция, Англия, Испания), без преувеличения можно сказать, были вассалами султана. Греки же и отчасти славяне, в эпоху самостоятельности ждавшие кончины мира, антихриста, во время порабощения, напротив, стали проникаться надеждою на освобождение, составлять пророчества о падении и изгнании турок. Стремление католиков к совращению православных в унию не прекратилось и после завоевания Константинополя турками; но с этого времени оно встретило сильное сопротивление со стороны протестантов. Не говоря о сношениях с Меланхтоном при патриархе Иосифе II и с Крузием при Иеремии II, протестанты достигли наибольшего влияния при Кирилле Лукарисе (патриарх Александрийский с 1602 и Константинопольский

с 1621 г.) по низложению Неофита II, которого поддерживали иезуиты⁵⁸; при Кирилле Лукарисе действовал кальвинский проповедник Гаген, поддерживаемый послами Голландии, Англии и Швеции. С этих пор возведение и низложение патриархов зависело от преобладания в Константинополе протестантских или католических держав. Существенною причиною слабости православия был недостаток внутренней силы, сознания; поэтому оно склонялось то к католицизму, то к протестантизму. Так было и у нас: Стефан Яворский и Феофан Прокопович были представителями один католического, а другой протестантского направления. Чтобы не подвергаться колебаниям, надо определить себя. Очевидным доказательством тому, что все зависит от недостаточного самосознания, самоопределения, служит сама Россия: несмотря на независимость, она не имеет самостоятельности и служит орудием то одной, то другой европейской партии. Как в религии у нас нет православных, так в политике у нас нет русских. Между язычествующею Европою и иудействующим исламом Россия может быть посредником. Москва не третий Рим, не новый Константинополь, а только наместник последнего. Она будет посредником, если сознает свое значение — не противодействовать духовно умственной или научной силе. Степень влияния турецкого господства на покоренные ему народности наглядно представляется храмом Софии, обращенным в мечеть; но даже в самом названии этой мечети — Айя (т. е. святая) София — сохранилось название христианского храма; точно так же сохранились в совершенной неизменности и мозаики храма, покрытые только тонким слоем. Подобным образом продолжалась под турецким господством и византийская история; даже не прекратилось влияние греков на славян, особенно на болгар, это нравственное болгаробойство. Турецкий быт и религия, отличавшиеся умственной и художественной простотою (или пустотою), не могли произвести влияния, изменения в жизни покоренных народов; они могли только охранить их от влияния более сильных в этом отношении европейцев.

Насколько ничтожно было положительное влияние турок на внутренний быт, на внутреннюю историю покоренных ими народов, настолько же, можно сказать, велико было их влияние на политику народов

Западной Европы. Только под влиянием страха турецкого нашествия был избран германским императором король Испании, владетель богатых Нидерландов и иных земель, Карл V: год его избрания совпадает с годом вступления на царство Сулеймана⁵⁹. Страх, который турки производили на Европу, был так велик, что влияние его мы можем проследить в учении Лютера и других. «По Священному Писанию,— говорит Лютер,— два тирана должны до страшного суда прийти опустошать и истреблять христианство; один хитростью и лжеучением (конечно, папа); другой придет с мечом. Итак, дьявол (ибо приближается конец мира) должен, соединив эти силы, сделать страшное нападение на христианство и нанести нам последний удар прежде, нежели мы вознесем на небо». Этот фатализм, естественное следствие спасения верою или, лучше сказать, учения о бездейственной вере, был результатом могущества турок и разъединения христианства. Могущество турок усиливало веру в трансцендентность воскресения и ослабляло веру в возможность объединения, веру в Бога Триединого. Цвикаусские пророки предсказывали, по тем же причинам, конечно, о близости конца мира. «Через 5, 6 или 7 лет мир будет опустошен. Турок овладеет Германиею, все священники, даже женатые, будут преданы смерти... И после того, как земля будет очищена кровью, Господь устроит свое царство. День Господень близок, мы приближаемся к концу мира»⁶⁰. Пока кочевые орды не обратятся к мирному земледелию и не окончится разъединение в христианстве, до тех пор не прекратится ожидание кончины мира и спасения будут ждать только от веры или суеверия. Соединение в руках Габсбургского дома австрийских земель, служивших защитой Европы от турок с суши, и Испании, защищавшей Европу с моря, теряло свое значение с того времени, когда начался упадок турецкого могущества. Разделение и упадок Габсбургского дома, по преимуществу антитурецкого, начинается уже при непосредственном преемнике Карла V. Распространение протестантизма сделало невозможным выбор Филиппа II императором германским. К счастью Европы, к этому же времени относится и начало упадка Турции. Со смертью Марии Тюдор Англия делается враждебной Испании; затем отделяется от Испании Голландия. Как только Запад-

ная Европа перестала опасаться турецкого нашествия, началась всеобщая, зверская, тридцатилетняя война. Только гроза турецкого нашествия удерживала Европу от всеобщей войны; эта гроза была гораздо сильнее и папского могущества, и еще более бессильной так называемой системы политического равновесия. Европа сделалась посмешищем турок... Оригинальная черта Запада и состоит в том, что он признает только внешний страх, насилие, а все прочее считает предрассудком. Международное право, не имевшее принудительной силы, существовало только в книгах. Изгнав последние остатки нравственности из обычаев, т. е. из жизни, цивилизация отвела место нравственности в книгах; на деле же Европа не знает иной нравственности, кроме купеческой или утилитарной.

Возвышение Габсбургского дома объясняется необходимостью защиты от турок; возвышение же Франции, противницы Габсбургов, основывается на союзе с турками; на бедствиях христиан, на постоянном возбуждении турок против них основала Франция свое могущество. Когда Европа перестала страшиться Турции, произошло разделение бывших защитников Европы от турок и начались войны за наследство испанского престола, после Карловицкого мира и за австрийское. Австрия и Испания ликвидируются как ненужные, что было бы невозможно в пору Османского могущества; светский интерес к концу XVIII века вытесняет религиозный, и Европа, которая не могла соединиться для борьбы с Турцией, весьма легко соединяется для ее защиты или, что то же, для сохранения ее власти над славянами; в этом соединении выражается согласие всего Запада не допустить влияния России.

Со времени войны за австрийское наследство влияние в Германии постепенно переходит на север, из Вены в Берлин. Усиление Пруссии доказывает ослабление Турции. Вена могла служить для обороны; Берлин может начать наступление, употребляя для этой цели Австрию и обеспечив себя со стороны Франции и России. Точно так же и России и Франции нужно обеспечение со стороны Германии для действия на Константинополь.

В перспективе — кровопролитнейшая война, результатом коей гораздо вероятнее всеобщее истощение,

чем обладание которою-либо из сторон Константинополем. На благоразумие трудно рассчитывать; нужен высший интерес для объединения или общее бедствие, для борьбы с коим только и можно надеяться на соединение. И быть может, ничтожный жучок, какое-либо микроскопическое насекомое, и будет тем бедствием, которое соединит всех.

Несмотря на разделение церквей, несмотря на то, что не думали о действии по общему плану, события обнаруживают как бы общий замысел, исполняемый всем христианством. В то время, когда Россия углубляется в степи, умиротворяет кочевые племена, Запад Европы начиная с конца XV века обходит магометанство с моря. Теснимое с двух сторон, оно, конечно, сдалось бы, было бы обезоружено; к сожалению, Запад не понимал значения своего собственного дела, и потому в настоящее время окруженною оказалась Россия, народ земледельческий, следовательно, по преимуществу мирный, а не магометанство. Запад, употребляя исламизм как орудие, силится нанести удар славянству, которое своею грудью защищало тот же Запад; и как только будет разбита эта грудь, исламизм, не опасаясь более России, сбросит с себя оковы Запада и подчинит себе английские владения в Индии, т. е. поставит мир в *status quo ante*⁶¹ XVI или даже *ante IX* век; затем по трупам России исламизм шагнет к самому Западу; светский милитаризм Германии при первой встрече с религиозным милитаризмом ислама, быть может, одержит над ним блестящую победу; но только война этим не кончится, нужно будет сделать выбор или ежегодно подвергаться нападениям, и тогда ранние воспоминания Запада, связанные с именем Атиллы, из прошедшего сделаются настоящим, тогда Запад узнает, что Атиллы еще живы; или же должно будет снова начать ту работу умиротворения кочевников, которую Россия совершала в течение всей своей тысячелетней истории...

Вот что значит единство человечества!

Европа считает своим врагом Россию; но как только этот враг, эти мнимые туранцы (мы, впрочем, не пренебрегаем и этим родством) погибнут, Европа увидит у себя в гостях истинных туранцев. Ужели тысячелетняя работа, когда она приходит уже к концу, когда наши линии подходят почти к индийскому Кавказу,

когда нам стоит лишь протянуть руку Англии, чтобы было завершено христианское кольцо, охватывающее исламизм (для обезоружения его и обращения к земледелию), — ужели эта работа будет уничтожена нравственной близорукостью Запада.

Но если эта катастрофа действительно постигнет Европу, как отнесется к ней Америка? Останется ли она тогда, не признавая нравственной солидарности и общего дела человечества, равнодушною зрительницей катастрофы старого, отцовского света, или же и она примет участие в дележке России, захватив, например, Камчатку? А может быть, не сделает ли она диверсии в пользу славянства, против торговой монополии Англии, находящейся в союзе с исламизмом?

Удар, нанесенный христианству взятием Константинополя, прорывом самого центра, оказал, по-видимому, на Запад такое действие, что он отрекся от христианства в лице высших сословий, даже и в мысли, что выразилось в изменении самой жизни, сделавшейся по преимуществу городской; падая все ниже и ниже, под видом просвещения Запад проповедовал совершенный обскурантизм и фатализм; потому что нельзя же назвать просвещением одно лишь признание или сознание всей природы слепую материю, а себя — частью этой материи, невольным ее порождением, если это сознание не ведет к действию, дающему направление слепой силе, согласное с разумом и с родственным сыновним чувством! Делаясь более и более антихристианским по жизни, Запад становился таким же и в мысли, и таким лишь односторонним образом решил то противоречие, которое раздирало Константинополь, сделало судьбу его столь трагическою. В первых философиях после эпохи Возрождения еще полагаются в основе мира и его развития мысль, разум, или Бог и его промысл; в последних же (особенно новейших) господствует уже одна только слепая сила, и в этом, как оно ни странно покажется, Запад возвращается к христианству, ибо в мире действительно слепая сила (по сознанию верующих «мир во зле лежит»), потому что он оставлен своей слепоте, а человек — своей похоти. Но это оставление входит в план Провидения (а с этим легко могут согласиться и неверующие, как из дальнейшего будет видно) или, точнее, в план искупления, так как внесением света

в царство природы (ада, т. е. тьмы и смерти), подчинением его воле и долгу воскрешения,— иначе сказать, обращением этого царства в светлый, свободный мир, т. е. уничтожением обскурантизма и фатализма, и выражается усвоение человеком искупления, усвоение не отдельными только лицами, а всем родом человеческим в совокупности. Поистине изумительное явление: Запад намеренно удалялся от христианства, но этим самым к нему приблизился, и чем дальше стремится он уйти от христианства, тем ближе он к нему подходит! Философия (западноевропейская) хотя была мыслью, выводом европейского человека, но кругозор последнего не ограничивался Европой и посредством обходных движений обнимал более и более весь мир; всюду искали средств для опровержения христианства, и между тем приближались к истинному христианству. Обходные движения были вовсе не открытием Нового Света, как это казалось вначале — Веды, Авеста, Шукинг⁶² были открытием древнейших времен, и в жизни дикарей открылся доисторический мир. Веды и Авеста расширили родство европейского человека; он вынужден был помянуть умерших, хотя и избрал своим девизом «memento vivere!»⁶³; всюду он находил могилы, везде находил культ мертвых, т. е. умерших отцов. Поминование становилось всемирным, он уже приближался к христианству, хотя не в этом только было приближение! Самые крайние материалисты — натуралисты могут предварить в Царствии Божиим оставшихся верными принципам папизма и протестантизма. Отрицая бессмертие, т. е. доказывая, что мысль есть продукт материи, следовательно, праха, они не догадываются, что, как только это было бы доказано, т. е. как только мы сумели бы привести этот прах в такое состояние, чтобы он произвел мысль, мы были бы бессмертны. Далее, доказывая, что мир есть слепой механизм, а человек — единственное разумное существо, что мир не боги делали, что он не есть что-либо чудесное, а нечто весьма простое, механическое, которое для своего создания не нуждалось в сверхъестественном, таинственном могуществе Божиим, не вытекает ли отсюда естественно заключение, что механизм может быть орудием разума? Наконец, отвергая целесообразность, не наводят ли они нас на мысль, что в этом отсутствии целесообразности лежит глубокий план сде-

лать человека орудием внесения ее. Они, конечно, могут остановиться, не принимать естественных выводов из своих посылок, как бы мог остановиться и Магеллан или его спутники в кругосветном плавании, если бы им пришла дикая мысль не давать доказательства шарообразности земли. Но возможна ли такая остановка? Кроме того, скептицизм и критицизм, подрывая основы знания, обратив в развалины все мировоззрение человечества, утверждая, так сказать, что мысль может только мыслить, представлять, а не видеть и осязать, т. е. что она не имеет доказательной силы, ни права придавать своей мысли, своему представлению действительности, объективности, тем самым требует, чтобы образ мира, человечества, восстанавливаемый в области мысли, был восстановлен в действительности; иначе это будет только фантазия, которой хотят удовлетворить потребность человека в бессмертии. Подобным образом «Критика практического разума» восстанавливает разрушенное критикой разума умозрительного, т. е. только теоретически, только мысленно, мнимо; иначе сказать, человеку, остающемуся в прежней зависимости от слепой силы природы, остающемуся несвободным, предоставляют мыслить себя свободным. Может он также и умерших представлять себе живыми, существующими, т. е. верить в их бессмертие, хотя не может ни видеть их, ни находиться с ними даже и в обыкновенных человеческих отношениях. Точно так же человек может мыслить совершенство, Бога существующим, хотя в паличной действительности, насколько нам ее дает опыт, совершенства человек находить не может. Вопреки опыту, показывающему только изменяющееся, исчезающее, человек может, конечно, мыслить в себе и других что-то неизменное, бессмертное, но в этой мысли выражается собственное желание, управляя изменяющимся, исчезающим, восстановить исчезнувшее. Итак, скептицизм и критицизм, уничтожив веру в действительное существование совершенства, бессмертия, свободы, но не имея сил уничтожить в человеке потребность всего этого, тем самым заставляет, так сказать, человека поставить все это своей целью, своим проектом.

Россия, вступая в союз с протестантскою и свободомыслящею Европой, с которою только союз и был для нас возможен, усваивала по преимуществу крити-

цизм; но вера и критика могут найти свое примирение только в проекте, так как для проекта бессмертие хотя и не факт, как для веры, но также и не мысль, как для критики; в проекте бессмертие является предположением, осуществляемым в воскрешении. Некоторые попытки превращения мыслимого в проект уже появляются, хотя и не у нас, где бы всего, казалось, естественнее им явиться. Так, прежде полагалось, что в основе всех обществ лежат контракты; теперь же принимается это за цель; прежде признавалась за человеком свобода воли; в настоящее же время ставится человеку целью достижение этой свободы. В возможной же полноте содержание этого проекта может быть выражено в учении о Троице, как образце для человечества, и в учении об искуплении, только не отвлеченном, а конкретном, т. е. в учении о всеобщем воскрешении или воссоздании. Уже протестантизм отнесся к учению о Троице с недоверием, не находя в Писании самого слова «Троица»; философия же, даже догматическая, совсем не хотела признавать этого учения, допуская только единство (деизм); но отрицали это учение только как догмат, как теорию, а не как образец. То же самое было и с учением о воскресении: сначала оно заменилось бессмертием души, т. е. признавали кроме мира, доступного чувствам, еще иной мир, чувствам недоступный, трансцендентный; но критицизм признал трансцендентным миром (так сказать, внемирным) только субъективное, мысленное существование. На самом же деле бессмертие не может быть признано *ни субъективным* только, *ни объективным*: оно *проективно*. Мир, каков он в настоящем, каким он дан нам в опыте, но в опыте, так сказать, пассивном, есть только совокупность средств для осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении, и который мы представляем себе существующим вне чувственного мира; но это осуществление или воссоздание должно быть имманентным; оно не выступает из пределов доступного человеку, из пределов активного опыта, ибо и смерть не выступает из пределов опыта, иначе злу, смерти, разрушению пришлось бы придать значение безусловного.

Проект, имеющий своим содержанием учение о Троице как образце, заключающее в себе и учение о воскрешении, будет состоять из следующих частей:

1) предмет действия, т. е. земной шар в его отношении к солнцу и вообще природа; 2) способ действия, т. е. различные профессии, и особенно земледелие, превращаемые в опыт, в исследующие действия; и 3) согласование этих действий, направленных к общей цели, т. е. центр.

Результатом действия, направленного на один общий предмет, будет умиротворение, подобно тому как всякое общее предприятие примиряет, как способствовали водворению мира в Европе крестовые походы, указывая всем общую цель, а также и удаляя беспокойные элементы; подобно тому как Европа из феодальной превратилась в монархическую, усобицы или мелкие войны между вассалами — в войны межгосударственные. Когда Западная Европа проходила эллиптическую стадию развития, то, находя в себе подобие Эллады, она исполнилась сочувствия к этой стране; это-то сочувствие и было причиной освобождения Греции. Когда европейская мысль в своей языческой стадии развития разрушала византийские учения о Троице как теории и о воскрешении как трансцендентном, то, конечно, сочувствия к Византии не могло быть; но когда та же европейская мысль сознает недостаток «теоретичности», происшедшей вследствие выделения из массы человечества, из народа особого сословия, узурпировавшего, захватившего в исключительное достояние разум, а все прочее обратившего в «темный люд», когда вместе с тем будет понято, что разум, находясь в руках одного класса, теряет доказательную силу, ибо мысль доказывается только действием, опытом всех (мыслить не значит доказывать, доказывать — значит мысленное сделать видимым), когда почувствуют все зло, которое заключается в розни умственной и практической, и сознают необходимость центра действия — тогда византийские догматы, разрушенные в теории, восстанут в проекте, тогда Константинополь озарится новым светом, сделается привлекательным, тогда забудется его теологическое высокомерие и совершится освобождение, причем оно может быть даже мирным. Но чем же научное высокомерие отличается от теологической гордости, богословская нетерпимость от нетерпимости ученых? Чтобы избавиться от спеси, нужно и кабинетным опытам не придавать полной доказательности. Век критики и революции (последняя

была ведь только приложением к жизни первой, т. е. критика была мысль, а революция — действие), иначе, время теоретического и практического разрушения, придет тогда к концу. Критика привела знание к субъективизму, т. е. к личному мнению, а революция уничтожила общую цель, открыв свободу для личного произвола, для личных целей, ибо идеалом государства стала наибольшая свобода мысли, свобода личного действия.

Из всего изложенного очевидно, что все стремления человеческие сходятся в два центра, из которых один Константинополь, а другой Индия, центр соблазна, искушения, который привел, однако, к Памиру, центру искупления; эти-то стремления и вызвали как улучшение существовавших уже путей сообщения, так и открытие новых. Но улучшенные пути сообщения хотя и вели людей к сближению, однако же лишь к чисто внешнему, которое было поводом к новым между ними столкновениям.

Итак, бессознательная деятельность, вырабатывая средства к достижению воскрешения, направляет их на разрушение, к которому мир идет и сам по себе; что мир идет к своему концу, это понимается и верующими, к тому же заключению приходит и наука, которая всю классификацию миров, или звезд, основывает на степени их близости к концу, определяя их возраст спектральным анализом. На основании такой классификации наш солнечный мир вышел уже из возраста юности, не принадлежит к звездам первого типа, но не дошел еще и до такой степени охлаждения и угасания, как миры третьего класса.

Если хотя в одном из этих последних и зачалось сознание (что, однако, весьма сомнительно), то оно не сделалось правящим, восстанавливающим разумом этого мира, потому, конечно, что сознающие существа ограничили себя созданием подобий, кабинетными опытами (экспериментальная наука), скоротали свой век в усобицах, в интригах земских, конституционных (политика, общественное дело) и других всякого рода или в праздном созерцании (философия), а между тем силы этого мира рассеивались, угасали. И наше солнце хотя и медленно, но меркнет, и мы вправе сказать не только, что настанет час, когда оно совсем не даст света, но что это уже настанет «и ныне есть». Угасание звезд

(внезапное или медленное) представляет для нас поучительный пример, грозное предостережение; истощение же земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах,— все это свидетельствует, что будут «глади и пагуби», и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения. Но кроме своего медленно, постепенно наступающего конца мы не можем быть уверенными, что землю, эту песчинку вселенной, не постигнет какая-либо внезапная катастрофа... (А между тем земля, быть может, единственная носительница спасения мира, а прочие миллионы миров только неудачные попытки природы)... Не слышится ли в этом грозное «не весте ни дня, ни часа» и не должно ли это побуждать нас к еще большему бодрствованию и труду, чтобы выйти из этой мучительной неизвестности? Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца.

Во главе этой цивилизации стоит Англия, которая силится все народы, и в особенности Россию, обратить в чернорабочих, в орудие для эксплуатации земли, стремится принудить их добывать сырые продукты, которым Англия придает лишь красивую внешность и соблазняет ими ту же деревенщину, глушь, которая сама же и добыла их. (Что такое цивилизация, т. е. Западная Европа, Англия в особенности, как не эксплуатация природы руками чернорабочих народов, как Россия, например, при помощи фальсификаций, т. е. фабрично-мануфактурной обработки, красивой по внешности и гнилой, непрочной по существу; причем эта эксплуатация поддерживается в случае сопротивления принимать предлагаемую гниль новоусовершенствованными орудиями, Армстронговыми, например, пушками.) Выраженном этой цивилизации являются: 1) привязанность к мануфактурным игрушкам, которая и произвела весь современный индустриализм, и 2) личная свобода, или возможно меньшее стеснение в забавах этими игрушками. Естественно вытекающая из этих двух склонностей и стремлений ожесточенная борьба признается законною и даже нравственною, т. е. разрешается вредить друг другу с сохранением лишь

юридических приличий. Заповедью цивилизации становится борьба; это уже не «любите друг друга», а нечто другое, противоположное. Цивилизация пришла к тому, что все предсказанное как бедствие при начале конца (Матф. 24, 7 и проч.), под видом революции, конкуренции, оппозиции, полемики и вообще борьбы стало считаться условием прогресса (все это и есть условие, но только не прогресса, а слепого развития). Те, кои стараются убедить, что человечество само собою идет к прогрессу,— истинные губители человека. Если человечество и шло до сих пор ко всеобщему воскрешению бессознательно, то достигнуть его таким путем оно не может. В теории, в мысли цивилизованное общество даже превзошло предсказание, потому что всякое поддержание слабых, больных, всякая помощь угнетенным, хотя бы то были целые народы, должно считаться вредным, как усиление слабости; если основатель трансформизма выражал сочувствие угнетенным турками болгарам, то это свидетельствует лишь, что он несравненно выше и лучше своей теории, по которой болгары, если не могут выдержать борьбы, должны погибнуть, быть замещенными турками, башибузуками, которые сильнее, следовательно, лучше их. Вообще порицание, осуждение, «хула» есть начало премудрости для современной цивилизации. Восстание сынов против отцов делается основой общественного устройства («щенята во чреве щенницы брехаху», по выражению одного апокрифа); и наша молодежь, сама того не сознавая, становится орудием разрушающих общество элементов. (Бессознательность такого действия не уменьшается, несмотря на то что сама эта молодежь провозглашает, что дело их есть дело разрушения, что они плюют и на небо, и на землю и проч. тому подобное.) Наконец, несбытие в учениях пессимистов поставляется как высшая цель человечеству; в этом отношении пессимисты сближаются с учениями Дальнего Востока; буддийское учение из трансцендентного превращается в имманентное: уже написано что-то вроде проекта всеобщего самоуничтожения, т. е. как будто природа чрез человека, в лице его, хочет сама себя уничтожить, лишиться бытия. Как иначе назвать этот проект уничтожения, если не покушением на самоубийство, вызванным такою скорбью, для которой Господь обещал «сократить дни».

Итак, Запад приходит к тому, к чему давно уже пришел Дальний Восток. Но, признавая жизнь злом, скорбью, пессимизм осуждает собственно (сам того не сознавая и даже восхваляя бессознательное) слепой прогресс (в смысле развития) природы и истории; он осуждает природу, как поток, уносящую жизнь чувствующих существ; осуждает науку как сословное только знание, как мысленное лишь восстановление, как иллюзию; осуждает искусство как недействительное воспроизведение жизни; пессимизм осуждает и общество как имеющее в основе невежество и слепоту, выражением которых может быть только борьба и угнетение, ибо там только, где нет ни субординации, ни разделения, где нет ни слияния, ни отчуждения, только в таком обществе нет тьмы, невежества, слепоты, там невозможна и скрытость, т. е. в обществе по образу Троицы, Троица Божья. Пессимизм, понятый так, осуждает, следовательно, антихристианство. Пессимизм и буддизм, как сознание и осуждение зла во всей его полноте, являются не антихристом, а предтечею явления христианства в силе и действии. Родина буддизма — Индия, страна эпидемий, где часто уже одно прикосновение, всякого рода общение между людьми смертоносно; страна зноя и влаги, где жизнь течет с такой быстротою, что непрочность становится очевидною, разрушение делается видимым, ясным, где, говорят, даже благородные металлы, как серебро, ржавеют; где все необычайно быстро покрывается плесенью, которая принимает роскошные формы (растительность); где борьба, взаимное истребление в среде животной жизни, самая ожесточенная, где болезни, эта своего рода флора и фауна, принимают также колоссальные размеры, где юность соприкасается со старостью, — только в такой стране и могла явиться известная легенда о Будде и учение, признающее жизнь злом, а небытие благом, т. е., осуждая жизнь за зло, в ней заключающееся, оно теряет надежду пред силою этого зла, впадает в отчаяние. Христианство, благая весть, тогда только получит там признание, будет принято, когда явится с орудиями блага, с орудиями знания, регулирующими зной, влагу и все, что ими производится.

Итак, в настоящее время мы видим, что человечество деятельностью своею без общего плана приведено в следующее положение: новоязычество (цивилизация)

и новонудейство (исланизм, который осуществил идеал царя-завоевателя, мессию, по понятиям евреев), имея во главе Англию и угнетая Дальний Восток, исповедующий благодаря крайним бедствиям (естественным и общественным), доведенным в последнее время европейскою цивилизациею до высшей степени, крайний пессимизм,— восстали против России, которая только в задатках носит проект воскрешения.

Задатки эти, которые нами считаются условиями дальнейшего движения, другими же могут считаться только низшими формами жизни, суть: 1. Родовой быт, в котором потерявшие отца ставят себе власть в отца место, а себя называют сиротами, как и называли себя крестьяне в отношении к помещикам и властям. 2. Община, а) при которой не может быть вражды между отцами и детьми; б) в которой лежит зародыш учения о круговой, так сказать, поруче в общем, а не личном только спасении; в) которая не допускает таких улучшений в земледелии, при коих получается наибольший доход, но способна на улучшения, обеспечивающие наиболее верный урожай, т. е. она стремится к удовлетворению лишь действительных потребностей, к прочному обеспечению существования, а не к роскоши, прочное же обеспечение существования в последнем результате есть бессмертие. 3. Земледельческий быт (земля черного хлеба, грубой покоски и прочного льна), допускающий благодаря климату и обычаю мануфактурную промышленность только как побочный, зимний промысел, при коем утонченность немыслима, пока, конечно, земледельцы не впадут в фабричное искушение (которому, к сожалению, оказывается покровительство) и не изменят земле. (У нас нет привязанности к ремеслу, нет ремесленной или цеховой гордости, и это указывает на возможность полного освобождения от идолопоклонства.) 4. Бессословность, т. е. типом нашего государственного устройства служит, очевидно, не организм, а какой-то иной образец. 5. Государство служилое, в основу которого было положено самоотвержение, имеющее целью не благосостояние сочленов, а службу; ибо ему некогда было заботиться о благосостоянии, ему почти непрерывно приходилось спасать самое существование государства: оно было поставлено в такое положение, что постоянно должно было жертвовать собою за весь мир, и осо-

бенно за Западную Европу. Самое крепостное право, распространявшееся на все чины государства (так как все были призваны к обязательной службе), было тою же всемирною жертвою. Самою важною ошибкою нашей новой истории должно быть признано освобождение от службы (или, что то же, от долга) вместо облагорожения ее, вместо возведения ее в служение, в дело священное. Отрекаться от службы, делать ее достоинством только немногих, безнаказанно нельзя. Не обязательная служба, а вольности дворянства действовали разрушительно и привели к самодурству, создали лишних людей, разочарованных и т. д. 6. Государство *не* признающих за собою прав, а сознающих себя виноватыми; отсюда вытекает необходимость повиновения, повинности; при более же глубоком сознании чувство виновности отождествляется с первородною виною, с первородным грехом. 7. Способ распространения государства при помощи сторожевых линий, как это было объяснено выше. 8. Географическое положение России: а) по широте Россия соответствует таким высотам (представляя земной шар как два полушария, как две горы, соединенные подошвами, причем линия соединения подошв соответствует экватору, а вершины — полюсам), как, напр., С. Бернадский монастырь на Альпах, куда могло влечь только самоотвержение, а не искание наслаждения; б) гладь, равнина, не приковывающая взора своею красотою к земле (природа для нас не картина, и из серого неба мы не могли сделать себе идола); в) простор, который не мог развить упорства во внутренней борьбе, но развивал удаль, могущую иметь и иное приложение, а не одну борьбу с кочевниками; г) континентальное положение, т. е. глушь, окаймленная полуостровами и островами, бойкими местами, из которых бойчее всех Англия, так что, если бы нужно было одним словом определить наши границы, можно было бы сказать, что мы окружены Англиею, которой все наши соседи служат как бы орудиями; д) ближайшая сухопутная дорога в Индию (путь из варяг в индусы), к богатствам которой наш первый путешественник, Афанасий Никитин, выказал такое равнодушие и даже не нашел в среде этих богатств товаров, годных для нас; и в противоположность этому — пятисотлетняя принадлежность к Константинопольскому приходу, прекратившаяся лишь с

падением Константинополя, связь незримая, чисто духовная, налагающая на Россию обязанность восстановить свой приходский центр, свою, если можно так выразиться, приходскую церковь; е) климат, которым природа как бы закаляет человека, подвергая его то тропическому жару, то полярному холоду; и этим она prepares его к выполнению какой-то цели. Тот же климат и простор сделали эту патриархальную страну, лежащую под полюсом, по суждению Наполеона, доступною только три или четыре месяца в году, и не доступной ни с тыла ни с флангов. «*La cause du siècle était gagnée, la révolution accomplie*»⁶⁴, если бы последний поход Наполеона (1812 г.) был удачен, т. е. дело отеческое погребло бы, и сама земная планета, создавшая в русской котловине для своего самосохранения крепость против промышленной эксплуатации, утратила бы надежду на восстановление. 9. Собрание земель, в котором прошла вся жизнь России, и стало ее функцией, таким отправлением, без которого она перестала бы существовать. Это собрание хотя и было выниманием душ из уделов, но сами уделы озаменовали себя усобицами и гибелью отеческого дела, а потому и души их не были чистыми; самое сознание первого собрания, как обездушения, указывает на другое собрание, хотя и не сознание. 10. Наконец, отсутствие всяких сделок, конкордатов между духовным и светским. Духовное, подавленное, как сословное, должно проявиться во всем и во всех, сделаться всеобщим.

Все вышеисчисленные задатки указывают, что в нашей жизни не может быть противоположения человеческого божественному, что в ней есть возможность и способность сделаться орудием божественного плана; и при этом мы должны сказать, что все эти задатки не составляют наших каких-либо преимуществ; пост наш занят не по свободному выбору, и потому мы не можем гордиться ни нашим великодушием, ни уступчивостью, ни нашим самоотвержением; мы заняли этот аскетический пост, эту уединенную глушь, не разделяемую никакими горами, ни интересами, свойственными бойким местам, этот необозримый простор, исключавший вражду за обладание землями, эту беззащитную котловину, или крепость, со всех сторон замкнутую, как с суши, так и с моря, и ворота которой не в наших руках, что делало необходимым внутреннее сплочение,

объединение против внешних опасностей, этот пост мы заняли, потому что были сюда вытеснены враждебными между собою и согласными только во вражде к нам островитянами и полуостровитянами. Таким образом, благодаря только насилию и нашему вследствие того уединенному положению мы сохранили и общину, и отчасти родовой быт; благодаря лишь тысячелетнему застою, в котором мы принуждены были оставаться, свойства первобытных диких обществ, чрез которые проходили все народы, сделались нашим характером; благодаря этому же застою для нас стали чужды и свойства высоко (?) развитых юридико-экономических порядков, которые всю природу, эту отчину человечества, обратили в доходную статью (утилитаризм), а братство заменили юридическою сделкою, за которой и сами не могут признать правды. Так создался наш характер, отличающий нас от других народов, дающий нам как свою физиономию, так и тяжелую миссию в общем деле, отличную от задач других народов^{64а}.

Особенности нашего характера доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян. Как романское племя резко отличается от немецкого, так и славянское племя решительно не имеет права претендовать на исключительное положение — оставаться всегда бесцветным, ничего не внести во всемирную историю, хотя такое положение было бы гораздо легче, несравненно покойнее. И в самом деле, чего бы легче, чего бы покойнее принять уже существующее, уже выработанное: немецкий ли то характер или французский, романское воззрение или германское? Допуская различия между народностями, мы вовсе не хотим сказать, что между нами существуют такие различия, как между «видами животных», как это думают те, которые, подобно Дарвину, берут образцы для человека в животном царстве, хотя и считают себя противниками Дарвина⁶⁵. Для таких учений дороги лишь различия, лишь свойства, ведущие ко вражде; им чужды и даже противны чаяния народов такого состояния, когда волк будет пастись с ягненком, когда славянин станет немцу братом.

Различие французов, как представителей романского племени, от цемцев, как представителей германского,

можно видеть из их воззрений на капитальнейшие вопросы о происхождении языка, общества, религии и проч. Так, по понятиям французов, условились называть вещи теми или другими именами и язык был создан; религию выдумали жрецы; государство было основано на договоре. Немцы отнеслись критически к французским объяснениям: что по французским воззрениям делалось, то по немецким теориям рождалось. У кабинетных ученых Германии даже все деятели обратились в мифы; Ликурги, Нумы, Гомеры, законодатели, поэты, проповедники религий исчезли, дав место классам, сословиям, поколениям, народам; деятельность, приписывавшаяся одному лицу, возложена на целый народ, который, однако, также состоит из лиц. Идеал рационального объяснения заключался в устранении разума; объяснение состояло в том, чтобы представить явление само собою рождающимся, а не создаваемым разумною волею. Для касты, занятой исключительно мышлением, создание, участие в действии разума не могло быть понятно, оно и было изгнано отовсюду, начиная с природы и кончая человеческою деятельностью. Ясно, что вопрос остается открытым: ни французское *fiunt*, ни немецкое *nascuntur*⁶⁶ ничего не объяснили; не будет объяснения и в том случае, если французский договор будет перенесен в будущее (станет идеалом), как это делают новейшие французы, сбитые с позиции немецкою критикою. Так как договор со всеми его исправлениями («Justice réparative» — *Revue des deux mondes*, 1880, 2-me livraison)⁶⁷ по отношению к прошедшим поколениям не будет выражением даже полной правды, то и осуществление общества по такому контракту не будет объяснением прошедшего, не будет полным его знанием. *Justice réparative*, очевидно, силится достигнуть христианского искупления, но сама себя ограничивает пределами произвольно на себя наложенной возможности (в объяснение которой даже и не входит, считая ее доказанною), а в конце концов устраивает последний суд, хотя и не страшный; это будет суд взаимный, потому что каждый, как потерпел от несправедливости других и может потребовать с них за это вознаграждение, так и причинил несправедливость другим, которых должен вознаградить. Нельзя не заметить, что правда, ограни-

чиваемая возможностью, есть отрицание всякой правды, всякой нравственности.

Итак, если верно, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, то и оно не может быть изъято от обязанности потрудиться для решения вековечного вопроса; вкладом в разрешение его со стороны славянского племени будет, впрочем, лишь отрицание как своего права, так и права какого бы то ни было народа или даже целого поколения, хотя бы и всех народов вместе, останавливаясь на одном только мысленном разрешении этого вопроса. Одно мышление может произвести только мысль, догадку, предположение; искусственный же кабинетный опыт может показать происхождение лишь того, что он производит; происхождение же всего может быть доказано лишь полным воспроизведением, восстановлением всего исчезнувшего, погибшего, т. е. когда *fiunt* расширится до *pascuntur*, и это восстановление, будучи доказательством долга, вместе с тем будет полным выражением его без всяких сделок с возможностью.

Выражение надежд на собственное наше оживление и на соединение в общем деле, т. е. в общем тягле, с романским и германским племенем, как начало объединения всего мира. Область естествознания, понимаемого не в смысле случайных приложений к мануфактурной промышленности, но прилагаемого во всей совокупности к разрешению вопроса о хлебе и вине, есть область, в которой должно произойти соединение всех народов в общем деле.

Если подумаем о всех этих задатках, которые таятся в русском народе, задатках, еще несознанных, спящих так сказать, а с другой стороны, если представим себе размножение повсюду ученых обществ, библиотек, музеев, школ, учебных заведений, — словом, органов сознания, то нельзя не признать, что все это не дает никакого результата благодаря лишь полному разъединению, полнейшему отсутствию цели. Вопрос «к чему?» ослабляет, парализует всякое действие. Хотелось бы верить, что немногое нужно для того, чтобы эти спящие задатки были сознаны, пробудились, чтобы проснулся народ русский и двинулся к великой цели. Самый Запад, отрекшийся от веры, от воскрешения (впрочем, лишь трансцендентного, как об этом и было сказано), по самой крайности, односторонности своего

развития чувствует потребность обновления. Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности, заставляет и Запад обращаться с надеждою к тем странам, где сохранилась еще община, общинный быт. Нечто подобное замечается и в религиозной жизни; католицизм и протестантизм одинаково чувствуют свои недостатки, и некоторые из католиков и протестантов с надеждою обращаются к Востоку, ожидая света от туда. (По мнению Запада, христианство возвысило только личность; очевидно, в этом случае Запад смотрел односторонне, потому что в самом главном догмате христианства, в догмате о Троицином Боге, не только придается высокое значение личности, но вместе с тем устанавливается и глубочайшее единство между личностями.) Кризисы всякого рода, философский, религиозный, социальный, приводят Запад к предчувствию, если не к сознанию, что выработанная им цивилизация не заключает в себе спасения. Итак, даже здесь, по-видимому, вопрос о восстановлении после революционно-критических разрушений становится на очередь. Крайности, к которым пришел Запад вследствие односторонности своего развития, могут вызвать этот вопрос как реакцию и могут произвести соединение Запада с нами. Оно может произойти в той области знания, в которой нельзя не видеть перехода к воскресению как действию (как знание оно было не далеко от мысли о воскресении). Вопрос о положении земли в небесном пространстве, о незначительности величины ее, о звездах (планетах), как о подобных земле телах, исследование междупланетных и междузвездных пространств и т. п., если все это и не привело человека к сознанию его истинной цели, к сознанию, что не земля только, но и весь мир требует внесения в него целесообразности, что весь он должен стать поприщем деятельности человека — если все это еще не создано и не совершилось, то благодаря лишь тому, что и мысль, и деятельность отделились одна от другой и воплотились, так сказать, в особые сословия. Вследствие этого даже та система, которая отвергла центральное положение земли и вместе с тем признала в земле такое же небесное тело, как и другие, могла быть идеализирована и превращена в целесообразное здание, мистическою силою тяготения управляемое, т. е. в храм; человеку же остается

только удивляться, поклоняться и воспевать оды этому космосу. Бэкон идеализировал даже само это отделение мысли от деятельности; в его «Атлантиде»⁶⁸ наука есть достояние только общества мудрых, т. е. экспериментаторов, наблюдателей, производящих свои опыты в подземельях, в воздушных пространствах и проч., делающих разные открытия, но не в видах обеспечения бытия сосущественно, консубстанциально природе, а в видах избавления лишь от страданий и увеличения наслаждений. Поставив такие цели науке, Бэкон первый положил начало порабощению ее торгово-промышленному классу. Вследствие этого и химия, стремясь к открытию превращения (т. е. пресуществления) неорганического в органическое, растительного в животные вещества, ограничивала свои изыскания, исследования, открытия тем, что возможно было достигнуть путем лабораторным; даже такие важные исследования, как исследования над действием органической пыли, зародышей, процессов окисления, брожения, гниения, не могли поднять человека до мысли о консубстанциальной природе обеспечения бытия всем. Хотя физиологические и всякого рода исследования и ставили вопросы о жизни и смерти, и Западу иногда даже казалось, что ключ от жизни уже в его руках (как это было, например, при открытии гальванизма), тем не менее даже сама мысль о таком обладании не производила в людях стремления к тому, чтобы знание было приложено к обеспечению бытия всем. Не свидетельствует ли это о том, что поставившие на своем знамени «братство» утратили в действительности братские чувства и оказались в необходимости во всем возвращаться в удивительных противоречиях.

Ни одно, быть может, открытие не вызвало таких надежд, как франклиново, и вместе с тем никогда не наносилось такого удара язычеству, как в то время, когда Запад сам начал поклоняться языческим богам, т. е. силам природы, в которых стали видеть все. Франклин если и не занял Зевсов трон, то указал к нему путь⁶⁹. Если желают доказать отсутствие разумных сил природы, то могут достигнуть этого одним путем — поставив собственный разум, разумную волю на место слепой силы. Если бы Франклин хотел доказать, что нет громовержца, распоряжающегося громами, то должен был бы найти способ самому управлять ими;

что он и сделал отчасти, но только отчасти, и не нашел подражателей, разве только в проектах, о которых и будет сказано. Пока этого не сделано вполне, нет доказательств, что природа — слепая сила, а не разумная; когда же это будет сделано, то уже не будет слепой силы. Шарль⁷⁰ открыл дорогу в надальпийские пространства, но Гермес, покровитель торговли и промышленности, Афродита, покровительница мод, успели спасти Зевса, указав западному человеку иное назначение. Впрочем, занятие такими предметами, как, напр., регулирование метеорическими явлениями, а не предсказание лишь их, как это делается в настоящее время, могло бы быть полезно только мужикам-пахарям, а не мастеровому Западу.

Дальний Запад — Америка, в которой недостатки ближнего Запада, Европы (каковы, напр., отрицание пятой заповеди, конкуренция, спекуляция), доведены до высшей степени, уже по этому самому может предупредить соединение наших соседей с теми, кои сохранили еще традиции христианства и завет отцов в своем родовом и общинном быту. Дальний Восток (Китай, у коего пятая заповедь лежит в основе всего строя жизни, где важные заслуги кого-либо вознаграждаются возведением в его достоинство не потомков, а предков, и Индия, страждущая от голода вследствие разрушения у нее общины) не составляет что-либо чуждое нам; ибо для тех, кои не до конца еще развращены юридико-экономическими началами, по коим все люди друг другу чужие и братства нет, для тех, напротив, все родные и нет между племенами чуждых, а потому и нет нужды в каких-либо контрактах, так как братство, вооруженное знанием, исключает необходимость в сделках, которые могут быть сильны лишь под угрозой внешнего принуждения. Многострадальный край, эксплуатируемый Западом, когда почувствует облегчение, не будет считать уничтожение, небытие благом и изменит нирвану на воскрешение.

ЧАСТЬ IV

В чем наша задача?

Воскрешение, как акт совершающийся, объединяет не только все религии, все исповедания, оно объединяет в одном действии, во всеобщей родственной, пратеческой любви как верующих, так и сомневающих, ученых и неученых, сословия, город и село. Время споров приходит к концу, ибо слова или мысль не имеют доказательной силы; обращая же догмат в заповедь, в сыновий, в прасыновий долг, мы переходим из области теоретической, наиболее спорной, из области знания вообще, в область нравственную, наименее спорную, в область действия. Сомневающиеся находятся в положении апостола Фомы: сомнение не лишает его звания последователя Христова, и другие ученики не поверили одному слуху и убедились только тогда, когда увидели воочию; для Фомы же недостаточно было и десяти свидетелей-очевидцев; но сомнение в этом случае равнозначаете глубочайшей любви, жаждущей видеть и слышать возлюбленного Учителя (или же удостовериться самыми осязательными доказательствами), а любовь «выше веры, выше надежды», «с верою без любви мы ничто» (Кор., 1, 13, 2).

Союз веры и любви, или едипство трех так называемых богословских добродетелей, т. е. всеобщая добродетель, есть верность Богу, которая не может быть, однако, без верности всем отцам, как одному отцу, и без верности братьям; точно так же как верность отцам и верность братьям немислимы одна без другой. Все зло заключается в измене, в *несчастье*, по понятиям нашего народа; но и тот «несчастный», с именем которого слилось представление о высшей степени этого преступного предательства, тот, которого Запад в лице Данта поместил в самую глубину безвыходного

ада¹, мог бы быть поносим только тем, кто сам чист от измены («Кто без греха из вас, пусть первый бросит камень»).

Как сомненне ап. Фомы равнозначаще любви, так, наоборот, вера нынешняя равнозначаща равнодушию. Равнодушию нужно приписать обстоятельство, что явления воскресшего Христа считаются законченными, вопреки прямому обещанию Спасителя, сказанному в ответ на глубоко человеческий (а м[ожет] б[ыть], на грубо иудейский) вопрос Иуды не Искаротского: «Господи, и что бысть, яко нам хощещи явитися, а не мирови?» (Иоан. XIV, 22). Соблюдение слова ставится условием явления,— «аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и к нему прииде ма и обитель у него сотворима» (там же, XIV, 21, 23). Не нужно, кажется, делать вопроса, явится ли Христос, когда весь мир сделается исполнителем слова, совершенством заповеди всеобщего воскрешения. Мы полагаем, позволительно желать, чтобы весь мир пришел в разум истинный, чтобы весь мир мог избежать вечных наказаний. Можно надеяться, что такой исход дела не найдет себе противников между людьми и, конечно, совершенно сообразен с христианской идеей о Боге, как о любви. Труд всеобщего воскрешения, начатком которого было воскресение Христово, не прекращался, хотя в то же время не останавливалось и противодействие ему. Труд Запада в деле воскрешения, в коем и мы принимали некоторое участие, может быть назван воскрешением мертвых; ибо какое другое имя может быть дано этому собиранию различных памятников, вещественных и письменных, кои сохранились от самых отдаленных времен с целью восстановить образ только мира в области мысли (т. е. совершить мысленное или мнимое воскрешение)? Кроме этого собирания различных остатков, или останков (реликвий), прошедшего наука имеет в своем распоряжении, для попыток воспроизведения явлений жизни в малом виде, лаборатории, физические кабинеты и т. п. Затем остаются еще страдательные созерцания, или наблюдения, над теми условиями, небесными и земными, от которых зависит жизнь. Этими тремя способами исчерпываются в настоящее время все средства науки для мысленного восстановления целого образа мира.

Но если довольствоваться только мысленным вос- становлением, в таком случае мы или никогда не мо- жем быть убеждены, что этот образ соответствует дей- ствительности (это субъективное только знание), или же, если мы его примем за действительный образ ми- ра, в таком случае этот образ, как его знает настоящая наука, будет изображением всеобщего шествия к смер- ти, сопровождаемого всякого рода страданиями; т. е. такое представление будет истинным мучением для че- ловека, ибо созерцать страдания и смерть, не иметь возможности помочь и при этом не чувствовать муче- ния от такого созерцания могут только ученые, по са- мому своему положению не обязанные иметь ни серд- ца, ни воли, а один только ум. К тому же должно заме- тить, что, пока наука находится в своей языческой, т. е. городской, стадии развития, пока она есть только образ мира, каким он дается нам в нашем ограничен- ном опыте и остается в лабораториях и кабинетах, истинного единства между нею и религиею быть не мо- жет. Сомнение для науки в таком состоянии обяза- тельно (и это есть сомнение, не жаждущее видеть и слышать, сомнение бесчувственное, не из любви про- истекающее), религия же при этом сама ограничивает свое дело храмом, пресуществлением вместо воскреше- ния, и самое собирание, производимое ею, будет бес- цельно. В такой науке народ не принимал никакого участия, ибо для него, как не лишенного ни чувства, ни воли, живущего сердцем и нуждающегося в дея- тельности, нужно не мертвое, не мнимое или мыслен- ное, а живое, действительное воскресение; он не мо- жет найти утешения в воскресении мнимом, в какие бы пышные фразы оно ни было облечено и как бы ни были соблазнительны эти фразы для сословий в роде адвокатов, ораторов, живущих фразами. Вот, напри- мер, как изображают это мнимое воскресение: «Мир прошедший, покорный мощному голосу науки, подни- мается из могилы свидетельствовать о переворотах, сопровождавших развитие поверхности земного шара (поднимается из могилы не для себя, не для жизни, а лишь для того, чтобы удовлетворить наше праздное любопытство); почва, на которой мы живем, эта над- гробная доска жизни миновавшей, становится как бы прозрачною, каменные склепы раскрылись; внутрен- ности скал не спасли хранимого ими, Мало того, что

полуистлевшие, полуокаменелые остовы обрастают снова плотью! Палеонтология стремится раскрыть закон отношения между геологическими эпохами и полным органическим населением их. Тогда все, некогда живое, воскреснет в человеческом разумении, все исторгнется от печальной участи бесследного забвения, и то, чего кость истлела, чего феноменальное бытие совершенно изгладилось, восстановится в светлой обители науки, в этой области успокоения и увековечения временного» (Герцен. Письма об изучении природы). Впоследствии, впрочем, тот же писатель логику назвал кладбищем и в этом ближе подошел к истине.

Все сказанное относительно того, что сделано Западом для мнимого, или мертвого, воскрешения, относится, конечно, к одной лишь чистой, неприкладной, науке. Но приложения науки случайны и не соответствуют широте ее мысли, иначе она вышла бы из рабства торгово-промышленному сословию, которому в настоящее время служит; в этом служении и заключается характеристика западной науки, которая с тех пор, как из служанки богословия сделалась служанкою торговли, уже не может быть орудием действительного воскрешения. Если бы наука имела в виду быть вполне прилагаемой, то, развившись внутри торгово-промышленного организма, она должна была бы выйти на свет, родиться в новую жизнь.

Начало настоящей, нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имеющего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью; вместе с отделением мануфактурного промысла от земледелия полагаются основы мертвого, так называемого субъективного знания, мысленного или мнимого восстановления. Всякое ремесло должно прежде всего лишить жизни растение или животное, выделить из общего хода или строя предмет или вещь, чтобы произвести над ними свои операции. Среди таких-то работ и родилась наука; мастерская была колыбелью физики и химии. За этими эмпирически отвлеченными науками последовали, пошли тем же путем анализа, разделения, и умозрительные. Все развитие этих последних состоит в разделении и отвлечении: человека наука рассматривает отдельно от условий его жизни, антропологию от космологии; точно так же душу отделяют от тела, психоло-

гию от соматологии; последняя также разделяется на физиологию и анатомию; словом, чем далее идет анализ, тем мертвеннее продукты его. Выше всего, казалось бы, стоит в этом отношении метафизика, эта мертвеннейшая из мертвых, отвлеченнейшая из отвлеченных. Однако есть еще онтология, наука о самом отвлеченном бытии, равнозначащем уже небытию. Поэтому понятно выражение Плотина (который в данном случае является представителем вообще спиритуализма — откуда и аскетизм), что состояние смерти есть самое философское понятие; и еще более ясно, почему воскресение есть самое нефилософское понятие: воскресение все собирает, восстанавливает и оживляет, тогда как философия все разделяет, все отвлекает и тем умерщвляет, в конце же концов философия не только восстановление делает лишь мысленным, т. е. самым отвлеченным, но даже самый внешний, существующий мир благодаря созерцательной, сидячей, недействительной жизни обращается в представление, в психический лишь факт, в фантом; и такое превращение действительного мира в субъективное явление есть результат сословной жизни, функция мыслящего органа человечества.

Но тем не менее все это необходимый, предшествующий момент, ибо прежде нужно все разложить, разделить, чтобы потом сложить и соединить, так как только смертью может быть поправа смерть. Нужно было прийти именно до такой глубины сомнения, чтобы только воссоздание, восстановление всего исчезнувшего и бессмертие исчезающего признать полным доказательством действительного существования, и для такого доказательства необходимо, чтобы мышление стало действием, чтобы мысленный полет превратился в действительное перемещение.

Собирание начинает и современная наука; она собрала лишенных жизни животных, высушенные растения, минералы и металлы, извлеченные из их естественных месторождений, — все это в виде обломков, осколков, гербариев, чучел, скелетов, манекенов и проч. — в особые кладбища, названные музеями. Не изумительно ли при этом то обстоятельство, что это собрание, если бы даже оно было приведено в такой порядок, что могло бы служить полным отображением

развития всей жизни мира, могло считаться окончательной целью знания (музеолатрия)?

В противоположность искусственному собиранию лишенных жизни животных, растений и других предметов, производимому современной наукой, в противоположность кабинетным ее опытам и пассивному наблюдению является сельское знание, которое не отделяется от жизни, составляет с ней одно.

Впрочем, сельское знание в строгом смысле не может быть названо знанием, так как оно не вышло еще из мифической стадии развития. Городское знание уже высказалось, можно сказать, все; и тем не менее попытки введения его в село (так как другого образования, кроме городского, пока нет) не имели успеха; это доказывает, что городское знание для сельской жизни не пригодно и не полезно и что оно должно принять иное направление, чтобы войти в сельскую жизнь, сделаться сельским знанием. От такого изменения знание не только не потеряет, но бесконечно выиграет, потому что сознание всех условий растительной и животной жизни в видах управления процессами ее (в чем и заключается задача сельских жителей) потребует приложения знания во всей полноте его, что особенно очевидно для естествознания.

В основе сельской жизни, сельского дела лежит астрономия, т. е. движение солнца по Зодиаку с его проявлением в метеорологическом процессе (конкретная физика и химия), в явлениях растительной и животной жизни. (В какой связи находятся степная зоология с астрономией, доказывает существование Зодиака; с началом земледельческой жизни вошли, вероятно, в небесный круг и растения, от которых остался теперь только «Колос» в «Деве».) По верованиям сельских жителей, они сами были участниками в процессе восстановления жизни растительной, животной, который они видели, и даже в процессе возвращения к жизни предков, который они предполагали только. Византия, столица греко-славянского мира, соединив возвращение солнца к весне с празднованием Воскресения, полагала в основу знания Пасхалию; но, несмотря на это, Византия не могла примирить городского идолопоклоннического знания с сельским; начало такому примирению, примирению религии с знанием, т. е. объединению верующих и сомневающихся, поло-

жил, можно сказать, Коперник. Быть может, не простая случайность, что славянин Коперник произвел переворот в астрономии, который должен послужить исходным пунктом нового направления всего знания и в свою очередь произвести переворот и в сельской жизни, направив ее от мнимого управления движением солнца к действительному управлению движением земли, так чтобы весеннее возрождение превратилось в действительное Воскрешение, ибо такое направление знания, по-видимому, могло бы дать только земледельческо-общинное славянство.

Выше мы заметили, что городское знание, городское образование для сельской жизни не полезно; но даже мало сказать, что оно не полезно, оно действует на село губительно, потому что, давая сельским жителям такие знания, которые могут быть пригодны лишь в городе, оно отрывает от села, для жителей которого и без того слишком много приманок представляет город; таким образом, город разрушает село тем, что, так сказать, всасывает его в себя; кроме того, город, сам ничего не производя, прививает и остающимся в селе коммерческие, городские, свойства. Таким образом, можно думать, что дело идет к превращению всего в город, а это было бы окончательною порчею, падением. В прежнее время обновление производилось путем нашествия варваров, путем опустошения, после чего вновь возникала первобытная сельская жизнь, которую, впрочем, ожидала та же участь; допустим, что и в настоящее время возможны еще подобные погромы, но желательно ли, чтобы таким путем продолжалось дальнейшее движение человечества? Фаталисты, конечно, ответят: «Таков закон развития», т. е. ответят в сущности то же, что и те, которые говорят (и которых обзывают за это «просвирнями»): «Таков предел, его же не преидеши»; а к таким фаталистам принадлежат все, думающие, что задача науки состоит лишь в том, чтобы констатировать факты, узнавать болезни, а не лечить их.

Отдаленнейшую причину обращения знания только в мысленное восстановление, причину отделения его от жизни, нужно искать в изначальном нарушении целостности человеческого рода, т. е. в забвении своего долга к отцам. Вследствие этого забвения произошли народы, не помнящие своего родства, враждебные друг

другу языки, или язычники, и тот международный раздор, при коем воскресение стало предметом лишь ожидания, а не действительности, сделалось выражением мщениа, суда.

Язычниками назывались именно те племена, которые в противоположность семитическому племени наименее сохранили единства в языке (т. е. наиболее забыли родство, единство происхождения), так что утратили всякую возможность ко взаимному пониманию. У этих же племен утратилось и понятие об Едином Боге, ибо прилагательные, обозначающие свойства Единого Существа, сделались названиями особых существ, богов. Семиты же сохранили даже имя родоначальника арийского племени Иафета, Япетоса, Юпитера; нет народа правее семитов пред своим родоначальником Симом, и нет преступнее народа против общего отца всех людей, которого они называют Адамом. Если христианство есть действительная взаимность, то оно не может ограничиваться сохранением лишь возможности понимания при некоторых усилиях и притом между некоторыми лишь народами; оно должно создать всечеловеческий, всенародный язык и тем устранить одно из важнейших препятствий к установлению взаимности между ними.

Вследствие забвения долга к отцам произошли сословия, забывшие общее происхождение, неспособные даже понимать друг друга, потому что одни говорили искусственным, книжным языком, другие же — живым, народным; и чем глубже различие между сословиями, тем мертвее становится первый и грубее второй. Из этих сословий одно, интеллигенция, удовлетворяется мнимым, или мертвым, воскресением (наукою и искусством), а другое, народ, и самых мертвых признает живыми. Знание, отделенное от действия, превратилось в созерцание, а действие без знания — в механическую работу. (Отсюда и борьба между идолопоклонниками, признающими недействительное воскрешение, и идолоборцами, отвергающими его, борьба Востока с Западом, которая и составляет содержание всемирной истории.)

Новейшие лингвистические исследования показывают, что первыми отделившимися и забывшими своих отцов были нынешние западные породы: кельты, пелазги (вероятные предки греков и римлян), фракийцы, германцы и проч.; славяне же и зенды последними

оставили родину арийского племени, и это выселение их случилось в то время, надо полагать, когда поклонение естественным силам начало заменяться почитанием нравственной силы (так *Бог* и по-персидски *Бога*, также и железо имеет один корень с персидским названием железа), когда человек начинал уже сознавать обязанность борьбы со злом, следовательно, заключал уже в душе своей зародыш мысли о воскресении, которая и была развита зендами². Племена, отделившиеся прежде славянского и зендского, не только забыли об общем происхождении, но и выработали презрение ко всему иноплеменному и даже одно к другому. Этим характером особенно обозначилось племя крайне-восточное (индусы, составившие высшие касты в Индии) и крайне-западное (гордые британцы). Напротив, славяне (хотя и забыли об общем происхождении) не чуждались общения даже и с не принадлежащими к арийскому племени народами, они роднились со всеми инородцами. В континентальной глуши совершалось великое явление сближения двух самых отдаленных по генеалогической таблице племен, арийского и чудского, за что мы и получили кличку «туранцев».

Это распространение славянского племени по матерiku и сближение его с инородцами, стоившее огромных трудов и страданий, не записано историею; ибо история следила за другими объединениями и колонизациею, за объединением через порабощение в бойких местах, океанической, богато одаренной полосы, коей два полюса составляют Индия и Англия, слившиеся в одно через порабощение первой последнею. Англо-индийская колония основана не на родовом, конечно, начале, а родство тем не менее между ними существует, и названо оно индогерманским, или индоевропейским, и напрасно не названо индобританским. Такая же связь существует и между всеми народами земли. В науке это открытие (родства всех народов) самое недавнее и еще не доказано; в религии же не только христианской, но и иудейской — старая истина. А у нас чувство родства со всеми составляет отличительную черту народного характера, выработанного формой быта (родового), в которой мы до сего жили. По этому признаку нас и относят к отсталым, деревенщине, необразованным; и эти названия будут действительно

(справедливо) укоризненными, и даже вполне укоризненными, если деревня, не переставая быть собою, не создаст лучшей жизни, если из нее не выйдет спасение городу. Соглашаясь, что родовая форма самая первобытная, примитивная, архаическая, дикая, детская, мы тем не менее должны отдать ей решительное преимущество перед самыми развитыми юридическими формами. Родовая форма в идеальном, т. е. проективном, смысле есть такой союз, который держится внутреннею силою (чувством), не употребляя внешнего принуждения, насилия, она тот союз, образ которого дан нам в Троице. В действительности родовой союз такого идеального совершенства, какой дан в Троице, иметь не мог, ибо внутреннее чувство, на коем он основан, есть чувство темное, происходящее из бессознательного и невольного процесса рождения; и чем более размножался род, тем менее становились ощутительными признаки родства по причине той же темноты или, лучше сказать, трудности постигнуть процесс размножения (рождения). Однако трудность постижения не давала человеку права отказываться от тяжелого, трудного пути знания и заменить родственный союз принудительной силой, в чем бы она ни выражалась, в личном ли насилии или в юридическом законе. (Замечательно, что именно слова, обозначающие родство, сохранили наиболее сходства во всех языках арийского происхождения.) Существование юридического, внешнего закона оправдывается неведением внутреннего, естественного; но такого оправдания допустить нельзя, если уже нельзя оправдываться незнанием даже закона юридического, придуманного, сочиненного. Из этого видно, почему грехи неведения, т. е. вообще невольные, бессознательные,—первородный грех, суть грехи смертные, наказуемые смертью; не признающие же этого становятся на сторону неведения, делаются обскурантами, противниками знания, противниками обращения бессознательной слепой силы природы в сознательную, управляемую разумною волею. Несмотря на наше неведение, родство все-таки существует, и как ни велико различие особей разных племен, но все они произошли от одного родоначальника, между всеми существует родство как физиологическое, так и лингвистическое, и из последнего должно произойти собирание для раскрытия первого. Как естественная задача,

так и Божественная заповедь требуют обратить бессознательное, невольное рождение во всеобщее восхождение и психофизиологическое знание в психократию.

Объединение в языке не может не быть результатом сознания родства, потребности взаимного понимания при общем деле. Стремление западной науки открыть единство всех языков может быть поставлено ей в большую заслугу, если из этого произойдет действительное объединение в одном языке. Мы разумеем не создание языка искусственного, а такого, который был бы результатом всеобщего сравнительного языкознания. Языки через разделение подвергаются порче, слова, которыми говорим, делаются непонятными, а потому всемирный язык будет не новым, а усовершенствованием, возвращением каждого частного языка к первоначальной чистоте и понятности, что увеличит его силу и выразительность. Нельзя, конечно, считать объединением те уродливые языки, которые образуются при торговом сближении, как воляпюк, или язык, на котором объясняются русские с китайцами в Кяхте. Такое смешение происходит и происходило во всяком Вавилоне, т. е. во всяком торговом городе, и служит лишь к затемнению смысла слов, это наказание за искажение языков отеческих. Политическое и экономическое преобладание может, конечно, изменить язык, уподобить в этом отношении подчиненный народ преобладающему; но не в этом состоит лингвистическое объединение, *филологическая пятидесятница*³, это священное дело, литургия собирания (оглашенных), дело миссионерское. Если смотреть на христианство как на собиранье, как на миссионерское дело, т. е. *оглашение*, как на первую только часть литургии, то и тогда совершение богослужения на понятном только для каждого отдельного народа языке будет далеко не полным исполнением задачи, будет общением лишь в чувствах, отчасти в мысли, но не в слове; общение в слове будет зависеть от успехов лингвистики, которая далека от исполнения и теоретической своей задачи, словаря корней всех языков. Причина малой успешности лингвистики и вообще наук зависит от того, что человечество считает главным своим делом общественное, а не общее; наука же принадлежит к общему делу, хотя в настоящее время она и составляет предмет занятий

лишь немногих. Пятидесятница, после которой началось соби́рание, т. е. первая часть литургии, есть праздник лингвистики; но то, что совершилось тогда чудом, теперь должно совершиться трудом. Съезд лингвистов есть уже начало трудовой пятидесятницы. Перевод Священного Писания на какой-либо народный язык есть вместе и начало изучения его; изучение же языка есть открытие родства его с другими языками; таким образом, по мере распространения христианства и лингвистика делалась бы более и более христианскою, т. е. всемирною, и собор представлял бы съезд лингвистов со всего мира; общее в языках выделилось бы и составило бы всемирный, всенародный, т. е. всеязыческий, или христианский, язык. (В этом деле семинарии имеют гораздо больше значения, чем гимназии; семинарии все-таки еще помнят, что должны образовывать учителей для народа, и потому все почти семинарии, кроме центральных, имеют в числе своих предметов местные языки, гимназии же задаются целью уничтожить в своих воспитанниках всякий след даже местного говора.) Пока же не будет единства в слове, до тех пор люди будут братьями, которые не говорят друг с другом, точно так же, пока люди не будут сближены лучшими средствами сообщения, не на основании экономических интересов созданными, до тех пор люди будут братьями, которые даже не бывают один у другого.

Местные литургии суть миссионерские действия, действия соби́рания, приобщающие местные населения ко всеобщему союзу для всеобщей литургии; и если каждая местная литургия не приводит местное население к общему делу, то служит лишь к большему осуждению; мы живем в период оглашения, покаяния, и называть себя верными было бы дерзостью.

С войны 1877 года, казалось, должна бы начаться для нас новая эпоха; соби́рание русской земли должно бы было, по-видимому, расшириться в соби́рании целого славянского племени; казалось, что узы, соединяющие свободные народы с нами, будут теснее, глубже; исчезнет все принудительное, все насилие в этом новом соби́рании. Плачей, подобных плачам Новгорода и Пскова, которые доходили, конечно, до слуха Иоанна III, не услышит новый соби́ратель. Связь умственная, нравственная, художественная соединит нас с ос-

вобожденными народами. Ближайшею же нашею целью должно быть раскрытие родства всех народов славянского племени.

В проект церкви в научном смысле входит прежде всего проект всеобщего переоружения, т. е. употребления оружия для метеорологической регуляции, что только и может привести к устранению причин вражды и борьбы. Нет надобности скрывать, что нынешние передовые сделаются отсталыми обскурантами, защитниками сословного знания, юридической лжи и экономической продажности; «Всякий труд есть товар, каждый шаг должен быть оплачен», — будут повторять они; «Весь мир торжище, борьба законна»... Нынешние прогрессисты, утратившие всякий нравственный смысл, бессознательно, простодушно-циничны, а будущие консерваторы, т. е. эти же нынешние прогрессисты, будут паглыми циниками. Настоящее человечество благодаря своему устройству есть ложь, и ложь организованная; но человечество станет, сделается истиною, когда переоружится. Долг ученого и интеллигентного сословия быть деятелями, посредниками при этом переоружении. Истина может принадлежать не сословию, а только всему человечеству в совокупности всех поколений. Разум всего человечества и наука должны быть тождественными, тогда и будет истина.

Византия была столицей греко-славянского мира; история Московского государства, как справедливо замечено, являлась отражением истории Византии, но Византии времен упадка. Москва, собирательница России, можно сказать, дочь Византии, но рожденная в старости, потому-то и храмом собирания был в ней храм Успения Богоматери, а не храм Софии — Премудрости Божией, которая была символом Троицы и храм коей, созданный в цветущую эпоху Константинополя, был как бы художественным выражением этого догмата. В образе Троицы Царьград создал идею собирания человечества, как в иконописи и вообще в священном искусстве, или обряде, создал средство к этому собиранию, которого совершить, однако, не смог, потому что на выработанное им уже учение о Троиединстве смотрел лишь как на догмат, а не как на проект собирания, на иконопись же и на обряд даже и не смотрел как на средство к собиранию. И Москва, находив-

шаяся под опекою Византии до самого почти падения ее, не могла усвоить иного взгляда на собирание, кроме того, какой был у ее воспитательницы; поэтому-то Московское собирание и отличалось такою суровостью; она, как говорили, «вынимала души из областей». Если православие есть иконопись, обряд или вообще искусство как средство народообразовательное, то в пастоящей, временной столице православия все наглядные средства образования должны быть соединены, т. е. должны быть соединены все музеи: исторический, этнографический, антропологический (или путь к объединению всеславянскому и к всенародному) и музей земледельческий (или естествознание, как образовательное средство к разрешению вопросов продовольственного и санитарного). Все эти музеи должны быть соединены и обращены в храм Премудрости, в чем и будет выражаться объединение светского и духовного, научного и религиозного, классического и реального в христианском, потому что христианство не сторона, не партия, оно само объединение. И таким образом объединяющим храмом Премудрости будет выражено объединение всего того, что не могло быть объединено Константинополем, всего того, что после падения его разошлось в разные стороны: одно (классическое, языческое и проч.) перешло на Запад, а другое стало наследием России; Запад получил капитал древнего знания, Москва же наследовала лишь долг, приняла на себя обязанность освобождения Востока и просвещения его (Мелетий Пигас⁴); но исполнить этот долг Москва может, только получивши умственные средства от Запада. Музей и должен представлять соединение всех этих средств в видах достижения одной общей христианской цели. Создание музея, коего центром, основанием и венцом будет храм Премудрости Божией, и укажет человеку дальнейшую его цель и долг. Создание такого народовоспитательного храма есть превращение промышленной, художественной и научной (хаотической) розни в одно общее отеческое, прародительское дело, есть воссоединение объединенной таким образом интеллигенции с земледельческим трудом. Строение этого храма Премудрости есть в то же время и внесение стройности в общество. Создавая храм, создают из себя церковь. Функция этого храма, как и созидательница его, есть литургия.

Первая вещь, сохраненная на память об отцах, была началом музея, как сыновняя любовь, благочестие, была началом премудрости. Музей и храм Премудрости, т. е. храм Софии с храмом Афины или муз, будет скрижалю, на коей начертается план, или проект, всеобщего воскрешения и, таким образом, делается всенародным иконописным университетом. Тогда обязательное посещение каждым этого святого места просвещения будет иметь смысл завершения, запечатления образования, замены кругосветного или всесветного путешествия; побывать там — значило бы побывать везде, а не в Иерусалиме только или на Самарянской горе. Такое посещение будет не предпочтением, но обожанием одного места перед другими, а расширением мысли на целый мир, мысли, обнимающей прошедшее и отдаленное и видящей во всем этом много-различное единство, руководящее в общем, совместном труде. Посещение такого храма было бы не поклонением только в духе и истине, но вело бы к обращению слепой силы в сознательную, разумную, в орудие служения Духу и Истине. Этот храм-музей был бы бесплоден, если бы он не был эквивалентным замещением торгово-промышленного идолопоклонства, потому что он не объединял бы, если бы не уничтожал поводов к разрыву, если бы художественные силы, употребляемые на отделку частного, домашнего употребления, не обращались бы на создание этого храма и на свойственное ему отправление, т. е. на осуществление объединения; ибо обращение художественного произведения в личную, частную собственность есть святотатство, а создание храма на деньги — симония⁵.

Называя симониею строение храма при посредстве денег, мы не хотим этим осуждать нынешний способ созидания и поддержания храмов, который, правду сказать, доходит до крайнего неприличия (так, в настоящее время уже не скрывают, что храм и служба имеют главною целью приобретение денег); но самое неприличие служит к оправданию; оно указывает, по крайней мере, на отсутствие лицемерия, ибо, что бы ни делали, чем бы ни прикрывались, сущность дела от того не изменится, и в настоящее время созидание и поддержание храмов только от денег и может зави-

сеть; и такой способ неизбежен, пока строение храма не станет вместе и строением церкви.

Началом премудрости, во имя которой создается храм-музей, будет не ветхозаветный страх, но и не хула, или порицание и осуждение, не критика, а сыновняя любовь, т. е. благочестие, как это следует из вышесказанного; создание такого образовательного храма будет концом критико-революционного периода и началом периода объединения, восстановления, сознательного движения. Критико-революционный период кроме влияния, которое он производил на нас, являлся против нас и вооруженною силой в лице Наполеона I и III. Наполеон I сам отождествлял себя с принципом этого периода и в то же время объявлял, что мир в Москве был бы завершением задачи века. Точно так же и Наполеон III являлся провозвестником принципов 89 года, полным торжеством которых было бы узаконение раздора, антагонизма, что и называется конституцией. Мы должны ожидать и третьего нашествия этих принципов в лице немцев, Англии и вообще всего Запада, который есть орган того же критико-революционного принципа. Мысль же, выраженная в христианском храме языческих муз (не по греческой мифологии, а по западноевропейской или, иначе сказать, в храме муз всех ветвей знания и искусства, так как с появлением новых наук и искусств увеличивается и число муз), есть предложение с нашей стороны мира, условия которого были выработаны нашим общим наставником Константинополем на вселенских соборах и были приняты предками нынешних западных европейцев, но лишь как теория, а не как условия, на коих могли бы воссоединиться разрозненные и враждебные друг другу народы. Всенародный храм всех музеев третьего Рима, Кремля, будет по преимуществу всеславянским храмом, потому что славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни.

Создание такого храма будет внешним выражением согласия строителей, единства их мыслей, чувства и всего мирозерцания, результатом соглашения всех во взглядах на все настоящее и прошедшее; без такого согласия и без личного участия всего ученого, художественного, промышленного, ремесленного, вообще

всех классов людей невозможна постройка такого храма, ибо если бы на построение его жертвовались только деньги, это построение не было бы выражением внутреннего согласия (деньгами мы, собственно, откупаемся от работы); не принимая же участия в самой работе, мы исключаем, отлучаем себя от церкви, от единства в мысли, в чувстве, в общем действии, обрекаем себя на бесследное исчезновение, предаем себя смерти, отлучаемся не только от настоящего союза, но и от будущего блаженства (т. е. сами себя анафематствуем). Воссоздавая других, мы воссоздаем себя, как, говоря о других, мы сами высказываемся, раскрываем самих себя; скажи мне, как ты думаешь о тех или других лицах, о том или другом предмете, и я скажу, кто ты таков; и если ты выскажешься обо всем и обо всех, то ничего сокровенного в тебе не останется, ты раскроешься вполне. Создавая храм Премудрости, мы сами умудряемся, потому что через это создание вступаем в согласие друг с другом, и таким образом трансцендентный образец общества делается имманентным: мы сами создаем себе памятник, и не памятник, а силу, которая возвратит нам жизнь, мы готовим свое собственное воскресение. Ибо в чем заключается отправление храма? Оно есть литургия; литургия же состоит в том, что берут прах предков в виде хлеба, из хлеба вынимаются части, называются по имени, наполняются вином и затем претворяются в тело и кровь; и это было бы действительно тело и кровь, если бы наша вера была живая, если бы она выражалась, обнаруживалась в деле, если бы литургия не ограничивалась храмом, если бы внутреннее общение переходило в общее всечеловеческое дело. Соединение всех в одном деле и одной задаче и есть отправление этого храма, или литургия, т. е. всеобщее действие. Интеллигенция всех муз, воссоединясь с сельским людом, имеющим дело с прахом предков, будет обращать этот прах уже не в пищу только потомкам. От силы этого братского воссоединения во имя отцов зависит дальнейший ход литургии, принимая, что литургии всех стран и мест входят в одну, еще неоконченную, продолжающуюся.

Так называемая интеллигенция должна необходимо пройти курс этого храма, чтобы сделаться миссионерами нового объединения не по типу организма, а по

образцу Троицыного Бога. Объединение по типу организма обезглавливает большинство людей и обращает их в механические орудия; тогда как истинное единство, или родство по мысли и чувству, не может допустить такого противородственного, преступного изуродования; напротив, оно возглавливает всяческую. Истинное единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в коем выражено то начало, которое мы называем нравственностью; объединение же по типу организма построено прямо на отрицании нравственного начала, потому-то оно и может держаться только насилем, принуждением. Общество по образу Троицы не нуждается во внешнем принуждении, в насиле, которое удерживало бы людей в обществе, и тем не менее это глубочайший союз личностей; держится он психической, душевною силою, взаимознанием; следовательно, в таком обществе знание не может оставаться достоянием только некоторых, оно необходимо принадлежит *всем*, так как взаимознание есть основа общества, без него и не будет такого общества. Наоборот, в обществе по типу организма, в котором, чем больше разделяются занятия, тем больше оно приближается к своему идеалу, т. е. к типу организма, и по новейшим воззрениям делается совершеннее, в таком обществе знание становится достоянием одних, меньшинства, а дело, действие, работа — уделом других, большинства. Поэтому, чем такое разделение в обществе совершеннее, тем менее оно делается способным к просвещению, ибо просвещение, не поддерживаемое главным занятием, не имеющее ничего общего с ним, не обращающее в исследование главного занятия человека (а таким занятием может быть лишь труд земледельческий и ни в каком случае не мануфактурный), *просвещение на досуге*, такое просвещение не может быть плодотворным. Для рабочего, исполняющего роль руки в течение шести дней, голова точно шляпа, которую он надевает по праздникам (если он только будет ее надевать; не предпочтет ли он этой шляпе что-либо другое, разгул, например?). В обществе по типу организма одни, так сказать, имеют право производить исследования, а другие могут только читать на досуге, если умеют, или же слушать популярное изложение этих исследований. Не напоминает ли это кастовое устройство, при котором одни могли чи-

тать и толковать, другие только читать, третьи только слушать и т. д.? Конечно, все это неизбежно; обойтись без этого нельзя, разве без такого разделения возможно произвести такие горы брошек, сережек и т. п. безделушек, горы, неизмеримо превосходящие пирамиды и другие сооружения древних? Откажется ли когда человек от всех этих пустяков, осуждающих его на египетскую работу?.. Красивое оперение (разумеем фабрикацию хлопчатобумажных и других тканей), развиваемое в человеческом роде, как и в царстве животных, половым подбором, обходится чрезвычайно дорого, наряды покупаются утратою взаимности (т. е. внешнее заменяет внутреннее).

Эти два типа общественного строя (по типу организма и по образу Троицы), один в полном расцвете сил, другой же в зачатке, представлены в настоящее время, первый — Англиею или Западом вообще, а второй — Россиею (если только Россия не окончательно еще объевропеилась) и всеми земледельческими народами. Второй тип, как зачаток, принадлежит всем без исключения, потому что он истинно человеческий и истинно Божественный (в Боге же он полная действительность); но сохранился этот тип наиболее у отсталых, у дикарей, в захолустьях.

Запад с Англиею во главе считает учение о Троице самым антифилософским учением и почему-то даже мистическим. Если бы Христос сказал: «Я не в Тебе и Ты не во Мне, и те в вечной розни, вне нас, да будут» или же «Я на Тебя и Ты на Меня»⁶ и т. д. — тогда это учение не было бы мистическим, антифилософским, ибо никакого другого единства, кроме экономического и юридического, ныне не допускается и борьба во всех видах считается даже условием прогресса, Россия же хочет (если только хочет?) быть тем, что Западом отвергнуто, отброшено; и если она примет этот образец (обратится к нему сознательно), то возьмет на себя только долг, обязанность, и, должествуя в таком случае служить кадром для объединения по образу Троиединого Бога (т. е. для раскрытия родства всего человечества), она не может уже быть стороною, партией, она должна будет избегать войны и направить свою деятельность на устранение причин ко вражде, и прежде всего в себе самой, конечно.

Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу. России остается на выбор: 1) или примирить Европу и Азию, Запад и Восток (Ближний и Дальний), и примирить не теоретически только, как это сделал Константинополь, но и практически, устраняя причины к раздору; 2) или же самой разложиться на Азию и Европу. Даже и замечено уже было, что народ в России уйдет в раскол, а верхние слои обратятся в католическое суеверие или в протестантское неверие.

Не вечно также разделение на немых, или немцев (варваров), и словесных, или славян, потому что в основе взаимонепонятных слов лежат корни (эти общие предки), понятные для всех народов арийского происхождения, обзывающих друг друга варварами, т. е. бессловесными. Устранение этой временной непонятности есть задача филологии (если не считать ее не имеющей практического приложения) и воспитания. *«Еще свят не перестанет быть святом, как славянин станет немцу братом»* — таков краеугольный камень панславизма.

Но не смешение языков только не вечно; умрет и конкуренция; будет иметь конец и революция; даже внешняя борьба и естественный закон борьбы не имеют права на вечное существование! Закон, который признает совершеннейшим того, кто материально сильнее и умственно хитрее и вообще кто искуснее поддается под природу, — такой закон может держаться только невежеством и слепотою. Должна быть умерщвлена, наконец, и *смерть сама* — самое крайнее выражение вражды, невежества и слепоты, т. е. неродственности.

Итак, нет вражды вечной, устранение же временной составляет нашу задачу, задачу России, как задачу, долг и всех народов (но нельзя же говорить о долге другим, когда не исполняем его сами), задачу России, которая поздно вступила в европейский союз (правильнее было бы сказать — в раздор), вступила в качестве посредницы, в качестве миротворца.

В чем же должен состоять миротворный, посреднический план?

Англия имеет целью посредством так называемого свободного торга, поддерживаемого, однако, новоусовершенствованным оружием, обратить человечество в

международный организм, т. е. дать всему человечеству антихристианскую форму, в которой «субординация», даже «слияние» при величайшем взаимном отчуждении, «раздельности», найдут свое полное выражение, — Англия стремится дать роду человеческому такую форму, при которой все народы будут исполнять роль низших сословий, чернорабочих, производящих сырые или полусырые продукты, сама же она, как мастеровой, будет прилагать последнюю руку к ним. Но для всего этого необходимо обезземеление большинства населения; и ни в одной стране не произведено оно в таких больших размерах, как в Англии. Это обезземеление не просто экспроприация, это экспатриация, нечестивое дело отлучения детей от праха отцов, лишение их возможности исполнить долг к ним.

Называя обезземеление экспатриацией, лишением отечества, мы это делаем для уяснения, почему возникший из экспроприации пролетариат (болезнь, не обещающая Англии благоденствия) есть наказание, соответственное вине, хотя и невольной. Но всю силу этого бессознательного греха мы поймем тогда лишь, когда представим себе долг к отцам в истинном его значении, т. е. как долг воскрешения. Тогда экспроприация будет, во-первых, лишением детей материала, из которого они, подобно художникам, могут осуществить свою мысль, выразить свою отцеподобную, единственную отцам душу! Во-вторых, это будет лишением разумного существа предмета, на который может быть обращена его мысль, его знание, ибо только земледелие может быть исследованием природы и только земля — предметом археологии в обширном смысле, науки, которая, руководимая чутким сердцем, разыскивает рассеянные частицы отцовского праха; и, в-третьих, экспроприация есть лишение предмета любви, заставляющее забывать отцов и тем уничтожающее и братскую любовь, возможность выразиться ей во всей силе, что может иметь место только в воскрешении. Естественным последствием всех таких лишений будет атрофия всех способностей души, разума, чувства, воли, способностей познающей, чувствующей, действующей, т. е. все эти лишения суть полное вынимание души. Подобное же дело Англия совершила и в других странах — в Ирландии, в Индии и проч.

Подчинение себе мира посредством свободного торго-
га Англия считает своею миссиею, призванием, пома-
занием, т. е. своим будто бы христианским делом, как
и революция считала свое дело настоящим христиан-
ским делом, распространением братства. Торговля хотя
и не может зваться делом христианским, тем не менее
именно в ней проявляется в настоящее время истори-
ческая деятельность, а не в католической или англи-
канской пропаганде, которая есть только тень дела.
Эта пропаганда распространяет Библию, но книга, хотя
и священная, все-таки остается только книгою; чте-
ние, например, о смещении языков, о Пятидесятнице,
не уничтожает разделения языков и не дает возможно-
сти понимания друг друга; мы все язычники в полном,
буквальном смысле слова, пока не понимаем друг дру-
га. Евангелие есть только программа объединения, ко-
торая не приводится в исполнение. Христиане сокру-
шаются о грехах сего мира, не вникая в условия, де-
лающие зло неизбежным, грозят миру страшным судом,
не замечая, что зло и в них самих, этих проповедни-
ках, живет в той же силе, как и во всем мире, ибо
при нынешних естественных условиях (а их принято
почему-то считать непреодолимыми) нельзя делать
добро, не делая этим самым зла.

Долг, вытекающий из всех вышеизложенных задат-
ков, врожденных и историко-географических, т. е. сама
природа и история, требует от России, от нас (несмот-
ря на трудности и опасность, сопряженные с исполне-
нием такой миссии) не только не содействовать осу-
ществлению антихристианского идеала, но и принять
на себя долг посредничества за индусов и за всех
эксплуатируемых народов, не отказываясь при этом из
угодливости к Англии и от исконного долга — обраще-
ния кочевников (за коих Англия принимает на себя
долг ходатайства) в оседлый, земледельческий народ.
И если исполнение этой миссии навлечет на нас войну,
то и необходимые способы войны мы должны, или по
крайней мере желательно, сделать бескровными. Спо-
собы эти: 1) крейсерство и 2) проведение железной
дороги до Индии.

1. Крейсерство⁷. Волга и вся удивительная сеть
наших рек, воспитавшая удаль ушкуйников, разинцев,
всех этих богатырей, дух которых не умер еще, конечно,
в миллионе людей, работающих на 150 тысячах

судов и плотов по всем нашим рекам и озерам, но способен преобразиться и, оставаясь бесстрашным, удачным, не быть жестоким, каким он был тогда, — вся эта речная сеть, можно сказать, создает на континенте силы, которые найдут свой исход и приложение только на океане, с которого в настоящее время мы совершенно вытеснены. Таким образом, сама природа, так сказать, создает для континента необходимость искать выхода в океан, вынуждает нас к борьбе с воспитанным океаном мореплавателями и дает средства к созданию крейсерства, которое только и может бороться против эксплуатации со стороны Англии. Конечно, эта необходимость выхода может найти иное приложение (как о том и будет сказано ниже), кроме войны, во всяком случае не желательной; но и крейсерство, чтобы стоять на высоте изложенной миссии, должно, насколько возможно, быть бескровной войной. Крейсер, завладевший кораблем без пролития крови, удостоивается высшей почетной награды, которая служит в этом случае выражением того, что признается самым лучшим, самым желательным в видах достижения цели. Взятое крейсером имущество не становится добычей, оно обращается на содержание раненых и семей убитых воинов, как своих, так и неприятельских, т. е. на залечение ран, неизбежных при всякой войне, и притом без различия, которой бы из сторон они нанесены ни были. На море мы должны следовать той же традиционной политике, как и на суше, у нас нет приобретений, которые служили бы доходною статьей, возьмем Кавказ, Туркестан и проч. Да и какая иная политика может быть у народа, который дает такое наставление своему богатырю: «Не помысли злом на татарина, не убей в чистом поле христианина», и при этом не обещает ему за это никакой награды. Крейсерство, если оно будет таким, как сказано, оставит по себе иное воспоминание, создаст себе другой памятник, чем прежние войны; из добычи не сделают трофеев, не обратят ее на создание триумфальных арок и колонн и победных музеев, т. е. на увековечение вражды; добыча должна быть обращена на увековечение лишь доблестных примеров великодушия и бескорыстия.

2. *Проведение железной дороги до Индии.* Можно надеяться, что одно проложение этой дороги избавит Россию от кровопролития и придаст большую силу,

особое значение нашему посредничеству в деле репатриации, в деле всеобщего сельского ополчения или сельской воинской повинности, в деле наделения индусов землею. Такое посредничество Англичею сочтется, конечно, за вмешательство в ее внутренние дела; но мы принимаем же, и весьма смиренно, вмешательство Англии в наши среднеазиатские дела. Одно наше приближение к Индии избавит нас от необходимости делать какие-либо прямые предложения Англии в интересах индусов; оно будет говорить сильнее всяких слов. Наделить землю — это значит вложить опять душу, которую вынимают, когда родной прах делают чужим, т. е. когда отчуждают землю, когда самих земледельцев обращают лишь в орудие, лишают их и разума и воли, без коих земледелие не может стать исследованием природы, не может сделаться обращением слепых сил природы в сознательные; отнимая прах предков, делая его чужим, вместе с тем и этот прах из предмета любви, в который также должна быть вложена душа, превращается лишь в доходную статью. Индусы признают только одно средство для улучшения быта лиц отверженных каст — смерть, ибо только она дает возможность, по их убеждению, возрождаться в высших кастах; т. е. в Индии признается нужною смерть для того самого, для чего в христианском мире считается нужным крещение, уравнивающее во Христе раба и свободного и которое должно сделать крещеного нравственно и умственно способным членом церкви. Гражданский закон совершить этого, конечно, не может, но он должен поддержать акт крещения актом, подобным положению 19 февраля 1861 года, соединенным притом с законом всеобщей воинской повинности; т. е. гражданский закон должен наделить крещеных землею и возложить на них обязанность защиты отечества, это должно подействовать благотворно и на высшие касты, отвлекая их от созерцательности и праздности.

Покровительствуя известным учениям Рам-Могун-Роя, Кешуб-Чандер-Сена и друг., объявляя «деизм» естественною религиею всех племен и людей, и англичане делали со своей стороны попытку объединить индусов с собою и со всеми народами. Это объединение, при коем сохраняются и международный и межсословный раздоры, в сущности весьма невинного свойства.

Если бы это шуточное объединение не вызывало упорного противодействия со стороны действительно натуральной, т. е. свойственной Индии, религии брамаизма, а с другой стороны, если бы адепты этого мнимого объединения (большая часть интеллигенции) не придавали ему серьезного значения, то оно и не стоило бы упоминания. Рам-Могун-Рои сделал попытку, продолженную Дебендра-Нат-Тагаром, Кешуб-Чандер-Сеном, Ананда-Моган-Бозе, создать общую религию⁸. В сущности, это попытка обратить индусов в англичан и вместе с тем «соединить евангельское благочестие с унитарною теологию». «Брамаизм, — по мнению индийских деистов, — отличен от других религий, и, однако, он сущность всех». Люди, исповедующие эту натуральную религию, какой бы стране или народу они ни принадлежали, суть брамаисты.

Но в чем же выразится это единство людей разных стран и народов? Не говоря уже о вековых антипатиях, люди разных стран и понимать-то друг друга не могут. Возможно ли, чтобы международная вражда прекратилась только оттого, что все народы будут исповедовать деистическое credo? В отвлеченном единстве нет и не может быть ответа на вопрос, как прекратить наши раздоры? Что можем мы знать от существа, которому не свойственно никакое определение? Из соединения во имя единого, отвлеченного существа получается и общество тоже отвлеченное, бессильное. В унитарном догмате (деизм признает два лишь догмата: существование только Бога и бессмертие душ) не заключается ни заповеди, ни образца для нас; унитаризм ограничивается словами без дела; он не примиряет, а только игнорирует все различия, все причины к раздору, все основания, на которых держатся касты не в Индии только, а всюду. Гимны, молитвы, речи и проповеди, чем только и ограничивается служение Богу унитариев, не подвигают к единству.

Деизм — самая искусственная, ненатуральная религия; натуральною может быть названа только религия, свойственная природе страны, которая в ней родилась; так брамаизм, или индуизм, есть религия, натуральная Индии, потому что она в ней родилась. Считаясь браминскою, Индия имеет столько религий, сколько в ней каст, сколько профессий («солдат обожает свое оружие, ремесленник — свои орудия»), как

и всякая другая страна в большей или меньшей степени, если только имеют привязанность к своей профессии.

Но религия натуральная, т. е. поставляющая предметом обожания природу (то, что ниже человека), собственно, не может быть названа натуральной, или свойственной человеку; но освободиться от такой религии, как и от господства природы, одними только словами, переменою лишь мнений, само собою, разумеется, невозможно.

Ввести деизм в Индию — значит обратить двести миллионов индусов в кабинетных ученых. Деизм вовсе не высшая форма религии, как и ученый или философ отнюдь не высшая ступень, не идеал человечества, а только его одностороннее, уродливое развитие.

В своих попытках Рам-Могун-Рой еще не совершенно отрешился от натуральной индийской религии; отрицая брамаизм, он признавал Веды. Дебендра-Нат-Тагар отрекся и от них, но полной отвлеченности и безжизненности еще не достиг; он признавал еще личного Бога, бессмертие души, молитвы и вместе признавал действительным только нравственное, внутреннее раскаяние; признавал также за всеми и право слушать и читать Священное Писание, право, нужно заметить, совершенно мнимое для тех, кто не умеет читать и не может понимать читанного или слышанного.

Кешуб-Чандер-Сеп вступил в борьбу с кастовыми предрассудками; но эти предрассудки основаны на различии занятий и происходящем отсюда различии образа мыслей, чувств и понятий; необходимо заметить, что причин, от коих зависят различия, гораздо больше, чем оснований к единству, — и пока не будет общего дела и общей цели, до тех пор и касты не уничтожатся, и люди не будут иметь общего Бога. Но ни там в Индии, да и нигде, нет не только общего, но даже одинакового дела. Началом общего дела могла бы быть всеобщая воинская повинность, как наилучшее средство против каст, основанных на образе жизни: пища создает касту.

Англия гораздо более содействовала бы объединению внесением в Индию науки, естествознания, если бы только наука противодействовала тому влиянию природы, которое брамаизм возводит в естественную,

натуральную религию Индии, т. е. если бы сословное, всекастовое войско стало естествоиспытательной и регулирующею силою; и тогда Индия могла бы сделаться христианскою на деле прежде, чем сделалась бы таковою по имени, могла бы преобразоваться из типа организма, который в ней получил санкцию (хотя и не очень древнюю) в самом Бrame (создавшем из своей головы сословие браминов, из рук — воинов и проч.), в тип Богочеловеческий.

Наше предложение улучшить или, точнее, обеспечить быт земледельцев, наших соратников по делу воскрешения и единственных союзников во всем мире как на Западе, так и на Востоке, без сотрудничества которых мы не можем достигнуть цели, будет иметь большой вес, особое значение, потому что оно будет сделано на самом рубеже Индии.

Впрочем, «наше предложение» выражение неточное: мы должны действовать обаятельным влиянием того образца совершеннейшего общества, подобие коего следует более и более принимать на себя, выражать его в себе; мы обязаны действовать влиянием, а не угрозами во время мира, как великодушием и бескорыстием во время войны. Такова должна быть борьба двух типов, которую даже и борьбою называть нельзя; ибо если мы будем верны Богу, то великодушие и бескорыстие, не жаждущие ни добычи, ни торжества, по сколько можно оберегающие и во время самой войны жизнь и имущество своего временного неприятеля, притом во время войны, которой цель лишь отнятие орудий, наносящих вред другим, сделают нас не партией, не воюющею стороною, а силою дружественною, братственною, по существу устраняющею только поводы к неприязни с другими, в видах установления полного братства. Для государства с населением в 100 миллионов, занимающего шестую часть материка, великодушие не может быть какой-либо особой добродетелью, оно лишь необходимое, обязательное свойство такого государства; без великодушия оно было бы только страшилищем.

Но не надо забывать, что рубеж Индии, возвышенность Памира с ее окрестностями, есть место одинаково священное как для нас, так и для англичан, и после Палестины и Византии нет места на земле более священного; здесь покоятся забытые предки всех арий-

ских и анарийских племен (Иафета, Сима и Хама). От того, будем ли мы и англичане понимать значение этого священного места, на котором предстоит наша встреча, проникнет ли в нас чувство ужаса при одной мысли, как бы не осквернить ту почву, в которой столько тысячелетий покоится прах наших предков, чрез которых мы и англичане — братья, от этого зависит, будет ли на этих священных местах заключен мир и союз, или же прах предков обagrится кровью потомков, и, быть может, колыбель рода человеческого делается и могилю его. И почему пролитие братской крови в этом случае будет менее безнравственно, преступно, менее ужасно, чем убийство непосредственных братьев? Почему колыбель нашего рода, могилы наших предков не кажутся нам местом священным, а могут служить лишь предметом любопытства, и то для немногих? Почему кровопролитие в этих местах не возбудит священного ужаса или хотя некоторого беспокойства? Не указывает ли это на узкость, неразвитость, на детскость понимания. На России вместе с Англией лежит долг снарядить экспедицию на высоты Памира с целью розыска останков наших предков; и если только эта экспедиция будет успешна, то богатства, извлеченные ею из могил, состоящие из сухих костей, из остатков первобытных орудий (этих предков всех нынешних машин), будут слишком достаточною наградою за трудный, паломнический подвиг, потому что эти реликвии должны пролить свет на нераздельную еще семью праотцов ныне враждебных друг другу народов, должны быть источником тепла, которое соединит сердца этих родственных врагов. Почему бы не принять на себя исполнение долга, лежащего на России, антропологическому обществу? Тогда перенесение останков наших предков в Москву было бы началом нового соединения всего рода человеческого, соединения гораздо более широкого, чем даже панарийское, не говоря уже о всех прежних соединениях, в том числе и о всеславянском, которое имело связь с Этнографическою Выставкою 1867 года; и тогда день внесения этих реликвий в Москву был бы отблеском, хотя и слабым, быть может, зари светозарного, светопосного дня воскресения. Во всяком случае принесенные реликвии были бы памятником нашего пребывания на могиле наших предков, или, иначе сказать, началом, основой

музея всего рода сынов человеческих. Но почему самое это предложение покажется в высшей степени наивным даже для тех, кои желают, чтобы знание не было отделяемо от чувства, чтобы между религиею и знанием не было разрыва? Неужели наука потерпит ущерб, если, например, собирание статистических сведений будет считаться священным делом и будет производиться с религиозною точностью? К раскопкам же могил это относится еще больше. Питать благоговейные чувства к отдаленным предкам пынешнее поколение, конечно, не может, потому что оно не питает их и к ближайшим, как и вообще к отцам; но оно может убедиться, и даже очень легко, что не иметь таких чувств не только не составляет достоинства, а есть самый великий порок. Это сознание будет уже началом исправления; начатое по сознанию долга, оно кончит пробуждением отеческого чувства, когда возвратятся к сельской жизни и земледелию, т. е. когда вопрос продовольственный станет главным делом.

Народ знаменья ищет, желает видеть проявление жизненной силы, т. е. мощи в останках, в мертвых костях; в ученых же нет согласия, и даже местонахождение колыбели арийского племени и всего рода человеческого не пользуется общим признанием. Конечно, кости не могут дать достоверного свидетельства; нужно, чтобы они облеклись плотью, чтобы в этом теле появилось сознание, которое засвидетельствовало бы о себе, о том, *кто оно есть*. Всеобщее воскрешение будет последним, несомненным доказательством, в нем только заключается несомненный критерий достоверности, ибо только во всеобщем воскрешении мыслимое воспроизводится, делается осязаемым, и тогда самые ничтожные останки проявят свойственную жизни мощь. Христианство, по словам Фаустина Манихея⁹, обратило культ идолов в культ мощей. Оно не отвергло, конечно, некоторой жизненной силы в останках; да такое отрицание и невозможно, если не будет доказана безусловная действительность смерти; но христианство и не ограничивалось жизненностью, признаваемою в мощах, ибо имело впереди *Всеобщее Воскресение*. Не отвергая жизненности в самых останках, мы можем положительно утверждать, что останки отцов или вообще людей, чем-либо славных, могут пробуждать в нас силы; это и проявлялось при защите

могил отцов или в подражании их делам, подвигам. Между отвергающим мощи протестантизмом и суеврым католицизмом православие должно стать в иное положение; не отвергая *некоторой жизненности мощей*, оно должно открывать их, как и иконы, для воспитания народа, для пробуждения тех доблестей, кои необходимы на пути к осуществлению *полной жизненности*. В данном случае открытие костей предков всех народов должно действовать в целях примирения, объединения для общей цели.

Когда будут наделены землей индусы, в видах исполнения всеобщей всекастной воинской повинности, в связи со всеобщезобязательным образованием, т. е. исследованием, тогда Англия силой самих обстоятельств принуждена будет к справедливости и относительно собственных земледельцев; и тогда исчезнет эта удивительная аномалия, при которой население в 30 миллионов находится на постое у 30 тысяч человек. Россия стоит за земледельческую Англию, или за обезземеленных англичан, против Англии промышленной, за старую Византию против новой; но и тут нет строгой противоположности. Что же касается Западной Европы, там изменение в пользу земледельцев последует еще скорее. Не нужно опасаться, чтобы требование о наделе земледельцев землею могло продлить войну, потому что и без того самою главною затаенною причиною войны служит опасение такого влияния России. Само собой разумеется, что Россия не должна искать владений в Индии, ибо такое обладание неизбежно влечет народ к гибели; надо надеяться, что кашмирские шали и пряности не обольстят нас, как не обольстили они и нашего соотечественника Афанасия Никитина, хотя и обольстили все народы. Требование же поземельного надела заключается в деле воскрешения, ибо земля — прах наших предков, материал воскрешения, а поземельный надел с общиною есть первое его условие; таким образом, это требование не юридического, а нравственного характера. Только община, примиряющая в себе все касты, может возвратить Индии единство и свободу, после такого многовекового ига почти всех народов, от древних персов, может быть, даже ассириан, до англичан, которые овладели Индией уже вполне. Освобождение Индии необходимо для того, чтобы человечество могло

устроиться по образу Триединого Бога, ибо с освобождением Индии вся торгово-промышленная организация, во главе которой стоит Англия, должна пасть; тогда Англии не нужны уже будут ни Гибралтар, ни Мальта, ни так беззащитно приобретенный Кипр, ни все другие ее станции к Индии; тогда все народы, служащие Англии чернорабочими (а на нее работают и Ю. Америка, и Африка, и Австралия), возвратят себе экономическую независимость и, можно надеяться, промышленность соединится с земледелием как побочный промысел, и тем самым мир будет избавлен от борьбы города с селом, четвертого сословия с пятым, борьбы, которая, по-видимому, уже начинается.

Всемирное влияние Индии. Индия играла до сих пор роль искусаительного древа познания добра и зла; все народы, имевшие значение в истории, вкушали от него, и эпоха такого вкушения была порою их процветания и вместе падения. Все великие, так называемые всемирные, монархии, как Вавилония, Ассирия, возникли на перепутье в Индию; Финикия, Царство Соломона также обязаны своим возвышением и падением сношениям с нею; пятиградие, потопленное водами Мертвого моря, могло бы служить примером влияния Индии, если бы было доказано, что и оно лежало на пути к ней, что, впрочем, вероятно. Греко-Македония, Рим и Византия лежали на тех же путях. Италия и Германия в средние века своим возвышением были обязаны тому же пути через них в Индию; они пали, когда были открыты иные пути, и теперь опять возвышаются благодаря открытию Суэцкого канала. Пиринейские государства, Голландия, Франция, Англия сменяют друг друга в обладании этими новыми дорогами. Все исчисленные государства играли всемирную роль, когда обладали путями к Индии, но только Англия в настоящее время, когда Россия, единственный ее противник, так унижена (писано летом 1878 г.), по справедливости может назваться всемирною империею.

Стремление к обладанию богатствами Индии есть факт естественный (но не нравственный), оно возникает само собой, подобно тому как само собой совершается падение тел, и это стремление ведет к распадению общества. Индия есть притягательный центр, куда стремятся все нечистые пожелания человечества, центр, вносящий вражду в него и преобладание или

иго богатства; словом, центр, дающий человеческому роду антихристианскую форму, отвлекающую его от истинного долга. С освобождением же Индии освободится и Царьград, этот другой истинный центр, где могут найти свое выражение чистейшие стремления человеческого рода и где должен быть поднят вопрос о международном пересоружении.

Характер влияния Индии. Натуралистический тип. Разумные существа берут образец для своих отношений друг к другу у слепой силы, т. е. изгоняют из своих отношений нравственность и разум. Вредное влияние Индии объясняется очень просто; сношения с нею вызывают торговлю и промышленность, вместе с коими и пачинается обезземеление; возникают многолюдные города с неизбежным пролетариатом; общество распадается на резко разделенные сословия; взаимное отчуждение, «раздельность», увеличивается, а вместе увеличивается и порабощение, т. е. «субординация»; словом, государство устраивается по типу организма и, как все органическое, неизбежно умирает, ибо нельзя удалиться от бессмертного образца, не подвергаясь смерти, т. е. падению. Наступающая эпоха составляет, может быть, решительный момент в истории всего человеческого рода; увлечется ли Россия общим потоком и, вместо того чтобы быть стражем индийской свободы, не пожелает ли и она обладать богатствами Индии? Если же Россия удержится от этого влечения, тогда настанет переход от истории человечества, как факта естественного, к истории, как к нравственному деянию, и тогда откроется возможность обратить внешнее сближение во внутреннее объединение. Для Западной Европы непонятно, почему иго Англии так тяжело, так невыносимо для Индии, как не было ни одно из предшествовавших; хотя Англия наделила Индию свободой прессы, почти конституционными учреждениями, в которых Европа видит верх возможного для человека совершенства и неприятия коих индусами никак уже не отнесет к ограниченности самих учреждений, а скорее к неспособности племени или недостаточности его развития для приятия этих форм жизни, в которых нашли свое выражение идеалы европейцев, не имеющих ни малейшего сомнения в их всемирности, общечеловечности. Но, уничтожив общину, а с нею и орошение, англичане

сделались истинными виновниками голода и эпидемий в Индии. Последние не ограничивались пределами ее, а, кажется, более всего обрушивались на Россию и менее всего на Англию. И это справедливо! Россия в силу общей солидарности народов справедливо терпит такое наказание, она не защитила Индию от Англии и потому на нее обрушиваются бедствия, которые, постоянно усиливаясь, должны или обратить ее к долгу или же привести к гибели. К этому нужно прибавить, что англичане в Индии составили из себя самую гордую, самую недоступную касту, которая никогда не существовала даже в этой классической стране каст; а Европа умиляется между тем, когда слышит, что благодаря англичанам индусы уже не бросаются под колесницу Джагерната, а находят иные способы, чтобы освободиться от жизни, которую кроткая власть англичан сделала им невыносимой. Стремлениям, которые выражаются в бросании под колесницу Джагерната и тому подобным подвигам, указывающим на способность к великому делу, необходимо дать соответствующий исход в таком деле, как общее, которое соответствовало бы великости подвигов, для коих нет приложения на уровне посредственности и пошлости, удовлетворяющих европейские идеалы. Запрещением же таких подвигов нельзя уничтожить, задуть самые стремления, и они всегда найдут иной себе исход.

Оканчивая индийский вопрос, нужно сказать, что христианское дело, как *общее* всего нашего рода, не может выразиться ни в политике, ни в войне, которые составляют предмет *общественного дела*; христианское дело, в самой войне действуя против неприятеля путем великодушия, бескорыстия, путем, так сказать, полубратским, имеет своею задачею вовлекать всех в общее дело, и не уничтожением лишь поводов к вражде или неверности (что опять-таки предмет общественного дела), а установлением необходимости постоянного сближения и сотрудничества в вопросах, как продовольственно-санитарный, который есть внехрамовая литургия верных; таким сотрудничеством и будут уничтожены не поводы только, но самая возможность войны.

Если же Россия будет вынуждена вести войну, то и себя не может считать правою, ибо становиться воюющею стороною значит утрачивать братство, хотя

это и может быть смягчено великодушием и бескорыстием. Вина России заключается в том, что тот общественный тип, коего заделок содержится в родовом быту, не выражен ею во всей полноте в самом устройстве общества или государства и даже не формулирован надлежащим образом; напротив, мы подражаем вовсе несвойственному нам западному образцу. По западному же взгляду, утратившему сознание истинной цели, цель соединения людей состоит в достижении материального и нравственного благосостояния; но таковое невозможно для общества, устроенного по типу организма, ибо это устройство по существу своему безнравственно; при таком строе большинство делается механическим орудием с вознаграждением за односторонность красивыми нарядами и тому подобными благами, а также правом на досуге, если будет охота, составлять мнение о чем угодно; незначительному же меньшинству предоставляется заниматься познанием, носить в себе целый мир в виде мнимом или мысленном, подчинять понятию всю вселенную, ибо приложения знания лишь случайны и незначительны. Усовершенствование подобного общества, так называемое развитие, состоит в наибольшем разделении занятий, т. е. цель состоит в том, чтобы оставить за каждым человеком только одну какую-либо способность и лишить его всех других, так что лишь в совокупности люди составляют целого человека. Такое общество состоит не из личностей, не из людей, а из органов производства. Просвещение является только задержкою естественного развития этого организма, искусственным внесением чего-то чуждого, инородного, из другого мира взятого. Хотя просвещение со своей стороны и старается приладиться к новой родине, обращаясь в грамотность, счет, катехизис, популярные рассказы, и не переходит в дело, но, несмотря и на такое искажение, оно все-таки плохо прививается к несвойственной ему среде. При такой бесцельности общества никакое распределение занятий между особями не может улучшить положение человека. Если бы даже каждый употреблял одинаковое время как на механическую, так и на умственную работу, то и тогда от мнения, каково бы оно ни было, положение несамостоятельное не изменится; оно и останется несамостоятельным, пока действие человека ограничивается под-

делкою под природу, т. е. мануфактурною промышленностью, которую напрасно думают создать материальное благосостояние. Дело в том, что при таком строе общества одинаково парализованы и знание, и деятельность: первое вращается безвыходно в области мысли, а вторая, эксплуатируя природу, дает лишь сырому материалу все более и более красивый вид. В таком виде этот материал способен в высшей степени возбуждать и усиливать вражду в обществе. Вся задача промышленности, как и современного искусства,— скрыть настоящее положение человека, отвлечь его от истинного назначения; если даже и на трупы наводят лоск жизни, белят и румянят мертвецов, то действуют весьма последовательно.

Совершенно иная наша задача; она не изобретенная, не выдуманная, не может служить для нас и предметом гордости (она была для нас предметом порицания со стороны западного соседа и тех из нас, кои не устояли против этого порицания); все наше преимущество заключается лишь в том, что мы сохранили самую первобытную форму жизни, с которой началось истинно человеческое существование, т. е. родовой быт. В основе его лежит пятая заповедь, и тем не менее мы пережили смерть предков! Мы одного только греха не совершили — это то, что весь народ не отрекся еще от отеческого завета. Христианство, можно сказать, придало окончательную форму пятой заповеди; и в этой окончательной форме пятая заповедь есть самая сущность христианства. Откровение о предвечном рождении Сына заключается в том, что Сын, рождаясь, как Дух исходя, и будучи оба самостоятельными лицами, не отделяются, однако, от Отца, а пребывают с Ним в неразрывном единстве; и это как противоположность отживающей формы вселенной, не пришедшей еще через человека к самосознанию, в которой всякое последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, и где жизнь вследствие изолированности миров не может проявляться иначе как сменю поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род, он один не умирает, не исчезает, сохраняется. С пятою заповедью наступает новая эпоха во вселенной, устанавливаются новые отношения между последующими и предыдущими, между отцами и детьми, а в христианстве эта

заповедь переходит в заповедь о воскрешении, которая долг к родителям не ограничивает уже только почтением, европейским ли то или китайским; и последствием исполнения этой заповеди будет уже не долгоденствие, а бессмертие. Сыны, поставленные между умирающими отцами и расцветающими дочерьми человеческими, не увлекаются последними до оставления первых, а дочери, поставленные между отходящими родителями и цветущими сынами, не оставляют первых ради последних; сочетание сынов и дочерей тогда только будет приближаться к своему образцу, когда союз для рождения будет превращаться в союз для воскрешения.

В десяти заповедях нет заповеди о любви к детям, к жене, как нет заповеди и о любви к самому себе; по разуму Декалога следует ожидать скорее ограничения этих трех родов любви; он вводит строгость в воспитание, ограничивая этим непосредственное (естественное) чувство чадолюбия; он дисциплинировал любовь к женщине, усматривая в женолюбии слабость, наклонность к чувственности. Это ограничение не так естественно, животно, зато более человечно. Наше время отличается глубочайшим разрывом между детьми и отцами. Дети, утратив связь с отцами, утратили и цель в жизни. Пятая заповедь подтвердилась: дети, утративши связь с отцами и естественную цель в жизни, при всяком ничтожном случае лишают себя ее; потому-то настоящее время нуждается уже в заповеди о любви к самому себе или, лучше сказать, о любви к жизни, к сохранению ее. Такая заповедь будет противодействием усиливающемуся самоубийству, которое можно рассматривать также как любовь к самому себе, выразившуюся в желании избавиться от неприятностей жизни. Напрасно думают, что материальное улучшение жизни, наслаждения могут уменьшить число самоубийств; человек не дорожит даровым, а жизнь, конечно, есть дар, и напрасный и случайный, нужно прибавить — и бесцельный, если только он не будет выкуплен трудом, объединенным в общей цели, — для человека дорого лишь то, что он сам выработал, приобрел трудом. Любовь к детям увеличивается преимущественно продолжительным трудом воспитания. Дети для родителей не только плод их рождения, но и их труда, забот и проч. Любовь же детей к родителям не имеет таких сильных побуждений. Поддержание

угасающей жизни родителей не может усилить любовь к ним, как дело отчаянное.

Вот почему нельзя ограничивать долг к родителям одним почтением. Христианство устраняет этот недостаток ветхозаветной заповеди, превращая дело отчаянное в дело упования, надежды, в дело воскрешения, и из долга воскрешения выводит самый долг к детям. Дети — надежда будущего и прошедшего, ибо будущее, т. е. воскрешение, есть обращение прошедшего в настоящее, в действительное. И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе для общей цели, и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братьев, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух. Если наш род распался и мы обратились в не помнящие родства народы и сословия и если тот же процесс распада продолжается внутри самих народов, сословий и отдельных обществ, то причину этого явления пужно искать в отсутствии, в недостатке прочной основы, т. е. общей цели и общей работы; а *иной* высокой цели, естественной, невыдуманной, искусственной, кроме воскрешения отцов, или восстановления всеобщей любви, нет и быть не может. Итак, долг воскрешения, или любовь к отцам, и вытекающая отсюда любовь братских, соработников (разумея оба пола), и любовь к детям как продолжателям труда воскрешения — этими тремя заповедями и исчерпывается все законодательство. Нет в человеческом роде чуждых, оттого и весь закон заключается в одной богоподобной заповеди о родстве.

Но пока человечество не достигло воскрешения, оно составляет единый род только в представлении, в мысли, и то неопределенной; оно не может еще иметь полного взаимознания и совершенной любви, а потому необходима власть, которая представляет прошедшие поколения, становится в отца или праотца место, блюдет и представляет интересы всех прошедших поколений, — и Христос, как царь и первосвященник, назван вторым Адамом и стал для нас в нового Адама место. Только такая власть, такое представительство и имеет

законное основание; власть же, представляющая интересы лишь одного поколения, заботящаяся об одних материальных выгодах, не может иметь нравственной основы. (Обещание долгоденствия за почтение к отцам еще более приложимо к обществам, государствам.) Поколение, отрекшееся от своих отцов, написало на своем знамени: свобода, равенство и братство; но из свободы следовать своим личным влечениям и из завистливого равенства неизбежно должна произойти вражда, а не братство. Нужно искать братства, а все прочее само собой приложится, ибо при истинном братстве немислимо порабощение и неравенство. Удивительно при этом то обстоятельство, что поколения, которые наиболее отрекались от прошедшего, наиболее и потрудились для изучения его (прошедшее, изгнанное из жизни, переселилось, можно сказать, в науку). Эти поколения открыли и арийское родство таких, по видимому, несходных народов, как немцы, славяне и проч., изучали иероглифы, клинообразные письма, самым прилежным образом искали и ищут останки доисторического человека.

Санитарный вопрос. Впрочем, интересы прошедших поколений не противоположны интересам настоящих и будущих, если главною заботою будет прочное обеспечение бытия человеческого, а не наслаждение существованием. Но прочное существование невозможно, пока земля остается изолированной от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ. На каждой планете средства к жизни ограничены, не бесконечны, хотя и могут быть очень велики, а следовательно, и смерть должна в конце концов явиться уже по недостатку средств к существованию, если бы она не успела явиться раньше по причинам случайным.

Большой или меньший недостаток пищи, голод производит скорую либо медленную смерть. Смерть есть результат голода в смысле или недостаточного питания, или же полного его прекращения. Недостаток производит борьбу, которая ограничивает жизнь существ, т. е. делает их ограниченными во времени и пространстве. Смерть происходит и от болезни, в смысле менее или более вредного, смертоносного влияния природы (смерть как разложение, заразы). Вообще смерть есть следствие зависимости от слепой силы при-

роды, извне и внутри нас действующей и нами не управляемой; мы же признаем эту зависимость и подчиняемся ей.

Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо; а чрез это он не только приобретает возможность, но и станет в необходимость воспроизвести и все умершие существа, т. е. живущие должны будут подвергнуться как себя, так и умерших одному и тому же процессу воскрешения, и только чрез воскрешение умерших живущие могут воссоздать и себя в жизнь вечную.

За вопросом о средствах существования, вопросом о голоде или продовольственном поднимается *вопрос санитарный*.

Процесс гниения, необходимый (по причине той же обособленности земной планеты) для жизни сменяющихся поколений, своим влиянием производит различные эпидемии, и в случае недеятельности человека должен ускорить гибель рода. Вопрос о способах погребения составляет часть санитарного вопроса об ассенизации (оздоровлении) земного шара. Сожигание трупов, проведенное последовательно, как истребление огнем всех гниющих веществ, привело бы нас к истощению средств к жизни, т. е. к смерти от голода. Для человеческого рода остается, таким образом, только выбор рода смерти — от голода или от эпидемий. Вопрос об эпидемиях, как и о голоде, выводит нас за пределы земного шара; труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться.

Радикальное разрешение санитарного вопроса состоит в возвращении разложенных частиц тем существам, коим они первоначально принадлежали; всякое другое решение этого вопроса не представляет полной гарантии безвредности частиц (молекул), подвергавшихся процессу смерти в целом ряде существ. Таким

образом, вопрос санитарный, как и продовольственный, приводит нас ко всеобщему воскрешению. Обращая бессознательный процесс рождения, а также и питания в действие, во всеобщее воскрешение, человечество чрез воссозданные поколения делает все миры средствами существования. Только таким путем может разрешиться формула Мальтуса, противоположность между размножением и средствами существования. С другой стороны, только таким путем избежится человечество и от всеобщей смертности, явившейся как случайность, от невежества, следовательно, от беспилия, и чрез наследство сделавшейся врожденною эпидемическою болезнью, пред которой все прочие эпидемии могут считаться спорадическими болезнями. Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не считаем ни за порок, ни за уродство. (Смерть некоторые философы не хотят признать даже злом на том основании, что она не может быть чувствуема, что она есть потеря чувства, смысла; но в таком случае и всякое оупление, безумие, идиотство нужно исключить из области зла, а чувство и разум не считать благом.) Кроме того, смертность еще постоянно усиливается внешним гниением, разложением, которое мы должны обращать чрез посредство растений в пищу себе и потомкам. Очевидно, что разрешение вопросов продовольственного и санитарного зависит исключительно от земледельческого класса. Городской ничего не производит; он дает лишь утонченную форму всему добываемому вне города. Продовольственный вопрос для города представляется только с экономической стороны, т. е. со стороны распределения. Город игнорирует зависимость человека от природы, он равнодушен к урожаю и неурожаю, он и не воображает, не хочет знать, что недостаточное количество нельзя разделить так, чтобы все были довольны, что нельзя разделить 100 фунтов хлеба на 100 человек так, чтобы каждому досталось по 2 фунта. В этом и выражается вся странность предлагаемых решений социально-экономических вопросов. Отделение города от села, независимое существование мануфактурной промышленности от земледелия и даже господство над последним составляют главную причину пролетариата. Кроме взаимного страхования, город ничего не придумал для обеспечения существо-

вания, а так как природа не принимала при этом никакого обязательства, то и нельзя считать действительным подобное застрахование.

Цивилизация, умеющая брать с земли большие барыши, не умеет обеспечить даже необходимого минимума навсегда и для всех. Судя по равнодушию города к земледелию, к урожаю или неурожаю, можно подумать, что город верит в буквальное значение выражения, что можно «питаться от всякого ремесла». Но неурожаи в больших размерах напоминают городу об его зависимости от села, напоминают, на каком непрочном основании держится существование всего человечества. Ничтожная тля, жучок, муха могут положить конец жизни человечества. Какое место занимает в общем мировом ходе явление этих насекомых? Будет ли оно идти, прогрессивно возрастая, или же наоборот, во всяком случае мы в полной зависимости от этих случайностей; потому-то на всех питающихся и лежит обязанность принимать участие в деле ограждения, обеспечения человечества от подобных случайностей. Уничтожать жучков посредством посева грибов, производящих эпидемии в среде их, не значит предупреждать появление жучков, предупреждать извращение природного процесса, вследствие которого органическая сила принимает энтомологическую форму; а между тем самое производство хлебных растений, превратившее степи в непрерывное поле пшеницы, способствует размножению насекомых, питающихся этими растениями. Признающие прогресс в природе, а не в разумном труде отнесут ли это явление (размножение фауны, живущей чужим трудом) к явлениям прогрессивным? Для поклонников слепого прогресса австрийский жучок имеет такое же право на существование, как и человек. Борьба должна решить, кто из них имеет большее право на существование. Последователи естественного прогресса должны признать незаконными, т. е. неестественными, самые средства, употребляемые человеком для борьбы. Признавая же, что прогресс состоит в обращении само собой производящегося (рождающегося) в действие, в труд, мы должны признать чужеродным коренным пороком, свойственным слепой природе. Приведенное средство борьбы против жучка не может считаться безусловно нравственным, ибо пользуются пороком

природы, распространением эпидемий; не может быть названо нравственным и вообще истребление насекомого какими бы то ни было средствами. Истинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие. Второе средство (против гессенской мухи), изменение времени посева, даст, вероятно, преимущество особям, позднее выводящимся, так как время посева может быть изменяемо только в ограниченных, весьма тесных пределах, время же вывода насекомых едва ли ограничено такими узкими границами, как это предполагают. Наконец, культурные средства, лучшая обработка земли, плодотворность могут ослабить, но не уничтожить развитие этой чужеродной фауны; надо предполагать, что с обращением необработанных земель в пашни будет совершаться и превращение насекомых в исключительно хлебоядные, и таких хлебоядных образуется столько видов, сколько видов будет разводиться культурных растений, и они приспособятся ко всякого рода плодотворности. Существенный биологический вопрос заключается в объяснении условий, которые вынуждают органическую силу принимать энтомологическую форму.

В санитарном отношении города производят только гниль и затем почти не превращают ее в растительные продукты; следовательно, отдельное существование городов должно давать перевес процессам гниения над процессами жизни. Города производят фауну вибрионов, бактерий и т. п., борьба с которыми будет несравненно труднее борьбы с мамонтами и мастодонтами, этими исполинами допотопного мира. По мере увеличения городов вопросы санитарный и продовольственный будут принимать все более острую форму, становиться все жгучее и жгучее. Существование города есть вообще признак того, что человек предпочитает роскошь, минутное наслаждение прочному обеспечению существования. Отдельное существование города и преобладание его над селом развилось по преимуществу в океанических странах; в континентальной же глуши установилась иная форма жизни; здесь перевес должен перейти на сторону земледелия, а мануфактурная промышленность должна обратиться в побочный промысел. В континентальной глуши установилось общинное владение, при котором со смертью отца соединена потеря участка земли, что должно уси-

ливать свойственное человеку чувство утраты и, следовательно, воспитывать то чувство, которое лежит в основе долга воскрешения; вместе с тем община, надеяля семьи новыми участками не на каждое новорожденное дитя, а лишь на достигших совершеннолетия, воспитывает в членах общины целомудрие, которое также требуется долгом воскрешения в наивысшей степени. Но самая великая выгода общинного землевладения состоит в том, что земледелие не может принять промышленного характера, будет заботиться не об извлечении наибольшего дохода, а об наиболее верном доходе, т. е. главная забота общины — обеспечить урожай. Этим община воспитывает стремление прочно обеспечить существование, окончательным выражением коего является бессмертие вместо временных удовольствий и наслаждений. В странах мануфактурных наука не может раскрыться во всей полноте, не может получить приложения, соответственного широте мысли, там действительность не совпадает со знанием, ибо первая ограничена производством мелочей (пустяков), тогда как последнее, т. е. знание, стремится охватить всю природу. Очевидно, наука перерастает свою колыбель, ей тесно в мастерской, и фабрика не дает ей должного простора. Положим, наука достигла бы, как некоторые надеются, возможности производить зерно фабричным путем (это идеал городского Запада), но тогда и разнообразная деятельность земледельца будет приведена к однообразному исполнению роли клапана, рычага и т. п., фабричная тюрьма вместо поля, неба! Не говоря уже о том, что изменение в способе производства не может дать обеспечения, ибо средства земного шара не безграничны; как все это ничтожно, чтобы не сказать гадко (ибо это было бы окончательной нравственною и умственною гибелью народа), в сравнении с тем безграничным простором, который открывается в деле обеспечения урожая, так как условия, от коих зависит урожай, вообще растительная жизнь, не ограничиваются даже пределами земной планеты. *«Не земля нас кормит, а небо»*, — говорят крестьяне («Податная десятина» Трирогова, Вестн. Европы, 1878 г., № 11); т. е. урожай зависит не столько от почвы, сколько от метеорологических явлений. Проект Каразина (1. Русск. Старина, 1873 г., февраль; 2. Сборник историч. материал., извлеченных

из Архива I Отделен. собств. Е. И. В. Канцелярии 1876 г., вып. 1-й, стр. 460, 461; нечто подобное предлагал и Араго для предохранения от градобитий. Гром и Молния.)¹⁰ *Регулировать метеорическими явлениями природы посредством громоотвода, поднятого на азростате*, как бы создано для земледельческой общины, которая, к счастью для человеческого рода, далеко еще не везде убита цивилизацией в нынешней ее форме, так что можно думать, что большинство даже тех народов, внешние слои коих объевропеились, в более глубоких слоях продолжают жить еще в общине; а потому мудро себе представить, что Западная Европа и Америка не восстановят у себя общину, когда большинство человеческого рода удержит эту форму жизни не вследствие косности только, как теперь, а сознав преимущество ее пред формами цивилизованной жизни. Когда же предлагаемое Каразинным орудие будет в руках всех общин, тогда весь метеорический процесс земного шара будет регулируем, ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства. «Человек, вооруженный электрической силою,— говорит Каразин,— станет производить если не все, то по крайней мере великую часть тех чудес, кои природа до сих пор предоставляла себе одной. Напр., свет есть причиной цветов, запахов, пряности и сладости соков растений, производимых теплыми странами. Искусным приспособлением сей силы мы можем производить свет, изливаемый природой в южных лучах. Я нимало не сомневаюсь, что преобразование мучных веществ и меду (?) в сахар и подобные тому преобразования, в которых отчаялись химики, сделаются возможными и весьма удобными, притом в самых больших количествах». Оставив сладости и пряности, цветы и запахи, которыми, быть может, Каразин хотел только привлечь к своему предприятию людей, неспособных пойти ни на что другое, кроме подобной приманки, должно эту силу (электрическую) преобразования, пресуществления обратить на другое, на дело общее всем людям, должно обратить ее в орудие литургии.

От дождей и туч естественный переход к ливням падающих звезд, к тучам метеоритов. «Когда мы видим массу падающих звезд, мы проходим через ту или другую часть кометы, а наблюдая ее на небе, мы в

сущности наблюдаем издали тучу метеоритов» (27 стр. лекций Локьера «Почему таков состав земли?»). Не отрешившиеся еще от общего родового чувства во всех открытиях ищут и будут искать только средства восстановления и обеспечения существования, в противоположность канто-лапласовской теории, которая имеет целью только объяснить образование мировых систем без всякого участия, без всякого когда бы то ни было действия на эти миры творческой силы разума; задача не отрешившихся от общего родового чувства состоит в отыскании способа восстановления угасающих миров силами действующего разума, и только таким путем будет объяснено и самое образование мировых систем, так как без действительного восстановления их всякие объяснения будут только предположениями. Только для большего уяснения противоположности между двумя сказанными воззрениями, а не для того, чтобы сделать хотя бы малейший намек на способ действия, который требуется задачею не отрешившихся от общего родового чувства, мы приведем следующий пример действия разумных существ в области мировых систем. Продолжая мысль Каразина, допустим, что электрические токи на земле получили определенные направления посредством ли то телеграфных проволок, обвивающих землю в виде спирали, или другим каким-либо способом, и земля, этот огромный сидеролит, естественный магнит, преобразилась в электромагнит; тогда область деятельности земли была бы усилена и расширена, и мелкие сидериты и сидеролиты, облегающие, как полагают, земную орбиту и представляющиеся нам под видом зодиакального сияния, под влиянием регулируемой силы земного магнетизма могли бы быть, подобно парам, сгущаемы, разрежаемы и, следовательно, в свою очередь могли бы служить для регулирования солнечного лучеиспускания и на увеличение массы земли, а также на образование колец, спиралей на пути движения земли или кругом солнца,— могли бы служить на созидание как бы нового небесного свода, арок, и, таким образом, мы могли бы управлять магнитною силою самого солнца. Словом, способ действия не отрешившихся от общего родового чувства, требующего восстановления угасающих миров, не только не будет ограничиваться кабинетными опытами, но будет безграничен в полном

смысле этого слова. И как бы ни казались предположения, подобные вышеизложенному, невероятными, невозможными с точки зрения современной науки, но отказаться от них было бы величайшим преступлением; это значило бы отказаться и от устранения преступлений, если перевороты, всякого рода нестроения, потрясения, войны считать преступлениями; и преступниками в этом случае были бы люди не худшие, а скорее лучшие, наиболее способные, силы которых, воспитанные ширью континента и океана, требуют наибольшего простора; тогда нужно было бы также уничтожить, порвать всякую связь органов зрения с органами движения, действия, чтобы уничтожить и это стремление, т. е. стремление обратить видимое в доступное движению, действию.

Всесловная земледельческая община, в коей интеллигентный класс исполняет и должность наставников, с мануфактурным промыслом на зимнее время ослабит и наконец уничтожит конкуренцию, спекуляцию, социальные смуты, революцию и даже внешние войны, ибо для всей той силы, которая тратится во взаимных распрях, найдется широкое приложение; в мировой деятельности всесловной сельской общины оно найдется как для мирного труда, так и для беззаветной отваги, удали, жажды самопожертвования, желания новизны, приключений. Известный процент характеров с подобными наклонностями выделяет всякая община. Тот материал, из коего образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т. п., — это те силы, которые проявятся еще более в крейсерстве и, воспитанные широкими просторами суши и океана, потребуют себе необходимо выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода нестроения, потрясения. Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига. Постепенно, веками образовавшийся предрассудок о недоступности небесного простора не может быть, однако, назван изначальным. Только переворот, порвавший всякие предания, отделивший резкою гранью людей мысли от людей дела, *действия*, может считаться началом этого предрассудка. Когда термины душевного мира имели чувственное значение (когда, напр.,

«понимать» значило «брать»), тогда такого предрас-судка быть еще не могло. Если бы не были порваны традиции, то все исследования небесного пространства имели бы значение исследования путей, т. е. рекогносцировок, а изучение планет имело бы значение открытия новых «землиц», по выражению сибирских казаков, новых миров. Но и в настоящее время, несмотря на рутину и предрассудки, при всех исследованиях подобного рода, даже при самых умственных, отвле-ченных операциях, *эта мысль о пользовании исследуе-мыми путями и мирами* втайне присутствует в умах исследователей, ибо человек не может отрешиться от себя, не может не относить к себе всего и не ставить себя всюду (разумею философов, ученых). Для сынов же человеческих небесные миры — это будущие оби-тели отцов, ибо небесные пространства могут быть до-ступны только для воскрешенных и воскрешающих; исследование небесных пространств есть приготовле-ние этих обитателей. Если же такие экспедиции в иссле-дуемые миры невозможны, то наука лишена всякой доказательности; не говоря уже о пустоте такой науки, низведенной на степень праздного любопытства, мы даже не имеем права утверждать, что небесное прост-ранство имеет три, а не два измерения. Распростране-ние человека и по земному шару сопровождалось соз-данием новых (искусственных) органов, новых покровов. Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудо-вое; небесное же пространство (распространение за пре-делы земли) и требует именно радикальных измене-ний в этом роде. В настоящее время, когда аэростаты обращены в забаву и увеселение, когда в редком горо-де не видали аэронавтических представлений, не будет чрезмерным желание, чтобы если не каждая община и волость, то хотя бы каждый уезд имел такой воздуш-ный крейсер для исследования и новых опытов. (Должно заметить, как ни велики здесь замыслы, но испол-нение их стоит не дороже того, что тратится на увесе-ления, и даже не вводится никакого нового расхода, а изменяется лишь назначение того, что прежде слу-жило одному увеселению.) Аэростат, паря над мест-ностью, вызывал бы отвагу и изобретательность, т. е. действовал бы образовательно; это было бы, так ска-зать, приглашением всех умов к открытию пути в

небесное пространство. Долг воскрешения требует такого открытия, ибо без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством. К этому нужно прибавить, что время, когда будут колонизированы наши азиатские владения, есть именно тот срок, в который открытия в небесных пространствах должны привести к положительному результату, ибо к тому времени, нет сомнения, все остальные части света будут переполнены населением. Этот великий подвиг, который предстоит совершить человеку, включает в себе все, что есть возвышенного в войне (отвага, самоотвержение), и исключает все, что есть в ней ужасного (лишение жизни себе подобных).

Вопрос об участии земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? Или, иначе сказать, такое знание естественно ли, т. е. необходимо ли и нужно ли оно на что-нибудь в природе, или же неестественно и составляет бесполезный придаток? В первом случае, т. е. если такое знание естественно, мы можем сказать, что сама земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только *для человека*, но и *через человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугой, экипажем нашего земного, неизвестно еще, какую силу приводимого в движение, корабля — есть ли он

фото-, термо- или электроход. Да мы и знать не будем достоверно, какую силу движется наша земля, пока не будем управлять ее ходом. *Во втором же случае*, т. е. если знание о конечной судьбе земли неестественно, чуждо, бесполезно для нее, тогда остается сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища, т. е. погубить не себя только, не живущее лишь поколение, но лишит будущего и все прошедшее, совершить грех, преступление не против братьев только, но и против отцов. Естественно ли это?! Такое положение может быть нормальным только для кабинетного ученого, который и сам есть величайшая аномалия, неестественность.

Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол, ибо, отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса, поставленного Мальтусом, и вообще от нравственного существования человечества. Что фантастичнее: думать об осуществлении нравственного идеала в обществе и закрывать глаза на громадность, обширность препятствий к тому или же трезво признавать все эти препятствия? Конечно, можно отказаться и от нравственности, но это значит отказаться быть человеком. Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?

Препятствия к построению нравственного общества заключаются в том, что нет дела настолько обширного, чтобы поглотить все силы людей, которые в настоящее время расходуются на вражду; во всей всемирной истории мы не знаем такого события, которое, грозя гибелью обществу, соединило бы все силы и прекратило бы все раздоры, всякую враждебность в нем. Во все

периоды истории очевидно стремление, которое показывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только земным. Так называемые экстатические хождения, восхищения на небеса суть выражения этого же стремления; не доказывает ли это, что, пока не открыто более широкой деятельности, не общественной, а естественной, до тех пор за эпохами трезвости, собственно, усталости от бесплодных стремлений, будут наступать вновь эпохи энтузиазма с экстатическими восхищениями на небеса, всякого рода видениями и т. п.? Вся история и заключается в таких бесплодных переходах из одного настроения в другое; наше же время может служить еще большим доказательством сказанного положения, так как теперь мы видим рядом с проявлением «царства мира сего» во всей его грязной действительности и царство Божие в виде самообольщений (ревивали, спиритические фокусы и т. п.). Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности.

Три частных вопроса: о регулировании атмосферных явлений, об управлении движением земли и об отыскании «новых земель» — входят в один общий вопрос об обеспечении от голода, в продовольственный вопрос, или, точнее, в вопрос о восстановлении жизни предков. Как же отнесется родовая община (составленная даже не из однородцев, она приписывает себе общее происхождение, в чем, конечно, и не делает ошибки) к другому существенному вопросу — санитарному, или гигиеническому (разумею преимущественно вопрос о погребении)? Вопрос этот растет, можно сказать, с каждым днем. Чем шире и теснее становятся сношения, тем более увеличиваются эпидемии, заразы, как бы ни была различна племенная восприимчивость к болезням. Обязанность каждого человека участвовать в разрешении этого вопроса основывается на том, что нет человека, который и при жизни, и по смерти не увеличивал бы заразы. И спиритуалисты, в этом отношении не составляющие исключения, ибо и они также производят гниль, не могут считать себя изъя-

тыми от этой обязанности; материалисты же, которые считают свое учение самым здравым, тогда только будут правы, когда поставят своей задачей возратить гнойной материи прежнюю жизнь, а не будут орудиями производства материи в медицинском смысле. Ученые с сознанием собственного превосходства говорят о дикарях, выказывающих страх к трупам, опасющихся посещений мертвецов, а между тем вопрос о способах погребения доказывает, что и цивилизованные люди не чужды этого страха. Напрасно только думают ученые и цивилизованные, что основа страха у дикарей другая, а не то же опасение, как и у цивилизованных: заражение от трупа и посещение мертвецами живых в виде газов, миазмов и т. п., действующих не менее заразительно самого трупа; только дикари представляют себе все это в иных образах, они и мертвых облекают в живые формы, как одушевляют и неодушевленную природу; но нельзя же считать их ниже себя за то только, что они говорят другим, чем мы, языком! Некоторые дикари вбивают кол в трупы, а цивилизованные довольствуются словом: «Спи,— говорят,— в могиле и не мешай нам наслаждаться жизнью»; но и слово оказывается так же бессильно, как и кол, мертвецы не оставляют нас в покое, они постоянно напоминают нам о своей солидарности, которой мы изменили, за что и наказываемся; и кара будет все тяжелее, пока мы снова не войдем в единство с мертвецами, которое их смертью разрушилось и в которое, очевидно, нельзя войти ни словами, как это делают цивилизованные, ни угощениями, к которым прибегают дикари. Несмотря на толстый слой земли, труп не остается спать в могиле, а проникает в атмосферу в виде миазмов, зародышей, составляя необходимое условие жизни и даже красоты (производя, напр., голубой цвет неба) и грозя при недеятельности человека завладеть всею землею, заменить собою все ее население и вытеснить наш род. Напрасно в порыве дешевого великодушия некоторые завещают (считая себя вправе делать распоряжения о не принадлежащем им ни при жизни, ни по смерти теле) сжечь свое тело по смерти; не вне только, а и внутри предки против своей воли властвуют над своим потомством (закон наследственности, атавизм), доказывая тем солидарность всех поколений, доказывая, что не для

наслаждения, а для какой-то высшей цели назначен человек. Сожигание трупов, так странно противоречащее утилитарному направлению века, а последовательно проведенное, осуждающее все человечество на голодную смерть, вместе с тем доказывает трусость, эгоизм поколения. Сожигать не значит развязывать узел, а разрубать его. Для разрешения вопроса нужна смелость, для коей нет мотива у нынешнего поколения, не только не сожигать трупы, но даже не выбрасывать их за ограду населенных мест, какими бы лицемерно почтительными знаками ни сопровождалось это выбрасывание, напротив, должно поместить их в самый центр каждого поселения и заняться исследованием еще совершенно неизвестного явления, которое называется смертью.

Вопрос, есть ли смерть нечто безусловное или же нет, для позитивистов представляет неразрешимую дилемму. Придав смерти безусловное значение, они признают существование ненавистой им абсолютности, в противном же случае, т. е. если смерть не безусловна, нужно будет признать, что она не выходит из области, доступной нашему ведению и деятельности. Впрочем, учение позитивистов, не признающее в жизни ничего, кроме явлений, не распространяется, по видимому, на область смерти, иначе (т. е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему. Все философии, разноголосая во всем, сходятся в одном — все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти. Только некоторые дикие племена стоят твердо на позитивной почве; они знают явления, как, например, прекращение дыхания, неподвижность членов, охлаждение и т. д., и если им случится констатировать появление в трупе вновь этих признаков, то они не скажут, что человек не умер, что в нем оставалась еще жизнь и действительная смерть не наступила. В некоторых случаях, когда действительность смерти была уже признана, удавалось возвращать жизнь посредством гальванизма: как бы незначительны подобные случаи ни были, все же они заставляют нас дать более строгое определение так на-

зываемой действительной смерти. *Действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Не нужно думать, чтобы мы надеялись на открытие какой-либо силы, специально для этого назначенной; мы полагаем, что обращение слепой силы природы в сознательную и есть это средство. Смертность есть индуктивный вывод; она значит, что мы сыны множества умерших отцов; но как бы ни было велико количество умерших, оно не может дать основание к безусловному признанию смерти, так как это было бы отречением от сыновнего долга, от сыновства. Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*. Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении *«сыны умерших отцов»*, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие *«живущих сынов»* и *«отцов умерших»* может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения.

Итак, мы столь же мало знаем сущность смерти, действительную смерть, как и действительную жизнь; но, ограничивая себя знанием только явлений жизни, мы суживаем свою деятельность; не признавая же за собой гордого права решить действительность смерти, мы расширяем нашу деятельность, становимся исполнителями воли Божьей и орудиями Христа в деле всеобщего воскрешения. Легковерное отношение к рассматриваемому явлению мыслящего класса, это философское суеверие, никак не может быть отнесено к числу невинных. Когда дело идет о бессмертии души, мыслящие люди становятся недоверчивыми, требуют строгих доказательств; почему же, когда дело коснется смерти, философы впадают в ребяческое суеверие и легковерие и тем суживают область деятельности? Гниение считается при этом таким признаком, который не допускает уже дальнейших опытов. Приходится, однако, напомнить кому следует, что гниение — не

сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства; что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину — и сознание возвратится к ней! Ваши собственные слова обязывают же вас, наконец, к делу. Может быть, впрочем, что воскрешение не должно быть, потому что «умирать — значит отдавать последний долг природе» (это псевдонатурализм), но выражение это, очевидно, неточное: во-первых, смерть есть банкротство, конфискация, а не свободное возвращение долга; во-вторых, признавать долг природе, т. е. подчиняться природе — явное нарушение первых двух заповедей; «умирать и платить налог всем должно» — сколько грубейшего эгоизма в этом выражении американского мещанина Вашингтона; если налог, это служение обществу, приравнивается к смерти, то не значит ли это, что за жизнь признается только существование для узкой, личной выгоды? Такая постановка вопроса о смерти обязывает нас превратить усыпальницы, где царствует пассивное ожидание (не оживет ли мертвец сам?), и самые могилы в предмет исследования и деятельности.

Меры же предосторожности, кои должны быть приняты при таких опасных исследованиях, требующих героизма, так же как и исследования небесных пространств, не должны мешать нам исполнять наш долг воскрешения и требования, из него вытекающие; ибо если бы вся забота наша была лишь о том, как бы не заразиться, то пришлось бы всех больных бросить на произвол судьбы, потому что теперь почти доказано (насколько наука вообще в силах доказать что-либо), что всякая болезнь заразительна и пребывание с больным если и полезно для больного, то во всяком случае вредно для здорового. Для родовой общины такая деятельность будет наиболее сообразною с самим ее определением родовой, сыновней. *Таким образом, мы совершенно лишены способности, желательной для пессимистов, доказать действительность смерти, т. е. невозможность воскрешения.* Смерть есть явление, внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно, тогда как воскрешение есть естественный всей природе нашей ответ на это чуждое нам явление. *Смерть относительно наших умерших есть факт* в вышеозначенных пределах, т. е. в пределах разложения,

рассеяния праха, но это не конец; *относительно же нас, живущих сынов, смертность есть лишь наведение.* То же самое орудие, которое по проекту Каразина назначено для управления атмосферными явлениями, не может ли послужить и для регулирования зародышами, плавающими в атмосфере, или озонируя кислород воздуха, если только он может таким образом озонироваться, или производя какое-либо иное действие? Как вообще естественная наука, так и приложение ее, медицина, должны от кабинетных, аптечно-терапевтических опытов, производимых в области больнично-клинической, перейти к употреблению теллуру-солярной и психофизиологической силы, регулируемой знанием, должны перейти к уничтожению болезненности вообще, а не ограничиваться только лечением отдельных лиц. Не может ли также орудие, указанное Каразиным, быть употреблено для прямого действия на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути к воскрешению.

Настоящее время едва ли не самое критическое; предстоит решить основной вопрос: выделившиеся из общины должны возвратиться в нее, или же община должна разрушиться? В последнем случае судьба наша известна; настоящее Запада есть наше будущее, точно так же как настоящее Китая есть будущее Запада; и на Западе, как ныне на Дальнем Востоке, вещь будет все, а человек — ничто; иначе сказать, совершенное уничтожение всякого доверия и любви между людьми; различие будет состоять только разве в том, что на Западе будет делаться то же с отцами, что в Китае делают с детьми. В случае разрушения общины подражать, а не думать будет нашим уделом, нашим девизом. Если же выделившиеся из общины возвратятся в нее, то нам предстоит большой, вполне самостоятельный труд. Те, которые возвратятся, составляют по преимуществу интеллигенцию, и потому на их обязанности будет лежать внести в общинно-земледельческий труд те исследования, которые поведут к разрешению вопросов продовольственного и санитарного во всеобщее воскрешение; интеллигенция должна будет принять на себя труд, подвиг всяческих исследований, и вместе на

ней же будет лежать обязанность руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины земледельцев, будет лежать обязанность сделаться служилым сословием наравне с крестьянами (помещики и крестьяне). Так, помещики, долг которых быть агрономами, и, конечно, не в смысле увеличения дохода, получаемого от земли, но в видах обеспечения урожая, в видах того, чтобы земледельце, производимое на авось, обратилось бы в такое, при котором ожидаемый результат не мог бы обманывать,— помещики должны будут регулировать земледелие или посредством способа Каразина, или же иным каким-либо образом. Вместе с тем на них же лежит обязанность привлечь к участию в управлении земледелием — и не в качестве лишь слепых орудий, но к участию сознательному — их сочленов по общине, крестьян, следовательно, сделаться учителями их в этом деле, органами естествознания в своей местности. Подобным образом, как помещики стоят к продовольственному вопросу, медики станут к санитарному, землемеры будут местными органами астрономии и т. д. Таким образом, все виды знания получают священное значение и участие в деле всеобщего воскрешения, в деле литургии; приобретет великое обширное значение и священство в противоположность протестанству и католицизму, так как при этом представители всех знаний, все учительство будет и священством, т. е. это будет не простым уже учительством, в которое протестанты обращают и самих священников; это не будет также и таким священством, которое становится посредником между Богом и людьми; это священство будет не отделять верующих от Христова дела, а посвящать их в него.

При таких учителях какова должна быть наша школа, чем она будет отличаться от немецкой и вообще западноевропейской, которая, давая естественные объяснения, вместо мифических, в виде популярных рассказов, имеет целью привести учащихся к верованию, что природа есть слепая сила и что повиновение разумного существа слепой силе есть наш долг? Авторитет какого бы то ни было разумного существа, даже авторитет всего человеческого рода, говорят нам, можно и даже должно отвергать; но слепая сила природы — святыня! (К чести нынешних учителей нужно,

однако, сказать, что они, закрепощая человека природе, проповедуя язычество, сами не дают себе ясного отчета о деле, коему служат.) В нашей же школе не может быть антагонизма между верой и наукой, как это теперь. Впрочем, образование, вносимое современной школою, есть также вера, или, правильнее, суеверие, ибо не только учащиеся, но и сами учителя, если они не специалисты-астрономы, приняты на веру учение Коперника, наглядно же и сами учащие незнакомы с движениями небесных тел, и в этом отношении они нередко стоят даже ниже сельских ребятшек, своих учеников. Немецким педагогам точно не нравится вертикальное положение человека, возможность обращать взоры к небу; они действуют как раз в противоположность тому направлению, которое заставило человека принять его настоящее, вертикальное положение; они употребляют всевозможные усилия, чтобы отвести его от неба и поместить в изобретенные и созданные Фребелем¹¹ миры, эти мизерные каюты. Отсюда и их вражда к вере. Итак, в нашей школе не будет антагонизма между наукой и верой. Закон Божий есть требование, выраженное в символе Христовом (как есть символ апостольский, Никейско-Цариградский, так, можно сказать, есть символ и самого Христа): «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца, Сына и Св. Духа» («крестяще», т. е. очищая от греха, в наказание за который явилась смерть); это требование многоединства или всеединства, т. е. такого прочного союза, при котором никакая внешняя сила, хотя бы то была и сама слепая сила всей природы, не могла бы исхитить даже единого из среды нас,— требование такого союза, при котором не было бы и внутри стремления удалиться, разойтись, а вместе с тем не было бы и ни малейшего принуждения, насилия, удерживающего в союзе. Очевидно, что этот закон, требующий такой заботы друг о друге, такой охраны каждого всеми другими, постоянно нарушается. Есть какая-то сила, систематически, последовательно похищающая, паносящая нам утраты, так что некоторые считают действие ее законом, и законом неизбежным, и творят себе из него кумир. Мы же не имеем права признать законность этого явления после победы Христа над смертью; мы должны следить за этой силой, наблюдать ее, *воспользоваться ею самую*

для возвращения наших утрат. Сила эта — *природа*. Таким образом, в нашей школе нет другого закона, кроме Божия, а между тем из преподавания не исключается ни одна наука, даже естественная; напротив, наша школа снабжена даже вышкой для того, чтобы преподавание было наглядно, причем наглядность будет приобретаема не путем показывания со стороны наставника, а участием самих учеников в наблюдении явлений небесного свода; эта наглядность и создаст цельность воззрения. Закрыв от себя небо, нынешняя (городская) школа может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются во все время переезда чрез океан. Наше же образование может быть уподоблено выходу на палубу. Нужно сознать движение земли, принять, так сказать, участие в космической жизни, что совершенно противоположно участию в рыночно-гражданской жизни; частое пребывание на палубе (т. е. на вышке) даст учащемуся почувствовать себя пловцом, то прорезывающим своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемым целым ливнем падающих звезд, то плывущим чрез пустыни неба, где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли. Только совокупными наблюдениями со всех вышек может быть изучена эта масса мельчайших планеток, имеющих, быть может, гораздо большее значение в жизни солнечной системы, чем самые большие планеты. Но не вдруг можно достигнуть сознания движения земли; нужно изучить ту науку, которая впервые открыта пастухами Месопотамии и других равнин. На вышке же можно ознакомиться и с положением, которое мы занимаем на нашей земной горе. Высоко стоящая звездочка (полярная) показывает, что недалеко то место, где стоит она над самой головой, т. е. недалеко вершина нашей земной горы, полюс, а вместе и поучает, к чему обязывает нас пребывание на суровых высотах.

При обращении народного мировоззрения (которое Памир признавало кровлею мира, а Меру, которая своей вершиною достигает неба, осью мира) в колумбо-коперниканское сама земля будет соединением двух Меру¹², у которых вершинами будут полюсы, а экватор будет общим основанием, подошвою этих соединенных Меру. Земной шар и есть земная гора, действительная Меру наших предков. Только восходя на

вышки, эти мирные сторожи, составляющие центр и основу всех острожков и Кремлей и служившие прежде сторожевыми башнями, а потом обратившиеся только в колокольни, мы сознаем себя на горе предков Меру, сознаем себя продолжателями мысли предков. Называя себя сынами, мы должны назвать и наше материковое полушарие Меру или же Памиром, если вершину, или полюс, назовем Меру. Такое название будет лишь восстановлением порванного предания, ибо первоначальные Кремли (как Вавилон, Экбатана, даже Иерусалим с горою Мориа¹³) были памятниками Эдема, или Памира. Но земля тогда только будет действительно Меру и Памиром, или Эдемом, когда все человечество будет родом; тогда и география будет родиноведением, и так называемая всеобщая история станет отечественною или праотечественною. Мы забыли о происхождении, значении и назначении Кремлей (соединенных центров), мы забыли, что Кремль есть, или становится, в Памира место, т. е. вместо могилы праотца с воздвигнутым над этой могилою храмом — обсерваториею, которые (т. е. храмы и обсерватории) у нас отделились одни от других; назначение же Кремля состоит в восстановлении Эдема, потерянного нами рая, не в смысле висячих садов (как в Вавилоне), а в видах соединения всех сынов в храме с обсерваториею для воскрешения отцов.

Вышка так же необходима для религиозного, как и для научного, воспитания; здесь очень может быть указано, что эти самые, наблюдаемые с вышки, звезды назначены не для того, чтобы служить и поклоняться им, но что они большею частью также земли, также соединение двух Меру, назначенные для распространения области нашего труда. Вся земля наша мала и ничтожна, и мы должны искать средства к жизни в иных мирах; земля же, этот прах предков наших, должна быть возвращена тем, кому принадлежала. (Для нас, воспитанных в каютах, дикой покажется мысль считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности.) Все естествознание при таком изучении должно представиться единым, цельным, небесным; небесная механика, небесная физика и такая же химия, ботаника — наука о солнечных лучах в форме растений, а что всего важнее, сама география есть наука о не-

большой небесной звездочке. Подобное сведение общала и немецкая школа, но она никогда не проводила его в жизнь, не ставила его существенным интересом человечества. Нынешнее мировоззрение вовсе не имеет в основе своей системы Коперника; по этой системе все тела подобны земле и паходятся лишь в разных фазах развития; этим и определяется наша задача сделать все земли небесными, т. е. управляемыми сознанием и волею. Мы должны быть небесными механиками, небесными физиками и проч. Когда весь мир, оставленный вследствие падения человека своей слепоте, будет управляться сознанием, тогда все будет духовно, оставаясь и телесным, все будет небесами, оставаясь и землями. Промышленность и торговля, вся эта мелочь, которой так гордится современный человек, которую он собирает со всех концов земли под неподходящим названием «Всемирных (выставок)» и которая держит под гнетом человеческую мысль и деятельность, самые даже физические кабинеты и лаборатории — все это лишь «детская» науки. Как мысль сама по себе не решает никаких вопросов, так и кабинетные опыты не решают их. Вопрос о движении земли тогда только разрешится, когда человечество сделается из праздного пассажира прислугою, экипажем этого, как выше сказано, неизвестно еще какую силу приводимого в движение корабля — земного шара. Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда, или планета, управляемая сознанием и волею. Но не в этом одном мысль Коперника должна найти свое приложение, если только есть единство между мыслью и действием, разумом и волею. Противоречие между внешними чувствами и мыслью должно же побудить нас к выходу из этого противоречия. Если геоцентрическая точка зрения ложна, мы должны стать на гелиоцентрическую. Пока земля считалась центром, мы могли быть спокойными зрителями, принимая кажущееся за действительное, истинное; но как только исчезло это убеждение, центральное положение мыслящего существа стало целью, проектом. По отношению к осуществлению его получают значение такие слои, группы человечества, которые при прежней форме жизни находились в презрении, крестьяне-пахари имеют наибольшее значение в деле небесном; для бан-

киров же и фабрикатов нет места в мировой, небесной деятельности. Для села менее препятствий сделаться гражданином вселенной; Лондоны и Парижи из первых делаются последними. Искусственность городской жизни и все зло, связанное с ней, не раз вызвали протесты против себя, приглашавшие возвратиться к дикой жизни, а не к небесной; звали подчиняться природе, отказаться от мысли (ибо мыслящее существо есть развращенное животное, как уверял Руссо), а не внести ее в природу; обещали тихую идиллию, жизнь легкую, покойную, а между тем нужен тяжелый труд во благо всего человечества, и не живущего только поколения, а действительно всего человечества, в совокупности всех прошедших поколений.

Пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. всем смертным... Не трудно решить, когда народ стоял умственно выше, мировоззрение его было шире — тогда ли, когда он создавал былины, религиозный эпос, обнимающий целый мир как единое целое, когда признавал в огне (в Сварожиче), в ветрах, во всех земных явлениях, в самом себе действие солнечной силы, т. е. имел тот самый взгляд, к которому приближается нынешняя наука; или же когда фабричная жизнь оторвала его от сельской и обратила от единого, всеобъемлющего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации, если даже мы примем цивилизацию в самом обширном смысле? Как пусты и жалки все эти вопросы о гарантиях одной части народа против другой, все эти *déclarations des droits*¹⁴, т. е. объявление всеобщей войны. Истинное образование имеет в виду обратить человека от всех этих свар (только усиливаемых грамотностью, знанием арифметики и досугом, даваемым заменой рук машинами) к общему труду, ибо только тогда человек будет образован, когда не только небо будет кормить его, но и солнечная сила, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и созидающего телесный организм его; тогда даже женский, сельский труд возвысится до знания мировых, теллуру-солярных процессов; космогонический эпос будет переходить тогда от слов к делу, и к

делу такому же широкому, как и эпическая поэма; точно так же и былинный исторический эпос получит тогда новое поприще; не развлекаемый мануфактурными игрушками, народ во всех своих слоях почувствует тогда единство.

Не для языческого удивления пред красотой и величием космоса всходили мы на вышку; нет, здесь должно быть сознано, что громадное пространство, отделяющее нашу сравнительно небольшую обитель от других миров, так же как и слепое, фатальное движение нашей планеты, обуславливает смежу поколений, т. е. наши утраты. Здесь должно быть сознано, что и сама космическая сила бессильна против смерти, потому что не имеет о себе ни сознания, ни чувства; но что эта космическая сила в нас, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать, и, конечно, это сознание *обязывает* человека, так как всякий человек есть сын, и эта обязанность есть долг воскрешения. Вышка сама по себе не могла бы, конечно, пастроить души так, чтобы мироздание возбудило в нас вопрос о воссоздании, чтобы космос стал вопросом воскрешения. Учащиеся подготавливаются к этому в школе законом Божиим; закон же Божий, выраженный в образе Троиственного Бога, или в заповеди о воскрешении, раскрывается в сознании учащихся литургиею по преимуществу и храмом, который есть тоже литургия, только не в действии; и самое всеобщее воскрешение есть литургия, только литургия внехрамовая, *внехрамовое пресуществление*, — внехрамовое и не таинственное, а явное, действительное. (Школа перестает быть подобием человека, подобием существа, к небу обращенного, когда не имеет вышки.) Литургия, или общественное служение (в смысле всечеловеческого служения), а также и храм объединяют всю общину, или приход, в единой мысли, в общем чувстве и совокупной деятельности. Отвлекая общину от забот и попечений об исключительно личных интересах, о нуждах чисто искусственных, которые главным образом и тяготят над людьми, занятыми торгово-промышленным делом, и направляя ее к делу мировому, к разрешению основных двух вопросов, продовольственного и санитарного, к которым так легко сводятся все заботы земледельцев, литургия даже материально возвышает человека над землей «горé». Если литургия в на-

стоящее время не вполне соответствует своему названию или значению служения общему делу, то только потому, что в жизни мы выказываемся не теми людьми, какими являемся в молитве. В молитве мы возвышаемся, по-видимому, до скорби об общих бедствиях, удручающих человеческий род, деятельность же наша ограничивается такими интересами, что, называя их нашими личными, мы даем оскорбительное определение и нашей личности, и личности вообще. Как же может быть разрешено это раздвоение между молитвой и жизнью? Рассматривая литургию как строительницу церкви, мы видим, что она при обращении минутного настроения в прочное единство, или церковь, встречает препятствия в самых занятиях и образе жизни христиан. Действительно, занятия, состояния или условия дают особый склад мысли и чувству и, таким образом, внутренне разделяют людей; а занятия некоторых находятся даже в полном противоречии с делом церкви и делают невозможным внутреннее общение. Это прискорбное раздвоение, весьма понятное при разделении интересов, не оставляет людей и в самой церкви. Купец, фабрикант могут, конечно, отрываться минутно от своих забот и попечений, могут, следовательно, и с крестьянами быть в одной церкви; но могут ли они быть с ними и одною церковью, т. е. находиться с ними не в минутном только, а постоянном единении, тем более что торгово-мануфактурная промышленность, не ставя себе задачей обращение гниющих веществ в живые и здоровые тела, тем самым отказывается от литургии, которая имеет свое начало в земледелии и концом которой будет возвращение гниющих веществ в те именно тела, которым они принадлежали? Торгово-мануфактурная промышленность не только не ставит себе задачей разрешение продовольственно-санитарного вопроса, что составляет сущность земледелия и литургии, но она действует прямо в противоположном разрешению этого вопроса смысле, т. е. она есть обращение живого в мертвое. Единение между торгово-промышленным классом и земледельцами состоится, когда торгово-промышленная деятельность сделается зимним промыслом сельских общин, тогда не будет противоположности интересов, и нынешние особые классы людей, посвящающих себя исключительно — одни земледелию, а другие — тор-

гово-промышленной деятельности, составят тогда единую церковь. Способствовать такому соединению составляет долг торгово-промышленного класса, который, как и помещики, должен сделаться учителем народа техники различных промышленно-ремесленных занятий и распределения их согласно с местными условиями, которые людям этого класса должны быть лучше, чем кому-либо, известны. Не могут же эти люди не сознавать сказанного раздвоения их с другими людьми, и под влиянием настроения, производимого на них литургиею, не могут же они не искать выхода из этого раздвоения, ибо литургия своею художественною стороною не может не производить впечатления даже на неверующих!

Если для верующих литургия — божественное служение, то для неверующих она — художественное воспитание, и как для тех, так и для других она имеет одинаково священный характер по важности вопросов продовольственного и санитарного, входящего в евхаристию. Что для верующих тело и кровь Христа, то для неверующих хлеб и вино, или только символ тела и крови Христовой, но как для тех, так и для других — глубокая тайна, в разрешении коей и состоит наша задача. Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготавливающей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие; мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших.

Во всяком случае, найдут ли люди торгово-промышленного класса разрешение вышеозначенного раздвоения или нет, но несомненно, что долг требует от них такого разрешения. Но кроме долга нужно принять во внимание и самое величие вопросов санитарного и продовольственного как составных частей общего вопроса о воскрешении, а также должно обратить внимание и на бедствия, кои необходимо должны произойти от пренебрежения этими вопросами.

Над разрешением вопроса о выходе из вышеозначенного раздвоения работают также и науки экономические, которые могут быть названы отрицательными или переходными, как об этом будет сказано ниже. При обращении промышленности в побочное, зимнее занятие при земледелии самый характер производства изменится; продукты не будут иметь такой красивой внешности, как теперь, зато выиграют в прочности и, конечно, найдут сбыт у тех, которые сущность предпочитают красивой внешности, т. е. у крестьян всех стран. Вместе с тем не будет той изменчивости, как теперь, не будет моды; промышленность и капитал займут свое надлежащее место, т. е. не первое, а последнее, ибо назначение их не расти, а умяляться по мере того, как земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться созидающею силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т. е. всю мануфактурно-промышленную деятельность.

Литургия может дать такое широкое и глубокое образование, какого не может дать никогда наука, если останется при своей отвлеченности. Литургия, обнимая своими молитвами постоянные нужды человека, не останется равнодушною и к великим вопросам дня. Конечно, в этом последнем случае многое зависит от жизненности и чуткости к этим вопросам самих служителей церкви.

В августе 1877 года, когда мы переживали страшные минуты в ожидании известий с Шипки, где решалась судьба болгар и всего славянского племени, мы не слышали особенных молитв об этом именно месте, о шипкипских стояльцах или страдальцах за весь род славянский и даже за тех, против кого они, по-видимому, боролись, так что молитва церкви оставалась бы все-таки вселенской, хотя видимо она и приносилась бы лишь за часть рода человеческого (не переставала бы быть католическою). Если бы наше духовенство тотчас по получении известий о нападении целой армии на горсть наших воинов созвало бы народ и, пояснив ему потрясающую важность этой минуты, пригласило бы помолиться, такая минута не забылась бы никогда,

вся Русь молилась бы, как один человек, а народ, молящийся как один человек, будет и действовать как один человек. Такие случаи не часто повторяются в жизни народа (в деле же объединения они имеют большую важность), а молитвенное участие народа в текущих событиях должно быть постоянным; и в нынешнем (1878) году, когда уже не на Балканских проходах, не у Плевны, а на Берлинском съезде¹⁵ решается вопрос о бытии славянского племени, молитвенные пожелания могли бы дать твердость и берлинским нашим стояльцам.

Нужно, однако, твердо стоять на высоте всеобщего долга, чтобы церковь не сделалась поприщем политических агитаций.

Литургия, предполагая предварительное оглашение, или школу, возводит нас на «Божественную стражу» и заставляет мысленно совершить утренний обход всех пределов русско-славянской земли. Обращая взоры к Востоку, мы видим «Дальний Запад», откуда долетали до нас случайные голоса об единении, но пропасть большая, чем сам Великий Океан, отделяет нас от заатлантических друзей. Сочувственно остановившись на зарождающейся японской церкви, пожелав, чтобы Япония сделалась мостом для православия ко всему «Дальному Востоку», мы с глубоким вздохом за свое бессилие отведем глаз от безотрадной картины Китая и Индии. Вспомнив о монгольском иге и вообще о нашествии диких кочевников, отодвинутых и стрегомых на всем пространстве от Великого Океана до Каспия, но не обращенных еще к мирной жизни, мы отнесем вопрос о монгольском иге, о нашествии гуннов и др. к вопросам еще не решенным и не будем равнодушны к тем, кои стерегут эту линию и отодвигают ее все далее. А если представим себе, что Англия, погубив Китай и снабдив оружием кочевников, может открыть новую эпоху нашествий, то пойдем, что мы действительно стоим на народовержущем вулкане. Англичане и тогда, конечно, будут говорить об европейских интересах и общечеловеческом благе, и им будут верить даже у нас. Взглянув на ненадежную Персию (хотя все должно бы было располагать ее к прочному союзу с нами), мы открываем в один из утренних обходов страшное или, лучше сказать, решительное явление: Англия, до сих пор охватывавшая

нас со всех сторон, но нигде непосредственно не соприкасавшаяся с нами, внезапно оказывается у самых границ наших, заменив собою слабую Турцию и войдя в непосредственную связь с другим угнетателем славян, с другою Турциею, носящею только христианское имя, с Австро-Венгрией или Венгро-Австрией. Вот мы достигли того великого момента, когда две силы земного шара, океаническая и континентальная, выступили друг против друга. Все прочие могут быть только нейтральными маклерами или союзниками той или другой из этих сил. Но мы не будем продолжать этого обзора, потому что все совершающееся в мире, все, о чем было говорено выше, может и должно быть предметом общей молитвы; и церковь к неизменной части литургии, чтобы войти в живую связь с составляющими ее членами, необходимо должна присоединить молитвы о вопросах дня, которые имеют теперь убежище в газетах, и тогда чтение газет из праздного любопытства, политикачества обратится в нечто священное, а молитвенный обзор, который ежедневно делается в церкви, будет руководящим, он поможет верующим, проникшимся долгом воскресения, дать надлежащее значение каждому событию, понять, к чему оно должно их побуждать, обязывать, как они должны им воспользоваться для достижения цели, выраженной двумя словами эктении: «о соединении всех».

Непосредственное соприкосновение двух сил, океанической и континентальной, может разрешиться или в постоянную борьбу, нескончаемую резню, более свирепую и обширную, чем до сих пор с магометанством (можно сказать — на вселенскую борьбу); или же весь мир из поля битвы обратится в один храм и вся история будет общим служением, литургиею.

Пока центром стремлений всех народов служит Индия, немислима постановка продовольственно-санитарного вопроса как общечеловеческого священного дела литургии, потому что, пока существует означенное стремление, земледелие и гигиена останутся специальными занятиями, отдельными одна от другой профессиями, из которых первое будет служить для добывания сырых продуктов, предметов наслаждений для города, а вторая будет давать только облегчение от страданий, только некоторое улучшение гигиенических условий; при существовании такого стремления

земледелие и гигиена не сделаются одним занятием, обращающим все науки в искусство полного обеспечения существования и совершенного избавления от болезней. А между тем земледелие, обращающее гниль в растительное и животное вещество, есть естественное гигиеническое средство, тогда как городская гигиена есть лишь средство искусственное, паллиативное.

Стремление народов к Индии, сближая их лишь внешне (сближение, основанное на корысти, отравляет человеческое общение, потому что торговое сближение есть профанация, искажение евхаристии, т. е. общения, основанного на знании), в санитарном отношении производит травматические эпидемии и, как естественные их последствия, другие заразы, которые в силу удобств сообщения еще усиливаются, распространяются. Это стремление, способствуя разделению народов на сословия, производит профессиональные болезни, а развивая городскую жизнь, не только устраняет человечество от разрешения продовольственно-санитарного вопроса, но и создает самую антигигиеническую форму общественной жизни, потому что город антигигиеничен по существу, он источник и рассадник болезней, и если бы деревня чрез постоянный прилив лучшей, чистейшей крови не возрождала его, он не мог бы и существовать. Но город не только обновляется деревенскою кровью, но и снабжает село своею, испорченною. Вопрос в том, какой из этих токов, городской ли, болезнетворный, или же сельский, здоровый, возьмет перевес, допуская даже, что отношение сельского населения к городскому не перейдет принимаемой некоторыми гигиенистами нормы трех к одному. Деревня совершенно не нуждалась бы в искусственной гигиене, если бы не подвергалась эксплуатации города, благодаря коей пользуется и тесным помещением, и часто нездоровой пищей. Деревня была бы даже радикальным средством всеобщего оздоровления, если бы город своим знанием помог ей в этом, вместо того чтобы вынуждать ее обратить земледелие в способ извлечения наибольшего дохода, наибольшего истощения земли. Лучший медицинский совет, который может дать гигиена городу, городскому Западу и всему миру, если она не будет служанкою торгово-промышленного направления,— это возвратиться в село из

городов, этих, по выражению Руссо, очагов нравственной и физической заразы, но не с целью, конечно, подчинения слепой силе природы, а с целью обратить ее в целебную, животворную силу, в орудие исцеления, оживления. Гигиенический вопрос возник в городах, потому что город антигигиеничен по существу; болезнями сопровождается фабричное производство, по и потребление приносит болезни, т. е. вся искусственная жизнь города болезнетворна, конкуренция производит нравственные боли; словом, весь юридико-экономический быт есть столько же нравственное искажение родового, как и здорового сельского быта в патологический городской. Вся история, как история цивилизации, искусственной культуры (т. е. превращения села в город), есть уклонение от продовольственного вопроса и развитие антигигиенического быта. Нынешнее политическое состояние мира есть самое крайнее уклонение от гигиенически-продовольственной цели. Самый союз Англии и всего торгово-промышленного Запада с фаталистическим исламом и неземледельческими кочевниками против земледельческой России есть борьба стран, производящих болезни и не производящих хлеба, против народа, вынужденного истощать землю и могущего давать здоровье, но дающего пока только болезни, как голодный тиф и т. п.

Если бы город передавал полям не только всю накопляемую им гниль (чего, однако, нет), но даже и нить, и дым, то и тогда мануфактурный промысел, т. е. обращение живого вещества в мертвое, а родственных отношений (родового быта) в болезненные, торговые (т. е. в быт юридико-экономический), а также уклонение от животворного дела села, делали бы его антигигиеничным и антихристианским. Между тем город не только не возвращает всей производимой им гнили полям, но, потворствуя фаталистическому исламу, поддерживает вместе с тем чуму и другие болезни, так как ислам, означая буквально *«безусловная покорность»*, в данном случае является покорностью чуме, богохульно отождествляемой с волею Божьею.

Если при непосредственном соприкосновении двух сил, океанической и континентальной, весь мир из поля битвы обратится в единый храм, в этом храме соединятся и торгово-промышленная Англия, и весь Запад, ближний и дальний (носящий тот же меркап-

тивный характер), а также и земледельческая Россия; Чтобы литургия могла объединить все эти народы в единой мысли, едином чувстве и действии, нужно, чтобы с ними совершилась перемена или, правильнее, раскаяние в измене и возвращение к земледельческому единству, подобно тому возвращению (соединению с земледельческою общиною торгово-промышленного класса), о котором говорилось выше, так что, приглашая эти народы соединиться с нами на вечера любви, мы приглашаем их быть нашими учителями. Отношение земледельческой России к Англии и западным народам, таким образом, совершенно то же, что и земледельческой общины к торгово-промышленному классу. Но пока не совершилось это объединение, мы, молясь о всеобщем соединении, можем, без нарушения католического характера церкви, молиться и о христоролюбивом крейсерстве, если оно останется верным своему долгу, о священных путях к Памиру, к могиле праотца, и к другим прародинам, так как эти пути вместе с тем и средства к освобождению Китая и Индии; мы можем молиться и вообще о всех средствах к обезопасению от Англии и к обращению ее на путь всеобщего долга.

Но в Англии, несомненно, много великодушных элементов, много личностей, способных возвыситься над материальными и частными народными интересами и поступить так, как поступил Закхей-мытарь¹⁶. Мытарь — это господствующая Англия; и если она не последует совету евангельскому вольно, то вынуждена будет к тому неволью. Когда Англия поставлена будет в необходимость призвать всех на защиту, тогда и узнает она, что парламент ее был голосом не общего предка, не заветом земли, почему земля английская и была не для всех матерью. Между Россиею и Англиею гораздо больше точек к соединению и единству, чем к разделению и вражде; и та вражда, которая между ними ныне, могла бы кончиться еще до захождения солнца первого дня воскресения. Англия гораздо лучше знает тщету богатства и власти, чем те, кои никогда ими не пользовались; и она еще более может обнаружить энергии при отречении от этих благ, чем было ею высказано при их приобретении. Воспитанная широким простором океана, как Россия широким простором континента, мы в состоянии по-

нять друг друга. Англичанин, по-видимому, сам тяготеет своими дымными фабриками, туманными городами и спешит при первой возможности в сельские коттеджи и замки, окруженные парками. Британец в состоянии понять всю грандиозность предприятия обратить паровую силу океана в человеческое орудие, а подчиненные ему народы — в сотрудников этого предприятия; при выполнении же этого предприятия необходимы дружные действия России и Англии, континента и океана. И тот, кто в знаменательный для него день Рождества Христова самое почетное место отводит своим предкам, тот не может остаться чуждым делу воскрешения, долг этот должен говорить его сердцу.

Как мелки и ничтожны те причипы, которые разделяют нас ныне, и как глубоки и велики те, что могут и должны соединить нас!! А если бы такой союз состоялся, то все другие народы волею, или спачала и неволею, присоединились бы к нему. Магометанский Восток, окруженный со всех сторон христианами, вступая в храм, оставит оружие, и Дальний Восток, освобожденный от антихристианского давления, вступит в единение с принявшими на себя долг воскрешения и вместо пирваны разделит с ними этот долг. Тогда можно будет сказать, что литургия оглашенных уже кончилась, оглашенные сделались верными, третья часть литургии, литургия верных, начинается, т. е. наступает третий день воскрешения. Необходимо заметить, что и об отношениях всех народов друг к другу вообще и о наших отношениях ко всем другим народам в особенности можно также сказать, что причины, нас разделяющие, мелки и ничтожны, причины же, которые должны вести к нашему соединению, велики и глубоки.

Местная литургия. Литургии местные готовят к литургии вселенской. Призывная комиссия и ее испытательно-воспитательное значение. Но прежде чем приступить к изложению этой священнейшей части служения, мы должны возвратиться к общине, к приходу, и рассмотреть действие литургии в этом небольшом кругу, коего численность определяется возможностью личного знакомства всех его членов и от подлежащего устройства коего зависит строй всей церкви.

Литургия должна знакомство превратить в дружество, а наука должна всех сделать и познающими, и предметом знания; в этом случае и субъект, и объект знания будут тождественны. Под руководством врачей душ, т. е. священников, и врачей тела, медиков, учащиеся должны производить психофизиологические опыты над своими собственными личностями, т. е. исследования органических отравлений, темпераментов и способов подчинения чувственных склонностей (пост в религиозном смысле, а диета в научном освобождают образ жизни от состояния или богатства и ставят его в зависимость от исследования); исследования над осязанием, зрением и вообще внешними чувствами в каждом организме (Вундт, Фехнер, Вебер) ¹⁷, исследования физиогномические и наблюдения над психическими состояниями в видах открытия соотношения между наружными и внутренними явлениями, чтобы по первым можно было знать о последних; исследования наследственности, темпераментов, склонностей, ощущений и вообще всех отравлений, из которых слагается личность. Руководство при производстве этих исследований принадлежит врачу и священнику, потому что только такие исследования и дадут им возможность исполнить надлежащим образом их обязанности и вложить душу в их деятельность.

В литургию первоначально входили все таинства, т. е. эти таинства были общим делом всех; чтобы восстановить старину и устранить новшество (состоявшее просто в послаблениях), нужно, чтобы вся община-приход была восприимчиком при крещении, крестным отцом каждого поворожденного сочлена, т. е. чтобы вся община принимала на себя обязанность давать всем воспитание, завершением которого будет публичное, всею общиною-приходом производимое испытание. Как и крещение, испытание должно производиться между литургиею учащихся (оглашенных) и литургиею совершеннолетних (окончивших курс, верных): учащийся должен дать объяснение храма и всей иконописи, т. е. сдать экзамен из всеобщей и местной священной-всемирной истории. Испытание не ограничивается храмом и оканчивается на вышке, в больнице, на кладбище, в поле; учащийся объясняет значение суточной и годовой литургии в храме и вне храма, т. е. свое тягло и подушную повинность в санитарном

и продовольственном вопросах, или долг воскрешения. При браках община-приход занимает место посаженного отца, ибо брак заключается для исполнения родительского дела; при погребении община делается душеприказчиком, строителем душ и тел. (У некоторых отцов церкви (Феодор Студит?) погребение причисляется к числу таинств.) Если литургия внутри храма есть таинственное исцеление душ и тел, то вне храма она должна быть врачевным и всяким другим человеческим пособием (утешением, напр., скорбящих, т. е. понесших утраты, осиротевших, овдовевших), ибо если расположение, настроение, даваемое литургиею в храме, не будет выражаться вне храма, то и молитва, и вера будут бесплодными, т. е. не будет ни веры, ни молитвы.

При вышеизложенных исследованиях каждым себя, и притом постоянных, при взаимном сообщении этих исследований соучениками друг другу чужая душа не будет уже такими глубокими потемками, т. е. души не будут взаимно чуждыми и наружность не будет так обманчива. Тогда станут возможными сближение людей по внутренним, душевным свойствам, психическая группировка, классификация, психический подбор или, правильнее, выбор в виде дальнейшего труда. Знание даст прочное основание для дружества, и психология найдет свое приложение в психократии, которая есть общество, держащееся внутренней силою, а не внешним законом, как государство или общество юридическое, из которого изгнано чувство, вынута душа. Психократия держится силою, направляющею человека к труду воскрешения; она такое общество, в котором знание определяет как нужды каждого, так и его способности к тому или другому делу в общем отцовском деле; и на этом основании определяются как подушная подать каждого (т. е. его служба обществу), так и душевой его надел. Психократия, таким образом, есть не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления.

Конечно, нечего думать при нынешних средствах о полном проявлении души во внешности; невозможно это, во-первых, по причине наследственной склонности к скрытности и вообще ко всем порокам и, во-вторых, потому, что наружность не располагает достаточными средствами для всестороннего выражения души.

Человек не обладает в настоящее время ни полной способностью самооткровения, ни способностью проникнуть во внутреннюю глубину другого существа. Для того чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя, человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов, и не в подобном только, или сокращенном, порядке, но в действительном, чрез все индивидуальности, чрез кои проходили эти элементы (исследования сынами самих себя в отцах, отцами — в сынах, узнавание братьями себя в близких и дальних своих братьях), иначе не будет полного взаимознания, как без палеонтологии не может быть и полной зоологической классификации, т. е. без внесения в классификацию посредствующих исчезнувших видов.

Вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении. Пораженные трудностями, которые для многих покажутся непреодолимыми, мы не должны забывать, что в случае неосуществимости полной взаимности мы осуждены на такое одиночество, на такое разобщение, что не можем быть даже уверенными, что тот внешний мир, который мы только созерцаем, есть общий у всех нас, т. е. не можем быть убеждены даже во взаимном существовании друг друга; нам остается на выбор: *или полное одиночное заключение, или всеобщее воскрешение*, в котором и полное взаимознание. Иначе: *или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!*

Недостатки нашего начального объединения выказываются в его бессилии против смерти, а потому оно и служит только средством для высшего объединения, всеобщего воскрешения.

Благоприобретенное в нас сравнительно с наследственным незначительно, а потому, высказываясь сами, мы выражаем и жизнь наших родителей, наших предков, а вышеупомянутые (психофизиологические) наблюдения, производимые повсюду, послужат средствами или данными для выводов законов наследственности. Руководствуясь же сими последними, мы получим возможность мысленно восстанавливать образы предков как необходимое условие действительного воскрешения.

Внутренние источники истории. Всякий приход, или община, в коем каждый член — историк и летописец, а вместе и длинная летопись своих предков, есть

историческое общество, т. е. общество истории и древностей, а также и новостей, если можно так выразиться, так как общество это, изучая древности, должно следить и за текущими явлениями, ибо и то и другое равно необходимы, да в новом-то и живет старина. Но прежде чем каждая личность станет историческою, или, вернее, одновременно с этим должно ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были; каждый поселок должен открыть свою непосредственную мать, метрополию, и проследить свою генеалогию до известного пынешней истории места.

Церковь не гражданское общество, она не исключает из своих списков умерших, а побуждает своих членов вспоминать отцов и предков, не ограничиваясь какими бы то ни было степенями; это воспоминание и есть историческая работа, получающая свою санкцию от религии. Только не должна историческая наука принимать мысленные образы за действительные, за конечную цель, творить себе из них идолов; исторический труд есть только средство, и притом не единственное, ибо и земледелие в окончательной форме есть обращение праха предков в их тело и кровь.

Обращаясь к живущим, т. е. к еще не умершим, но приближающимся, идущим к смерти (выражения «живущий» и «умерший» указывают как бы на противоположность, которой в действительности нет; церковь есть общество *еще не умерших*, имеющее своим предметом, целью *уже умерших*, т. е. *всеобщее воскресение*), литургия призывает к молитве не только вообще о людях, находящихся в немощах, болезнях, скорбях и других положениях, требующих особой о них заботы, но и называет их поименно, оживляя тем молитву и указывая, куда должно быть направлено вызванное ею деятельное сочувствие. Мы говорим поименно, потому что только тогда, когда можно будет назвать в церкви каждого по имени и отчеству, само общество станет некоторым братством, будет основано если еще и не на взаимной любви, то уже на взаимном уважении. Точно так же церковь молится поименно и об отсутствующих, т. е. плавающих, путешествующих, о всех выселившихся на новые места, о сохранении с ними тесной и непрерывной связи, потому что приход должен составлять такое единство,

которое не уничтожалось бы ни расстоянием, ни временем; а чтобы поддержать эту связь с отсутствующими, церковь и напоминает о них в своих молитвах, и чем продолжительнее или опаснее предпринятое путешествие, тем чаще церковь напоминает о предпринявшем его сочлене, и чем дальше от родины выселившиеся, тем заботливее должно сохранять наши с ними связи. Церковь молится также и о нераздельности семей, как и вообще о вопросах дня, касающихся всей общины. Словом, нет такого положения, состояния, в котором может находиться прихожанин и на которых церковь не обращала бы в своих ектенях молитвенного внимания, сочувствия, деятельности всех без исключения членов прихода, а потому и нет никакой надобности в частных молебнах при таких все и всех объемлющих молитвах; ибо молиться только о себе (частный молебен), как и думать только о себе, знать самого себя (т. е. только себя), так же не согласно с религиею Троидного Бога, как и не молиться всем о каждом в приходе, коего численность определяется возможностью личного знакомства. Отсутствие частных молебнов — признак высокого нравственного успеха, сделанного приходом.

Не одни печали, но также и радость находит сочувствие, отзыв; так, тезоименитство каждого прихожанина делает его предметом молитв целого прихода; на литургии имя его вспоминается на каждой ектенье, и тем паче, если он находится в отсутствии, если отбывает воинскую повинность в отдаленном краю или даже сослан по обвинению в каком-либо преступлении.

Если наш народ видит в преступнике только несчастного, то тем более церковь, вспоминая притчу, запрещающую исторгать плевелы из опасения исторгнуть и пшеницу, не назовет преступником хотя бы и осужденного законом юридическим. Не исключая из своих списков умерших естественною смертью, церковь не исключает из них и подвергшихся гражданской смерти, разве усиливает лишь за них свои молитвы. Строгое же знание, не обладая еще никакими безусловно верными доказательствами, не может считать кого бы то ни было преступником, несмотря ни на собственное признание, ни на другие доказательства, как бы вески они ни были. Но, не признавая преступника, наука признает преступление и, напутст-

вемая благословениями церкви, отыскивает условия, его вызвавшие, и, искореняя таким образом преступление, не касается лица преступника. Даже установивши факт преступления, для признания виновности требуется такое знание душевной глубины, что разве только одно легкомыслие способно присвоить себе право осуждать, закон же действует по нужде.

Подобным же образом, как относительно преступления, общинное знание действует и при возникновении болезни; оно отыскивает условия ее происхождения, которые могут скрываться или в недостатках самой общины, или же обуславливаются самой местностью. Таким образом, община есть постоянная санитарная комиссия, как в то же время она есть историческое и сельскохозяйственное общество.

Но если приход, как нравственное и познающее общество, не может признать за собою права наказывать, то, с другой стороны, он не может не признавать себя виновным в каждом преступлении, как и в каждой болезни, а наконец, и в смерти каждого члена своей общины. Каждый смертный случай есть признак, доказательство нашего умственного и нравственного несовершенства. Хотя мы и присутствуем при погребении не краснея, тем не менее мы не можем же не признавать себя виновными в смерти каждого в обширном смысле, потому что каждый смертный случай показывает недостаток забот друг о друге, как способность переживать умерших показывает недостаток любви к ним; в смерти же близкого нам мы виновны даже и в тесном смысле, потому что смерть есть результат, кроме общих причин, еще и суммы мельчайших неприятностей, перенесенных умершим от своих близких, присных. Поэтому всякое мельчайшее оскорбление есть уже смертный грех, т. е. грех, наносящий смерть. Но такое сознание своей виновности должно вести не к бесплодному сокрушению, а служить побуждением к труду воскрешения.

В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального. Самоосуждение есть единственное средство к выходу общества из нынешнего детского его состояния, при коем оно нуждается в дядьках, судьях и проч. Есть народы,

которые, как и люди, не избалованные судьбою, всегда считают себя виноватыми; так, русский народ не только всегда бывает виноват перед европейцами, но даже татары и мордва всегда оказываются перед ним правыми. Это свойство, которое ничего, кроме вреда, до сих пор нам не приносило, когда наступит время обратиться, под давлением естественных бедствий, от взаимных пререканий всякого рода (т. е. борьбы) к общей деятельности, тогда только это наше свойство получит настоящую цену.

Признание каждым себя правым создает извращенное общество, ведет к столкновениям и заставляет призывать посредников, судей; признающие же себя виновными сами делаются неумытными для себя судьями-обвинителями; и чем глубже самообвинение, тем шире исправление, или восстановление. Потому-то церковь и свята, что она состоит из признающих себя грешниками мытарей, а не из кичащихся своей справедливостью фарисеев.

Вместо того чтобы делать народ источником закона и власти, следует заботиться о том, чтобы народ или каждый из нас не был источником преступлений, ибо сими последними обуславливается необходимость закона и власти.

Перед нами два народа: один — загнанный судьбою, не избалованный ни природою, ни историею, и народ этот не признает за собою никаких прав; другой же — иной, и занимаемое им на земле место — одно из самых благословенных, и судьба почти всегда ему благоприятствовала; этот народ приписывает себе право давать законы, сменять власти¹⁸. Но первый, если твердо пойдет путем самоосуждения и самоисправления, может достигнуть такого состояния, при котором не будет иметь нужды во внешней власти; другой же, сам поставляющий себе власти, придающий такую важность праву избирать себе дядек, тем самым может увековечить свое состояние несовершеннолетия, при котором ссоры и тяжбы являются необходимостью; а эта необходимость вызывает другую необходимость тюрем, наказаний и вообще всего, чем победители здесь выражают свое торжество над побежденными...

И такое состояние, при котором одни превознесены, а другие низвергнуты, поправаны, признается нормальным, тогда как оно ближе всего напоминает нам об

аде и рае, и, конечно, о таком рае, какой может быть лишь при существовании ада, т. е. довольство немногих, созерцающих скудость многих, большинства, — игрушки и забавы, даваемые богатством, знание без силы, искусство без действительности.

И в самом деле, путем самоосуждения и критики открывается, что место, лишенное света, т. е. ад, и есть весь мир, природа как слепая сила, и в особенности мы сами, не смотря, и даже тем больше, чем просвещеннее мы себя считаем; потому что при настоящем состоянии, когда люди больше всего заботятся быть непроницаемыми для других, когда и слово и гласность чаще употребляются, чтобы обморочить, когда души самых близких людей — потемки друг для друга, когда состояние всеобщей борьбы делает такую скрытность даже необходимостью, о каком просвещении можно говорить при этом?.. Должно, однако, заметить, что различие между самоосуждением (покаянием) и критикой заключается в том, что, критикуя, отрицая внемирное существование ада и рая и объясняя их внутренними, душевными явлениями, останавливаются на этом объяснении и не признают действительности ада ни в мире естественном, ни в мире общественном, т. е., собственно, не признают за нравственным самоосуждением и знанием силы превратить этот мрак в свет, ад в рай, слепую силу в сознательную, юридико-экономическое общество в психократию; и это подобно тому, как, отвергая существование языческих богов в качестве живых личностей, критика забывает, что тем не менее эти боги весьма действительны, если принимать их за слепые силы, и что власть их в этом отношении вовсе не номинальна только. Точно так же действительны и мучения ада, происходящие вообще от невежества; они действительны независимо от того, признают их действительность или нет; разве столкновения народов, сословий, отдельных, наконец, личностей не производят действительных мучений, а самые столкновения происходят разве не из мрака или ада, разделяющего и народы, и сословия, и отдельных людей? От того лишь, что народы не будут называть друг друга немцами, варварами и т. п., они еще не станут понимать друг друга, и от того, что все будут объявлены равными, братьями, положение сословий и их взаимные чувства

не изменятся, все останется неизменным, пока природа остается адскою силою, т. е. пока есть в ней что-либо неисследованное, неизвестное, следовательно, непро-свещенное, не направляемое разумною волею.

Вообще во всей истории, во всех внутренних и внешних враждах нельзя не признать действия тем-ных сил. Однако отвлеченное знание не рассеивает еще мрака, одно такое знание не делает еще человека просвещенным, и оно весьма соединимо с понятием злого, т. е. темного, духа.

Настоящим, действительным просвещением может быть признано не индивидуальное только, но и общее, конкретное, деятельное знание; самоосуждение и есть не просто знание, а знание, соединенное с нравствен-ным чувством, следовательно, деятельное; оно то же покаяние, которым и сама церковь начинает пригото-вление верующих к воскрешению.

Это приготовление начинается с недели Мытаря и Фарисея¹⁹, когда общество верующих переживает то состояние, которое послужило оправданием Мытарю, т. е. оно так же, как и Мытарь, признает себя греш-ным и в политическом, и в экономическом, и в есте-ственном отношениях. Следующая затем неделя за-ставит нас с распростертыми объятиями принять не праведников, а возвращающихся грешников, она воз-будит в нас бóльшую радость об одном кающемся, чем о 99 праведниках, и вместе предостережет от призна-ния за собою каких-либо прав, как это сделал старший брат, не покидавший отца.

Подобна этим притчам и притча о рабочих, тру-дившихся один час и получивших такую же плату, как и трудившиеся целый день²⁰, и если притчам о Мытаре и Фарисее и о Блудном сыне, размышлению о них церковь посвящает по целой неделе, то означен-ной притче следовало бы отвести две недели, потому что понимание ее слишком трудно в правовом обще-стве, где зависть возведена в добродетель, где гово-рится даже: «Кто не защищает свое право, тот и не достоин его». Те, которые находят, что притча в Тал-муде о рабочем, получившем за два часа работы столько же, сколько другие за целый день труда, по-тому что он в два часа сделал столько же, сколько те в 12 часов, гораздо справедливее приведенной еван-гельской, очевидно, не понимают, что евангельская

притча осуждает зависть («или глаз твой завистлив, что я добр»), а притча в Талмуде превозносит качество, успешность работы. Те, которые так думают, и сами принадлежали бы к этим ропшущим рабочим, в притче же о Блудном сыне были бы вместе со старшим сыном, а в притче о Мытаре и Фарисее они были бы с Фарисеем, который такой же ревнитель правды, как и старший сын, и ропшущие рабочие. В своей притче Христос как бы говорит ропшущим: «А я думал, что вы братья и порадуетесь за ваших братьев, которые получили одинаковую с вами плату!» Не так, как обыкновенно, как вышеизложено, понимал эту притчу Златоуст в известной проповеди «Аще кто благочестив»²¹; не так понимала ее и церковь, если дала место этой проповеди Златоуста в Великий день Воскресения. Но если эта проповедь Златоуста сделалась неотъемлемою принадлежностью пасхальной службы, если ни одна из предыдущих не удержалась, ни одна из последующих проповедей не заменила ее, следовательно, проповедь Златоуста составляет наилучшее выражение праздника Пасхи, и потому пасхальную неделю мы можем признать неделей о рабочих, трудившихся один час и получивших такую же плату, как и трудившиеся целый день...

Следующая за неделей о Блудном сыне неделя Страшного суда делает каждого своим страшным судиею; представляя взорам картину Страшного суда, она заставляет, так сказать, каждого зрителя назначить себе место в ней, так что сами они представят из себя живую картину этого суда.

Наш церковный год ставит напоминание о Страшном суде прежде Воскресения. Неделя перед постом и первые два дня Страстной посвящены напоминанию суда, тогда как день Пасхи не омрачается напоминанием вечного наказания; оно даже немислимо при этом. Принимая во внимание, что обряд несравненно труднее изменить, чем догмат (последний чаще рождается из первого, т. е. из обряда рождается догмат), мы можем сказать, что суд как предварительная угроза, а воскресение как предмет труда укоренились в обряде, хотя и не приведенном еще в сознание. Только в так называемых догматических богословиях и катехизисах драма человеческая имеет фатальную развязку в виде *deus ex machina*; истинная же догматика, выраженная

в Символе веры, более сообразна с церковным годом, чем с катехизисами. Цареградский Символ состоит из двух частей, из коих первый оканчивается седьмым членом, говорящим о суде; но затем следует вторая часть о Св. Духе, говорившем чрез пророков (очевидно, в Ветхом завете), в Новом же действующем чрез церковь, и действие это совершается в чаянии достигнуть цели всеобщего воскресения. К этому присоединить следует, что 4-е Евангелие «славным» называет первое пришествие и к этому времени относит и Суд («пыне суд миру сему»); фатальная же развязка есть вымысел книжников и разных академий. Эта фатальность, этот *deus ex machina*, вносит неразрешимое противоречие в богословие. Только кабинетная ученость могла превратить искупление от смерти, воскресение, в метафору, в какое-то духовное воскресение. Гораздо проще понять, что слово о воскрешении вышло в I веке как указ об освобождении, например, крестьян 19 февраля 1861 года; но как этот указ и теперь не вполне еще приведен в исполнение, и теперь еще не все расчеты крестьян с помещиками окончены, так и указ о воскрешении не приведен еще в исполнение. Как крестьяне не даром получают землю (даровое всегда дурно и должно быть выкуплено), так и всеобщее, *вселичное* воскрешение есть дело труда всего христианства, всех сил, всех способностей человека, т. е. соединенных науки, искусства и проч. Хотя и народ на масленицу делается фаталистом, как и ученые-богословы, и кутит целым миром, думая: «Коли погибать, так всем погибать», а на Пасху забывает обо всем от радости; но иначе и быть не может, когда народу вместо великого дела дают слова, и только слова, и когда воскресение есть праздное время; народ поневоле предается разгулу всем миром, потому что и хорошее, и дурное само собой придет! Так уже учат его ученые и неученые пастыри!

Все вышеуказанные функции общины: историческая (или психофизиологическая), земледельческая и сапитарная — объединяются в труде воскрешения, и эта цель общины заключается в самом ее определении; ибо если государство мы называем отечеством, то и общину, как и все человечество, не можем не называть также отечеством, а этим и определится долг ее относительно отцов, предков и цель ее — воскрешение

отцов и вообще прежде живших поколений. А чтобы прийти к еще более точному и убедительному определению цели общины, должно обратиться к ее началу, к ее происхождению.

Страсть, обуявшая в последнее время некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое различие между этими последними и человеком, мешает трезвому воззрению на начало человеческого общества. (Не только теория Дарвина, но и теория Кювье прилагалась к истории рода человеческого. Теория Кювье нашла свое выражение в культурно-исторических типах, в которых племена превратились в касты без всякой надежды на объединение.) Заметим прежде всего, что фактическая сторона вопроса не изменится от того, скажем ли мы, что в животных есть *уже* все, что есть в человеке, или же примем, что в человеке есть *еще* все, что есть в них. Но отстаивающие первое положение тем самым доказывают, что человек не может и не должен выходить из состояния животного, что различие между ними не качественное, а лишь количественное, что средства к прогрессу и у человека остаются те же, как и у животных, т. е. наследственность, борьба, половой подбор и проч., иначе сказать, прогресс совершается лишь путем бессознательным. Второе же положение есть обыкновенный и в то же время самый сильный укор, который бросали в лицо человеку великие провозвестники нравственных истин, пророки, отцы церкви и проч., указывая тем, что задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, т. е. бессознательного. Нужно сделать выбор между этими воззрениями, и от него будет зависеть, составит ли вся история человечества одну страничку в зоологии, или же мысль, осуждающая человека на животное состояние, будет одной строчкой в истории развития ума человеческого. Нельзя не признавать фактов, но не следует преклоняться пред ними! Нельзя не признать, что человек смертен, что в нем много животного и проч., но нельзя сказать, что это и *должно быть так*, хотя бы мы и желали этого! Нужно сознаться, что животная сторона делает в человеке страшные успехи; в человеке была всегда рабская склонность выказывать благоговение ко всякому обнаружению силы, ко всякому успеху, как бы безнравствен он

ни был; так, поклонился он и этому выражению и усилению животности, мысль же рабски последовала за жизнью, ибо она составляет только ее сознание.

Нынешнее время можно считать переходом от язычества классического, антропоморфического к зооморфическому. Понятно, какое предрасположение вносится при этом в вопрос о начале человеческого общества...

Итак, что же послужило началом человеческого общества: половое ли влечение, соединившее самца и самку и удерживающее их в союзе до совершеннолетия птенцов? Или же сыновнее чувство сожаления к слабеющим родителям заставило детей в возрасте силы и крепости не оставлять их? Для Запада едва ли может быть в этом вопрос; но в первом случае человек является лишь орудием природы для сохранения рода; в последнем же он противодействует ей, поддерживает жизнь в осужденном ею на смерть, или же, можно сказать, сама природа в этом новом чувстве сознает свое прежнее несовершенство и усиливается воссоздать себя в новом виде, т. е. человек делается орудием воскрешения. Для зооморфистов оставление детьми родителей — естественное явление, тогда как по-человечески это измена. Со смертью родителей поддержание их жизни естественно переходит в вопрос о восстановлении, если допускать последовательность, ибо чувство есть также сила, которая не уничтожается; если же она, выразившись в поддержании, не перейдет в восстановление, то это будет уже измена.

Но и прежде, чем природа пришла к сознанию своего несовершенства, как природы, — в вышесказанном чувстве сострадания к стареющим и умирающим родителям, в чувстве смертности, она начинает как бы стыдиться, отказываться от своего самого существенного свойства — от акта рождения. В растениях оплодотворение есть высший, последний акт; органы оплодотворения стоят во главе растения, окружены особенным блеском; в животных же этот акт теряет первенствующее значение, органы сознания и действия заменяют их, становятся на первое и самое видное место. Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение.

Заметим, что говорить о *наступлении* того, что должно быть *результатом* нашей деятельности, неправильно; между тем некоторые натуралисты идут в этом отношении весьма далеко; они предполагают, что природа породит высшее, более совершенное существо, чем человек, признавая, однако, что мышление и деятельность уже совершеннейшие явления в мире. И выходит, что мышление будет производиться не трудом мысли, а рождением!.. Это высшее человека существо, без собственного труда и не зная, как это произошло, получит вместо глаз микроскопы, телескопы, спектроскопы и т. п. Нелепее же всего предполагать, что природа породит или наградит предполагаемое существо более и лучше организованным мозгом; ибо и в настоящее время мозг совершенствуется не природою, а мышлением, природа же только сохраняет и передает по наследству выработанный трудом мышления мозг. Именно сохранение и передача *помимо труда человеческого* и составляет несовершенство человека, как и самой природы. Правда, искусственные орудия человека так же несовершенны, как и естественные органы, и потому, конечно, что природа творит без знания, а человек бессилён. То обстоятельство, что прогресс переносится в область бессознательного и слепого, может считаться характеристической чертой времени. В одних учениях прогресс идет путем полового подбора и борьбы, вызываемой слепыми влечениями; в других же чрез слепые орудия, чрез медиумов надеются открыть мировые тайны и даже возвращают якобы тела умерших, что называется у них материализацией; это, конечно, темное, а не светлое воскрешение. Таким образом, два учения, не имеющие, по-видимому, ничего общего, относительно слепоты прогресса вполне согласны; в этом смысле последователей их нужно причислить к обскурантам.

В учениях спиритических, мистических придается большое значение сновидениям, естественно и искусственно производимым, так что жизнь человеческая раздвояется и сонным видениям приписывается высшее, объективное значение. Если и нельзя вполне согласиться с теми, которые производят идею загробного мира из сновидений, во всяком случае сновидения содействовали извращению этой идеи.

Сновидения должно причислить отчасти к болезненным явлениям, отчасти к праздной жизни. Они составляют проявление тех сил, кои не перешли в работу. Короткий, но крепкий, богатырский сон (без видений), предпочтительнее продолжительного, но не крепкого, прерываемого видениями сна. Сон должен быть интенсивный, а не экстенсивный. Жизнь бодрственная должна взять перевес над сонною, как жизнь деятельная над созерцательною. Созерцания, видения, мысли должны заменяться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*.

К тому же бесплодному растрачиванию сил, как и в сновидениях, нужно причислить употребление опиума, гашиша, отчасти и вина, также и механические возбуждения, как скакания, кружения, кои употребляются у скопцов, хлыстов и в других мистических сектах... Но пока человеку не будет открыто обширное поприще для деятельности, до тех пор не истребятся мистические секты и пьянство. (Падучая болезнь и другие первые болезни, обнаруживающиеся еще в детском возрасте, в зрелом возрасте производят кликуш в низших слоях общества, мистиков — в высших.)

Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен был он побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного, единокровного. Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то это лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно и не мог вдруг оценить весь ужас и низость своего состояния. Педагоги затрудняются отвечать на вопрос весьма естественный, как полагают, вернее же сказать, совершенно праздный, у детей — об их происхождении, начале; а ответ дан в писании — *животно подобное рождение будет наказанием*. Сознание же, вдумывающееся в процесс рождения, открывает нечто еще более ужасное; смерть, по определению одного мыслителя, есть переход существа (или двух существ, слившихся в плоть едину) в другое посредством рождения. У низших животных это наглядно, очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевид-

по, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери. Они, конечно, не сознают, что их рождение было причиной смерти родительницы; но придадим им это сознание, что они почувствуют тогда? Сознав себя убийцами, хотя и невольными, куда будет устремлена их деятельность, если они будут обладать волею, способностью действовать, полагая, что воля их не будет злая, что они не будут лишены совести? Несомненно, они не скажут, не испытав всех способов, что убитых ими невозможно воскресить, у них никогда не повернется язык сказать страшное слово *«невозможно»*, что грех неискупим. И во всяком уж случае они не захотят скрыть от себя концов своего греха и не примутся за пир жизни. В приведенном примере клеточка явилась на свет совершеннолетнею, человек же рождается несовершеннолетним; во все время вскармливания, воспитания он поглощает силы родительские, питаясь, так сказать, их телом и кровью (конечно, не буквально, не в прямом смысле); так что, когда окончится воспитание, силы родительские оказываются совершенно истощенными и они умирают или же делаются дряхлыми, т. е. приближаются к смерти. То обстоятельство, что процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, напр., в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности этого дела [*«Живорождение»* — как в примере клеточки, распавшейся на новые клеточки, — *«есть лишь частный случай паразитизма»* (Фауссек) ²². Но почему же *ovi ragia* (яйцерождение) не причислить к паразитизму? Полагать же, что питание зародыша не ослабляет материи, более чем странно].

Итак, и стыд рождения, и страх смерти сливаются в одно чувство преступности, откуда и возникает долг воскрешения, который прежде всего требует прогресса в целомудрии. В нынешнем же обществе, следующем природе, т. е. избравшем себе за образец животное, все направлено к развитию половых инстинктов. Вся промышленность, прямо или косвенно, возникает из полового подбора. Красивое оперение, устройство гнезда (т. е. моды, будуары, мягкая мебель) — все это возникает и служит половым инстинктам. Англия берет из обеих Индий материалы для тканей, краски для придания им особого блеска, а также пряности, косметики... Франция же, как модистка, парикмахер, придает этим материалам ту форму, ту иллюзию, которая содей-

ствуует природе в «обмане индивидуумов для сохранения рода» (так один философ определяет любовь.) Литература, художество, забыв свое истинное назначение, большею частью служат тому же инстинкту. Наука, как служанка мануфактурной промышленности, профанирует разум служением тому же половому подбору.

Замечательно, что французские и английские позитивисты видят в половом стремлении зародыш самопожертвования (altruism'a — как называет его позитивизм, бедный мыслями и богатый новыми словами) ²³ — *бессознательную добродетель*. Принимая, что наше рождение есть смерть родителей, цель дается вместе с сознанием; тогда как принимая положение позитивистов, выводящих самопожертвование из акта рождения, нельзя понять, почему самопожертвование предпочтительнее эгоизма, вытекающего из питания. (Если половая страсть называется любовью, то и пожирание хищником есть также страсть, любовь к мясу.) Признавать за собою *невольный* грех если и не добродетель, то некоторый поворот к ней; признавать же *невольную добродетель, бессознательное самоотвержение* есть просто порок. Альтруизм — термин отвлеченной, а не родственной нравственности. *Знать только себя есть зло, знать только других* (альтруизм, жертвовать собой для других) есть *добродетель*, которая указывает на существование зла в обществе, но не устраняет его. Нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*.

Вопрос о целомудрии в обширном или даже вопрос лишь о нравственном воздержании в тесном смысле, возникший в тех именно странах, которые своею всемирно-торговою деятельностью наиболее возбуждают половые инстинкты, не устранится даже и в том случае, если бы сошли со сцены и великие развратители, т. е. Франция и Англия. Проповедь не уничтожит страсти к нарядам; только предавшись великому делу воскрешения, человечество может освободиться от торгово-промышленной суеты. Если даже вопрос социальный — который в том лишь и состоит, чтобы сделать доступными для всех или по крайней мере для большинства наряды, комфорт и т. п., — заставляет наиболее честных из его адептов забывать о наружных украшениях, то тем паче должен так действовать на своих последователей вопрос, имеющий несравненно бо-

лее возвышенную цель. Устраняя роскошь, вопрос о воскрешении делает доступным для всех хлеб насущный; и именно потому, что не придает большого значения материальным благам, вопрос о воскрешении тождествен с вопросом о полном обеспечении средств к жизни.

Когда устранятся искусственные возбуждения полового инстинкта, тогда останется естественный инстинкт — сила могучая и страшная, ибо это вся природа. И пока эта слепая сила не будет побеждена целомудрием, т. е. полною мудростью, сколько умственною, столько же и нравственною, иначе, пока природа не придет через человека к полному сознанию и управлению собой, пока существует рождение, пока у людей будут потомки, до тех пор и в земледелии не будет еще правды и полного знания, и земледелие должно будет обращать прах предков не по принадлежности, а в пищу потомкам, для чего не нужно знание прошедшего, а достаточно знать лишь настоящее. (Хотя прах человеческий и смешан с гнилью, производимую при жизни и по смерти всеми животными, тем не менее присутствие в земле хотя бы незначительной частицы праха предков дает нам право говорить о превращении праха предков в пищу потомков.) Вещество же, рассеянное в небесных пространствах, тогда только делается доступным, когда и самое питание, еда, обратится в творческий процесс создания себя из веществ элементарных. И в самом человеке не будет не только любви, но и правды, пока излишек силы, процент на капитал, полученный от отцов, будет употребляться на невежественное, слепое рождение, а не на просвещенное, свободное возвращение его кому следует. Язва вибрионов не прекратится, ибо, пока будет рождение, будет и смерть, а где труп, там соберутся и вибрионы.

Литургия верных и есть превращение процесса питания и рождения в воссоздание, или Всеобщее Воскрешение. По католическим воззрениям, священник в таинстве евхаристии *«творит тело»*. По мнению католиков, «худший священник достойнее Матери Господа», потому что если блаженна Богоматерь, однажды родившая Христа, то гораздо блаженнее всякий священник, который творит ежедневно своего Господа (в пресуществлении даров) и может творить его, когда захочет.

Целомудрие не может быть усвоено вполне процессом рождения, чрез наследственность, ибо передача по наследству совершается все же чрез нарушение целомудрия; а потому борьба с половым инстинктом для приобретения целомудрия не может быть только личною (как и вообще все личное не имеет искупительной силы, хотя оно и имеет предварительное значение), так как недостаточно сохранение невинности только, нужно полное торжество над чувственностью, нужно достигнуть такого состояния, чтобы виновность была невозможна, чтобы освободиться от всякого пожелания нечистого, т. е. не только не рождаться, но и сделаться нерожденным, т. е. восстанавливая из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в коем все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи *материальным*, ничем не отличается от духа.

Следовательно, целомудрие может быть достигнуто только чрез Всеобщее Воскрешение, и оно является в двух видах: отрицательное, или непосредственное, целомудрие и целомудрие положительное, восстановленное. Первое — это невинность, девственность; борьба за сохранение девственности есть борьба оборонительная, образ ее нам дан в лице Пречистой Девы, сохранившей девственность и по рождении. Этот образец дан не для некоторых только людей, а решительно для всех; ибо и после рождения душевная, нравственная девственность должна быть сохраняема, хотя бывает и так, что невинность душевная теряется прежде телесной. Достигая целомудрия положительного, полного, человечество должно хранить и девственность непосредственную. Рождение должно быть очищено, сколько возможно, от всякой похоти, душа должна оставаться *до и после* рождения целомудренною, приснодевственною. Деревня в этом, как и в других случаях, представляет наиболее условий для сохранения девственной чистоты. Хотя, пока существует рождение, нельзя достигнуть полноты целомудрия, но и *чистота*, как и *грязь* душевная, способна передаваться по наследству и переходить в роды родов. Понятно, какой налагает долг эта передача всякого нечистого пожелания. В некоторые эпохи христианства девственное целомудрие было отождествляемо с самою премудростью Божиею, с Софиею, и изображалось под видом Богоматери с сонмом девственников; эти эпохи, кажется, особенно соответст-

вовали периодам борьбы с чувственным магометанством.

Итак, для восстановления непосредственного целомудрия необходимо оцеломудрение всемирной торговли и обращение города в деревню. Литургия также имеет в виду поддержание девственной чистоты прихода, оканчивая каждую ектенью воспоминанием о Приснодеве и, наконец, *изрядно* выставляя для подражания Преблагословенную. Говоря об обращении города в деревню, мы разумеем собственно идеальные условия сельской жизни; нынешняя же деревня, отчасти по влиянию города, отчасти же и по собственной грубости, далеко отстоит от этого идеала, да и приблизиться к нему не может, пока литургия в связи со школой не окажет своего очищающего действия. Хотя идея целомудрия и родилась в городе, но осуществиться она может только в деревне. Село, в котором мануфактурная промышленность составляет зимнее занятие, заключает в себе свойства города и деревни; задача такой деревни-города — соединить достоинство города и села и устранить их недостатки. Выделение из природы, возвышение над слепой силою, развиваемые городской жизнью, так же необходимы, как и близость к ней, являющаяся в деревне.

Положительное целомудрие — это не оборонительная война, а наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли «*материи*», «*бессознательного*», «*воли*», или, точнее, похоти. (Брама — бесконечное сладострастие, похоть; Сива — пожирание, а Кронос есть и Брама и Сива.) Этот же дух является и в учениях новейших трансформистов (и их противников, не допускающих превращений, изменений, а вечность разъединения, касты) в секуляризованном, можно сказать, виде, без мифической своей оболочки. Согласно этим учениям, родоначальником живых существ является какая-нибудь гастрей, т. е. орган пожирания, а излишек пожирания служит к размножению, является причиною борьбы и, следовательно, прогресса.

Евангелие этих трансформистов могло бы начинаться так: «*В начале была гастрей (желудок), и гастрей была у природы, и сама природа была желудок*». Таким образом, природное, естественное совершенство

противоположно христианскому или даже человеческому; природное — пожираение, христианское же в отрицательном смысле — пост, а в положительном — творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание; природному размножению в христианстве соответствует в отрицательном смысле — целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и *из праха*, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*. Можно сказать, что между природным и христианским такое же отношение, т. е. такая же поразительная противоположность, как между Троицею христианской и Тримурти Индийской²⁴, открытию которой так обрадовались противники христианства, находя в ней изумительное сходство с христианскою Троицею, и действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три*...

Необходимость положительного целомудрия, не говоря уже о невозможности для отрицательного целомудрия полной победы, явствует из того, что пост в смысле полного отрицания питания есть самоубийство индивидуума, а всеобщая девственность — самоубийство рода. Если христианское учение не допускает самоубийства, даже когда оно совершается, когда лишают себя жизни посредством подвига, посредством двух великих добродетелей, постом и девственностью, то именно потому, что по Божественному плану искупление должно совершиться *через человеческий род* («Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых». Посл. 1-е к Коринф., XV, 21); иначе, почему бы не допустить освобождение человечества от плотской жизни чрез подвиг девственности и поста. Такое освобождение произошло бы и не без участия воли, но воли отвлеченной, непосредственной. Эти-то противоречия, заключающиеся в отрицательном целомудрии, делают необходимым положительное целомудрие. Положительное целомудрие должно проявиться не чрез непосредственную только силу воли, а чрез посредство всей силы природы, обращенной в действие разумом, знанием, наукою, словом, полною мудростью. Положительное целомудрие действует не чрез лишение пищи, а посредством земледелия как опыта, обнимающего постепенно и всю землю, и земли, т. е. планеты,

и проч. и обращающего весь этот материал на постройку как собственного тела, так и тел своих отцов и предков. Отсюда сама собою определяется сущность того организма, который мы должны себе выработать. Этот организм есть *единство знания и действия*; питание этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани. Органами этого организма будут те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная, т. е. земледелие как опыт, чрез который открывается знание земной планеты, сделается органом, принадлежностью этого организма. Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма. Человек будет тогда носить в себе всю историю открытий, весь ход этого прогресса; в нем будет заключаться и физика, и химия, словом, вся космология, только не в виде мысленного образа, а в виде космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом, т. е. быть последовательно всюду; и человек будет тогда действительно просвещенным существом.

Несмотря на такие, по-видимому, изменения, в сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне, — он будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время *мысленно*, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно*, явно, *крылья души сделаются тогда телесными крыльями*.

Но чтобы окрылиться, одухотвориться, сделаться сознательно действующим, нужно полное воссоздание. Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем волн и производящая

или потемнение, ослабление, или же усиление света. Человек, углубляясь в самого себя с целью самопознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, склонности — явления, для коих нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, отчего он сам, познающий, произошел, что в него перешло, т. е. познание своих родителей.

Душа человека не *tabula rasa*, не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать все что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ. Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей; так что полный ответ на древний вопрос, написанный над воротами Дельфийского оракула, — *«познай самого себя»* — мы будем иметь во всеобщем воскрешении, как это будет видно из дальнейшего; тогда *«познай самого себя»* не будет значить: *знай только себя*, от которого и произошел солипсизм. *«Познай самого себя»* заповедует *одному*, а не *всем*, говорит о *знании* и умалчивает о *деле*; указывает на *самого себя* и забывает о *всех других*.

Всякое знакомство начинается взаимным заявлением о своих отцах и матерях. Мы не можем даже обойти такого заявления, если хотим назвать себя по имени и отчеству; а называя фамилию, мы переносимся иногда в глубокую древность; называя себя по национальности и даже просто человеком, мы тоже определяем лишь свой род, свое происхождение. То, что считалось и считается еще пустою формою (именование по отчеству), приобретает все большее и большее значение. Генеалогия, которая до сего времени была самую презренною, самую безжизненною наукою, оживляется, из юридической она делается наукою естественною.

Биография и в прежнее время начиналась выпискою из метрического свидетельства, но то была пустая форма; настоящая же биография силится делать выводы из происхождения; идеалом же современного жизнеописания нужно считать такое изображение жизни, в котором во всех событиях жизни описываемого лица выделено наследственное от благоприобретенного.

Без наследственности нет возможности объяснить самых простейших явлений в жизни живых существ; без этого невозможно понять, почему цыпленок, только что вышедший из яйца, уже способен бегать и клевать.

Современное направление в науке идет вразрез с направлениями жизни, в основе коих положены принципы XVIII века. Прошлому веку не была известна самая простая истина, всеми считаемая за непреложную, — что от собаки родится щенок, а от курицы цыпленок; а сами философы, конечно, допускали ее в обыкновенной жизни, а в теории отвергали, и на отрицании этой истины хотели построить общество и жизнь.

Для знания, допускающего наследственность, рабство негров должно казаться совершенно естественным, касты понятны, замещение должностей по наследству не будет странным, гордость предками в порядке вещей; а между тем кто же из современных людей, так отстаивающих свое происхождение от обезьян (хотя и говорят, будто это пережитая фаза, по закон наследственности и в особенности закон атавизма вполне противоречат такой оговорке), — кто согласится признать рабство негров, касты и проч. Как же примирить эти противоречия знания с нравственными началами; не возвратиться же к кастовому устройству, тем более что этим одним ограничиться нельзя в деле ретроградности, соглашаясь с знанием. А между тем человек не может, да и не должен отречься ни от знания, ни от нравственных начал; знание и нравственность могут примириться на высшей ступени, при совершенной полноте знания и нравственности.

Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти. Уничтожив посредствующие ступени, смерть сделала невозможной психическую классификацию лиц и основанную на пей группировку общества.

Требование знания отцов есть требование постоянное, вынуждаемое всеми обстоятельствами жизни. Знание жизни отцов получает все большее и большее значение — всякий врач, давая совет, желает прежде всего знать о жизни в патологическом отношении родителей пациента. Жизнь отцов должна бы приниматься во

внимание при определении рода занятий; и педагоггия для успешности обучения должна бы знать образ жизни родителей учащихся.

Итак, для обучения, для определения, что способен наилучше делать человек, для определения круга его занятий, для вступления в брак и т. п. — для всего этого нужно знать жизнь родителей.

Принимая во внимание громадную важность закона наследственности, должно признать самую священную обязанностью каждого вести психофизиологический дневник и первую религиозною обязанностью школы — научить вести такие дневники; для составления же программы сказанного дневника нужно никак не менее, как целый международный съезд психологов, физиологов и проч. Эти дневники послужат основой для психократического общества.

Первая христианская церковь, основанная только на чувстве, не могла удержаться на первоначальной высоте и должна была ввести внешний закон под видом канонического права, потому что не имела в основе знания. Так же и родовая община, не имея в основе знания, не могла перейти в такой союз, который держался бы внутреннею силою, чувством, без всякого внешнего принуждения, насилия. Наука в истинном, а не сословном смысле не может выразиться при юридико-экономическом устройстве; наука должна состоять в психофизиологическом познании человечеством самого себя *через всех* без исключения своих членов как мужского, так и женского пола, как высшего, так и низшего сословия; и на этом познании или, точнее, взаимознании человечество должно созидаться в союзы; созданные же на таком прочном основании союзы будут неразрушимы, не подвержены разводу. Но пока между людьми существует борьба, пока люди будут считать себя за товар, который нужно подороже продать, пока они признают навсегда нужным внешний юридический закон, до тех пор *скрытность и обман* будут составлять орудия самозащиты. Экономическая оценка и юридическая истина не могут быть тождественны с научною истиною; человечество, организованное юридико-экономически, не может знать себя. Когда же общество будет основано на знании, на вышеозначенных дневниках, оно примет психородовую форму, перейдет в новую фазу, столь же новую, как и самую

древнюю; и задача России по делу воспитания диких кочевников для мирной жизни в сказанной программе найдет тогда твердую основу.

Когда христианские миссионеры, руководствуясь программю, выработанною наукою, свободною от торгово-промышленного давления, следовательно, христианскою же, проникнут повсюду, когда церковное устройство будет вместе с организациею знания, т. е. когда приход, благочиние, епархия, частный синод, до синода — международно-постоянного конгресса, будут ступенями более и более общих выводов из психофизиологических дневников; когда эти выводы о наследственности, получив в синодальном конгрессе характер закона, вселенской истины, низойдут в таком виде опять до первоначальных точек исхода, приходо́в, — тогда в каждой человеческой душе образы родителей получают точную определенность, и если бы Всеобщее Воскресение зависело непосредственно от мысли, то оно тогда же и совершилось бы.

В законе наследственности мы имеем дело с перво-родным грехом, принявшим органическую форму порока, обращающую любовь духовную в любовь чувственную с необходимою ее спутницею — смертию. Знание закона наследственности может послужить для группировки людей в такие союзы, при коих может выказаться наибольшая деятельность по делу воскрешения. К числу таких союзов принадлежит и брачный союз. Не для половой страсти и слепого рождения соединяются два существа в браке, который должен быть соединением таких двух существ, которые наиболее пробуждают деятельность друг в друге и наименее чувственное влечение; иначе сказать, в этом союзе животный, половой инстинкт превращается в героизм, в подвиг, не как порыв, а как возвышенное продолжительное действие. Прогресс брака состоит в постепенном уменьшении чувственной любви и в увеличении деятельности. Очень возможно, что таким требованиям брака будут удовлетворять гораздо более (вероятнее же всего, что только такие союзы и будут удовлетворять этим требованиям) брачные союзы, заключаемые при посредстве образования между лицами разных народностей, даже рас. Образование, которое имеет целью приготовить не супруг, не невест, а дочерей, притом дочерей всех отцов, как одного отца, будет, безусловно, необходимым

посредником таких международных, междурасовых, междусословных браков. Свойство есть первая ступень восстановления родства, а международные брачные союзы столько же необходимы для предупреждения вырождения, как и для предупреждения войн. Брак, основанный на знании отцов, по мере перехода знания в дело превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом всеобщем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза. Брак есть школа целомудрия и труда (с чем согласны и противники брака, когда говорят, что брак есть могила любви, конечно чувственной), а вместе вопрос психофизиологический и должен быть выводом из тех психических и физиологических наблюдений, о которых говорено было выше. Брак, имеющий целью не рождение только, но и труд воскрешения, не может выражаться в оставлении родителей. Если жених не любит родителей своей невесты, а невеста — родителей жениха, то прочного союза не может быть между ними по той простой причине, что вообще по закону наследственности жених и невеста в родителях друг друга могут приблизительно видеть то, чем они будут в старости или зрелых летах, т. е. будущность друг друга. Не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам, кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решен вопрос о браке. В родителях они могут видеть образы друг друга разделенными или разложенными на их составные части. (Правда, недостатки родителей могут иногда нейтрализоваться в детях, и в этом случае, если только такой случай возможен, прочный союз брачной четы может, по-видимому, иметь место и без связи ее с родителями; но недостатки, нейтрализуемые во вступающих в брачный союз, могут обнаружиться в их детях.)

Вступление в брак требует предведения; пусть же нам укажут другую путеводную нить, которая могла бы дать твердые основания для заключений к будущему, кроме наследственности, хотя в ней весьма много неразъясненного; но закон наследственности разъяснится тогда только, когда мы пойдем всю важность его для разрешения брачного вопроса; развод же есть не решение, а просто отрицание брака, разрушение его, так как брак есть союз бессмертный, не разрушаемый даже смертью.

Долг воскрешения требует, чтобы последствием брака было не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи. Человек *«оставит отца и мать»* — не заповедь, а заявление факта глубоко безнравственного.

Деятельность брачной четы в качестве членов прихода как общества истории и древностей, или членов общества психофизиологического восстановления отцов и предков, выражается в их обязанности делать общую запись фактов, открывающихся из их сближения или сожителства. Обязанность эта налагается долгом воскрешения, потому что всякая брачная чета составляет необходимое звено в генеалогии человеческого рода. Кроме того, такая запись необходима для жизни душа в душу (а не слияние только в плоть едину), для уподобления тому единству, образ которого нам дан в единстве Отца с Сыном или, точнее, в единстве Сына и Духа, одинаково любящих, одинаково ведущих Отца, в ведении и любви к Отцу находящих свое глубочайшее единство. Разнородность, разносословность, разноплеменность есть, может быть, даже необходимое условие такой жизни, жизни душа в душу, невозможной без предварительного образования. По закону наследственности запись эта будет не историею только супругов, но и их родителей, и даже вообще историею их рода, поколику сия последняя выражается в жизни супругов.

Брак, основанный на любви к родителям, имеет главною целью уже не рождение, а воскрешение, и такой брак (с целью воскрешения) имеет решительную всеобщность; ибо нет людей, у коих не было бы родителей, тогда как рождение детей — явление возможное и не очень редкое. Союз, основанный на совершеннейшей откровенности, на ежедневной взаимной исповеди, без коей он немислим, ибо и тень лжи делает невозможным воскрешение, — такой союз и в этом отношении имеет решительное преимущество пред союзом для рождения, который не заключает в себе безусловного требования чистоты и душевной откровенности. Точно так же брак для воскрешения требует значительной подготовки, просвещения, тогда как рождение вовсе не нуждается в просвещении. Несмотря на такой тесный союз, в какой приводит долг воскрешения брачную чету, не может она враждебно относиться к другим

подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение — результат всеобщей любви; церковь — общество, основанное на взаимознании, психократия есть для нее первое, необходимое условие.

Воскрешение не есть дело (результат) одного ума и даже воли, оно есть результат также и чувства, откуда и следует, что участие женского элемента в деле воскрешения составляет необходимость. Мария Магдалина, которая первая удостоилась видеть Воскресшего, является представительницею женщин с их лучшей, чистейшей стороны. Если бы даже явление Христа было только психическим фактом (как желают того те, для большей части коих вовсе не существует действительности и весь мир есть только факт психический), то и тогда подобный факт открывает в женщине неопцененное свойство для того дела, о котором идет здесь речь. Почти всех женщин можно подвести под два типа; в первом типе преобладает, можно сказать, исключительно властвует чадолюбие, способное воздоить и воскормить не людей, а деспотов; тип этот очевидно низший, чувственный, нетерпимый, которого весь мир ограничивается детской; женщины этого рода способны и к самоотвержению (которого не лишены, впрочем, и животные), может быть, и к другим добродетелям.

Ко второму типу принадлежат Антигоны, отчасти Корделии и т. п., тип, отличающийся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию; в противоположность первому типу добродетель, свойственную женщинам второго рода, следовало бы назвать отцелюбием. Недостаток слова для выражения этой добродетели (если только нет такого слова) доказывает, кажется, что класс этот немногочислен. Есть, конечно, женщины, соединяющие в себе добродетели того и другого типа, как есть, впрочем, и такие, которые не имеют ни одного из добрых свойств обоих этих типов. Просвещение имеет задачу во всех женщинах развить свойства второго типа, ибо только при этих свойствах можно приступить к труду воскрешения. (Мы не желаем унизить этим принадлежащих к первому типу, ибо отсутствие чадолюбия в женщине есть страшный порок, ставящий ее ниже животного, но потому-то, впрочем, чадолюбие и не добродетель еще.) Конечно, принадлежащие ко второму типу, когда услышат радостную весть о труде воскрешения, не поверят, как не

поверила и Мария Магдалина, встретив Воскресшего; но неверие, слово «невозможно», которое мы услышим из уст женщин второго типа, будет звучать иначе, чем в устах женщин первого типа.

Еще есть разновидность женщин — это женщины, которые желают казаться мужчинами; быть мужчиною, быть подобными, во всем равными, равноправными мужчинам — идеал таких женщин. В основе этого стремления, конечно, лежит глубокое презрение к женской природе; между тем этим ревнительницам кажется, что они возвышают женщищу. Причина этого аномального, тератологического явления лежит в городской жизни. Такой тип отличается искусственностью и вызван необходимостью иметь занятия вне семейной жизни. Конечно, пока достоинство человека, его самостоятельность будут зависеть от денег, и женщина будет стремиться к приобретению прав на участие во всей этой юридической и экономической жизни, доставляющей денежную самостоятельность; а между тем эта жизнь является как нечто временное, допускаемое лишь в силу необходимости, можно сказать, как необходимое зло. До сих пор женщина была избавлена от участия в этой жизни, которая никак уже не может быть настоящей, действительной жизнью (в смысле, которую должно жить). Освобождение от этой жизни составляет идеал даже мужчины, потому и нечего закабалить ей женщину, которая должна беречь свои силы, развивать их в целях иной жизни, в видах жизни, основанной на долге воскресения. Если бы и женщина сделалась участницею жизни юридико-экономической, тогда можно было бы сказать, что конец близок.

Влияние женщин второго типа, остающихся девами и по рождении, которые, становясь дочерьми родителей своего мужа, не оставляют и своих родителей, должно придать иной характер и иную обстановку семейной жизни. Семейное жилище, дом не будет капищем, художественною игрушкою, припимаемою за осуществленную действительность, для коей уже все закончено, нет уже упования, нет будущности, остается одна безвыходность. Оно, это капище, игрушка, может быть и прекрасно, уютно, комфортабельно, но *одно оно, и только оно*, может привести к отчаянию, навести ужас. Таких домов-фетишей особенно много в Англии, Голландии, где рядом с этими до безвыходности закончен-

ными домами-идолищами еще больше таких жилищ человеческих, которые скорее похожи на груды развалин, чем на жилища человеческие или на что-либо законченное, отчего замкнутость, законченность, игрушечный характер первых еще более поражает. Дома эти (первого рода) производят такое впечатление, как будто они созданы для того, чтобы заставить забыть, что смерть и тление еще существуют; они, как маска, прикрывают собой наше бессилие пред природой; все в них так выглажено, вылощено, все так блестит, что может казаться, будто естественная сила потеряла способность производить тление, гниение, ржавчину и т. п. В этих домах отведено место и предкам, и они в них живут, но только портретною жизнью.

При влиянии женщин второго типа семейные жилища не будут и замкнутыми крепостями, так как семьи составляют единицы прихода, общины. Идея общины и теперь даже выражается в архитектуре, или постройке, нашего села, что будет очевидно, если мы сравним наше село с немецким или вообще с западноевропейским; последнее строится не сплошною улицею с площадью посредине, как у нас, но отдельными домиками, или группами домов по разным фасадам. Что же касается до прихода, т. е. той же общины, но в смысле священного союза, то он не имеет архитектурного выражения. Правда, с принятием христианства на площади был воздвигнут храм, но единство храма с жилищами прихожан не было выражено; вероятно, единство это не было настолько сильно, чтобы выразиться архитектурно. Если бы христианство было принято не внешне только, а преобразовало бы общину в церковь в том смысле, как это было сказано выше, тогда и самые избы своими фасадами составили бы стену храма, которая могла бы быть украшена священными изображениями (в образах, крестах, которые передко можно видеть на воротах крестьян, купцов и т. п., нельзя ли даже видеть начало такого архитектурного выражения церкви). Тогда самый храм обратился бы в святилище прихода, в общий киот с образами, в общий передний угол всех прихожан; на кровле же этого невысокого храма мог бы быть воздвигнут престол для совершения службы летом; и тогда вся площадь, окруженная домами прихожан, обратилась бы в храм. Кладбище, помещенное на площади, около святилища, в сердце общины (внутри са-

мого летнего храма), верно выражало бы идею об отношении живущих к отшедшим; школа поместилась бы в ряду домов в таком месте, где был бы вход на площадь, т. е. в храм, внутри которого не может, конечно, быть места ни судебным, ни административным учреждениям, которые ничего общего с церковью не имеют и если существуют, то лишь потому, что церковь не успела еще объединить всех людей в союз без принуждения и внешней силы; означенные учреждения существуют как внешняя сила, связующая людей до тех пор, пока церковь не соединит их внутренне. Словом, чем больше будет возрастать церковь, тем дальше будут отодвигаться, у маляться, приходять в запустение суды, волостные и всякие другие правления и управы. И тогда, конечно, семейные жилища не будут уже капищами, не имеющими будущности, не будут и английскими крепостями (мой дом — моя крепость) и турецкими, вообще мусульманскими, тюрьмами (без окон на улице), но представят верное изображение общения, единства прихода.

Само собой разумеется, прежде нравственное преобразование, архитектурное же выражение придет за ним само; или лучше сказать, что нравственное преобразование и архитектурное выражение необходимо должны последовать одно за другим, и притом последнее должно служить закреплением первого. Препятствия (для архитектурного выражения) являются не с художественной, не с технической стороны, а с нравственной; и пока воскресение не поставлено целью, пока отцы не помещены внутри храма, в сердце общины, не будет и братства, и будут, следовательно, лачужки рядом с домами зажиточных, притча о богаче и Лазаре будет представлена еще наглядно и приход не будет еще многоединством.

Какая противоположность между Россией и Англией и в жизни, и в их архитектурных проявлениях! Англия, окруженная океаном, на «отоце» моря, может считаться превосходной крепостью, внутри которой, под защитой моря, живущие могли свободно предаваться собственным делам, жить для самих себя. Россия же не имеет никакой естественной защиты, отсюда и служилый характер ее населения; жить для себя, для личного наслаждения, как в Англии, было невозможно; постройки при таких условиях приняли временный

характер, жилища не могли принять вид законченности, обратиться в идолов, кумиров; при всяком нападении их оставляли почти без сожаления. С другой стороны, на наших постройках лежит характер родовой общины, ибо что такое наш русский дом? По словам одного нашего археолога, русский дом есть совокупность клеток, соединенных сенями или покрытиями. Он мог расширяться неопределенно вместе с расширением рода; оттого он и носит собирательное название «хоромы», «палаты». И когда христианство не будет у нас одним только обрядом, тогда ряд своеобразных клеток (не как казарма, которая есть ряд совершенно одинаковых клеток), не замкнутых (не крепостей), а соединенных сенями, ряд таких клеток составит тогда внешнюю оболочку храма с населением умерших внутри, и храм этот будет свободен, открыт со стороны неба, призрак небесного свода в виде крепких, неподвижных сводов, куполов, не закроет от взора действительных явлений, происходящих в небесном пространстве, и они не будут казаться нам столь недоступными, как теперь.

И весь домашний скарб по тем же причинам постоянного опасения грабежей, не мог сделаться у нас кумиром, как он сделался у западных народов и особенно у голландцев и англичан. Произведения мануфактурной промышленности (домашний скарб, хлам), также нужно причислить к идолам или идольчикам, как, напр., одежды, это несовершенное подобие естественных покровов (также, впрочем, несовершенных по причине бессознательности происхождения), эти тленные, и еще более тленные, оболочки нашего тленного одеяния, т. е. тела.

Мануфактурная промышленность и есть истинное, действительное идолоделание в противоположность земледелию, которое гниющие вещества обращает в живые, здоровые тела (т. е. может служить к разрешению санитарного и продовольственного вопросов и даже в настоящем состоянии служит началом литургии, дающей священное значение этим вопросам); мануфактурная промышленность в противоположность земледелию есть обращение живого в мертвое, она увеличивает только гниль и, не увеличивая продовольственных запасов, умножает число потребителей, т. е. мануфактурная промышленность действует антигигиенически и вопреки разрешению продовольственного вопроса; или,

лучше сказать, мануфактурная промышленность не принимает никакого участия в разрешении вопросов санитарного и продовольственного в настоящем смысле, т. е. так, как они должны быть разрешены.

Но если прежде мы не сделали себе идолов из наших жилищ, из нашего скарба по нужде, то теперь мы должны уберечься от сего вследствие сознания истинного отношения человека к вещи. В действительности не человек владеет вещью, а вещь обладает человеком, связывает его, делает несвободным, вносит раздор в среду людей. Мы разумеем здесь как вообще вещь, так и ту, которая получила отпечаток труда человеческого; этот отпечаток заставляет думать человека, что он овладел уже вещью, тогда как отпечаток этот закрывает от человека истинную сущность вещи, которой человек не знает, потому что не владеет ею. Называя уже теперь вещь своею, мы присваиваем не принадлежащее нам, грешим, следовательно, против восьмой заповеди²⁵; только принимая то, чем мы пользуемся, как полученное нами в долг с обязанностью уплаты, мы снимаем с себя обвинение в нарушении восьмой заповеди; но зато можем навлечь на себя другое обвинение, не менее тяжкое, обвинение в несостоятельности, так как все, чем мы пользуемся, есть произведение земли, т. е. проценты с капитала, который не принадлежит нам. Чтобы не быть обвиненными в краже или чтобы не стать несостоятельными должниками, что должно повлечь тяжкие для нас последствия, мы должны посредством труда приобрести этот капитал, приобрести его именно трудом, а не хищением или грабежом.

Совокупность вещей, носящих на себе отпечаток труда человеческого (жилище со всем в нем скарбом), составляет особый мирок, приспособленный к жизни человека; из этого-то мирка и не должно творить себе кумира, потому что он есть лишь подобие другого, большого мира, который также не должен быть обожаем. Не соперничать, не равняться с лилиями долин, с блеском солнца, как это мы делаем в наших позолотах, с голубизной неба в наших обоях, стеновых украшениях, в наших одеждах, но вносить сознание и волю в слепую силу — вот в чем задача человека.

Теперь должно решить, что мы выберем, будет ли наше жилище замкнутым, закрытым и от Бога, общего нашего отца, и от других людей, наших братьев, соработ-

ников в общем деле, будет ли оно со своими исключительными, семейными богами, со своими ларами и пелатами, или же наш дом будет самостоятельной клетью, принадлежностью храма воскрешения, с сенями, знаменующими узы братства, с теремом или вышкой (покрытием на четырех подпорах, род балдахина над сенями) для молитвы и воспитания.

Нужно заметить, что семейная исключительность сделается невозможною по причинам, так сказать, технического свойства; когда электрическая свеча заменит огонь очага, добываемый из старых, все более и более истощаемых запасов солнечной теплоты, когда электрическая свеча заменит эти запасы силою, получаемую не из искусственных батарей, а из атмосферы или же из самой земной планеты как одного электромагнитного или магнитоэлектрического аппарата, для управления которым нужно всеобщее и самое тесное единение, — тогда эпоха *агни*, т. е. эпоха исключительности, закончится.

Электрический ток, способный передавать голос, движение и т. п., не может быть лишен способности передавать и мускульные движения, и физиологические явления, а также и психические, если они имеют физиологическое выражение. Мы не видим также причины, почему бы явления, совершающиеся в здоровом организме, не могли бы посредством передачи возвращать нормальное течение организмам заболевшим, патологическим. Такая-то дивная сила будет в руках всех (подобно тому, как в настоящее время огонь), когда электрическая свеча загорится в сельской хижине.

Влияние женщины, если в ней будет воспитан тип Марии Магдалины, отразится и на всей деятельности человека, так же как оно отразится и на его жилище, в его семейной жизни. В женщине нужно воспитать главным образом дочь человеческую, внуку, правнуку, и потом лишь мать. То чувство, зарождение которого сделало человека человеком и о котором говорилось в начале этого труда, быть может, зародилось в первой дочери человеческой даже прежде, чем в первом человеческом сыне, и прежде к матери, а потом к отцу. Но также и падение, забвение долга начато ею же, женщиною. Так называемая эмансипация женщины не сопровождает ли всякое падение общества? Чем меньше будет домашних забот, чем проще семейное хозяй-

ство, тем более женщина должна будет преобразоваться из Марфы, заботящейся о многом, в Марию, избравшую благую часть — быть помощницей в труде воскресения^{25а}. Точнее сказать, нужно соединение этих двух типов, Мария не должна оставаться при одном созерцании, а Марфа не должна ограничивать свою деятельность пределами кухни.

В качестве помощницы в труде воскресения какую роль должна играть женщина в вопросах продовольственном и санитарном? Эти два вопроса находятся в такой зависимости один от другого, что без успеха в одном нельзя шага ступить в другом. Первый вопрос — о средствах к жизни, о регулировании процессом земной планеты и об открытиях в небесном пространстве — есть вопрос, надо полагать, по преимуществу мужской. Женщина может участвовать в нем возбуждением к подвигу, утешением в неизбежных при этом неудачах. Второй же вопрос, санитарный, нужно думать, есть по преимуществу женский; женщина сумеет лучше следить за малейшими появлениями признаков жизни в умершем, наблюдать за молекулярным строением вещественной оболочки человека.

Смерть, можно сказать, есть анестезия, при коей происходит самое полное трупоразъятие, разложение и рассеяние вещества. Собираение рассеянных частиц есть вопрос космотеллурической науки и искусства, следовательно, мужское дело, а сложение уже собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей, есть женское дело; конечно, было бы странно, если бы физиологическая и гистологическая наука ограничивалась только живосечением и не могла бы перейти к восстановлению. Как ни велик труд, который предстоит при восстановлении рассеянного вещества, не следует, однако, отчаиваться, чтобы и те мельчайшие частицы, кои, по сказанию проникавших в них мыслью (занимавшихся вычислением величины атома, как Крукс, Томсон, напр.), заключают в себе столько еще более мелких частичек, сколько в земле может уместиться пистолетных пуль, — не нужно думать, что и эти частицы не откроют нам своих недр.

Все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть доступны неви-

димым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь если бы они были вооружены такими микроскопами, которые расширяли бы область их зрения настолько же, насколько наши микроскопы расширяют круг нашего зрения, и там, и в этих в квадрате, в кубе и т. д. микроскопических частичках, мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является для нас земля. Каждая среда, чрез которую проходила эта частица, оставила на ней свое влияние, свой след. Рассматриваемая с археологической или палеонтологической стороны, частица, может быть, представляет нечто вроде слоев, сохраняющих, быть может, отпечатки всех влияний, которым подвергалась частица, проходя разные среды, разные организмы. Как бы ни дробилась частица, новые, происшедшие от этого дробления частицы, вероятно, хранят следы разлома; они, эти частицы, подобны, может быть, тем знакам гостеприимства у древних, которые назывались символами, сфрагидами: при расставании разламывалась вещь, и куда бы ни разошлись минутные друзья, унося каждый половину разломанной вещи, при новой встрече, складывая половинки, они тотчас же узнавали друг друга. Представим же себе, что мир, вдруг или не вдруг, осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах — не будет ли тогда для нас ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком доме или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность. И ныне даже какой-нибудь валун, лежащий в южной России, своим составом и другими признаками не открывает ли нам, что он есть только обломок с каких-нибудь Финских гор, унесенный оттуда льдинами. Если исследование таких громадных сравнительно тел, как валуны, еще не окончено, то какой труд и сколько времени потребуется для исследования частиц величиною в миллионную долю линии, и притом для исследования не настоящего только их состояния, строения, но всей истории каждой такой частицы? Трудно открытие способов исследования, трудно также исследование первых двух-трех частиц, но затем работа становится доступною для многих и, наконец, для всех людей, освобожденных от торгово-промышленной суеты. Наконец, самое исследование так

упрощается, что то, для чего требовались прежде годы труда, делается достижимым для одного взгляда, достаточно становится одного взгляда, чтобы определить место и время нахождения частиц в том или другом теле. Хотя частицы и могут сохранять следы своего пребывания в том или другом организме, в той или другой среде очень долгое время, но следы эти могут изглаживаться и исчезать, может быть; в таком случае нам нужно знать закон сохранения и исчезновения следов.

Трудность восстановления для каждого поколения того поколения, которое непосредственно ему предшествовало, совершенно одинакова; ибо отношение нынешнего поколения к своим отцам и того поколения, которое первое достигнет искусства восстановления, к его отцам точно такое же, как наших прапрадедов к их отцам. Хотя первый воскрешенный будет, по всей вероятности, воскрешен почти тотчас же после смерти, едва успев умереть, а за ним последуют те, которые менее отдались тлению, но каждый новый опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги. С каждым новым воскрешенным знание будет расти; будет оно на высоте задачи и тогда, когда род человеческий дойдет и до первого умершего. Мало того, для наших прапрадедов воскрешение должно быть даже легче, несравненно легче, т. е. нашим прапраправнукам будет несравненно труднее восстановить их отцов, чем нам и нашим прапрадедам, ибо мы воспользуемся при воскрешении своих отцов не только всеми предыдущими в этом деле опытами, но и сотрудничеством наших воскресителей; так что первому сыну человеческому будет легче всех восстановить его отца, отца всех людей.

Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллуросоляро-космический. Для науки, развившейся в торгово-промышленном организме, для науки разложения и умерщвления, такая задача недостижима, такая задача не может быть и целью подобной науки, если только наука не перерастет торгово-промышленного организма и не перейдет в иную среду, в среду

сельскохозяйственную, где она делается уже наукою не разложения и умерщвления, но наукою сложения и восстановления. Сельское хозяйство, чтобы достигнуть обеспечения урожая, не может ограничиваться пределами земли, ибо условия, от коих зависит урожай, или вообще растительная и животная жизнь на земле, не заключаются только в ней самой. Если верно предположение, что солнечная система есть переменная звезда с одиннадцатилетним электромагнитным периодом, в течение коего и количество солнечных пятен, и магнитные (северные сияния), и электрические грозы достигают то своего максимума, то минимума, а с сими явлениями находится в связи весь метеорический процесс, от коего непосредственно зависит урожай или неурожай, — в таком случае весь теллуросолярный процесс должен бы войти в область сельского хозяйства. Если верно также, что все переходы от одного явления к другому совершаются чрез посредство электричества, силы подобной или даже тождественной нервной силе, служащей орудием воли и сознания, то нынешнее состояние солнечной системы можно уподобить тем организмам, в коих нервная система еще не образовалась, не отделилась от мускульной и других систем. Хозяйственная задача человека состоит именно в устройстве такого регулирующего аппарата, без коего солнечная система остается слепую, не свободною, смертоюсною силою; т. е. задача состоит в проложении, с одной стороны, тех путей, при пособии коих доходило бы до человеческого сознания все совершающееся в подсолнечной, а с другой, в проложении таких проводников, при посредстве коих все происходящее в ней, рождающееся, обращалось бы в действие, в восстановление.

Пока же не существует таких путей сознания и таких проводников действия, не говоря уже о периодических потрясениях и переворотах, мир будет представлять странный, извращенный порядок, который лучше бы, кажется, назвать беспорядком. «Равнодушная природа», нечувствующая, несознающая, будет «красою вечною сиять», личность же, сознающая благолепие нетления, будет чувствовать себя не только вытесняемой, но и вытесняющей. Существо, в коем нет ни вытесняющего, ни вытесняемого, могло ли быть творцом такого не космоса, а хаоса?

Мир, каким он был изначально, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты. Не должны ли мы себе представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, которыми он еще не владеет, не научился еще управлять ими; т. е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т. е. все стихии, миры, атрофировались, парализировались, земля обратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание.

Человек сам себя поставил в зависимость от рока (т. е. от годового обращения земли), подчинил себя земле, причем рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от Него Св. Духа. Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемы переходы явлений одних в другие, не принятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему. Так или иначе, во всяком случае для самой достоверности знания солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу. Колоссальность солнечного мира в состоянии навести страх, и возражение естественно будет указывать на нашу малость. Когда же мы обратим внимание на малые частицы, состоящие

из колоссального громадного числа частичек, кои также должны быть обращены в человеческое хозяйство, тогда возражение будет указывать на нашу громадность, ибо для инфузории, для коей эти малые частицы кажутся слишком великими, они все-таки более доступны, чем нам.

Вопрос, очевидно, не в величине, и наша сравнительная малость и громадность указывают лишь на трудность, на чрезвычайную трудность, но не на невозможность. «Обширный ум, который обнял бы в одной и той же формуле и движения самых больших тел вселенной, и движение самого легкого атома,— для такого ума ничего не оставалось бы неизвестным, и будущее, так же как и прошедшее, было бы ему открыто»²⁸. Собирательный ум всех людей, работающих в течение многих поколений, конечно, был бы достаточно обширен, нужно только полное согласие, многоединство. (В том мире, где есть литературная собственность и плагиат, или литературное воровство, полемика, или литературная война, в таком мире невозможно, конечно, согласие, многоединство, при котором ум всех людей был бы одним обширным, собирательным умом.) Хозяйственное действие, о котором говорилось выше, только облегчило бы труд собирательного ума, или, говоря точнее, без этого действия работа собирательного ума даже невозможна.

Мы не обольщаемся мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою, и не эти мнимые успехи заставляют нас приписывать науке ту важную роль, которую ей предстоит совершить. Взять ведро воды и, обратив его в пар, заставить работать — это не значит победить природу, это не значит одержать победу и над ведром воды. Нужно видеть, как эта побежденная сила рвет пальцы, руки, ноги у прислужников машины, чтобы поумерить свои восторги; очевидно, что эта сила не наша еще, не составляет нашего органа. Конечно, и истребление топлива (без восстановления его), необходимое при упомянутом торжестве над природою, тоже можно причислить к победам, но к победам, конечно, Пирра. И не это, однако же, самое важное, мы несем неисчислимую потерю, приводим к бездействию ум многих миллионов многих поколений людей, ибо мануфактурная промышленность, какой бы досуг ни был выговорен рабочим,

не может дать приложения стольким умам, не говоря уже о бесплодности самого приложения к мнимым победам над природою и к производству по большей части пустяков (безделушек). Эта промышленность требует одного ума на тысячу рук, долг же воскрешения, действующий чрез сельское хозяйство, требует и голов, а не одних только рук.

Вопрос об обращении солнечной системы в хозяйство есть вопрос об отношении сознательной силы к силе слепой, к слепым движениям. Чем больше выставим мы разумных сил, тем успех надежнее, вероятнее. Если бы разделить всю солнечную систему на число погибших умов, то оказалось бы, что на каждый ум придется небольшая ее часть; хотя мы и не имеем меры для определения силы ума, его деятельности (что, конечно, и несоизмеримо с пространством), однако и приведенное сравнение может дать некоторое понятие о великости потери и о громадности результатов, которые могли бы быть достигнуты в противном случае.

Выставляя на вид страшный вред, приносимый мануфактурною промышленностью, должно указать и на некоторую пользу, которую она принесла: вопрос о механическом эквиваленте теплоты был вызван приложением паровой силы к мануфактурной промышленности, точно так же как вопрос о наследственности — улучшением пород скота; производство инструментов для наблюдений и исследований может долго еще приносить пользу, и усиление такого производства на счет других отраслей промышленности, служащих роскоши и комфорту, укажет на прогресс в жизни, такое усиление и необходимо как переходная ступень.

Если произойдет означенная перемена в производстве, то несомненно, что самый взгляд на жизнь изменится, цель жизни будет поставляться не в наслаждении, и наука перестанет быть служанкою мануфактурно-торгового класса; сама промышленность облагородится, получив звание служанки знания. В настоящее время наука считает себя счастливою, что купеческие корабли завели у себя некоторые наблюдения; и хотя такое преимущество барыша над знанием может показаться странным, но имеет, однако, причины, не лишние основания. Наука тогда только будет иметь право обратить промышленность и торговлю себе на службу, когда она сама сознает свое истинное назначение;

знание само себе не может служить целью, это зна- чило бы мысль принимать за действительность, мер- вое за живое, из мысли или идеи творить себе ку- мира или идола. Пока наука находилась в услужении, не имела самостоятельности, она могла ограничиваться страдательным наблюдением неба, ибо только это от нее и требовало торговое мореплавание; она также могла ограничиваться кабинетными опытами, име- ющими все свойства детских игрушек, ибо настоя- щее свое значение эти опыты получали в приложе- нии к фабричным производствам; лаборатории и физические кабинеты — приходя к фабрикам и заводам. Но науке предстоит, быть может, еще худшая участь, если мечта социализма когда-либо осуществ- ится и наука сделается работою фабричных рабочих; тогда все, не имеющее непосредственного приложения, должно будет исчезнуть. Не придется ли тогда науке искать спасения под кровом религии; впрочем, социа- лизм и в этом отношении принял свои меры, соединив- шись с материалистами; последние же, чтобы фана- тизировать массы, убеждают их, что нет другого блага, кроме материального (т. е. кроме того, что производят фабрики).

Вымирание наук, не имеющих приложения, уже начинается; такой участи подвергается философия, мы присутствуем при ее смерти. Явление это легко объ- яснить себе: принцип, что все, не имеющее приложе- ния, должно исчезнуть, имеет свое основание, должен быть признан истинным, если мы выразим его так: *все, не имеющее приложения, должно не исчезнуть, а получить свое приложение.* Философия, если она считает себя идеею для идеи, может иметь только следующее, очевидно, предсмертное утешение: дитя ни- сколько не смущается, когда ему говорят, что его кук- лы неживые существа; они живы в душе дитяти. И фи- лософы могут спокойно продолжать свою игру с поня- тиями и идеями, сознавая, что эти понятия и идеи только мечты философского воображения и реальны только как психические состояния.

Мысль и бытие не тождественны, т. е. мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена. Мысль, или вообще представление, есть образ, остаю- щийся в душе после того, как самый предмет исчез. Такое определение совершенно верно для философа;

в душе философа действительно ничего не остается от исчезнувшего предмета, кроме мысленного образа. В душе же человека, вернее, сына человеческого с этим образом соединяется чувство утраты и стремление вернуть утраченное. Хотя философы имеют дело с образами не живых существ, а с отвлечениями, но тем не менее если бы философ не изменил человеческому чувству, если бы он не забыл, что человек есть существо действующее, а не мыслящее только, то вышеприведенное определение имело бы другой вид. В мире все изменяется, все исчезает, и это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепую силою (такою она сделалась после падения), поэтому в сознающем и чувствующем существе обобщение, представление будет проектом обращения слепой силы природы в сознательную, или проектом всеобщего воскрешения. Если бы философия была продолжением первой мысли первого сына человеческого, если бы она не отрешилась от плана искупления второго Адама, то и ей не грозила бы смерть и не сделалась бы она игрою в понятия.

Такая же участь (т. е. смерть или игра в классификацию наук) грозит не метафизике только, но и позитивизму, в коем действие также не соответствует знанию. Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желанием. Мифическая стадия развития состоит не в знании только, мифизм есть действие при предположении, что мир состоит из совокупности сознающих существ, на кои можно действовать просьбами, мольбами, заклинаниями, т. е. человек в этой стадии развития приписывал своему слову силу непосредственного действия на мир. Такое понимание выразилось и у браминов, когда они говорили, что человек зависит от природы, природа от богов, боги от молитв и заклинаний, следовательно, брамины-то и есть боги. Индусы думали также, верили, что жертвами и молитвами можно низводить дождь на землю, доить небесных коров. Не ясно ли, что все мифические образы были проектом действия на мир, причем проект этот постоянно изменялся по мере того, как люди приходили к убеждению в недействительности тех или других богов, которых они и заменяли новыми. Если бы в сознании и жизни сохранилась непре-

рывность, единство, то *мифический* проект прямо перешел бы в *положительный* и не осаждали бы нас докучливые и в то же время весьма, однако, естественные вопросы «*к чему?*», вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устраняет, затыкает от них уши. И только благодаря тому обстоятельству, что первоначальный смысл человеческих стремлений утрачен, позитивизм мог полагать произвольные границы человеческой деятельности; позитивизм является выражением дряхлости, мирится со злом; прогресс, по позитивизму, заключается не в расширении человеческой деятельности, а в сужении ее.

Разделение на периоды мифологический, метафизический и позитивный (т. е. положительный), очевидно, неверно; разделить *прошедшую* историю человечества и *будущую до объединения во всеобщем деле воскрешения* возможно только на два периода: мифологический, т. е. мито-ургический, или теургический (мифическое искусство) и метафорический, и к последнему должны быть отнесены как метафизический, так и позитивный, потому что как метафизику, так и позитивизмом одинаково полагается в основу, ставится целью не действие, а одно лишь мысленное знание; и самые термины действия превращаются ими в метафоры; так, слово *понимать*, что значило *брать*, теряет свой реальный характер; так, говорят о проекте эфира в смысле лишь гипотезы эфира и т. п. Встречается даже самое понятие о воскрешении, пишутся целые картины воссоздания всего протекшего, но в конце концов все это оказывается лишь метафорой, как у автора «Писем о природе» (стр. 83-я XXXIX т. Отч. Записок) в отрывке, приведенном в начале этой статьи.

Но нигде не выказывается так резко аномальность положения философа, т. е. существа исключительно мыслящего, как в нравственной философии, в этике. Одни из философов принимают одно лишь стремление к свободе за действительную свободу, другие же, не находя свободы в действительности, отрицают ее и в идее, третьи же хотя и признают свободу в идее, но считают ее за фикцию. В действительности же эти мыслители ни наблюдением, ни опытом (пассивным, конечно) не могли открыть свободы; да и можно ли представить себе что-либо пелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте сшить сапоги

мысленно, и получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения свобода, оставаясь знанием только, будет фикцией.

Свободными *делаются*, а не *рождаются*; знание, как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу. Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т. е. проект воскрешения есть и проект освобождения. Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна.

Высшее благо, как и свобода, составляет проект; в настоящее время под свободой разумеется полное подчинение природе и такая же полная независимость друг от друга, от общего дела, от долга, если понимать его в надлежащем смысле, т. е. измена общему союзу, союзу на жизнь и смерть, каким он должен быть. Не видят зла в отчуждении друг от друга и видят даже благо в подчинении слепой силе, считая все это естественным и необходимым. А между тем сама природа не подтверждает, не оправдывает такого взгляда; человек — крепостной земли, праздный пассажир, паразит, захребетник ее и совершает с ней невольные рейсы вокруг солнца, которое тоже не свободно в своих движениях; но в то же время солнце изливает на землю волны силы, из коих растения делают запасы, на счет же этих запасов образуются движущиеся существа, и существа не только движущиеся, но и сознающие это движение и сисящиеся отделиться от земли; следовательно, сама природа как бы нарушает крепостное право. В человеке движение получает сознание, соединенное с понятием бесконечности; таким образом, следуя природе, задача человека есть безграничное перемещение. Существо, одаренное движением, если оно исследует отдаленные миры, то, конечно, как цели движения, пространства же между ними — как пути к ним.

Вопрос состоит в том, на что употребляют силу солнца? На освобождение человека или же на большее его закрепощение. Природа начинает освобождение человека не только от закрепощения, но и от паразитизма и всякого захребетничества; она непосредственно не кормит и не одевает его, заставляя добывать все это трудом. «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто

каждый день их должен добывать»²⁷. Если мы примем это выражение буквально, т. е. в том смысле, что добывается действительно жизнь, а не средства только к поддержанию жизни, и не мнимая, а действительная свобода, тогда личность примет гигантские размеры, колоссальный образ. Тот еще захребетник земли, солнца, своих предков, тот еще недостойн жизни и свободы, кто не воспроизвел в своем организме всю историю земной планеты и солнечной системы, в коем остается еще хотя одна клеточка, не своим трудом построенная, тот еще не свободен, не может жизнь назвать своею, он еще не расквитался со своими отцами. Человеческий род должен обратить в пространную историю, и не в представлении только, а в действительности, эмбриологический процесс, этот, так сказать, генеалогический учебник, который каждый проходил во чреве матери. Личности человеческие, обратясь в микросомы земли и солнечной системы, обратят и самую землю и всю систему в новое небо и в новую землю, в которой живет сознание; тогда, вероятно, яснее назнаменуется на нас и образ Божий. Постановка вопроса должна быть такова: *при каких условиях возможно знание и свобода, или, другими словами, может ли человек освободиться, выйти из животного состояния?*

Мы намеренно выдвинули индивидуальный образ свободного человека, чтобы понять, сколько гордости заключается в названии свободного существа, которое придает себе человек и в настоящее время. Идеал свободного существа не должен быть, однако, целью человека; не из личной свободы вытекает долг воскрешения, а из сего последнего должна произойти свобода, без исполнения же этого долга свобода даже невозможна. Наше отличие от Запада в том и заключается, что Запад на первый план ставит всегда себя, свою личную свободу. Но нет достоинства добывать жизнь для себя, для своей драгоценной личности, и защищать свою личную свободу, всякий зверь так поступает. И какую ценность может иметь жизнь и свобода, если homo homini lupus.

У нас искренно или неискренно оправдывают свое личное существование необходимостью его для детей. Но что это за апофеоз поденщины эфемерного существования; даже с точки зрения личной, эгоистической свободы такое определение неудовлетворительно,

Лишь тот достоин жизни и свободы, кто не только жизнь и свободу добывает трудом, но и самые орудия добывания их, словом, весь он есть плод собственного труда, т. е. полная свобода, самодеятельность тождественна бессмертию. И только к такому идеалу, т. е. к бессмертию, и мог прийти Запад, оставаясь при своей измене общему долгу. Со стороны нынешних людей, мечтающих вывести свое потомство в бессмертные, эта мечта может показаться самопожертвованием; на самом же деле только тот способен мечтать о бессмертии для других, покупая ценой смерти многих поколений, кто и сам способен принять такое бессмертие. Но бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм. Только такие пассажиры большого парохода могли бы создать себе, в случае нужды в том, каждый свой малый пароходик, если бы они были экипажем и строителями большого парохода. Точно так же нужно уметь управлять землей и до известной степени воссоздавать ее из того космического материала, из коего она образовалась и, вероятно, продолжает строиться, чтобы каждый мог быть независимым от земли микрокосмом или подобием ее в малом виде. Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит. Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок. Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил. Итак, те, которые, отыскивая свободу, и не добровольно, а по неизбежной необходимости, восстанавливают жизнь предков, не могут быть названы действующими нравственно, полагающими в основу своего дела истинно нравственное начало.

Изменив вначале Отцу Небесному в своем падении, человечество совершило целый ряд измен. Вторая измена состояла в оставлении земледелия, т. е. праха своих предков, измена роду и племени и устройство города (или юридико-экономического общества). Полное выражение этой измены представляет Рим, составившийся из бродяг, не помнящих родства (если исключить

патрициев), создавший право. На этом корню выросла еще новая измена, измена христианству, вырос католицизм, обративший закон благодатный в закон юридический. Но самое полное выражение измены христианству представляет Англия, создавшая политическую экономию, в которой всем людям делается денежная оценка, где люди трактуются как товар, ценность которого определяется спросом и предложением. Конечно, самая крайность зла может вызвать реакцию; если же такая перемена не произойдет, то для нас вражда Англии будет величайшим благом; нужно, чтобы не англичане, но все английское сделалось для нас ненавистным; торговая зараза распространяется, люди перестают быть людьми, а обращаются в купцов, продающих свои таланты, способности; с другой стороны, общество проникается все более и более ледяными, юридическими отношениями, отношениями канцелярскими, чиновничьими ко всякому делу. Если ко всему этому присоединить, что канцелярский и конторский порядок придает всему обществу чисто механический характер, то нетрудно видеть, что это общество может быть скоро доведено до такого совершенства, при котором оно не будет нуждаться даже в уме, не говоря уже о чувстве или душе. Нравственное будет заменено юридическим, экономическим и механическим, и окончательною судьбою такого общества, общества, построенного на идеале римско-английском, будет изгнание всего священного, полная профанация.

«Что даст человек в измену за душу свою?» Ответ на это дал поэт, можно сказать, всей Европы; в лице Фауста²⁸ он представил человека, продающего свою душу за наслаждение. Мыслью Фауст не удовлетворяется, а крылья ее (т. е. мысли, души) никогда, по его убеждению, не могут сделаться телесными, вот он и продал душу за наслаждение. Действительный Фауст, особенно английский, далеко не был так грандиозен, душа была продана им за мануфактурные лишь игрушки... Впрочем, в конце концов и Фауст не нашел ничего лучшего, как осушить болото и завести на этом месте фабрику. Тем не менее чудовище, лишённое души, которое не могут тронуть никакие стоны, несущиеся из стран от Китая до Болгарии, имеет что-то страшное. Но не страх, а какое-то бессмысленное благоговение мы питаем к этому идолу. Пред чем, однако, мы благо-

говеем? Не перед наукою ли? Но паука, которая имеет целью только знание, что такое, как не схоластика, а ученые — школьники, не думающие даже о выходе из школы?! Кабинетные опыты?! Но не ученические ли это работы, которые сами по себе никакого значения не имеют?! Точно так же и художники суть только ученики, пробующие себя на камне или плотне.

Ни в чем, однако, не обнаружилась до такой степени узость воззрения европейца, как в учении о нравственности. Нашелся даже ученый, из англичан, который прямо высказал, что нравственность не развивается. А между тем нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы.

Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может дойти нравственность. Конечно, не признавая единства религии и нравственности, догмата и заповеди, достопочтенный англичанин мог и не заметить, какой высоконравственный образец дан нам в учении о Троицином Боге. А какое развитие под влиянием христианства получает пятая заповедь, на которую особенно указывает этот писатель!! Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами *зла*, и притом не одного общественного, но и естественного, потому что *зло* состоит в отчуждении человека от существа всеведущего, всемогущего, всеблагого, вследствие чего человек и впадает в невежество и в бессилие, вследствие чего природа уже не признает себя и не управляет собою чрез человека, является разъединение миров и смена поколений. Сообразно с ответственностью распространяется и область *блага*, которое состоит в обращении слепого, невежественного, невольного, того, что само собою делается, в сознательное действие, т. е. чрез восстановление угасших человек собирает распавшуюся храмину миров и совокупность их делает выражением единства умов и сердец всех поколений, чем и уничтожается грех, смерть и отчуждение от Существа всеблагого, совершается возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли.

Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным.

Самая важная ошибка Запада состояла в том, что он все делил, отвлекал; и что же стало с религиею по отделении от нее знания, нравственности, не обратилась ли она в личное мечтание или в обряды? А что сделалось с государством, обществом, когда оно отделилось от церкви, утратило всякое священное значение? «Царство Мое не от мира сего», т. е. ничего общего не имеет со злом и неправдою; но может ли это значить, что Христос дал благословение злу и неправде на отдельное, самостоятельное существование? Христос не давал своего благословения вражде, зависти, мщению, хотя бы они были и справедливы. А что случилось с нравственностью, когда она была отделена от религии, когда даже право, политика, все юридическое и экономическое заявили свою независимость от нравственности, т. е. пожелали быть безнравственными. До какой пошлости была доведена добродетель благодаря всем этим отвлечениям, отделениям, что даже художество считает добродетель самым неблагоприятным предметом для изображения. Нравственность, приготавливая добродетельных людей, вместе с тем должна была хранить и зло как сокровище, потому что оно — необходимое условие существования добродетели; нравственность должна радоваться существованию злых людей, иначе не могла бы существовать великая добродетель (?!), правосудие, которое немислимо без существования людей, попирающих правду. Такая добродетель вполне соответствует заботе о личном спасении, вовсе не беспокоящемся о спасении всеобщем; но если уже в этой жизни исключительная забота о личном благе противна, то какую скаредную она должна представляться, когда переносится в другую жизнь.

Еще Гоголь говорил, что заездили *добродетельного человека*; в настоящее же время можно сказать, что заездили вообще *человека*, и пора бы заменить это теперь ничего не выражающее слово другим, и именно словом *смертный*, вернее, *сын человеческий*, или *сын умерших отцов*, которое указывает на характернейшее свойство человека; и, кроме того, со словом *человек* соединяли понятие о чем-то гордом, тогда как со словом *смертный* такого понятия соединить нельзя, и оно напоминало бы задачу человека — *достижение бессмер-*

тия. Точно так же и мир назван природою по одному лишь своему свойству — рождению; но он имеет и другое свойство — смерть, по которому его можно было бы с таким же правом назвать словом, произведенным не от рождения, а от смерти. Называя мир природою, хотели замаскировать другую сторону мира; но иначе и поступить было нельзя, пока не существовало общего дела, состоящего не в освобождении только от смерти, но в восстановлении всего угасшего, в воскрешении.

Слово *смертный* никогда не изъездится, если будет общее дело, если человечество войдет в это дело; слово *смертный* делается даже *бессмертным*, когда человек достигнет бессмертия, оно останется бессмертным памятником того, что человек был когда-то смертным; воспоминание о том, что человек был смертным и сделался бессмертным, составит его вечную славу. Потому-то и изъездилось, опошлилось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек*, *добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие.

Очевидно, наше время требует радикального изменения как во взглядах, так и в самом деле, если и слова, употреблявшиеся прежде для обозначения самого себя и мира, изъездились, опошлели; а что слова эти изъездились, это видно из того, что они дошли уже до нас, а мы, как известно, носим только обноски, и, кажется, уже доносили их.

Все здесь рассмотренное суть составные части внехрамовой литургии, храм же есть место, где совершаются все таинства братотворения для исполнения долга к отцам; он есть изображение того момента, когда говорится: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, любви Бога-Отца и причастие Святого Духа...», это основа всех литургий. Обыкновенное изображение в выси храма, на внутренней стороне свода Отца — благословляющего, Духа — исходящего, в соприсутствии изображенных на стенах отцов — отшедших, получает значение действия, и действия образовательного, когда под ним совершаются различные таинства по примеру, по образу Сына Божия и человеческого: *крещение*, т. е. принятие в братство, *миропомазание*, т. е. приготовление к делу служения, *брак*, означающий, что этот

теснейший союз двух лиц не выделение из общего союза, братства, не оставление родителей, а служение тому же отечеству, ибо брак заключается в видах воспитания новых деятелей для отеческого дела, вступление же в брак показывает, что до окончания дела остается более человеческого века (брак есть предчувствие смерти и начало ее), *покаяние*, или раскаяние перед Богом и всеми отцами, ибо вина перед предками еще не искуплена, и, наконец, *причащение*. Когда совершается причащение, когда кровь из-под Распятого с прободенным ребром, собранная в чаше, входит во всех и все делаются последователями Христа, одной крови с ним, тогда новая единокровность связывает забывших братство. Таким образом, храм есть форма, в которой человечество принимает вид братства, чтобы сохранить братство и в то время, когда человечество не будет уже более заключено в этой форме (т. е. в храме), когда стены храма, соответствующие поясу в чине братотворения, станут не нужны. Отпуст есть не конец, а начало новой, внехрамовой литургии.

Все эти приготовления к исполнению миссии, состоящей в восстановлении образа Божия в природе, представляющей извращение этого образа, совершаются в присутствии изображений отшедших, жертв этого извращения естества. Различным образом может быть выражено это участие предков в деле потомков, в таинствах, напр.: оно может быть выражено вписыванием в свитки (в руках изображений умерших) новокрещаемых, и тогда метрики получили бы священное значение и были бы книгою, открытою для всех. Таким образом, все совершаемое в храме совершалось бы с благословением Бога-Отца и молитвами отец наших.

Таинство причащения, как изображение погребения и воскресения Христа, а с Ним и всех умерших, — такой же торжественный момент в суточном периоде, как Пасха в годовом, и он отмечен лобызанием икон, как бы христосованием, и должен бы быть отмечен еще хотя бы большим, например, освещением, для напоминания завета, обязанности к отцам действующего поколения, для указания на внехрамовую действительность.

Если литургия есть строительница храма, то изображение умерших на стенах храма есть произведение таинства евхаристии, вспоминающего умерших, пред-

ставляющего воскресение их, выводящего их из гробов, искусство же изображает этот момент. Таким образом, храм есть художественное изображение сосуществования поколений (бессмертия), погребение же вносит в храм внехрамовую действительность.

Внехрамовая действительность, или природа, есть извращение образа Божия, во-первых, как извращение сосуществования лиц (бессмертия) в последовательность, т. е. в смецу поколений, в вытеснение младшими старших, или в поглощение последующими предыдущих; иначе сказать, это есть смерть или переход одних существ в другие посредством рождения; извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть. Общество гражданское, принимая сторону или партию живущих, ставя исключительной целью благо одного поколения, отрекается от отцов, признает действительность смерти. Такое общество и есть подобие слепой природы, храм же есть восстановление прошедших поколений, хотя и художественное только, т. е. воспитательное; храм выводит из себя объединенное общество на внехрамовую деятельность.

Во-вторых, природа, как совокупность миров, представляет извращение образа Божия, потому что в этой совокупности нет разумного единства. Если не отделять человека от природы (мнение, отделяющее человека от природы, недавнее и не всеобщее, оно есть порождение города), то вина этого извращения может лежать только на существах, сознающих в себе разум. Отсутствие разумной деятельности в природе выражается в том, что движение отдельных миров, их отдаление и сближение (падение) не регулируется разумно-нравственной волею, точно так же как не регулируются ею и процессы световые и другие, происходящие при этих движениях, и потому миры эти, находясь в настоящее время на разных стадиях угасания, подвержены гибели. Во всем этом разумного действия признать, конечно, нельзя, а нужно признать неисполнение разумными существами Божественной воли. Если и в целой совокупности миров жизнь может уничтожиться, как это полагают, то от этого вина разумных существ не уменьшается. В-третьих, извращение образа Божия в природе выражается и в том, что единство отдельных миров со всеми другими мирами даже не сознается и что миры эти недоступны всем нашим

чувствам, т. е. нам недоступны другие миры, а наш мир недоступен обитателям иных миров, если бы таковые где-либо и были, и это вследствие отсутствия регуляции и потому, что разумные существа не обладают полнотою органов, т. е. таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие.

А между тем только такие полноорганные существа и могут составить глубочайшее, нераздельное соединение равных лиц; соединение же особей-органов не может быть обществом понимающих друг друга лиц, а может быть лишь соединением ненавидящих друг друга существ, если только они сохранили в себе свойства лица, сохранили в себе задатки или остатки души, т. е. не сделались еще исключительно орудиями; и те, которые играют роль ума в этом обществе-организме, не могут быть довольны орудиями-лицами, если эти последние не вполне утратили личные свойства. Если же эти лица-орудия сделались исключительно орудиями, потеряли всякие свойства лица, совершенно перестали быть лицами, то общество, составленное из таких лиц-орудий, перестает быть обществом, оно обращается в действительный организм, который обречен на одиночество; и тот, кто совершит такое превращение общества в свой организм, докажет этим, что он предпочитает одиночество общению.

Таким образом, ничего нет противоположнее одно другому, как общество и организм. Хотя наши общества, несомненно, есть некоторое подобие организму, но и они настолько подобны организму, насколько держатся насилем и выгодами; насколько же в этих обществах заключается действительно нравственного, душевного, настолько они и в настоящее время не подобны организму. Если мы не принимаем Единого Бога в Трех лицах, то это именно потому, что других связей, кроме насилия и выгод, не признаем.

Отсутствие регуляции, недостаток способности полноорганности, или способности создавать себе всякого рода органы, т. е. совершеннейший организм, и производит вместо *существования* личностей их *последовательность* или эфемерность, смертность. При *существовании*, при полноорганности личности бессмертны, а *последовательность* является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так

сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном их действии на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве.

Не пользуется ли земля печальным преимуществом только понять во всей силе, а не искоренить зло, и не потому ли оно достигло на земле высшей степени?! Земля — это уединенный остров, уединенный потому, что сознание не раскрыло и не установило разумной связи между ним и тем миром, от которого он произошел и которого он составляет обломок или больших относительно размеров пузырек с отвердевшею оболочкою, о внутреннем содержании и состоянии которого разумные обитатели этого мира точно не знают, но чувствуют, что внутренняя сила в землетрясениях, извержениях стремится как бы прорвать эту оболочку и, следовательно, требует регуляции, точно так же требуют регуляции и воздушные слои, токи, которые, воспринимая силы солнца, проявляются в ураганах, ливнях, грозах. Ответственный же житель этого мира хотя и хорошо знает непрочность своего жилища, хотя и наказывается разными певзгодами, бедствиями, недостатками, но о регуляции теллуrometeorической не заботится, а остается в полном подчинении среде.

Человек не приобрел себе полноты органов (недостаток необходимых органов мог служить для развития мысли, для самоуглубления, но не для того, чтобы всегда оставаться при одной мысли; недостаток органов мог быть полезен только временно) даже относительно земли, и потому органический мир, который должен бы быть органами человека, превратился в особое самостоятельное царство; органический мир — это органы, превратившиеся в особые существа, увековечиваемые в этом ненормальном состоянии рождением; это органы или способы, средства, коими существа чувствующие, сознающие смертность могли бы воссоздать из разрушенного животного вещества (а также строить непосредственно из неорганического вещества) свои организмы, скоплять запасы солнечной силы, и они-то, эти органы, превратились в особые существа, составляющие самостоятельное царство. Странное явление членов, живущих самостоятельно, даже получивших

способность увековечивать свое царство, создавая себе подобных! Человек берет дань с этого царства, без коего и жить, понятно, не может, но не владеет им; человек только грабит некоторые области этого царства, а с другими борется как с равными, вместо того чтобы вносить в это царство свет сознания.

Животное царство — это особые орудия, органы, получившие некоторое сознание; но это сознание осуждено состоять при одном или нескольких преобладающих орудиях — органах; сознание в животном царстве не создает орудий или органов, не совершенствует их, а само вполне подчинено им. (По этим-то преобладающим органам животное царство и представляется карикатурою, пародиею на разумные существа.) Усовершенствование в животном царстве производится не разумным путем, случайности увековечиваются путем наследственности (по разумно ли ждать такого усовершенствования для разумного существа?!), жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении, в увековечивании этого несовершенного, искаленного существования; и таким путем эти существа превратились в касты плавающих, летающих, пресмыкающихся, хищнических и проч. Сознание у этих существ бессильно и даже не пытается руководить, управлять инстинктом размножения, и потому-то размножение, смеясь, так сказать, над разумом, расширяется; и само, можно сказать, превращается в особое существование в бактериях, трихинах и т. п., проникает все поры вещества, живет на других существах, вселяется внутрь их.

Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на этот же путь, на путь истребления, и человека, и разумное существо подчинилось тому же стремлению, сделалось истребителем и даже способствовало размножению иных существ, необходимых для сего питания. Поэтому те, которые восклицают: «Неужели Господь оставил все остальные миры без обитателей?!» — сожалеют, следовательно, о том, что эта неразумная родотворная сила не была перенесена и в другие миры; даже человек, единственно разумное существо на земле, и тот остается еще рабом этой родотворной силы. Такое состояние есть результат *недейтельности* разума и служит ему глубоким укором, потому что родотворная сила есть только извращение той

силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление, или воскрешение, жизни разумных существ.

Живая сила, ограниченная пределами земли, могла проявиться только в размножении, в обособлении органов, т. е. в превращении их в особи, и в полном подчинении среде; эквивалентное же замещение их может выразиться в регуляции, в воскрешении, в полноорганичности, т. е. в полном подчинении органов личностям, в господстве сознания, дающего, *вырабатывающего* себе органы.

Извращение мира в природу в четырех вышеисчисленных свойствах (1-е — последовательность вместо сосуществования, 2-е — распадение или отсутствие регуляции, 3-е — личности, обратившиеся в орудия, и органы, обратившиеся в особи, и 4-е — общество по типу организма вместо общества полноорганичных существ), извращение в слепую силу (все равно, дошел ли мир до настоящего его состояния путем извращения или же он таким был изначала) есть во всяком случае не бесконечное явление, ибо кроме слепой силы существует и разумная, хотя бы и на одной только земле, и между человеком и природою нет противоположности, разъединение же их временно, а потому устранение этого извращения, восстановление жертв этого извращения — *задача человека, смертного, сына умерших отцов.*

**ВЫСТАВКА 1889 ГОДА,
или наглядное изображение культуры,
цивилизации и эксплуатации,
юбилей столетнего господства среднего класса,
буржуазии или городского сословия,
и чем должна быть выставка
последнего года XIX века или первого года XX,
точнее же, выставка на рубеже этих двух веков;
что XIX век завещает XX?**

К проекту юбилейной столетней выставки

Если человек XIX века отрекся от веры в небесное царство, от града Божия, отказался, можно сказать, от надежды и на земное счастье, от веры в царство земное, в град человеческий (пессимизм), то чем будет выставка, подводящая итоги этому веку? Она должна быть критикою его, а не панегириком, тем более что выставка 1889 года была изображением земного града — над созданием, осуществлением или улучшением которого так бесплодно трудился XIX век, — была изображением этого города в панегиристическом смысле; поэтому разбор выставки 89 года и покажет, чем должна быть выставка, имеющая завершить XIX и начать XX век. Выставку 89 г. можно признать последним или, точнее, полным выражением господства третьего сословия, городского по преимуществу, апогеем, кульминационным пунктом господства этого сословия, за которою хотя и может последовать много других выставок, но они будут выражать уже упадок, вымирание третьего сословия. Выставку 89 г. можно считать полным изображением не Франции только, но всего Европейского или Альпийского полуострова, даже с изображением Альп в виде Эйфелевой башни, поднявшись на которую европеец мог чувствовать и отчуждение от толпы, и *превозношение над нею*, что и составляет самую характерную черту западноевропейца и вообще Запада, особенно в отношении его к Востоку (в том числе и к нам), на который западный человек смотрит

свысока, с высоты Альп, и, преувеличивая свое с ним несходство, принимает это несходство за превосходство, за прогресс, чем и свидетельствует о собственном своем несовершеннолетии, потому что забывает при этом о самом существенном своем сходстве со всеми людьми, *о смертности*, т. е. о том бедствии, в котором люди находят действительное равенство и в соединении против которого только и могут достигнуть совершеннолетия. Последующие выставки будут выражать и вымирание не одной только Франции, а потому выставке 89 г., которая есть лишь непосредственное, бессознательное выражение духа времени, т. е. господствующего ныне класса, нужно бы обратиться из временного в постоянный памятник буржуазной эпохи, в музей, как сознательное воспроизведение отходящего времени, такое воспроизведение, из которого можно было бы понять, кому или чему служило третье сословие. Наша местная, всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года была близка к истине, она почти открыла, кому служило и служит то общество, выражением которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при самом входе на выставку изображение женщины (или — лучше — дамы, барыни, гетеры, будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России, из материй, признанных, вероятно, наилучшими из всех, представленных на выставку, — изображение женщины, созерцающей себя в зеркале и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только), сознающей себя конечною причиною цивилизации и культуры, изображение женщины в обстановке (в будуаре), представляющей в малом виде все произведения, не только получившие место на выставке, но и признанные наилучшими, произведения премированные (мебель, мыло, духи, книжки в великолепных переплетах, в женских, можно сказать, нарядах, это не те кожаные переплеты с медными застежками, как у церковных книг, и проч. и проч. и проч.). Так что эта женщина со всею ее обстановкою должна бы быть произведением самой выставочной экспертизы, а между тем она была произведением инстинктивным, ненамеренным, была произведением нашего крайнего простодушия; Запад слишком хитер, чтобы откровенно признать эту истину.

Немногое оставалось выразить, чтобы показать, кому служит то общество (Западная Европа и Франция), которому подражала Россия, создавая в 1882 году свою местную выставку; немногое оставалось, чтобы сказать, что вся культура есть культ этого идола, который поставлен был при входе.

Парижская выставка служит наилучшим доказательством обожания женщины; внешность выставки убрана яркими и нежными красками, гармония которых, говорит один из описателей выставки, «оставляет в памяти как бы след прочтенной поэмы», поэмы, конечно, падения человека... Если райское *«дерево познания добра и зла»*, вкушение которого принесло смерть, было прекрасно по виду и вкусу, то часть выставки, расположенной в Трокадеро, обращенная в сад цветов и плодов, представляла именно это дерево. «От самого моста Иенского до бассейна каскадов, — говорит тот же писатель, — направо и налево пестреют розы всех 4500 существующих в мире сортов; вообразите же себе это поле роз в цвету, это разнообразие красок, это благоухание...» И все это назначено быть орудием женщины для соблазна мужчины, так же как и первая половина выставки, одежд и всей обстановки женщины, завладевшая полем бога войны (Марса), которая есть также подобие Трокадерского дерева и от него заимствовала соблазнительную наружность.

У нас, вероятно, нашлось много таких, которые, обойдя всю французскую в Москве выставку, устроенную в подражание парижской, не пожелали иметь ничего, что на ней есть; но если бы французы открыли такую выставку в Турции, то возбудили бы вожделение весьма многих: для устройства гарема и всей его обстановки выставка представляет богатый и даже, быть может, очень трудный выбор, начиная от хрупкого стекла, скудели (керамика), которая по своей непрочности, составляющей самую характерную черту произведений XIX века, достойно занимает место в первом павильоне, открывающем выставку, до парфюмерии и косметик в том же павильоне, предназначенных для сокрытия старения и гниения, для наружного омолаживания, и самих книг, щеголяющих в женских нарядах (т. е. переплетах); запрещение касаться всех этих предметов имеет смысл, ибо эти нежные создания не выдерживают прикосновения,

Музей, как памятник протекшего столетия, как и всякий музей, должен иметь в основе своей книгу, или литературу, созданную временем с 1789 по 1889 год или, вернее, с 1750 года, т. е. от начала знаменитой Энциклопедии. А если ставить в основу музея книгу, то, несмотря на все наше дружелюбие к Франции, справедливость требует заметить, что притязание Франции на исключительное право устроить выставку XIX века несправедливо, ибо немецкая литература, философия и проч.— со второй половины XVIII и в течение всего XIX века вполне самостоятельная — не только не уступает, но и превосходит французскую. Энциклопедия, этот словарь модных слов, превративший сухое школьное знание в популярное, т. е. бесплодное в науке и разрушительное в жизни, в обществе, в котором изменения совершаются не путем эволюции, но и путем революции, т. е. или слепым, или же насильственным, злым,— путями, свойственными несовершеннолетним,— Энциклопедия имела целью поднять третье, т. е. промышленное, сословие, а потому музей 1889 года и должен служить памятником этому сословию. Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми отцами ради земного благополучия, ради материального и нравственного (!) благосостояния *большинства* («большинства» прибавлено для того, чтобы придать некоторое нравственное значение промышленности, и не сказано «*всех*» из боязни впасть в утопию), ради благосостояния, которое и должна дать промышленность, вспомоществуемая наукой и искусством. Энциклопедия — и вообще XVIII век — и была пропагандою этого отречения от небесного и замены его земным, пропагандою в популярной форме, завершением мысли предшествовавших трех веков. Само собой разумеется, что под собранием книг должен *не скрываться*, а *открываться* собор их сочинителей, т. е. подобных нам людей, способных, следовательно, ошибаться. Помня же это, мы обеспечиваем себя от опасности принять мнение за истину, а вместе с тем и отдаем должное автору, не останавливаемся на *вещи*, или книге, но восходим к лицу ее сочинителя, делая его предметом общего поминовения, чтим его со всеми другими отцами в свите, так сказать, Бога всех наших отцов. Несмотря на безбожие многих из этих авторов, несмотря на их

неверие в будущую жизнь или, вернее, на их *отчаяние* в ней, каковы, например, энциклопедисты, поминовением их полагается начало их будущности. Библиотека есть, или должна бы быть, культом не книг, а сочинителей этих книг, но культом в духе истины, т. е. исследованием. Библиотека должна быть не читальней, не местом для чтения ради забавы, а местом исследования, должна быть не *Четы-Минейми*, а *Минейми исследования*, и, конечно, подобными Макарьевским, в которых под днями памяти святых помещены не только жития, но и все произведения этих святых. Только календарно-хронологическое расположение и может быть сообразным цели музея как памятника, как места поминовения, исследования. Исследование же может заключаться лишь в восстановлении сочинителя по сочинению, автора по его произведению. Сам музей есть лишь разнообразная иллюстрация к книге, т. е. восстановление авторов, их жизни всеми средствами наук и искусств; а потому музей *третьего сословия*, музей французский 1889 года, в основу которого должна быть положена Энциклопедия (Энциклопедия, которая, прежде чем сделаться книгою, была остроумным, банкетным разговором, была проектом промышленного государства, т. е. земного счастья, проектом царства женщин, и создавалась под влиянием женщин), — сам музей, имеющий такую основу, должен быть изображением этого царства, господства женщин, господства не тяжелого, но губительного.

Ассамблея-бал, как введение, приготовление к брачному пиру, со всею их обстановкою, есть произведение промышленности, ее цвет, корни которого кроются в глубоких рудниках, шахтах: *это всемирная промышленность в ее потреблении; изображение же фабрики и завода*, поставленных под ассамблею, *было бы изображением всей индустрии в ее производстве и добывании. Высшее, основное европейское искусство есть искусство одеваться*, искусство половой борьбы, *полового подбора*, которое и создало промышленное государство; тогда как искусство эллинское, парнасское или олимпийское, искусство гимнастическое (нагое, безодежное) служило приготовлением к военному государству и создало его, военное государство. Полным проявлением, выражением, выставкою гимнастического искусства были олимпийские, пифийские и другие подобные иг-

ры, приготовлявшие к внутренним и внешним войнам и дававшие содержание пластике, поэзии и другим искусствам. Греки дорожили красотой тела, а европейцы дорожат красотой одежды; наши выставки заменили греческие игры, но только ассамблеи и балы служат поприщем для высшего проявления искусства одеваться, причем одевание не ограничивается одними лицами, одеваются даже вещи,— всё облачается в благолепие тления, непрочности, а потому только в форме ассамблеи выставка и получит смысл. Тут явится вся промышленность, но не в виде склада, ибо при устройстве выставок (обращаемых потом в музеи) в виде складов будущему нашему потомству нельзя будет и понять назначения многих из наших вещей, а как не поделиться с потомством своими игрушками, своими забавами; на выставке же в форме ассамблеи мы видим все произведения исполняющими свое назначение, влияющими на человека, подчиняющими его себе, держащими его в вечном детстве, несовершеннолети, расслабляющими его тело, уродующими его душу. В вещах, таким образом расположенных, видим изобретателей и производителей нижнего этажа (в изображении фабрики и завода), а в лицах, как будто пользующихся вещами, видим господство вещей над людьми. Ассамблея есть не собор только женщин, одетых промышленностью по их вкусу и заказу, и не съезд *только их одних* (пешком туда не ходят, а ездят в экипажах, и притом таких прекрасных, как игрушки,— эти игрушки, стоящие у ассамблеи, и составят экипажный отдел выставки), ассамблея и не собор также, или съезд, лишь мужчин, одетых по вкусу женщин, т. е. женихов всех возрастов, от детского и до молодящейся старости (ибо в царстве женщин молодость есть добродетель, а старость — порок, в царстве женщин, в царстве прогресса дети господствуют над отцами, т. е. молодое превозносится над старым), — ассамблея есть *поприще полового подбора*, ибо женщина, пользуясь всеми произведениями фабрик и заводов для соблазна мужчин, заставляет и сих последних пользоваться произведениями тех же фабрик и заводов, чтобы и в свою очередь путем соперничества друг с другом действовать на нее, на женщину. (Экипажи, мебель и вообще все ассамблейное суть игрушки, но не для взрослых, как это говорят некоторые в осуждение, а именно для несовершеннолетних, как бы стары они ни были;

это несовершеннолетие и служит владельцам, или рабам, этих вещей-игрушек оправданием). Таким образом и совершенствуется европейское искусство одевания, соответствующее оперению в царстве животных, вызываемому также половым подбором, т. е. это торжество женщины и поражение мужчины, *смятение прав* или *прогресс* — на светском языке и *падение человека* — на языке религиозном. Ассамблея видит счастье в сближении полов, совершенно отделяя его от рождения, т. е. признает брак союзом не для деторождения, а для наслаждения, и, боясь смерти, ассамблея старается уверить себя, что смерти нет. Такое отделение сближения полов от рождения хотя и не уничтожает рождения *совершенно*, приводит, однако, к вырождению и вымиранию. *Ассамблеи* — костюмами, своею женоподобною паружностью, романической литературою, эротическою поэзию, музыкою, танцами, *знанием и всеми искусствами*, прилагаемыми к ассамблейному делу, — *возбуждают* половые страсти, приводят к преждевременной зрелости, к истощению. Ассамблеи есть общество *эмансипированных* женщин, т. е. освобожденных от власти родителей и забывших отцов (блудные дочери), подчинивших себе мужчин (сынов), которые также забыли отцов (блудные сыны).

Фабрики, подчиняясь женщинам, имеют и у себя рабов; рабы эти — все общества естествознания и вообще ученые общества, ибо фабрика заставляет даже археологов извлекать из старых рукописей и памятников орнаменты, которые и употребляет также как орудия полового подбора; поэтому ни академии, ни университеты не могут быть представлены на выставке или в музее, как изображения города, посада, или царства женщин, на одной высоте с ассамблеями или рядом с фабрикой, они должны быть поставлены ниже первых и сзади последних; самую же нижнюю и заднюю часть займут *чистые*, т. е. *неприкладные науки*; ближе к фабрике станут прикладные науки, а самое высшее место на заднем дворе наук и искусств должно быть отведено опере и балету; Оффенбах и есть Гомер этой поэзии, но если Гомер — *отец поэзии*, то Оффенбах — *блудный ее сын*, и если женщины в промышленном государстве — царицы, то танцовщицы и певицы — богини, а опера и балет — святая святых в псевдорелигиозном

культе женщин. Самое же низшее, самое последнее место в этом царстве, не признающем ни старости, ни смерти, а старающемся лишь скрыть их, в этом царстве очень рано стареющих и очень рано умирающих и даже вымирающих (как Франция, идущая во главе цивилизации, что ожидает и другие народы, идущие вслед за нею), — самое последнее место в нем занимают музеи как остатки культа предков, музеи, которым в наше время, т. е. музеям XIX века, остается быть лишь собранием ветоши, так как в царстве женщин, в том царстве, где *одеваться* составляет высшее искусство, больше всего ценят тряпки; занятые тряпками, т. е. живым делом, как это кажется людям нашего времени, они с гордостью смотрят на археологов, занятых ветошью. Как не сказать нынешнему поколению: *не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой!* Четвертым сословием музеев и совсем будут уничтожены, если только это возможно; самим же предкам, т. е. кладбищам, и ныне нет места в городе, они вынесены далеко за город. А между тем все деятели 1789 года уже поглощены кладбищем, и весь период с 1789 по 1889 год стал достоянием истории, сдан в архив и восстанавливается всесторонне в книгах и в других произведениях искусства, словом, делается музеем. Погребальному искусству, искусству придавать мертвому вид живого, было ли дано место на выставке, так как и в этом искусстве существует прогресс?! Если женщине дано место при входе на выставку, то почему бы обществу похоронных процессов не отвести место при выходе, и притом тотчас за медицинским и хирургическим отделами, указывающими на вечность болезни и смерти, что, по учению прогресса, считается явлением естественным, неизбежным, нормальным. Погребальным принадлежностям нельзя во всяком случае отказать в месте на выставке, будет ли она, т. е. выставка, выражением истины и действительности или же только стремлением скрыть прискорбную истину, горькую действительность. Похоронное или погребальное искусство в современном его состоянии есть величайшая фальсификация, стремящаяся самой смерти придать вид жизни и мертвому образ и подобие живого; у нас в этом отношении ограничиваются употреблением ароматов, обманывая тем только обоняние, а в Париже пошли дальше, там белят и румянят мертвеца, стараясь представить его не только живым,

но и вполне здоровым, даже цветущим; в Париже обманывают не только обоняние, обманывают и зрение, хотят отвести даже глаза. Несмотря, однако, на все желание скрыть истину, погребальное искусство тем не менее раскрывает ее, показывает действительность во всей ее наготе, раскрывает самую *суть* прогресса, будем ли считать прогрессом *улучшение того, что испорчено в корне*, или же будем в нем, прогрессе, признавать усиление вражды в ее причинах и в средствах к ней.

Ассамблея есть изображение третьего сословия, уравненного с первыми двумя, усвоившего образ жизни первых с различиями, которые заметны, доступны только для знатоков дореволюционного аристократизма, находящихся в его подражателях что-то мещанское. Нижний этаж, поставленный под ассамблею, занимает четвертое сословие. Ассамблея — это пир третьего сословия, пир, следовательно, над вулканом; ассамблея для третьего сословия то же, что для четвертого трактир и дом проституции, только в менее откровенной и более утонченной форме. В таком положении четвертого и третьего сословий и выражается взаимное их отношение. Нижний этаж должен быть изображением надземной фабрики и подземного завода или, вернее, копи (каменноугольной шахты), грозящих постоянными стачками; а этих изображений и нет обыкновенно на выставках, хотя копи составляют основу, корень, глубочайший фундамент промышленных государств, но основу вулканическую, а потому изображение этой основы в связи со всем остальным дало бы надлежащее представление о всей непрочности этих государств.

Для изображения четвертого сословия мы пользуемся мыслью знаменитого Лекки¹, который, утверждая, что основание каждой фабрики непременно увеличивает пьянство и разврат и со временем, как он уверен, статистика будет в состоянии точно определить это увеличение, вместе с тем говорит, что всякий, все общество одобрит тем не менее основание новой фабрики; и говорит это писатель, избравший своим предметом этику, нравственность. Одобрит основание новой фабрики, конечно, и правительство, но вместе с тем усилит полицию, увеличит *мирный* состав войск, не оставит без увеличения и судебные трибуналы и с помощью статистики также с точностью определит необхо-

димую степень увеличения всего этого. На основании мысли Лекки нижний этаж может быть изображен так: первое, т. е. центральное, место займет фабрика и завод с необходимыми придатками, т. е. с трактиром (пьянство и разгул), с одной стороны, и домом проституции (разврат) — с другой; торговый магазин с его вывесками будет представлять фасад этого здания; фасад — это казовая сторона, товар лицом, представленный купеческим искусством; фабрика же, где люди на шесть дней превращаются в клапаны и т. п. орудия, с трактиром и домом проституции, где фабричные проводят седьмой день, — это изнанка; но самое заднее место за фабрикой и ее придатками, на заднем дворе фабрики, займет, должен быть помещен университет и все ученые, художественные и учебные заведения. *Ученое сословие*, деля барыши с третьим сословием, т. е. участвуя в обращении принадлежащих к четвертому сословию — фабричных рабочих — в машины, в клапаны, так сказать, обезглавливая их на все шесть дней недели, показывает вид, будто принимает горячее участие в рабочих и в седьмой день занимает их популярными чтениями, т. е. как бы возвращает им в этот день голову, которая для рабочих, таким образом, то же что шляпа, которую надевают по праздникам. Участвуя в действительном порабощении, в действительном обезглавливании людей четвертого сословия, ученые дают им мнимое, поддельное популярное просвещение вместо *действительного участия в познании* и вместе с тем освобождают их от предрассудков, т. е. от религии, заменяя авторитет духовенства своим собственным. Те же ученые, которые не успели еще войти в долю с третьим сословием, те стараются вооружить четвертое сословие против третьего. Описанная группа зданий будет служить выражением *политико-экономической мудрости посада*, эксплуатирующего село; против же этой группы должна быть расположена другая группа зданий, состоящая из казармы для войск, из полицейских частей, будок, суда, тюрьмы, — как необходимое дополнение к учреждениям, сложившимся в первую группу; и эта вторая группа зданий будет выражением *политико-юридической мудрости посада, города*, вспомогательной промышленно-торговому классу совокупно с рабочим классом в эксплуатации села, или пятого сословия, потому что город относится к селу как хищник,

или как плотоядное к травоядному. Душу этого города составляет прогресс — *прогресс промышленно-торговый*, постоянно усиливающий внутреннюю борьбу, и *прогресс полицейско-судебных учреждений*, обязанных сдерживать борьбу, предупреждать столкновения путем постоянного наблюдения, путем наказания тех, которые выходят за пределы личной свободы, допускаемой законом.

Таким образом, город есть общество, находящееся под надзором постоянно усиливающимся, общество, держащееся карою наказаний; это не братство, а гражданство, не отечество, а безродное государство, и на выставке город может и должен быть представлен: изнутри — острогом или тюрьмою, где собраны все возможные орудия наказаний, в смягчении которых нынешние прогрессисты-криминалисты видят ошибку сентиментального XVIII века; извне же город должен быть изображен крепостью, представляющею все усовершенствования в наступательных и оборонительных орудиях войны, — *это прогресс военный*. Выставка и должна быть изображением трех прогрессов: военного, юридического и экономическо-индустриального, т. е. изображением того, что есть, изображением действительности, или того, что *не должно быть*. Если милитаризм есть проклятие нашего времени, по выражению Гладстона², то индустриализм, усиливающий, по признанию Лекки, разврат и пьянство, а следовательно, и преступления и возбуждающий, кроме того, внутреннюю войну, внутренний, гражданский, так сказать, милитаризм, не есть ли он, индустриализм, еще большее зло, еще большее проклятие, чем милитаризм международный?!.. А между тем социализм стремится *злу*, вызываемому индустриализмом, *дать простор шестнадцатичасовой праздности* (восьмичасовой рабочий день), увеличивая все более и более эту праздность за счет трудового дня, в чем социализм и видит прогресс; но когда род человеческий почиет от дел своих по подобию ветхозаветного, а не христианского Бога, который всегда делал и делает, то этот день будет его субботою, нирваною, т. е. концом его жизни. *Дело же человека заключается в обращении всего рождающегося, само собой делающегося — производящегося, а потому и смертного — в трудовое и потому бессмертное*. Самое же величайшее проклятие,

зло — это наше постоянное сторожевое положение, страх, или опасение покушений на плоды наших личных трудов, на наши личные права, этот наш внутренний *душевный милитаризм*, эта первая заповедь лаицизма, светского катехизиса, на которой только и может держаться социализм. Этот внутренний милитаризм вызывает также необходимость и постоянного внешнего надзора, контроля,— контроль над контролем до бесконечности.

Образовательное значение выставки. В наше время никто не сомневается в великом и благотворном, образовательном значении выставок. В чем же заключается влияние выставок? Что может произвести выставка, развивая вкус к таким, например, предметам, как *артикль де-Пари*?³ Что могут произвести 7-й и 8-й отделы французской выставки в Москве, наполненные кружевами, шляпками с искусственными цветами, обувью из позлащенной и посеребренной кожи, женскими и мужскими платьями, выставленными на безголовых манекенах, с предлиннейшими у женских платий хвостами наподобие павлиньих или райских птиц? Это одежды для женихов и невест, а не для отцов и матерей, не для сынов и дочерей; но в городе и есть только женихи и невесты от детства до старости. Не одну, однако, чувственность выражают эти одежды, они служат также выражением гордости, презрения, отчуждения, отталкивания всего противоположного, всего негородского. А между тем отделы 7-й и 8-й, где все это выставлено, вместе с 1-м, в котором парфюмерия и косметика, назначенные для сокрытия старения и гниения, для наружного омолаживания, и с 3-м, который имеет целью очаровать обольстительной наружностью и блеском, приданным грубым продуктам недр земли, составляют центр притяжения выставки, цвет ее. Не страсть ли к блеску металлов и так называемых драгоценных камней создала евреев-ростовщиков?! Третьему отделу можно бы придать вид апокалипсического города: для развращенного вкуса евреев и язычников и Иерусалим Небесный мог быть представлен лишь в виде города со стенами из драгоценных камней и воротами из цельных жемчужин (Апокал. XXI, 18—21).

В 4-м павильоне можно видеть *царь-бутылку*, достигающую своей пробкой до высокого свода,

равняющуюся по высоте хорошей колокольне, с надписью «Шампанское», тут же здание из бочек и бочонков, поддерживающих *царь-бочку*: символическая фигура Франции угощает вином такую же фигуру России. Какое образовательное действие хотели произвести этим отделом — возбудить жажду, восхвалить пьянство?!..

В 6-м отделе можно было видеть, а в 10-м на себе испытать извращение простого вкуса и питания во французскую кухню и в подражающую ей русскую, которые как бы назначены для произведения болезней пищевого аппарата. Последние отделы выставки, как и вся, впрочем, выставка, как бы говорят: «пей, яждь и веселись»; других благ, другого добра, кроме того, которое выставлено на этом позорище, нет и быть не может. Вещь есть бог, и нет иных богов, кроме этих фетишей. Истинная религия XIX века есть мармонизм⁴ (религия американцев, этих истинных представителей нашего века), мармонизм, и в будущем веке награждающий богатствами за богатства, приобретенные в настоящей жизни; на мармонском небе нет места, надо полагать, для Лазарей; Вандербильды, Ротшильды⁵ — святые этой религии. Блаженны богатые, ибо им принадлежит царство земное, и горе бедным, слабым, больным — им нет места на пиру жизни, на выставке, двери этого рая мармонов для них закрыты. Итак, приобретай эти вещи, богатства, приобретению их посвяти всю жизнь, эксплуатируй, утилизируй, истощай природу, т. е. злоупотребляй силами природы, причем 5-й отдел выставки, где собраны машины, механические, электрические и всякие другие двигатели, наглядно представляет — демонстрирует, как ныне говорят, — разнообразные способы злоупотребления силами природы и обращения их на служение женским прихотям; убедись, что красота в непрочности, истина в фальсификации, благо же в игре, под коей кроется борьба, разрушение, хищничество.

Хищничество, вызываемое страстью (яростью, магией) к приобретению и грозящее взаимным истреблением, вынуждает общество положить ему пределы; но законы оказываются бессильными сдерживать в границах эту бешеную игру, и она проявляется в колоссальных кражах, в грандиозных подкупах и обманах, не останавливаясь перед грехом даже против всей

истории, задерживая ход ее, движение к сближению двух миров, Востока и Запада, как в известном Панамском деле. И несмотря на столь громкое зло, производимое увлечением блестящими вещами, сконцентрированными для наибольшего действия на выставках, самые эти увлечения, поступки, остаются тем не менее только баловством, шалостями несовершеннолетних детей...

К сожалению, влияние выставки не ограничивается только городами и горожанами, влияние выставки простирается и на село, приучая поселян заботиться лишь об извращении произведений природы исключительно в видах получения наибольшего дохода, для чего свинья обращается в кусок сала, а бык — в одно бескостное почти мясо. Вся забота города о селе и земледелии заключается в том, чтобы и к селу привить пороки города, внося в среду сельчан состязание и конкуренцию, разрушая родовой порядок и заменяя его юридическими и экономическими пороками. Благодаря влиянию города и сельчане привыкают смотреть на принадлежащую им землю как на капитал, из которого каждый может и даже должен извлекать наибольший для себя доход с наименьшей затратой труда, вовсе не заботясь о том, что из этого может произойти, не заботясь о регуляции метеорическим и вообще растительным процессом, о регуляции, которая составляет общую нужду в особенности в наше время, когда даже в Нормандии такая засуха, что «во многих деревнях принуждены пить грязную воду, да и такая вода стоит 15 сантимов за ведро» (Русск. Вед. 1893, 23 июня, № 170-й).

Устроив выставку, показав свои богатства в 1867 году, стараясь показать даже больше, чем было их в действительности, Франция возбудила аппетит Германии и особенно Пруссии, только что в 1866 году познавшей свою военную силу⁶. В 1889 году Франция опять решилась выставить на вид всему миру свои действительные и мнимые богатства, как бы говоря, что пять миллиардов для нее ничего не значат⁷. Франция действительно восстановила свой престиж — престиж промышленной и богатой страны (который она, впрочем, никогда не теряла), стараясь показать, кому это знать надлежит, что может уплатить какую угодно контрибуцию. Если революция, юбилей коей

праздновался выставкой 1889 года, имела в виду создать промышленное государство, поднять третье, т. е. промышленное, сословие и низложить первые два (дворянство и духовенство), то она, несомненно, достигла своей цели, и лучшего доказательства тому нельзя было дать, как устроив всемирно сравнительную выставку. Франция, очевидно, желает войны и употребляет все возможные средства, чтобы вызвать ее; выставка свидетельствует, что все возможные меры для поощрения промышленности были приняты во Франции, т. е. привлечено к этому делу возможно наибольшее число; а между тем занимающиеся томительной по своему однообразию, хотя и легкой фабричной работой представляют себе войну по ее противоположности с их ежедневными занятиями чем-то желанным; но, располагая к войне, фабричная работа лишает, однако, занимающихся ею способности к войне, так что покровительство промышленности не только вызывает войну, но и ведет к поражению. Аппетит к богатствам, которые были так искусно выставлены Францией, пробужден не в Германии только, но еще более в самой Франции: четвертое сословие самой Франции также увидало богатства третьего сословия, и, быть может, в конференции по рабочему вопросу, собранной императором Вильгельмом⁸, можно видеть начало союза между Германией и четвертым сословием самой Франции. Но у Франции есть враг посильнее Германии, посильнее и четвертого сословия, враг, общий третьему и четвертому сословию; этот враг — вымирание того и другого сословия, вообще горожан. Для спасения от этого врага недостаточно одного ограничения прилива сельского населения в города (в эти морильни всего живого), для этого необходим обязательный в видах спасения земли ежегодный набор в городах для перевода в села и на окраину с устройством кустарного производства вместо фабричного. Это и будет таким приготовлением к войне, которое может дать мир; это же средство, спасительное от внешних врагов, ведет к водворению и внутреннего мира, оно же избавит и от переворота, который ожидают от четвертого сословия.

Еще вреднее, может быть, влияние французской выставки в Москве, в центре русской промышленности. Кроме увеличения спроса на французские произве-

дения русские друзья французской промышленности ожидают как великого блага, что совершеннейшая в мире промышленность вызовет в нашей промышленности подражание, т. е. не только увеличит движение от сел в города, но и нынешних фабричных, временных лишь горожан заставит порвать последнюю связь с селом, сделав их специалистами, посвятившими себя исключительно фабричному делу, так что Св. Пасха окажется уже бессильною возвратить их к полям, к могилам предков, как это было до сих пор, когда праздник Пасхи, этот весенний праздник, вызывал движение рабочих из городов в села, вызывал возвращение к селам, к земледельческим работам. А между тем голод 1891 года у нас в России, как и засуха в 1893 году во Франции, когда во многих деревнях Нормандии и в других частях Франции были вынуждены пить грязную воду, как об этом уже выше упоминалось, настоятельно требует не только не отвлекать, а даже приковать внимание всех, людей всех специальностей, ученых всех наук, к селу, к тем условиям, в которых живет село, чтобы не могла ускользнуть от внимания малейшая возможность регуляции метеорическим и вообще растительным процессом, так как только такое разностороннее внимание и может привести к открытиям; отвлекать же внимание от этого дела, от регуляции метеорическим процессом, в такое время, как наше (1893 год), устройством выставки может только самый злейший враг не только России, но и Франции. Если же союз с Францией должен выразиться выставкою в Москве, то не может не родиться вопрос: что лучше — дружба ли с Францией или же война с Германией; что лучше — грозное ли нашествие на нас французов в 1812 году или же соблазнительное, развращающее нашествие на нас тех же французов в 1891 году, губительное не только для России, но и для самой Франции, как подтачивающее ту опору, на которую она возлагает свои упования. Этот вопрос столько же важен для Франции, сколько и для России, и для первой даже больше важен, чем для последней; если Франция желает ослабить своего будущего союзника в войне с Германиею, то ничего лучшего не могла придумать, как выставку. Если ход цивилизации, культуры, т. е. вырождения телесного и душевного, неизбежен, то такому бедствию должна прежде всего

подвергнуться Германия, а потом уже Россия. Германия и умирая может, однако, сказать, что она недаром жила. А Россия?!.. Хуже всего, что Россия не сознает опасности, как не сознает ее, конечно, и Франция... Выставку, устроенной в Париже, у нас или восхищались, или же молчали, потому что не хватало смелости говорить против культа всего интеллигентного класса.

Выставка имеет целью сделать Россию данщицею французской промышленности, имеет целью эксплуатацию, это мирное завоевание, т. е. то, чего немцы думают достигнуть войною, Франция думает достигнуть под видом дружбы. Для нас, может быть, выгоднее не только война с Германиею, но и первоначальное поражение, которое заставило бы Францию отказаться от преследования нас своей дружбою. Французская выставка в Москве — это приглашение гувернера или гувернантки для всей России. В деле нашего подчинения Западу, нашего обезличения дальше идти нельзя, если уже партия, считающая себя самобытною (славянофилы), определяет *православие*, в котором видит нашу отличительную черту от Запада, *веротерпимостью*, составляющей принадлежность именно Запада, и притом эпохи упадка, когда иссякла всякая вера, потеряна всякая надежда на истину и на такое благо, которое могло бы объединить всех, которое исключало бы рознь. Бесплодность трехсотлетнего проповедования веротерпимости на Западе, казалось, могла бы нас чему-нибудь научить; бесплодность этой проповеди, казалось, могла бы дать познать все ничтожество этой терпимости. Определять православие веротерпимостью тем удивительнее, что православие само себя определило не терпимостью ко вражде и розни, а именно *печалованием о всякой розни и вражде*; да и не веротерпимостью только определяется православие у самобытной партии, а веротерпимостью, соединенною с уважением к чужой вере, т. е. к вере западной, а вся вера, вся надежда, вся любовь Запада заключается в этой выставке — она соединяет и католиков, и протестантов, и евреев, в нее верили и Хомяков, и Аксаковы, и Самарины, а западники молились и молятся на нее.

Городская роскошь и составляет предмет спора между буржуазией и рабочими, между либеральною и

социалистической партией, хотя предмет раздора и не называется настоящим именем. Эта же роскошь, производство которой считается делом, достойным человека, мешает и пятому сословию, поселянам, понять настоящее свое положение; эта же роскошь держит и все науки в разъединении и заставляет их работать тлению, т. е. прихотям города. Когда пред мыслью, понявшей причины раздора, откроется великое отеческое дело, в котором все науки могут объединиться, объединиться не искусственно, а естественно, тогда науки, насильственно отделенные одна от другой и порабощенные городом, освободясь, будут возвращаться часть к части, каждая к своему составу. Все науки, сознавшие в своих специальных органах свое служение небратскому делу, представят картину воссоединения наук и соединения служителей этих наук (т. е. ученых) в один собор; это и будет *всенаучный музей*⁹. Мысль, исследующая раздоры в видах соединения для общеотеческого дела, объединит и художников всех направлений, всех мест в создании одной поэмы, иллюстрируемой, драматизируемой и не оканчивающейся со смертью даже целого поколения, так что произведение одного поколения будет одним лишь актом драмы. Мысль, действующая всеми художественными средствами, не разъединяемая пространством, не разрываема временем, действующая воспитательно, объединит искусство, соберет и всех художников в один всехудожественный собор, в один храм-музей, соединяющий в себе все искусства. Драма объединит все направления в одном естественночеловеческом направлении, и объединение это произойдет из исследования причин разъединения по месту и времени, причин, препятствующих драме быть объединенным действием всех мест и многих поколений. Не может и не быть единства, если произведение выходит от сотрудников, литераторов, художников всех редакций, пришедших к согласию, — когда произведение это есть их общее создание. Три пресловутых единства драмы, которых требовали классики и которые отрицали романтики, могут быть приняты теми и другими, если в основе будет единство самой действительности, потому что единство места, несмотря на обширность пространства, обнятого действием, действительно *будет*, если местные будут действовать согласно с центральными; *будет* и единство

времени, если произведение последующих поколений станет только продолжением произведения предыдущих; так что, как бы ни продолжительно было время, которое произведение обнимает, единство *ни времени, ни действия* утрачено быть не может. Итак, это будет музей трех единств: объединением направлений выразится *единство действия*, в объединении всех местностей в общем центре выразится *единство места* и, наконец, в такой последовательности поколений, при которой младшие поколения действуют под руководством старших, выразится *единство времени*.

Истинный музей есть музей всех трех способностей души, объединенных в памяти, т. е. он есть выражение согласия и полноты душевной, ибо он есть разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий (т. е. не скорбящий только), но и действующий для возвращения утрат, для воскрешения погибших.

Музей не допускает отвлечения от всеобщего *блага* ни знания, или истины, ни художества, т. е. *красоты*, но только память делает *благо* всеобщим. Если из разума, или знания, выделить нравственное, то безнравственное знание будет служить чувственности, произведет промышленность и подчинится ей, т. е. вследствие такого выделения нравственности из разума произойдет город. При отвлечении от знания нравственного начала знание не может оставаться даже и чистым, т. е. равнодушным к чувственности; город же без чистого знания — это идеал четвертого сословия, которое понимает только приложения, а чистым знанием не дорожит. Знание, отвлеченное от художественного, от прекрасного, будет чистым, мертвым. Художественное, отвлеченное от нравственного, обратится в промышленность (в мануфактурное производство) — в промышленно-художественный музей; отвлеченное от нравственного, художественное не может быть даже искусством для искусства: прекрасное, отделенное от нравственного, будет чувственной красотой, которая создает общество полового подбора, живущее для настоящего и забывающее прошедшее; если же отделить от прекрасного истинное, то получится обман, обольщение. Благо, отделенное от прекрасного, будет страданием, а не блаженством; отделенное от прекрасного, благо не может быть даже мертвым, бездушным аске-

тизмом; благо же без знания, невежественное благо, обращается или в личную, эгоистическую добродетель (в заботу о личном лишь спасении, о личном самоусовершенствовании), обращается в добродетель, бессильную уничтожить зло, об уничтожении которого она и не помышляет, или же в добродетель гражданскую, которая состоит в том, чтобы делать *действительное зло* одним в видах доставления *воображаемого блага* другим. Нравственное, благое, истинное, прекрасное стали отвлеченными понятиями и должны быть необходимыми принадлежностями жизни и составлять самое существо человека. Чувство прекрасного, или эстетическое чувство, возможно только у разумно-нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное существо, т. е. нравственно-разумное, ибо если и находят природу прекрасной, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если находят прекрасное в произведениях искусства, то тоже лишь потому, что видят в них нечто живое. Потому-то истинно прекрасным и может быть только общество, т. е. одушевленные существа, союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу — это не значит ограничивать область прекрасного, ибо искусство есть напоминание, а воскрешение, как осуществление в памяти хранимого, есть расширение общества, а следовательно, и области прекрасного на все поколения. Точно так же и природа, когда будет управляема разумом, будет выражением человеческой мысли и чувства, т. е. будет прекрасной. Эти три свойства Бога и человека — благо, истина и красота — неделимы ни между собою, неотделимы и от того, кому принадлежат, не могут делаться эти свойства принадлежностью и отдельных сословий; истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное — принадлежностью художников. Прекрасное не может принадлежать бездушным вещам, ни даже лицам, взятым в их розни или в их подчинении; *прекрасное, истина и благо принадлежат только Богу как Троиственному и человеку как многоединому.*

Всемирная выставка как указание значения города (или городской, европейско-американской цивилизации и культуры), — значение города, заключающееся в отрицании цели и смысла жизни. Выставка есть изображение *измены отцам сынами, увлекшимися*

красотой женщин, это дефратернизация через депатриацию или экспатриация для служения женщинам, эффеминация. В гуманизме, или гомункулизме, — в самой неопределенности уже этого слова заключается отрицание смысла жизни. Сыны, оставившие прах отцов, построили город, изменили наименование *сынов* на *человек*, чтобы ничто не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром, на котором слово, переставшее быть *делом*, стало орудием увеселения, забавы, как и все другие *искусства*, ставшие служанками полового подбора, *искусства не Парнасского, а Альпийского* полуострова, подчиняющие художественное промышленному.

Выставка 1882 года может быть названа художественно-промышленною не потому, что она заключала в себе особый отдел изящных искусств, а потому, что *выставки суть вообще искусство* нашего времени, хотя со стороны выразительности формы их не представляются удовлетворительными. Видно, что авторы выставки 1882 года недостаточно продумали, прочувствовали ту жизнь, тот быт, который они изображали в этой выставке, и потому не могли дать ей такого единства, какое требуется от художественного произведения. Выставка — это панегирик XIX веку, но панегирик, пока жизнь не представляет совершенства, есть самая несовершенная форма искусства. Необходима экспертиза — как новая критика для нового искусства, — экспертиза необходима для того, чтобы выставка получила надлежащую форму. Сравнивая две выставки: ту, которая основана на сознании смертности (музей), с той, которая старается скрыть смерть, экспертиза не может не признать первую гораздо более верною действительности, чем последняя.

Наша выставка 1882 года была близка к истине, к действительности, когда представила Елену или Еву (вообще женщину, которая и повинна в падении мира); но выставка не дала этому изображению центрального положения, не показала отношения к этой фигуре всех произведений промышленности, не показала, что вся культура есть культ этого идола. Но если бы это и было осуществимо, то и тогда выставка была бы односторонним лишь изображением действительности. Согласно с действительностью выставка, по крайней мере с наружной стороны, должна представлять кре-

пость, т. е. быть выставкою всех усовершенствований в деле военного искусства, должна представить это в виде битвы или осады. Точно так же не было бы противоречия действительности, если бы после самой Ассамблеи или же против нее была представлена казарма или полицейское учреждение, ибо и эта часть не оставалась в застое, а совершенствовалась вместе с успехами самой промышленности и ее следствиями — проституцией и пьянством. Намек на эти темные стороны фабричного производства не был бы лишним, ибо это тот же культ, только в самой грубой форме; устранить эти темные стороны фабричного производства может замена фабричного производства кустарным промыслом. Таким образом, выставка была бы романтической внутри и героической вне, но героической не в смысле торжества, победы, а в смысле сокрушения о жертвах, о гибели, которую несут новоизобретенные наукою и учеными орудия. С одной стороны — *внутри* — брачный пир, вечный праздник, постоянная ярмарка, а с другой — *вне* — пир смерти. Но было бы ошибкою видеть противоположность между внутренним и внешним, напротив, внутреннее порождает внешнее, внутренний пир есть истинная причина внешней битвы — *пира смерти*.

Всемирная выставка, *должным образом представленная, будет изображением индустриализма — внутри и милитаризма — вне*. Милитаризм на подкладке индустриализма оказывается бессильным для защиты: оружие улучшается, а войско ухудшается, не говоря уже о расслабляющем действии индустрии, — население, отторгнутое от земли, становится интернациональным, земля для такого населения не прах предков, а богатство, только не ему (большинству) принадлежащее. Поэтому выставка, верная истине, должна показать, что оружие, устроенное искусною техникою промышленного парода, хотя и назначается для своей защиты, в действительности оказывается приготовленным на свое поражение и гибель. Разве мы не видали, как земледельцы-буры побивали англичан оружием, в усовершенствовании коего англичане принимали очень живое участие. Промышленный Запад не должен от себя скрывать, что он изобретает и кует оружие, чтобы вооружить им земледельцев или же кочевников Востока для своего же этим оружием поражения.

Итак, выставка, с одной стороны, показывает богатство как приманку, а с другой — показывает оружие, которым эти богатства будут отняты, взяты у Запада; Запад даже сам вооружает те народы, которые явятся — могут явиться — на смену ему. Слух о колоссальной выставке проникает в самые дальние аулы Верхней Азии и степи пустынной Африки, и притом в преувеличенном до мифических размеров виде (башню построили до небес и т. п.).

Всемирная выставка представляет собой нарушение или, вернее, отрицание всех десяти заповедей вообще, а двух первых и пятой в особенности. Она признает только иных богов, в слепых силах природы и в чувственных влечениях проявляющихся, и отрицает Единого и особенно Триединого, требующего от разумных существ объединения против слепых сил природы, торжество над которыми, управление ими и даст человеку власть и над собственными влечениями. Вся выставка, само здание и все в нем заключающееся есть именно творение подобий, и не тому лишь, что есть на небе и на земле, но даже и самого неба, подобий коего столько же, сколько куполов на этом многоязычном храме народов, состязающихся в воспроизведении всего, что есть на небе и на земле, в воде и под водой. Всемирная выставка, эта гигантская суета сует, поглощающая все силы души, не дает ни места, ни времени даже для мысли о Боге, не говоря уже о деле, об исполнении заповеди управления слепыми силами, которое только и освободит нас от ига этой силы и всяческой суеты. Четвертая заповедь Ветхого закона, снисходительно, как детям, разрешавшая шесть дней действительно служить мнимым богам и требовавшая только одного дня для служения истинному Богу, и для служения притом мнимого — лишь мыслью, созерцанием, а не исполнением Божественной воли, не делом управления (регуляции) слепыми силами во всем мире, который (т. е. мир) по причине бездействия человека и стал смертоносной силой, — этот-то единственный день хотя бы лишь созерцания Бога и отнимает выставка, чтобы всех богатых и бедных привлечь к душепагубному созерцанию соблазнительных вещей, порабащающих человека. С величайшим озлоблением относится выставка к пятой заповеди; облакая дочь человеческую всем, что есть на выставке самого со-

блзнительного, выставка старается отвлечь сынов и дочерей от отцов и матерей; освобождая от запрещения, заключающегося в седьмой заповеди, и не только разрушая, а даже соблазняя, подталкивая тем, что есть на выставке, к нарушению этого запрещения, возводя запрещаемое этой заповедью в высшее благо жизни, превращая воспрещение в повеление, выставка хочет вычеркнуть пятую заповедь из закона внешнего и внутреннего, выставка требует осуждения отцов за рождение сынов без их, сынов, на то разрешения. Строгое применение новой заповеди прелюбодеяния (проституция) и приведет к исполнению заповеди нерождения. Франция, по справедливости получившая право на Всемирную выставку, на себе может показать верность этого закона. Развивая во всей силе соблазнительную привлекательность внешности, наружной стороны вещей, выставка пробуждает аппетиты стяжания, хищения, кражи, паживы и всякого рода нечистые пожелания, она вселяет зависть, вражду в людях друг к другу, возбуждает сословие на сословие (четвертое на третье, пятое на четвертое), сынов на отцов, восстанавливает народ на народ, царство на царство, вооружая их истребительнейшими орудиями; так что выставка, будучи *внутри* магазином — не дамским только, но и кавалерским счастьем, *извне* является крепостью с образцами истребительнейших орудий, орудий не убивающих только, но и сожигающих трупы убитых, предающих их огненному погребению (кремация). Таким образом, выставка всю жизнь обращает во взаимное истребление, истребление всякого рода оружием, даже мыслью, словом, писанным, печатным, скоропечатным; она и знать не хочет шестой заповеди, признает ее даже вредною, антипрогрессивною, сохраняющею жизнь менее сильным. Еще более, конечно, игнорирует выставка заповеди девятую и десятую, и, возбуждая взаимные обвинения рабочими капиталистов, а капиталистами рабочих в нарушении восьмой заповеди, выставка доказывает только, что ни те, ни другие не могут считаться действительными обладателями, собственниками, — вся выставка есть колоссальная кража, в которой много дарового и мало трудового, ибо она, как и вся наша жизнь, есть произведение не управляемой разумными существами слепой силы, которая, потому что не управляема разумом,

и творит зло; представляя это зло благом, выставка есть величайшая ложь. Называя выставку величайшею ложью, мы не можем, однако, не признать необходимости ее созидания, устройства, только нужно относиться к ней не панегирически, а критически; в самом устройстве выставки надо показать, что она есть не благо, а величайшее зло; но это зло может быть обращено в величайшее благо.

Выставка и музей, или кажущееся (выставка) и действительное (музей), действительное, скрываемое под внешним блеском векового прогресса; музей, раскрывая действительное, раскрывает и то, что должно быть. Музей не отрицание лишь выставки как лжи и порока, но и указание, проект истинного и действительного. Выставка есть произведение гуманизма, а музей — произведение сынов человеческих.

Проект юбилейной выставки XIX века есть проект наглядного изображения XIX или даже — точнее — четырех последних веков, изображение этих веков не хвалебное, не такое, какими они кажутся, не казовое, а изображение их, т. е. так называемой новой истории (гуманистической), в ее истине и действительности, в истине и действительности отрицательной; проект же музея не гуманистического, а сынами отцам воздвигаемого, который не ограничивается хранением останков прошедшего, но присоединяет к хранению наблюдение и текущего для восстановления протекшего. Проект музея есть проект изображения действительности в положительном смысле, *изображение того, что должно быть*, в противоположность выставке, которая есть изображение того, что не должно быть, т. е. такой музей, как им он здесь проектируется, есть то, во что должна обратиться выставка.

Таким образом, музей, в котором погребается то, что на выставке есть ложного, занимает во 2-м предисловии (которое есть призыв ученых (людей знания или мысли) русских и нерусских к переходу от мысли к делу) то же место, какое в первом (т. е. в призыве ученых духовного сана, православных и иностранных, к делу объединения внутреннего и внешнего) занимает храм-памятник (или тот же музей) в его внутренней и наружной росписи¹⁰, т. е. музей во 2-м предисловии есть указание на *положительное*, на то, что должно быть; выставка же относится ко 2-му пре-

дисловию, как парламент религий в Чикаго относится к 1-му предисловию, т. е. с отрицательной стороны (говорим о парламенте религий в Чикаго в его Шеннаваровском изображении или каком бы то ни было Пантеоне как соединении религий, признаваемых и одинаково истинными, и одинаково ложными¹¹). Парламенту религий 1-го предисловия, или лжесобору, соответствует выставка 2-го предисловия, а храму-памятнику (1-го предисловия), заключающему в себе проект действительного соединения церквей, соответствует музей (2-го предисловия) в отрицательном (как отрицание лжи и порока выставки, как погребение всего ложного на выставке) и в положительном, или проективном, смысле.

Выставка и музей указывают и на то, что не должно быть, и на то, что должно быть: общество человеческое не должно брать себе образец в слепой, или в животной, природе, каков организм, где большинство обезглавливается и обращается в слепые орудия; и только лишь лицемерно или же по недомыслию можно говорить при этом о всеобщем просвещении, невозможном при обезглавлении большинства, как бы ни увеличивали часы праздности. Все юридико-экономические общества построены по типу организма, и никакой гуманизм смягчить этого зла не может, ибо гуманизм состоит в снисхождении и побряжках слепой чувственности, таково выражение: человек есмь, и ничто человеческое мне не чуждо, т. е. не чуждо *человеческое*, в котором так много еще скотского и зверского. Только в долге сынов человеческих, коих слепая смертоносная сила лишает отцов, не может быть никакого снисхождения, никакой побряжки. Только Сын Божий и Дух Святой в их отношении к Богу-Отцу могут служить образцом для общества сынов и дочерей человеческих.

Всемирная выставка как последнее искажение птоломеевского искусства и музей как переход к коперниканскому искусству. Птоломеевское искусство (по преимуществу религиозное) падает вместе с распространением коперниканского воззрения, коперниковской системы, которая низводит небесное на земное, подчиненное тому же закону падения, как и все земное: и там, следовательно (думали), *нет существ свободных, высших человека.* Хотя коперниковская си-

стема оставалась гипотезою, тем не менее птоломеевскому искусству и вообще искусству был нанесен удар, и оно, искусство, стало заменяться промышленностью, храмы высшим существам заменились дворцами и храмами выставок, литература сделалась земною, реальною, она только знала любовь сынов и дочерей друг к другу, а не к отцам, и особенно умершим, т. е. искусство признавало Царицу промышленности Царицею мира, а следовательно, и *для литературы, как и для философии, не было другого блага, кроме того, которое производит фабрика, которое обобщается в деньгах.* Когда пессимисты позволили себе усомниться и в этом благе, то такое отрицание вызвало изумление; однако первого места деньги не потеряли, деньги не лишились первого места, потому что пессимисты, как, напр., Толстой, не признавая блага в деньгах, ничего другого на место их не поставили. Если и деньги — они думали — не благо, то остается лишь Nirvana.

Но точно ли коперниковская система отвергала всякое благо, закрывала всякий путь к благу?!.. Если Коперник распространил земное далеко за пределы земли, если Кеплер лишил эти земли свободного движения, а Ньютон подчинил и их земному закону падения, *то не следует ли из этого прямо, что существо, самое начало которого совпадает с противодействием падению, всеобщему тяготению, и которое из этого противодействия сделало, можно сказать, закон жизни, которое и в движении кругом земли не подчиняется кеплеровскому закону, — не следует ли из этого, что для такого существа земля не граница?* И если бы во всей вселенной, доступной нашим чувствам, не было ничего, кроме земного, то для существа, для коего уже при самом начале *не все было данное природой* и которое постоянно трудится, чтобы заменить рожденное трудовым, превосходящим даже рожденное, — для такого существа распространение земного на всю вселенную будет лишь распространением пределов его собственного существования. Когда все будет делом, делом, конечно, воссозданным, а не созданным, тогда не будет ничего искусственного, а все естественное, *тогда существующее, правимое разумом, и будет воссоздатель и Создатель.* За признанием производимого фабрикою не только не благом, а даже злом, как и всей культуры, и открывается истинный путь к благу.

К эстетике птоломеевского и коперниканского искусства. Следя за последним вздохом отцов и матерей, сыны обратили взор к небу, а вместе со взорами и руки, или передние конечности, которые у животных служат опорами (у человека передние конечности, слабые как опоры, сделались орудиями взятия, вооружения), *поднялись вверх*, к тому же небу, прося о помощи, ища опоры в небе; и эта просьба, мольба о помощи, это обращение передних конечностей, рук, из опор в орудия действия дали существу, от земли поднимавшемуся, силу, мощь. Вместе с обращением к небу и *чело этого существа поднялось и сделалось подобным небесному своду*, и стало оно, это существо, храмом, руки его, стремящиеся вверх, сделались как бы башнями, а между ними глава. Голос или вопль обратил это создание слез в храм отпевания. Руки поднялись к небу, чтобы привлечь, возвратить удаляющийся дух жизни умершего, вместе со стремлением возвратить удаляющийся дух жизни, руками же старались вызвать умершего из земли — ставили столб и давали ему подобие умершего. Соединение многих столбов или плит с изображением умершего, соединение их совокупными силами сынов составляло или создавало храм; сводя плиты кверху, сыны создавали подобие небу и своему челу, голове, носящей образы умерших отцов. *Храм-музей с вышкой* (с вышкой для наблюдений и изучения небесных явлений) открывает в куполе храма, как подобии кажущегося неба, выход к небу действительному, к небесным мирам или землям, носящимся в нем, т. е. в небе, чтобы изображенным па куполе (на этом подобии неба) умершим дать действительную жизнь на действительном небе, т. е. *храм-музей с вышкой* представляет переход от птоломеевского созерцания к коперниковскому небесному делу; тогда как Всемирная выставка XIX века как собрание всех произведений «бесцельного труда»¹² есть крайнее искажение птоломеевского искусства, есть торжество нововековой бесцельности (как естественное следствие признания своего ничтожества во вселенной) над средневековым обманом, торжество отрицательной стороны коперниковского мировоззрения над положительной птоломеевского. *Храм-музей с вышкой*, поднимая, возвышая взор к небу, возвращает блудных сынов к первобытному их состоянию, к началу вертикальной

выправки, а вместе с тем *храм-музей с вышкой* составляет оборотную сторону Всемирной выставки, указывает на ее изнанку: на выставке блестящие тряпки, служащие для сближения полов, а в музее — ветошь. Музей открывает тленность того, что на выставке является *красотою* и что приводило бы к «неделанию», если бы музей с вышкой не указывал дела и ради этого дела не объединял бы все науки в астрономии и все искусства в архитектуре, т. е. в храме-музее, и притом в храме-музее с вышкой, как переходе к коперниканскому искусству. Соединяя в себе искусства как способы выражения и все науки как способы изучения, храм-музей есть истинный памятник умершим и не может идти ни в какое сравнение со скульптурным только изображением, которое было, как это видно из вышензложенного, лишь началом, *первым камнем* создания храма.

Всемирная выставка парижского века — так, кажется, следует назвать отходящий (ныне уже отошедший) век, — органом которой должно считать все светские школы, хотя бы из них и не были еще вынесены иконы, эти дощечки, по ядовитому выражению фанатического представителя опошлевшего иконоборства, который он считает своим открытием (говорится о Толстом). Всемирная выставка с этими школами (хотя они *не называются школами-выставками*, но по своему направлению заслуживают такого названия) самым названием своим (выставка) указывает на значение века, который, считая себя *декадентским*, признает, однако, за собою право на всемирное распространение, что равнозначуще всемирному падению, кончине века. Христианство, основателя которого XIX век в лице новых иудеев и язычников призвал к своему нечестивому суду и лишил Его саиа Сына Божия и Сына человеческого, — христианство вступило в XX век с обновленною заповедью: «*научите, крестьяще*», поняв в самом обширном смысле «*научите*» и в самом глубоком — «*крестьяще*», и противопоставило выставке храм Бога отцов с музеем, посвященным всем предкам и открытым к небу (музей с вышкой), т. е. соединившим все знания в истории и астрономии; вместе с тем христианство противопоставляет и философскому критицизму апостольский скептицизм, *по глубокой любви* не довольствующийся представлением, а требующий видения и

осязания для удостоверения в воскресении. Этот новый подъем христианства, или юбилей, быть может, самый высокий, видит в критицизме и циничном позитивизме новый великий Пяток. Признав воскресение Христово только актом живоносной души рыбаков, критицизм профессоров и ученых обнаружил всю мертвенность души своих представителей, новых судей Христа, т. е. сам себя осудил. Противопоставление апостолов как исполнителей воли Воскресшего в деле собрания и умиротворения, в научении для совершения воскресения (ибо воскресение Христово не было бы победою над смертью, попранием смерти, не было бы искуплением от греха, как причины смерти, если бы собрание и научение не было условием всеобщего воскресения), противопоставление апостолов как исполнителей воли Воскресшего в деле всеобщего воскресения ученым и философам, живущим отрицанием, признающим лишь опыты в одиночку, в виде только подобий, игры, игрушечные опыты, или же признающим знание только для знания, — такое противопоставление нельзя не признать весьма невыгодным для ученых и философов, не говоря уже об интеллигентах, повторяющих лишь чужие слова, живущих чужим мнением. Апостольский скептицизм был последовательнее кантовского критицизма; апостольская вера требовала доказательства от дела, их вера в Бога отцов доказывалась делом собрания, или объединения, как условия осуществления чаемого воскресения мертвых и жизни будущего века. И церковь апостольская, имеющая главой Воскресшего, — начаток воскресения — есть собрание, объединение живущих, или сынов, разумных существ, для исполнения долга к умершим (т. е. еще не воскресшим), приносящая в жертву этому долгу, в жертву Евхаристии (благодарности) все силы, силы и знания, и чувства, и воли. Если во главе собрания стоит Тот, в Ком началось воскресение, — *первенец из мертвых*, когда самое крещение есть образ *воскрешения*, то какая может быть другая цель собрания всех живущих, как не воскресение всех умерших?! Это собрание, совершаемое Тем, Кто собою начал воскресение, есть лишь продолжение неоконченного акта воскресения: Воскресение Христово со всеобщим воскресением составляет один нераздельный, цельный акт. Дело церкви есть литургия, т. е. братотворение

через усыновление для исполнения долга душеприказчества, т. е. воскрешения; церковь, т. е. собрание всех живущих на земле, как кладбище всех умерших, имея во главе Воскресшего, совершает *Пасху*, т. е. *переход от земли на небо*.

Апостольский скептицизм и философский критицизм показывают, что примирение между ними — примирение верующих с неверующими — возможно, если только философы признают, что безделье не есть добродетель, признают *необходимость объединения для воскрешения*. Совершенную противоположность юбилейной выставке XIX века, или изображению западного города, каким он был в течение четырех веков секуляризации *вообще* и каким стал к концу XIX века *в особенности*, составляет выставка коронационная, как изображение Кремлей, центров мировых монархий, и особенно Кремля третьего Рима, каков он есть и каким он должен быть к XX веку. Коронационная выставка, составляя полную противоположность выставке конца XIX века, или последних четырех веков секуляризации, есть изображение центров мировых монархий, Кремлей, и особенно Кремля третьего Рима, с росписью наружных стен храмов, с росписью стен самого Кремля, с поющими башнями (башни с колоколами, колокольни), превращающими самый Кремль в поющий Кремль, точнее, в Кремль отпевания, или воскрешения, — коронационная выставка есть изображение этого Кремля как образца всем кладбищам, обращаемым в образовательные крепости, или Кремли, посредством воинской повинности в связи с всеобщим обязательным образованием.

СУПРАМОРАЛИЗМ, ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ (Т. Е. ВСЕОБЩЕЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ)

Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом.

Супраморализм — это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода. Называя долг к отцам-предкам, долг воскрешения, супраморализмом, мы говорим языком тех, к которым обращаемся, чтобы быть ими понятыми, для которых слова «долг к отцам-предкам», «воскрешение» совершенно непонятны, так как все они, можно сказать, иностранцы и нищиеанцы; это те, которые, удаляясь от могил отцов, не только не взяли щепотки праха их (как то делают переселенцы, чтущие своих отцов, не забывшие долга к предкам), но и отрясли даже прах отцов от ног своих, как это, можно сказать, сделал известный Рише¹, назвав предков отвратительными — «эти отвратительные предки», чем и выразил мнение и чувства большинства своих современников-интеллигентов.

Супраморализм — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в

дело искупления, т. е. воскресения. Супраморализм основан не на заповедях блаженства, этой элементарной, так сказать, нравственности, а на заповеди наибольшей, данной пред Пасхою страдания, и на заповеди завершительной, данной по воскресении своем Первенцем от умерших как необходимое условие для продолжения дела воскресения; супраморализм есть в сущности синоним, или перевод, наибольшей заповеди и ведет чрез исполнение заповеди завершительной («шедше, научите вся языки» и пр.) к осуществлению заповеди, призывающей быть совершенными, как Отец наш небесный совершен, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскресением быть подобными самому Творцу, о чем и просил в последней своей молитве ко Отцу Христос: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино», а тотчас по воскресении Христос указал и путь к этому объединению, уподобляющему нас Богу, делающему нас совершенными, как Отец наш небесный совершен, сказав: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца, Сына и Св. Духа», где под крещением, т. е. очищением от первородного греха, вызвавшего смерть, разумеется, конечно, воскресение, воскресение для умерших и бессмертие для живущих.

Супраморализм — это вопрос о двух рознях и о двух объединениях; вопрос о двух рознях, т. е. о внешней розни — о богатых и бедных и о розни внутренней — об ученых и неученых (о двух разумах), разрешаемый чрез замену вопроса о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т. е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самою природою, приходящею чрез нас в сознание. Конечно, для нашего городского быта — в высшей степени искусственного, которым все тяготятся, — естественное дело человека, всеобщее воскресение, должно казаться неестественным, даже, можно сказать, в высшей степени неестественным, но это не значит, что оно, дело всеобщего воскресения, и в самом деле неестественно, это значит лишь, что мы стали уже слишком искусственны, исказили себя, свою природу. Для природы, переходящей из бессознательного состояния в сознательное, воскресение есть такое же необходимое и самое естественное дело, как для природы слепой естественны

рождение и смерть. Природа стала сознать себя в сынах человеческих, в сынах умерших отцов, и естественным это сознание должно считать в народах, живущих сельскою жизнью, у могил отцов, тогда как в отделившихся от отцов, в покинувших землю горожанам, как сынах блудных, естественность сознания утрачена; наибольшего же удаления от естественности, наибольшей искусственности сознание достигает у ученых, у которых *«Бог отцов»* превращается в отвлеченного *Бога деизма*, *«сыны человеческие»* — в неопределенное *«человек»*, получается полная свобода, а вместе отсутствие смысла и цели жизни, получается разделение на два класса, на два разума,— является сознание разрыва, но в то же время является и стремление к восстановлению единства; и только по достижении единения родом человеческим (т. е. природою, приходящею в сознание, в понимание самой себя) начнется дальнейшее движение как в этом сознании, так и в управлении природою самой собою чрез род человеческий, который есть та же природа, только пришедшая в сознание. Чем природа — сила, в настоящем ее, т. е. бессознательном, состоянии рождающая и умерщвляющая,— чем природа сделается, станет, достигнув сознания, как не силою, восстанавливающею то, что было ею разрушено по своей слепоте. И какой смысл имеют слова о несоразмерности сил человека, т. е. природы, стремящейся к сознанию и управлению, с силами той же природы, но как силы слепой. И что считать силою человеческою — непосредственную ли силу рук, или же то, что может он сделать при посредстве сил природы. И можно ли считать пределом человеческой силы, человеческой деятельности то, что мы можем сделать теперь при посредстве сил природы. Настоящее, естественное дело еще и не начиналось; так, весною нынешнего (1902) года посредством змейкового аппарата была вызвана гроза, вызвана ненамеренно, а совершенно случайно; почему же не вызывать гроз намеренно, почему не пользоваться в этих видах змейковым аппаратом везде и всегда по общему определенному плану?.. В этом-то деле, в вызывании гроз, т. е. в управлении метеорическим процессом, и могло бы состояться объединение всего рода человеческого.

В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец

для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей. Если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, то не потому, чтобы мы были мало одарены, а скорее наоборот; ибо более одаренные имеют менее побуждений к труду самоустроения, самосозидания, а только этот труд ведет к самосознанию, к самоусовершенствованию, или к совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь. Возлагать же все упование на слепую силу, надеяться, что она создаст более сильные, с более совершенными органами существа, которые заменят, вытеснят человека, есть полная измена разуму, который останется ненужным придатком, если не через разум будет достигаться дальнейшее совершенствование, дальнейшее созидание органов вместо органов, слепым путем рождения данных.

Для своего осуществления естественное дело, т. е. воскрешение, требует двух объединений: объединения внешнего, которое может совершиться через самодержавие, и внутреннего — через православие; и это будет объединением всех разумных существ в деле познавания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, ими, разумными существами (сынами).

Супраморализм излагается в пасхальных вопросах², которые обращаются ко всем живущим, ко всем сынам, наделенным способностью познавания, т. е. такую способностью, которая дает силу даровое заменять трудовым. Вопросы эти требуют, чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие. На переходе от истории как взаимного истребления, нами бессознательно совершаемого, к истории как исполнению проекта воскрешения, сознанием необходимо требуемого, и ставятся эти вопросы, которые должно назвать пасхальными, т. е. возвращающими к жизни, или приводящими искупление от греха и смерти во исполнение. Как самый долг воз-

вращения к жизни есть долг безусловно всеобщий, так и пасхальные вопросы обращаются, относятся ко всем и, несмотря на свою немногочисленность, действительно обнимают собой все многообразие современной жизни, направляя ее, согласно со своею целью и назначением, к объединению всех. И существующему уже явлению — стремлению к селам, к опрощению, стремлению, до сих пор не приведенному к полному сознанию, только пасхальные вопросы могут дать смысл и цель.

Вопрос I. О двух вопросах: *социальном* (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и *естественном* (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни), не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, «почему сущее существует», а в практическом, требующем разрешения, «почему живущее страдает и умирает».

Нужно иметь в виду, что вопрос о богатстве есть вопрос лишь о мануфактурных игрушках и забавах, а не вопрос о насущном и необходимо нужном, разрешение которого без радикального устранения неурожая, или голода и моровых язв, или болезней вообще (вопрос санитарно-продовольственный), немислимо, а потому вопрос о насущном входит в вопрос о всеобщем возвращении жизни.

«Пока будет смерть — будет и бедность». Что ценнее — золото ли, являющееся источником взаимного истребления, или же прах отцов как цель соединения сынов. Что нужно выдвинуть вперед — решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный). Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или же бедствия общие природные (пауперизм естественный). Богатство ли — добро, а бедность — зло, или же жизнь, т. е. жизнь бессмертная, есть истинное добро, а смерть — истинное зло, и в чем состоит наше дело.

Вопрос о бедности и мнимом богатстве есть вопрос о двух званиях, или сословиях (бедных и богатых), — вопрос неразрешимый; вопрос же о смерти и жизни есть вопрос об едином призвании, объединяющем богатых и бедных в общем деле возвращения жизни, которая, как приобретенная трудом, будет неотъемлема, бессмертна; первый пасхальный вопрос и требует замены вопроса о бедности и богатстве вопросом о смер-

ти и жизни, вопросом, общим для богатых и бедных; этот последний вопрос дает предмет, или объект, для знания и дела, и предмет этот есть вся природа, т. е. сила неразумная и слепая, рождающая и умерщвляющая; этот вопрос требует и соединения двух разумов, или двух сословий — ученых и неученых, которые должны составить общий субъект знания и дела. Только замена вопроса о бедности и богатстве (искусственном, социальном пауперизме) вопросом о смерти и жизни (естественном пауперизме) дает такой обширный предмет (т. е. всю природу) для знания и дела, и только этот последний может соединить два разума в общем для всех деле познания и управления слепую, рождающую и умерщвляющую силою, а в этом деле — познания и управления — и заключается исполнение воли Божией. Итак, первый пасхальный вопрос есть проект, поставляющий целью: *всех* сделать субъектом и *все* сделать объектом знания и дела.

Вопрос о богатстве и бедности отождествляется, конечно, с вопросом о всеобщем счастье, невозможном при существовании смерти; вопрос же о смерти и жизни должно отождествить с вопросом о полном и всеобщем спасении вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) — на вечное созерцание этих мук. Замена вопроса о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни не исключает, однако, из последнего вопроса о сытости, т. е. о насущном или необходимо нужном, ибо вопрос о богатстве как излишестве и бедности как недостатках и лишениях, ведущих к смерти, входит в вопрос о смерти, вопрос же о сытости как условию труда и жизни есть вопрос о жизни, вопрос о поддержании жизни в еще живущих и о возвращении жизни уже потерявшим ее, вопрос санитарно-продовольственный.

Вопрос о богатстве есть лишь вопрос, как сказано, о мануфактурных игрушках и забавах, — все выставки свидетельствуют об этом, на каждом шагу слышны там восторженные восклицания — «точно игрушечка». Вопрос о богатстве и бедности, собственно говоря, есть вопрос несовершеннолетних, и не говоря уже об его неразрешимости, он не может устранить и вопроса о смерти, а этот последний и лишает богатство всякой его ценности. Поэтому-то за эпохою увлечения богатст-

вом и следует всегда отречение от него, эпоха аскетизма. Но ни всеобщее обогащение, ни всеобщее обеднение (аскетизм) не могут быть целью, давать смысл жизни, так как то и другое приводит к смерти, то и другое бессильно устранить вопрос о смерти, как это прекрасно выражено в индийской легенде о царе, окружившем сына своего всевозможною роскошью и желавшем устранить от него всякую возможность узнать о существовании болезни, старости и смерти. Только одно всеобщее возвращение жизни может дать смысл и цель жизни, хотя возможности осуществления этой цели одними словами ни доказать, ни опровергнуть нельзя, — только дело даст такое доказательство.

Вопрос II. О двух мертвых религиях и об одной живой: 1) о внутренней, лицемерной, бездельной, безжизненной религии (идеолатрия, деизм, объединения не требующий, никакого дела не налагающий, и гуманизм, требующий даже разъединения под видом свободы); 2) о внешней обрядовой и столь же безжизненной, или мертвой, религии (идололатрия) и 3) об единой живой, или деловой, религии, возводящей в религию вопрос о смерти и жизни, вопрос о воскрешении, так что каждый пяток ставит нам вопрос, «почему живущее страдает», каждая суббота заключает в себе вопрос, «почему живущее умирает», и каждое воскресение спрашивает, «почему умершие не оживают, существа во гробах не воскресают».

«Аз емь Бог отцов, Бог не мертвых, а живых»³, и да не будет тебе (т. е. сынам человеческим) иных богов (т. е. да не будет тебе мертвого бога деизма и безжизненного бога гуманизма). Не природа бог и не в природе (слепой и падшей) Бог, а с нами Бог. Разумная сила должна управлять слепую, а не наоборот. Разумная сила и будет управлять, когда не будет между ними, разумными существами, розни, т. е. когда с нами будет Бог. «И поставил его (человека) над делы руку твою, вся покорил еси под нозе его» (человека) (Псал. VIII, 4—7). «Внегда же покороти ему» (человеку) «всяческая, ничто же остави ему непокорена» (Евр. II, 8).

Бог отцов — не мертвых, а живых — по своему подобию создал человека, и сыны *живущие*, сыны отцов *умерших*, для которых отцы *мертвы*, *мертвы безусловно, навсегда*, очевидно, не подобны Богу; подобие же

Ему будет заключаться лишь в возвращении жизни отцам, в воссоздании, но в воссоздании действительном, живом, а не мертвом. Живая религия есть лишь религиозизация, т. е. возведение в религию, вопроса о смерти и жизни, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении. Живою является религия в сельском язычестве, которое не только хоронит, погребает зерно и сеет своих умерших, но и верит, что своими хороводами (хор — солнце, отсюда Хоросан — страна солнца), подобием солнечному бегу, возвращает солнце от зимы на лето и животворною силою этого светила возвращает зерно и воскрешает умерших, воскрешает, конечно, лишь в живом воображении народа. И живое христианство не может не считать сынов умерших отцов орудиями Бога отцов, орудиями в деле возвращения им, отцам, жизни; это и есть религия, какою она должна быть. Чем больше места занимает в жизни вопрос о богатстве, об обогащении, тем менее остается места для религии, тем она становится безжизненнее, отвлеченнее, делается внутренней, личной, бездельною, т. е. не требующею никакого дела, словом, превращается в призрак; можно бы сказать, что религия, когда господствует стремление к обогащению, делается наиболее светскою, наименее религиозною, становится секуляризованною, если бы выражение «секулярная религия» не заключало в себе противоречия, противоречия в самых терминах. Искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии, в этом и заключается, можно сказать, совершенное отрицание религии, — искусство скрывать смерть и делает религию мертвою. Итак, в чем же мы должны искать наше дело, нашу обязанность — в безжизненном ли, ни к чему не обязывающем, никакого дела не налагающем Боге деизма и в отвлеченном, неопределенном человеке гуманизма, или же должны мы искать его, наше дело, нашу обязанность, в Боге отцов (не мертвых, а живых) и в сынах отцов уже умерших и еще не умерших, но умирающих, имеющих умереть (*morituri*). Должны ли мы, сыны отцов умерших, быть орудиями воли Бога об отцах, чтобы они были живы, или же мы, сыны, навсегда останемся противниками божественной воли и, не соединяясь в отеческом деле, будем вытеснять отцов и истреблять друг друга, как это ныне есть.

Вопрос III. О двух отношениях разумных существ к неразумной силе: о том, какое ныне есть (эксплуатирующее, истощающее), и о том, какое должно быть (регулирующее, воссозидающее).

Эксплуатация, истощение, утилизация вынуждают задаться вопросом: ради чего, на какую потребу истощаются многовековые запасы земли? И оказывается, что все это нужно для производства игрушек и безделушек, для забавы и игры. Приходить от этого в негодование, конечно, нельзя; нужно всегда помнить, что мы имеем дело с еще несовершеннолетними, хотя бы они и назывались профессорами, адвокатами и т. п.

И «не с природою слепую одною жизнью надо жить»⁴, а с себе подобными, чтобы существа разумные управляли силою неразумною.

«Мир как неволя и как проект освобождения от неволи», от зависимости, или подчинения слепой силе, в противоположность шопенгауэрову *«мир как воля и представление»*, ибо для нас в мире нет воли, и для существ, не обреченных только на созерцание, для существ, чувствующих и способных к деятельности, мир не представление только, а проект освобождения от неволи. Выражение *«мир как воля и представление»* по справедливости можно заменить выражением *«мир как похоть»*, которая, рождая, умерщвляет, рождая сынов, поглощает отцов,— и не представление лишь, а проект, и притом не отрицающий только похоть (отрицание похоти — аскетизм), но обращающий силу рождающую в воссозидающую, а умерщвляющую в оживляющую, так что мир не может остаться только представлением, созерцанием, а становится проектом восстановления последующими предыдущих, т. е. проектом воскрешения. Так должно бы быть, но в настоящее время мир — таков, как он есть,— остается при похоти и представлении.

О двух отношениях разумных существ к неразумной силе:

I. О теоретическом, или мнимом, господстве над природою и действительном подчинении ей; это значит, что в теории признают превосходство разумных существ над неразумною силою, а в действительности мирятся с зависимостью от неразумной силы и на практике не только ничем не проявляют своего превос-

ходства над неразумною силою, а, напротив, находятся в полном у нее подчинении. Также недействительно, т. е. неправильно, отношение к природе и тех, которые ограничиваются лишь кабинетными опытами и приложением их к фабричной, заводской и т. п. деятельности, к эксплуатации и утилизации.

II. Только регуляция естественного процесса, или слепой силы природы, есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе; регуляция же — это значит обращение рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую. Регуляция природы — не барство (т. е. не подчинение природы капризу, произволу) и не своеволие (эксплуатация), а внесение в природу воли и разума. Человек и будет управлять природою, когда между людьми не будет розни, когда не своелюбие, а добровольно они будут вносить в мир и когда, следовательно, станут орудием Божественной воли. У человека, как существа разумного, есть один только враг — это слепая сила природы; но и этот враг лишь временный и станет другом вечным, когда между людьми не будет вражды, а будет соединение в познании и управлении ею, слепую силою природы, которая казнит за невежество, как казнила в настоящем 1902 году на Мартинике за неверное понимание учеными вулканического процесса⁵.

Итак, существа разумные, не в розни, а в их совокупности пребывающие, существа разумные и чувствующие утраты, — как они должны относиться к силе неразумной, которая, рождая, не может не умерщвлять?! Подобаает ли существу разумному, волею одаренному, в котором не все только даровое — рожденное, а есть и теперь уже нечто трудовое, самим созданное, — подобаает ли такому существу подчиниться силе слепой, невольной. И в чем должно состоять наше, существ разумных и чувствующих, общее дело: в эксплуатации ли и утилизации природы, т. е. в ее истощении (в истощении дарового, рожденного), или же в регуляции природы, т. е. в обращении дарового в трудовое, рожденного в создаваемое, рождающего в воссозидающее, умерщвляющего в оживляющее... Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, неразумною силою, ибо природа в разумных существах приобрела себе главу и правителя, за раболепие же и рабство перед собою и за невежество при-

рода, как сказано, подвергает смертной казни и в настоящем 1902 году зараз казнила более сорока тысяч, казнила за плохие успехи в изучении вулканической силы. Для человека, как *сознания* природы, вопрос естественный, вопрос о природе как силе, которая, рождая, умерщвляет, составляет естественное его, человека, дело, ибо это дело разрешает вопрос о голоде, морových язвах и болезнях вообще, т. е. о старости и смерти. И верующие и неверующие могут объединиться в этом естественном деле, объединившись же в деле, придут и к единомыслию. И для верующих участие в этом естественном деле будет не противлением воле Божией, а исполнением ее, для неверующих же это будет освобождением от рабства слепой силе и подчинением воле Божией вместо отрицания божественной воли, на которое бесплодно растрчивала свои силы философия.

Вопрос IV. О двух разумах (теоретическом и практическом) и о двух сословиях (сословие ученых — интеллигенция и неученых — народ); о философии как младенческом лепете человеческого рода, или мысли без дела, и об едином истинном разуме, объединяющем всех во всеобщем познании и управлении слепую, неразумную силу (в регуляции), в познании и управлении, постепенно расширяющемся на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной через регуляцию воскрешенными поколениями. Это и будет то — в совершенной полноте, — что каждое существо в утробном своем существовании проходит, но в самом сокращенном виде.

«Познай самого себя» (не верь, следовательно, отцам, т. е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (Дельфийский или сократов). *«Познаю, следовательно, существую»*, — отвечает Картезий, т. е., поясняет Фихте: *«Я — познающее и есть существующее; все же прочее есть лишь познаваемое, т. е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее»*. Итак: *«Возлюби себя всюю душою твоею, всем сердцем твоим»*, — заключают Штирнер и Ницше, т. е. *найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай...*

Или же: *Познайте себя в отцах, и отцов в себе, и будете братством сынов;* тогда осуждение (критика) заменится искуплением, искуплением не словом лишь,

а делом, т. е. воскрешением, и тогда будем воистину учениками христовыми.

О двух разумах: о разуме созерцающем (теоретическом), т. е. считающем Бога, как и отцов умерших, лишь мыслимым, а друг друга — вещами, но не мыслящими существами, о разуме, хотя и признающем регуляцию природы (космологию), но лишь в области знания (в представлении), а не в действительности; и о разуме практическом, не обращающем, однако, мыслимое в действительное, а остающемся при мыслимом, т. е. при суеверии. О критике чистого разума и о суеверии практического, а также и о том, почему критика не касается основ разделения на два разума и на два сословия (ученое и неученое), основ разделения, приводящего к двум невежествам.

О двух сословиях, из коих одно считает себя темным, а другое (философы-интеллигенты) не признает возможности действительного (объективного) знания, т. е. о двух невежествах как необходимом следствии раздвоения разума. Теоретический разум оказывается неспособным отличить бред от действительности, а практический, относясь пассивно, страдательно к умерщвляющей силе и обращая рождающую силу в похоть нерождающую (искусственно-бездетный брак), ведет к уничтожению рода и делает невозможную действительную, бессмертную жизнь.

И о разуме едином, том «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих», дабы *«все едино были»* (один род).

Разум теоретический, смерть и жизнь познающий (вопрос о смерти и жизни), и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий (вопрос о всеобщем деле воскрешения), и это как исполнение воли Бога отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св. Духа, действующего (а не глаголящего лишь) чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом, — таково истинное, естественное отношение двух разумов, т. е. это такое отношение двух разумов, каким оно должно быть и какого в настоящее время нет. В настоящее время теоретический разум, отделясь от народного, практического, верующего (христианского или крестьянского)

разума, заменяет вопрос о жизни и смерти городским вопросом о бедности и богатстве, возводя его в вопрос о всеобщем обогащении или же о всеобщем обеднении и тем осуждая род человеческий на вечное несовершенное состояние. Для установления должного, надлежащего отношения двух разумов нужно поставить на первое место разум практический в лице народа, который верит в воскресение и в свое участие в деле воскресения, верит, что участвует в этом деле как орудие воли Бога отцов и, как язычник, хороводу приписывает силу быть солнцеводом, силу возвращать солнце от зимы на лето *для возвращения погребенного зерна и воскрешения посеянных тел отцов* (мертвецов); или же такое же действие народ приписывает силе *одной молитвы*, потому что не знает такого труда, дела, которым можно было бы производить нужное действие на природу в случаях, например, засух, наводнений и т. п. бедствий. И не откажется от этих суеверий, или суеверных действий, живущий с природою, в полной от нее зависимости народ, что бы ему ни говорили, пока не укажут действительного средства, которым он мог бы управлять теми силами, от которых теперь в зависимости. В указании такого средства — а вовсе не в отрицании разумной причины всякого бытия и разумной цели существования — и заключается задача теоретического разума; а потому первое место, даваемое теоретическому разуму, есть узурпация, измена своему родителю — практическому разуму, от которого он, теоретический разум, происходит, как город от села, как горожанин от крестьянина; возвращение же теоретического разума к практическому, т. е. в село, будет выражением раскаяния в своей измене или узурпации. Удалившись из села, горожане забыли отцов и Бога отцов, Бог обратился у них в идеал неосуществимый, в одну мысль, и явился даже вопрос о происхождении идеи о Боге — горожане стали спрашивать, откуда взялась такая мысль в их головах; возвратившись же в село, они не могли бы не раскаяться в забвении отцов и Бога отцов и поняли бы, что можно говорить о грехе удаления, забвения, о грехе отчуждения, а не о происхождении мысли о Боге, которая всегда была, явилась вместе с сознанием. Выражаясь образно, можно сказать, что горожане, удаляясь из села, не только не захватили щепотки земли с могил отцов, а даже отрясли прах отцов

от ног своих; возвратившись же в село, они должны будут посыпать этим прахом главы свои. Будучи в отдельности, два разума, теоретический и практический, являлись двумя невежествами, двумя мраками; при соединении же разума теоретического с практическим, с разумом верующим, крестьянским и христианским, они воссияют двойным светом, и прежних взаимных обвинений — верующими неверующих в мраке сомнения, а неверующими верующих в обскурантизме, в мракобесии — уже не будет. Нельзя не заметить, что, обвиняя верующих в мракобесии, *неверующие* и сами не считают свой свет истинным, потому что сами признают свое знание, знание теоретического разума, лишь субъективным.

Вопрос V. *О двух чувствах*: о половой чувственности и о детской любви к родителям, или, что то же, о всемирной вражде и о всемирной любви.

«Нет вражды вечной, а устранение временной — наша задача». «Будьте как дети».

О двух чувствах: половая чувственность и порождаемый ею аскетизм как отрицание чувственности; и об едином чувстве всеобщей любви к родителям, неотделимом от единого разума.

Беспричинна ли вражда, или же есть реальные причины *небратских* отношений между людьми и *неродственных* отношений слепой природы к разумным существам? И какие нужны средства для восстановления родства?

Увлечение *внешнею* красотой чувственной силы, особенно в половом инстинкте, этом *«обмане индивидуумов для сохранения рода»*, увлечение, не видящее или не желающее видеть в ней, в силе чувственной, и силу умерщвляющую, не видящее связанной с рождением смерти, и производит *индустриализм*, служащий к возбуждению полового инстинкта; индустриализм же создает для своей защиты милитаризм, производит богатство и бедность, а сии последние (богатство и бедность) вызывают социализм, или вопрос о всеобщем обогащении.

Сила *чувствующая*, но не чувственная зарождается в детских душах; сила эта вместе с наступлением старости и смерти родителей переходит в силу *сострадающую* и *соумирающую*, а соединяя всех сынов и дочерей в познании и управлении, т. е. в регуляции при-

роды, обращается в могучую силу, воссозидающую умерших; через воскрешаемые же поколения регуляция постепенно распространяется на все миры.

Любовь всемирная рождается из детски-сыновнего и особенно дочернего чувства, развивается же и укрепляется она только в деле отеческом, общем для всех и родном, близком, своем для каждого.

Вопрос VI. *О двух волях или двух нравственностях.*

а) *О двух волях.* Воля к рождению, т. е. воля как похоть и как отрицание похоти (аскетизм), жизнь только для себя (эгоизм) и жизнь только для других (альтруизм), и воля к воскрешению, т. е. чтобы жить со всеми живущими для воскрешения всех умерших.

«Познай себя, ибо приближается царство мира сего».

«Покайтесь, знающие только себя, ибо приближается Царство Божие, царство всех»...

О двух волях (к рождению и к отрицанию рождения — аскетизм) и *об единой воле к воскрешению*, неотделимой от единого разума и единого чувства.

б) *О двух нравственностях.* Что предпочтительнее: *нравственность ли разъединения*, т. е. свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые достоинства и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью; или же *нравственность объединения*, нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело.

Воля к рождению, как похоть, порождая богатство, приводит весь род человеческий к деморализации (Всемирная выставка есть полное выражение деморализации); а воля к воскрешению, или когда вопрос о возвращении жизни ставится целью разумных существ, приводит к морализации всех миров вселенной, ибо тогда все миры, движимые ныне бесчувственными силами, будут управляемы братским чувством всех воскрешенных поколений; в этом и будет заключаться *морализация* всех миров, равно как и *рационализация* их, ибо тогда миры вселенной, движимые ныне бесчувственными и слепыми силами, будут управляемы не чувством только, но и разумом воскрешенных поколений.

Вопрос VII. *О двух образах жизни, о двух бытах*, или, можно сказать, об единой сельской жизни (т. е.

о сынах, у праха отцов живущих), незрелая форма которой есть жизнь кочевая, а отживающая форма — жизнь городская, культурная.

Постановка во всей городской мануфактуре на первое место *красочной промышленности*, которой присвоено даже название «*ученой индустрии*», показывает, что вся промышленность, вся технология обречены на службу половому подбору, и это свидетельствует о глубоком унижении и позоре ума человеческого, о приближении человека к животности, о большем и большем нравственном упадке города. Можно сказать, что *вся городская культура есть обожание, обоготворение, т. е. культ женщины*.

Куда же направиться — к городскому ли культу вещи и женщины, к «*благолепию тления*», или же к селу, к праху отцов, к селу в уповании, что оно достигнет такого состояния, при котором прах отцов будет обращаться уже не в пищу потомкам, а в тело и кровь самих отцов, так что отцы станут живы и для нас, телесных существ, как живы они для Бога... Культ ли кладбищ, т. е. мертвых, ждущих оживления, или же Всемирная выставка — плод индустриализма, учреждение уже созревшее и отживающее, учреждение мнимовраждебное, а на самом деле дружественное милитаризму, вытеснившее кладбище, вытесняющее храмы, теснящее университеты, презирающее музеи, которые хранят останки предков (могил), — словом, учреждение, только в себе признающее жизнь.

Сельская жизнь, как она ныне есть, хотя и высшая двух других (кочевой и городской), не есть еще жизнь совершенная; сельская жизнь приобретет условие к достижению совершенства, сделается способною достигнуть совершенства только тогда, когда горожане возвратятся к праху отцов и кочевые сделаются оседлыми, т. е. когда никто уж не будет удаляться от могил отцов, когда кладбища сделаются центрами собирания сынов, когда совершится объединение в деле отеческом, которое вместе будет и братским. Условие для достижения совершенной жизни будет приобретено лишь тогда, когда разрешится вопрос о двух типах людей: о сынах умерших отцов, помнящих и поминающих отцов, и о сынах, забывших отцов, о блудных сынах, или о высшем звании «человек», общечеловек, всечеловек и, наконец, сверхчеловек (это отвлеченней-

шее философское определение, ничего определенного в себе не заключающее), когда разрешится вопрос о крестьянах и горожанах, о крестьянах, у которых культ отцов, и о горожанах, у которых культ женщин и вообще культ половой страсти во всех разнообразных ее проявлениях, и когда будет признано, что истинно высшее — это сын человеческий, — определение, заключающее в себе истинный долг всех сынов, как одного сына, ко всем отцам, как одному отцу, т. е. долг воскресения, долг разумных существ, объединенных по образу Троиственного Существа, в Коем открывается для нас причина бессмертия и вина человека, которая привела его к смерти.

Вопрос VIII. *О науке*, как она есть и какую должна быть, о науке сословной и о науке, на всеобщем наблюдении и опыте основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых, — на опыте едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всюю землею как одним целым, как кладбищем множества поколений, постепенно возвращаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы, на всю вселенную.

Состоятельна ли наука, как она есть, и не отживающее ли учреждение университет ⁶, этот раб индустриализма, не видящий в нем (индустриализме) игрушек и безделушек, ничего выше индустриализма и доставляемых им благ не признающий, «враг престола и алтаря, враг самодержавия, православия и народности», призывающий к суду отцов, пророков, Христа и, наконец, Самого Бога, враг всякой власти, вооружающий сынов против отцов, учеников против учителей, студентов против профессоров, разрушающий братство, ставящий рознь выше общения, приводящий к монизму, к солипсизму, приводящий каждого к сознанию себя единственным и весь мир обращающий в представление, — вот принципы, на которых держится университет и вся его жизнь, что и делает его учреждением отживающим,

в котором уже не слышно голоса профессоров, заглушаемого требованиями учебных забастовок со стороны учеников-студентов. Заслуживает ли названия истинной та сословная наука, наука университетская, которая основывается на наблюдениях, производимых кое-где, кое-когда и кое-кем, выводы из которых, а также из кабинетных и лабораторных опытов, прилагаются к фабричной и заводской деятельности. Или же наука должна быть, как это выше сказано, достойнее всех, т. е. быть выводом из наблюдений, производимых везде, всегда и всеми, выводом, прилагаемым к регуляции, или управлению, слепую и бесчувственную силу природы... Вправе ли наука чистая, наука университетская, быть безучастною к человеческим бедствиям, т. е. должна ли она быть знанием лишь для знания, знанием лишь того, почему сущее существует, а не того, почему живущее страдает и умирает?! И не преступна ли наука прикладная, создающая предметы вражды — мануфактурные игрушки — и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими к обращению земли в кладбище. Наука, как она есть, может все отрасли знания соединить или в астрономии, или же в истории, причем если соединить все знания в астрономии, то история обратится лишь в небольшую часть зоологии, если же все отрасли знания соединить в истории, то астрономия будет лишь страничкою в истории человеческой мысли. Наука же — какую она должна быть — чтобы быть истинною и действительною, обязана открыть истории, т. е. ряду поколений, на тесной земле заключенных, пострадавших и умерших, всю вселенную, все небесные тела, как поприще их деятельности.

Вопрос IX. *Об искусстве*, как оно есть, т. е. об игре, творении мертвых подобию, и об искусстве, каким оно должно быть, т. е. об искусстве как о воссоздании — всеобщим трудом — жизни всего прошедшего, жизни действительной, тождественной.

Человек не природы порождение, а Бога через нас самих творение и к жизни всех умерших на земле, через нас же, возвращение для разумного всеми мирами управления.

Искусство, каким оно должно быть и каким оно было и стало. Должно ли оно, искусство, для сынов

умерших отцов ограничиться творением мертвых лишь подобий всего прошедшего и воспроизведением всего мироздания в кажущемся лишь виде, каков храм; или же искусство должно быть действительным их, прошедшего и мироздания, воссозданием, делом Божеским и человеческим. Не явствует ли второе назначение искусства из самого его начала? Ибо, начавшись востанием живущего, т. е. вертикальным положением человека, и восстановлением падшего, т. е. умершего, обращением к небу первого (живущего — при вертикальном положении) и мнимым воскрешением (в виде памятника) второго (т. е. умершего), искусство достигало в храмах воссоздания подобий земли и неба и только затем пало до всемирной промышленно-художественной выставки, в которой забывшие отцов сыны собрали лишь все то, что служит к усилению полового подбора...

Все искусства могут быть объединены или по-немецки — в музыкальной драме, в театре, или же, как полагаем мы, по-славянски, по-русски — в архитектуре, в ее высшем произведении — храме, и в службе, совершаемой в храме, в храме как изображении мироздания, бесконечно малом по сравнению с мирозданием, но бесконечно высшем его (мироздания) по смыслу, по вложенной в него (храм) мысли, в храме как проекте мира такого, каким он должен быть. Храм есть изображение неба, свода небесного, с изображенными на нем поколениями умерших, как бы ожившими; на иконостасах, как в московском Успенском соборе, как и во всяком храме, только сокращенно, мы видим изображение всей истории, начиная от Адама, — праотцы допотопные, праотцы послепотопные, цари, пророки, предтеча господень, Христос, апостолы, святые, и это до последних дней; в божественной же службе все эти педожителн объединяются в одно целое со служащими в храме и предстоящими (еще живыми), в божественной службе все, умершие и живые, составляют одну церковь. Но храм есть изображение мира по птоломеевскому мировоззрению, и пока господствовало птоломеевское мировоззрение, до тех пор между знанием и искусством не было противоречия; когда же мировоззрение птоломеевское заменилось коперниканским, тогда явилось противоречие между знанием и искусством, ибо искусство остается птоломеевским, а знание делается

коперниканским. Птоломеевское мировоззрение, как оно выражается в искусстве, в храме с его службами, есть мнимая патрофикация неба, а коперниканское должно быть действительным отцетворением, воскрешением, в чем и найдет свое разрешение противоречие между знанием и искусством.

Хранилище памятников прошлого — музей, не есть ли он учреждение, еще не созревшее и еще не понимающее, для чего оно собирает отжившее, учреждение, не задававшееся еще вопросом, «оживут ли кости сии», не понимающее своего единства с храмом Бога отцов и полной противоположности индустриализму и милитаризму и не замечающее своих врагов ни в современном университете, чтителе слепой силы природы, отцов умерщвляющей, ни в повелителе университета — индустриализме, явно презиращем музей, неявно и самый университет.

Вопрос X. *О вере и знании*, или о Пасхе как празднике и как деле воскрешения.

Религия, воссоединяя знание и искусство в Пасхе — по-христиански — и даже в культе умерших — по-язычески, — достигнет совершенства, действительности, осуществления... Религия, как соединение знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскрешения: религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие нетления. Страждущий и воскресший Христос есть тип всех людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух.

Должны ли вера и знание быть всегда противоположными и враждебными, или же они должны объединиться, и каким образом. Разрешим ли этот вопрос в городе, переходящем к четвертому сословию, к сословию утилитаризма и секуляризма, которое наибольшее наслаждение, наименьший труд считает высшим благом, а потому и в науке отвергает, как отбросы, все, не имеющее непосредственного приложения к этой цели?! Или же вопрос этот может быть разрешен только селом, где должно воссоединиться все вытесненное городом, для того чтобы, став в прямые, непосредствен-

ные отношения к земле, т. е. к праху предков, и к небу — к силе умерщвляющей и оживляющей, — превратить слепую силу в управляемую разумом, в деле же управления слепою силою, которое есть дело воскрешения, все знание и все искусство будут служить лишь орудиями этого великого дела; и только таким путем, таким образом и могут объединиться вера и знание.

Пасха начинается с создания человека Богом чрез него же, т. е. через человека самого; она выражается в востании сынов (вертикальное положение) и в восстановлении (в виде памятников) умерших отцов; она выражается и в весеннем хороводе, в этом мнимом солнцеводе, на красной горке, т. е. на кладбище совершаемом, в солнцеводе, возвращающем солнце от зимы на лето для возвращения жизни... И эта Пасха — возвращение сынами жизни отцам — есть необходимая функция, необходимое отправление сынов, утративших отцов; она не прекращается и при вынужденном удалении сынов от могил отцов, когда они уносят горсть земли с могилы отцов. Прекращается Пасха только у блудных сынов, отрясающих прах от ног, т. е. при превращении села в город, что наглядно выражается удалением праха умерших за черту поселения; в селе же, в настоящем селе, не зараженном городом, этот прах имеет всегда центральное положение. И в городе, чем выше поднимаются сыны, тем более утрачивается ими чувство к отцам, а с утратою чувства утрачивается и эта потребность так или иначе, хотя бы и мнимо, возвращать, восстанавливать жизнь отцов; название Пасхи, или воскресения, хотя и остается, но под этим названием разумеется уже весеннее лишь возрождение, половая страсть, как это можно видеть из пасхальных номеров всех газет, можно видеть это и на первых страницах «Воскресения» Толстого. Пасха родилась с человеком, не оставит его никогда, не может быть и им оставлена, потому что составляет самую сущность сынов человеческих, и мы встречаем ее везде и всегда под разными формами, начиная, как было сказано, с первого востания, вертикального положения, этого первого сознательного человеческого акта, начала созидания себя человеком (Бог созидает человека чрез самого человека), и начиная с первого воссоздания сынами человеческими умерших отцов в виде памятников; это и есть первая Пасха, воскрешение.

Сыны человеческие дорожили и самым прахом отцов, возвращения жизни коему чаяли, дорожили так, что переносили его с собою при удалении от могил отцов, вынужденном необходимостью. Даже те, кои отрясли прах предков от ног своих — разумеем горожан, удаляющих останки умерших за город, — даже ученые, высшая стадия горожан, отречшиеся от самого имени сынов, заменившие его отвлеченным, неопределенным, ничего не говорящим словом «человек», — все они в самих себе носят своих отцов-предков и всячески, различным образом их воспроизводят, хотя и не сознают, не понимают этого. Даже величайший враг воскресения — Толстой, который, чтобы отвергнуть истинное воскресение, назвал воскресением неважную нравственную, совершенно бесплодную перемену, — что он делал, создавая «Войну и мир», как не воссоздавал, воскрешал своих предков, хотя и делал это лишь мнимо, а не действительно. Не понял Пасхи и Хомяков, отождествив ее в известном своем стихотворении с братством без отечества⁷. Исчезнув на Западе, и особенно на дальнем, Пасха сохранилась в России, и особенно в Кремле при гробах собирателей, или объединителей сынов для дела воскрешения отцов, в Кремле, т. е. в крепости, оборонявшей прах отцов и долженствующей орудия обороны обратить в орудия оживления праха, когда небратство исчезнет. Коронация, т. е. поставление стоящего в отцов место на общее дело воскрешения отцов, не имела бы смысла, если бы совершалась не в Кремле, а где-либо в ином месте; но еще большее значение получила бы коронация, если бы совершалась в день Пасхи. Манифест 12 августа 1898 года, манифест о разоружении, как его называют⁸, имел бы полный смысл только в день Пасхи, которая заменяет день воздаяния, Суда, наказания днем всепрощения, амнистиею. Известное слово Иоанна Златоуста, произносимое обыкновенно в конце пасхальной утрени⁹, и есть амнистия. То же выражается и христосованием, свидетельствующим, что все оскорбления и обиды забыты. Пасха на месте своего происхождения, в старом Иерусалиме и в его подобии — Новом Иерусалиме, построенном патриархом Никоном, особенно ощутительна, осязательна, в них она постоянна, целогодня, и отождествление Пасхи с православием в этих местах особенно понятно, вразумительно.

Сыны, чтущие своих отцов, не хранили только прах их и не защищали лишь самоотверженно свою землю как прах предков, но и в самом небе видели отцов и в храмах воспроизводили это небо, т. е. мир, как он кажется, представляется нашим чувствам. Когда же ученые отвергли птоломеевское мировоззрение, дававшее возможность патрофикации, и уже торжествовали, что убито все, никакого неба нет, патрофикация невозможна, оказалось, что коперниканское воззрение, заменившее птоломеевское, чтобы быть доказанным, требует действительной патрофикации, т. е. регуляции всех миров через не рожденные уже, а воссозданные прошедшие поколения, потому что *всякое положение* (а коперниканское воззрение было и есть лишь положение), *как только перестает быть предположением, делается суеверием, если не доказано осязательно*; каким же образом коперниканское воззрение может быть доказано осязательно, если мы не приобретем способности жить и вне земли, во всей вселенной; без такой способности, которая даст нам возможность не только посетить, но и населить все миры вселенной, мы не можем убедиться, что эти миры именно таковы, как это следует по воззрению Коперника, а не таковы, каковыми они нам кажутся. Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам и силу объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединим художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым, уже не говорящим лишь, и притом через некоторых только людей, пророков, а действующим через всех сынов человеческих в их этической, или братской (супраморалистической), совокупности, — через всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства («Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен») ¹⁰ в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения. При этом объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой этого художественного произведения, космоса, — объединенные наука и искусство будут тогда этико-эстетическим богодейством, и не мистическим

уже, а реальным. Итак, если храм птоломеевского искусства, будучи подобием мироздания, как оно представляется *нашим внешним чувствам*, если этот сравнительно малый до ничтожества храм, но *одушевляемый внутренним чувством*, по своему глубокому смыслу, по духу оказывается несравненно выше вселенной, то в коперниканском искусстве внутреннее и внешнее выражение должны достигнуть полного соответствия; *сего ради и создан человек*, в этом и заключается ответ на вопрос о смысле и цели, которым не переставали заниматься разумные существа, не переставали мучиться над его разрешением забывшие отцов, потерявшие веру в Бога отцов. Наша же древняя Русь, отцов не забывшая и веры в Бога отцов не терявшая, на которую мы смотрим, как иудеи смотрели на Галилею, на Назарет, не ожидая от нее ничего доброго, ничего высокого ни в умственном, ни в нравственном отношении, наша древняя Русь не сомневалась, что ответ на вопрос, «чесо ради создан бысть человек», заключается в том, что люди созданы быть небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в это благолепие пеленное, каким он был до падения.

Вопрос XI. О несовершеннолетии и совершеннолети.

«Будьте совершенны, как Бог-Отец Ваш совершенен,—Бог-Отец не мертвых, а живых». Где нужно брать образцы для жизни, в мире ли животных, в мире ли слепой природы или же в мире высшем человеческого рода. Организм ли нужно поставить образцом для нашего общества и слепую эволюцию для жизни, или же образцом для нашего многоединства должно поставить Божественное Триединство, в котором единство не иго, а самостоятельность личностей не рознь,— и тогда Божественное творчество не послужит ли нам образцом для воссоздания жизни вместо нынешнего разрушения жизни.

Вопрос о несовершеннолети и о совершеннолети есть вопрос о кризисе, как необходимом следствии несовершеннолетия, и об амнистии, как условии совершеннолетия; амнистия вместо страшного суда, всеобщей войны, кончины или катастрофы мира,

Богатство, страсть к мануфактурным игрушкам обрекает человека на вечное несовершеннолетие, делает человека из сына и брата гражданином, нуждающимся в надзоре, в угрозах наказанием, ведет к дипломатическим дрязгам, к военным шалостям. Несовершеннолетие не состоит ли в подчинении слепой эволюции, приводящей к восстанию сынов на отцов и к борьбе между братьями, т. е. к *депатриации* и *дефратернизации* *, а потом к вырождению и вымиранию? Совершеннолетие же не состоит ли в братотворении для отцетворения, т. е. в объединении сынов для возвращения жизни отцам — жертвам борьбы и прогресса, что и выразится в переходе Кремля из крепости, защищавшей прах отцов, и из храма отпевания к внехрамовой литургии, или к воскрешению?

Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы, а подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхестественным* может ожидать лишь трансцендентного воскресения, не через нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук. Мы, чтущие Бога, «*Который всем человекам хочет спастися*», чтобы все в разум истины пришли и никто не погиб, — не можем не признать такой конец в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным и потому позволяем себе думать, что пророчество о страшном суде условно, как пророчество пророка Ионы¹¹, как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились; если бы это было так, то какой смысл, какую цель могло бы иметь такое пророчество, и может ли оно быть согласно с волею Бога, Который, как сказано,

* За неимением в русском языке слов, обозначающих эти «современные» понятия и чувства, мы принуждены прибегнуть к помощи речи иностранной; достойно замечания, однако, что понятия и чувства, противоположные депатриации и дефратернизации, свободно находят соответствующие им русские выражения.

всем хочет спастись, чтобы все в разум истины пришли, чтобы никто не погиб... Огорчение пророка Ионы, когда пророчество его не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину, творец же Апокалипсиса, он же и апостол любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его пророчество.

Вопрос XII. *О деспотизме (неволии) и конституции (своеволии), или об открытом господстве (деспотизм), и о скрытом иге (конституция) и о самодержавии*¹², в коем власть над себе подобными заменяется властью над слепую силою, что и ведет к совершеннолетию, к действительному умиротворению, т. е. к доброволию, а в доброволии и заключается сущность самодержавия.

«Божие — богovi, кесарево — кесарю», — завет для власти языческой. *«Не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеческого»*, — завет для власти христианской, православной. *Разрешение антиномии божия и кесарева, духовного и светского, и антиномии двух разумов.*

Конституция как забава — в Австрии, как кулачная расправа — в Италии, как «игра, не стоящая свеч» — во Франции, как праздное пустословие везде, или же *самодержавие* как сыновство и отечество, как дело сынов, направляемое *«стоящим в отцов или праотца место»*, поставленным от Бога отцов (живых, а не мертвых) для защиты земли как праха отцов, от не признающих еще братства сынов, самодержавие как дело сынов, переходящее — при полном объединении сынов — в возвращение праху отцов жизни, т. е. в борьбу уже не с себе подобными, а с силою темною, которая, рождая, умерщвляет...

Исполнение задачи самодержавия не положит ли конец всяческому раздвоению: раздвоению религии, двух разумов, двух сословий (ученых и неученых); а через это не положится ли конец и раздвоению властей, власти кесаря от власти Божией, так что кесарь станет орудием Бога. Царь вместе с народом станет исполнителем дела Божия, и вопрос о жизни и смерти заменит собою вопрос о богатстве и бедности, нравственное будет поставлено выше юридического, экономического, социального, обязательное заменится добровольным, и бедность существа человеческого, бед-

ность естественная, не говоря уже о бедности искусственной, превратится в «богатство неветшающее», в жизнь всех со всеми и для всех, в сокровище, которому и должны быть всецело отданы умы, сердца и воли наши.

Вопрос пасхальный есть вопрос о том, остаться ли человеческому роду в вечном несовершеннолетии или же достигнуть полноты совершеннолетия; остаться ли на той первой ступени перехода природы от слепоты к сознанию, на какую в настоящее время природа поднялась через нас, или же природа должна достигнуть полноты сознания и управления всеми мирами через все воскресенные поколения.

Отречение же от дела воскресения оставляет роду человеческому на выбор только: остаться ли при конституционных прениях или же при деспотизме; остаться ли при Пасхе как празднике только и при литургии лишь храмовой, как выражении еще неполном любви к отцам, выражении, не переходящем в действительное воскресение, или же при совершенном отречении от отечества и братства предаться на могилах отцов скотским оргиям и затем зверскому истреблению друг друга; остаться ли при искусстве лишь мертвых подобий, или же уничтожить всякие подобия и не осуждать лишь отцов за дарование жизни без согласия рожденных, а проклинать породивших; остаться ли при науке сословной, кабинетной, или же, отказавшись от всякого знания, погрузиться в непроглядный мрак обскурантизма; остаться ли при вечном городе женихов и невест, окруженных игрушками и безделушками, в забавах и удовольствиях, или же, отрекшись не только от предков и отцов, но даже от потомков и сынов (искусственно бездетный брак), предаться безграничному сладострастию; остаться ли при воле, как похоти, или же при плотоумерщвлении; остаться ли при чувственности и только при печаловании об умерших, или же как самое последнее и величайшее зло — погрузиться в нирвану, произведение злой нетовщины, — таков плод отречения от дела воскресения.

Не такова благая весть христианства; как буддизм противоположен христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещаемая христианством, буддийскому небытию. Супраморализм, в противоположность буддийской нирване, небытию, требует от ра-

зумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть: разумные существа, располагая настоящим, т. е. всем, что есть, воскрешают то, что было, во всевозможном совершенстве. Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования посюсторонней, земной действительности, преобразования, распространяющегося на все небесные миры и сближающего нас с неведомым нам потусторонним миром: рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологической регуляцией (т. е. управлением душевно-телесными явлениями), органами, которым доступны не травы лишь прозябание, но и молекул и атомов всей вселенной движение, что и делает возможным воскрешение и всей вселенной преобразование. Итак, Царство Божие, или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности, произведение не отрицательных, а положительных добродетелей; таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества воли; рай может быть создан только самими людьми, во исполнение воли Божией, и не в одиночку, а всеми силами всех людей в их совокупности; и он не может заключаться в бездействии, в вечном покое, покой — это нирвана; совершенство заключается в жизни, в деятельности. «Отец мой доселе делает и аз делаю»¹³ — вот в чем совершенство. Рая для *несовершенных*, или несовершеннолетних, и быть не может; потому-то все попытки создать такой рай — таковы попытки Данта, Мильтона, Шенавара и множества других — были совершенно бесплодны; представить рай, созданный не самими людьми, а помимо их, данный им как награда, по справедливости считается предметом самым неблагодарным. Совершенство, совершеннолетие и есть рай, точно так же как вышеописанное состояние несовершеннолетия, выражающееся в скотских оргиях, в зверском истреблении друг друга, в безграничном и ненасытном сладострастии, есть истинный ад.

Первый недостаток дантова рая¹⁴, этого рая для несовершеннолетних, для тех, которые бессмертны и

блаженство считают принадлежащими им по праву рождения, а не по труду, и заключается в том, что этот рай не создается самими, а уже существует, создан для них, но помимо их. В этом отрицании труда, в этом презрении к труду, как это видно, например, в Каине Байрона, который такой же аристократ, как и его автор, и заключается несовершеннолетие, ребячество; а между тем блаженство состоит прежде всего и выше всего в его созидании. Регуляция метеорического процесса есть уже первое начало небесного дела, созидания рая.

Второй недостаток дантова рая, рая для несовершеннолетних, можно сказать, порок его, состоит в том, что он переносит на небо человечество со всею его теперешнюю нравственную ограниченность; так, созерцателям, как творцам такой райской жизни, отведено место в наивысшем из планетных небес; а между тем созерцание, именно потому, что оно созерцание, и не может быть в действительном раю, ибо крылья его только мнимые, мысленные и не могут поднять его до рая; только созерцание, переходящее в дело, могло бы создать рай и мысленные крылья превратить в телесные: человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника.

Рай Данта, как он изображен им, есть царство языческих добродетелей, — рая они не создают, а потому и быть в нем не могут. Римский орел¹⁵, т. е. западный император, произволом папским в это достоинство возведенный, от которого происходит и нынешний немецкий, Черный царь, как его можно назвать, в противоположность Белому русскому царю, — римский орел, внесший раздор в христианский мир, поднялся до неба Меркурия, но не очистился от властолюбия и честолюбия, которые способны создавать

государства и бессильны создать рай, райское общество, в котором нет ничего юридического и экономического, а одно лишь родственное. Только Император нераздельной Империи, предводительствующий войском, идущим не против себе подобных, а против силы слепой, темной, может войти со своими сподвижниками в рай, ими создаваемый. Богословие вознеслось до солнца, но осталось лишь богоговорением, словом, а не делом Божиим; только богодействие (но не мистическая теургия), только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царство Божие, в рай. Отрицательная девственность еще не небесная добродетель, целомудрие — еще не деятельная мудрость, не рождать еще не значит освобождать от смерти, воскрешать: нужно, чтобы бессознательное рождение заменилось делом воскрешения; ныне же в помещении девственниц на Венере можно бы видеть скорее злую иронию, так как и сама земля не освободилась еще от власти Венеры, а отрицательная девственность освободить ее от этой власти не в силах. Такую же иронию можно видеть и в помещении воинов и крестоносцев под покров языческого бога Марса, а между тем война, вопреки мнению католиков, создать рая не может, война может только разрушать, истреблять, и только обращение орудий истребления в орудия спасения может создать рай. Воины, помещенные на Марсе, могли бы и на земле обратиться в воинство, спасающее от голода, язвы и смерти, т. е. и на земле могли бы освободиться от власти бога войны Марса. И легистов незачем было отправлять на Юпитер, так как потребность в них и на земле очень велика и все увеличивается, — земля стонет под игом юристов, и еще недавно юристы своим участием в конференции мира погубили ее, превратив ее в третейский лишь суд. Переносить на небо недостатки земли, заключающиеся в том, что земля не может еще жить под нравственным законом и потому нуждается в законе юридическом, — значит создавать не рай; и надо благодарить Бога, что это только мечта поэта, а не действительность. Но самый великий грех совершает Дант, поэт рая несовершеннолетних, когда достигает высшей степени рая, когда изображает Св. Троицу; он видит в Ней лишь вечный свет, т. е. одно лишь знание, который сам в себе покоится (бездействие), один себя по-

стигает и, собою постигнутый, себя (только себя) знает, себя (только себя) любит, т. е. Пресвятую Троицу, как образец единопущия и согласия, Дант заменяет обоготворением себялюбия — небо оказывается не лучше земли.

В основу дантова рая положено птоломеевское суеверие, но и коперниканское мировоззрение не вышло еще из области суеверия, потому что оно есть лишь мысленное: не управляя движением земли, мы не можем убедиться в действительности этого движения и лишь предполагаем его; точно так же мы можем, конечно, верить, что земля есть небольшая звездочка, что и солнце есть звезда, но мы всему этому лишь верим и ничего этого не видим и, следовательно, не знаем.

**ИЗ II ТОМА
«ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»**

СТАТЬИ О РЕГУЛЯЦИИ

Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь

Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собою рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение.

Этим именно положением человек, не лишая себя органов необходимой опоры и перемещения, дал себе и органы самодеятельности. То были органы не хватания, терзания, истребления, а органы созидания; совершенство их состоит в том, чтобы ничего не разрушать, а все разрушенное воссозидать.

Воставши, приняв вертикальное положение, человек мог обозреть все, что над ним и кругом его, и вывод из этого обозрения целого и частей сделать средством жизни. Так неразрывны были теория и практика. В этом положении человек открыл небо и землю и их соотношение, а сельское хозяйство было первым приложением этого познания (соотношения небесных явлений к земным). День или длинный ряд дней открыл ему видимый мир, а ночь (или ряд ночей) возбудила в нем предположение о мире невидимом. И судя по тому, что части суток и времена года (*время*), так же как страны света, верх и низ (*пространство*) слились в представлении первобытного человека с представлением жизни и смерти, нельзя не заключить, что

все эти открытия, как результат вертикального положения, и сознание смертности находились в теснейшей связи.

Невидимое и есть гаδες¹, аид, ад; временное существо, как ограниченное, конечное, означает смертное; а человек может себя представить лишь под условиями пространства и времени, т. е. лишь смертным, каков он и есть в настоящем своем положении. С движением человек открывает пространство; посредством одного зрения пространство не могло быть открыто: зримое есть только предполагаемое. Опытом, деятельностью человек узнал ширь пространства; казавшееся близким, то, что как будто можно было схватить рукою, отодвигалось все дальше по мере движения. Опытом, неудачными попытками человек открыл дальность неба, дальность звезд, т. е. свою малость, ограниченность. Во всей деятельности человека есть непрерывность, единство: от первого, самого первого человека, с которого началось удаление неба, манящего к себе, до Магеллана, не нашедшего на земле дороги к небу, до попыток Бланшара, Шарля и их мифических предшественников² нельзя не видеть все одно и то же: далеко еще не оконченное движение, так как движение не достигло еще всего зримого и предполагаемое не стало еще осязаемым. Пространство и время, эти необходимые формы знания, обуславливаются движением и действием: пространство есть сознание пройденного, дополненное представлением по пройденному о том, что еще не пройдено. Такое представление составилось, необходимо, при движении, обусловленном сознанием смертности: потому-то непройденное и есть царство умерших (в представлении, конечно), а пройденное — область живущих. Время же есть не только движение, но и действие, делающее возможным самое движение. Формы так называемой трансцендентальной эстетики (по Канту)³, то есть пространство и время, не предшествуют, следовательно, опыту, а являются вместе с движением и действием; но насколько пространство недоступно нашему движению, а время не есть наше действие, настолько же оба они — проекты.

Сознавая и называя себя ограниченным, конечным, временным, кратковременным, слабым, зависимым (т. е. не имеющим в самом себе причины бытия), слу-

чайным, не необходимым, человек, очевидно, думал и говорил *только о смертности*, определял и уяснял себе смертность; ибо эти определения и составляют самые категории мышления, в которые входит *все мыслимое* и вне которых нет ничего мыслимого; так что человек, если он сознательно пользуется разумом, не может забыть о смертности; он думает только о ней. И действия человека необходимо подходят под соответствующие этим категориям деления: продление жизни, расширение ее области, обеспечение от случайности и независимость — такие действия, имея в основе бессмертие, не выходят из области ограниченного, конечного благодаря лишь отделению рассудка от разума. Философия же обратила определение смертного существа в отвлеченные категории, говорящие только уму, но не действующие ни на сердце, ни на волю. Если бы человеческий род не разделился на отвлеченно мыслящих (интеллигенцию) и на слепо действующих (народ), то предметом знания для него была бы смерть и ее причины, а предметом действия — бессмертие и воскрешение. В этом разделении, т. е. в выделении города от села, и заключается извращение человеческой жизни и утрата ее смысла, извращение человеческого разума в рассудок, в хитрость, имеющую в виду одни личные, эгоистические цели. Для ученых человек есть мыслящее существо, деятельность же есть случайное его свойство; но в действительности мышление, знание, чувственное созерцание зависят от действия и движения.

Разум отвлеченно — орган единства, конкретно — план собирания и восстановления или всеобщего воскрешения. Вопросы так называемой рациональной космологии о кончине мира, о разрушимости его, явившиеся, нет сомнения, не из праздного любопытства, не могут быть решены мышлением, а разрешаются осуществлением плана регуляции и восстановлением всего разрушенного. Вопрос о неразрешимых антиномиях является только благодаря отделению теоретического разума от практического: психические паралогизмы⁴ основываются на том же разделении разума. При единстве же его вопрос, например, о простоте души терял бы свое значение, потому что, если бы человек управлял силами, которые делят и разрушают, он был бы бес-

смертен, хотя бы душа и не была проста, т. е. если бы она и не имела отдельного от человека существования, а могла бы, как и сам человек, подлежать разрушению.

И сами мыслители встречаются, конечно, с неудобствами, которые происходят от такого разделения разума на практический и теоретический, но они не сознают причины этих неудобств. Так, по мнению Канта, недостаток онтологического доказательства состоит в том, что в заключение оно приходит к чему-то мыслимому, а не к действительному. Но было бы справедливее признать, что этот недостаток одинаково общ всем трем доказательствам. И было бы непонятно, если бы одна мысль могла привести к чему-либо другому, кроме мысли же. Каким образом, в самом деле, могло бы случиться, что мысль о талере, как бы долго мы ни размышляли о нем, могла бы превратиться в настоящий, действительный талер? Задача не может заключаться в доказательстве бытия Божия, и то, что Кант называет идеалом, есть только проект того состояния, которого должно достигнуть человечество во всей своей совокупности, чтобы сделаться достойным ведения Бога (видения Его лицом к лицу); только это ведение и может быть доказательством.

Действие, происходящее из сознания смертности (ограниченности и временности), есть стремление к бессмертию; а так как о смертности человек узнает по утратам, то и стремление к бессмертию есть стремление к воскрешению. Сознание смертности могло вызвать только смирение. Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека *, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и

* Можно нередко слышать, что при нынешних условиях жизни, т. е. когда человек может стореть, утонуть и т. п., бессмертие было бы величайшим бедствием. И говорят это люди, имеющие притязание на философское образование! Даже один из поэтов, поэтов-мыслителей (Лонгфелло), дал этой мысли (т. е. противоречию) художественную форму, не подозревая даже, что жизнь, в нынешние границы поставленная,

т. п., а границ ей не видел. Человек мог не признавать эту необъятную силу за слепую, но не мог и не считать ее внешнею, не своею; он чувствовал действие этой силы во всех бедствиях, удручающих его: в болезнях, лишениях, в одряхлении или старости.

Чтобы понять смертность объективно, нужно, конечно, не вносить во внешний мир ни разума, ни чувства, и тогда останется просто слепая сила или движение слепых частиц, а естественное следствие слепоты есть столкновение; следствием же столкновения будет разрушение, распадение. Но если каждую частицу одарить представлением и чувством целого, тогда столкновение исчезнет; не будет и разрушения, смерти. Вертикальное положение и есть первое выражение этого стремления взглянуть на мир как на целое. Вертикальное положение дало возможность почувствовать, понять единство и в то же время ощутить всем своим существом разъединение, разрыв, смерть. Животное по причине своего горизонтального положения ощущает только части, живет только настоящими минутами; исходным же пунктом человеческой деятельности не может быть лишь ощущение приятного или неприятного: только то существо может быть названо разумным, которое знает действительную, общую причину всех своих напастей и устранение этой причины делает целью всей своей деятельности. Вертикальное положение, расширяя круг зрения человека и по мере такого расширения увеличивая средства против столкновений, в то же время делает необходимым соединять части, и это-то соединение частей, ассоциация, и рождает память. Что субъективно — память, то объективно — сохранение связи, единение; что субъективно — забвение, то объективно — разрыв, смерть; что субъективно — воспоминание, то объективно — воскрешение.

Первоначальный быт человечества, по всей вероятности, отличался решительным перевесом причин к единению над поводами к раздору, разъединению, а потому и утраты чувствовались тогда сильнее. В утратах

и бессмертие взаимно исключают друг друга. Вопрос о бессмертии неотделим от вопроса о счастье; только немыслящие люди могут думать, что даже при существовании несчастья человек может быть бессмертным.

человек узнавал, что в мире для него смертоносно. При неопытности смертность была наибольшая и потому требовала наибольшей бдительности и наблюдения. О том, как первобытный человек чувствовал утраты, можно судить по погребальным обрядам, сопровождавшимся нанесением себе ран, даже самоубийствами (соумиранием), что было, конечно, когда-нибудь не пустою формою; те же, которые не лишали себя жизни, считали себя неправыми. Это сознание неправости и есть совесть (начало нравственности). Отсюда вытекает и стремление к восстановлению. Отсюда же произошли жертвоприношения, вольные и невольные, вначале человеческие, замененные потом принесением в жертву животных.

Существа, к земле обращенные, к покрывающим ее растениям и к населяющим ее другим существам, имеют целью исключительно пожирание (размножение есть только увековечение пожирания); вертикальное же положение есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления. Ибо что такое вертикальное положение? Не есть ли оно уже восстание человека против природы, обращение взора от земли к небу? В этом восстании выразилось, с одной стороны, ощущение недостаточности природных чувств для сохранения жизни, сознание необходимости самодеятельности для поддержания существования, ибо употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать. А с другой стороны, вертикальное положение было выражением непокорности природе и покорности и обращения к Тому, Кто выше ее. Здесь начало того чувства, из которого произошла идея Бога, как сказали бы философы. Или же, не делая никакого предположения, можно сказать, что существо, совершившее первый акт самодеятельности, верило, что оно исполнило заповедь, веление Существа, безусловно самодеятельного, самобытного. Относиться критически к этой вере, отрицать ее — значит останавливать человека на пути его от животности и рожденности к самобытности и самодеятельности.

Вопрос о животном происхождении человека есть вопрос знания, любопытства, тогда как выход из животного состояния есть для человека не только нравственная, но и физическая необходимость. Какой прак-

тический смысл имеет признание родства человека с животными, если оно не обязывает человека даже щадить жизнь животных? Оно только углубляет пропасть между теорией и практикой, между умственным и нравственным состоянием человека, между словом и делом. С таким признанием положение человека становится еще фальшивее. Слово человека превращается в пустую болтовню, если, признавая в теории свое родство с животными, он не может распространить даже заповедь «не убий» на все животное царство, не говоря уже о том, что было бы странно любить тигра, как самого себя. При признании родства человека с животными словесное существо будет синонимом выражения «*лгущее*». В том и состоит унижение, что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усваивает животный закон борьбы. Но если человек не может признать себя совершенно вышедшим из животного состояния, то не все же в нем только животное, не все в нем только рожденное, непроизвольное.

Человек относительно животных то же, что бедняк, нищий относительно богатых, то же, что прокладывающий себе путь трудом к имеющим за собою все уже по одному рождению. Даже гений, талант заменяется упорным трудом: гениальные люди, надо полагать, не те, которые много получили от природы, т. е. от похоти плотской, а те, которые трудом выработали себе самые способности. Природа не приготовила для человека ни одежды, ни пищи, ни вооружения (ни наступательного, ни оборонительного); в животном же все это — дар рождения, всё, и покровы, и вооружение, есть плод похоти плотской, тогда как некоторая и даже значительная часть существа человеческого есть уже дело разума. Даже процесс пищеварения не весь производится в данном природой, в рожденном желудке, а переходит в исследование, в воспроизведение в лабораториях — насколько вообще искусственный опыт может воспроизводить, — и вместе с тем в приготовлении пищи положено уже начало освобождению человека от необходимости умерщвлять живое для своего существования, ибо совершенствование приготовления пищи и состоит в том, чтобы готовить ее все из более и более простейших элементов. Лишив человека естественного вооружения (которое у животных есть

результат пожирания, передаваемый рождением), природа оставила его беззащитным. Поднявшись, человек стал выше животных страстей, он мог видеть борьбу, рассматривать ее и по причине своей беззащитности должен был возненавидеть ее; но вместе с тем он не мог оставить поля борьбы, не мог ни убежать, ни улететь. Хотя существо, способное признать, чувствовать в борьбе зло (смерть), и вступало в борьбу, тем не менее протест против борьбы есть факт человеческой природы (христианство, буддизм, вегетарианизм и т. п.).

Итак, существо, жизнь которого началась лишениями и которое должно было вырабатывать себе необходимое, самая деятельность которого состоит в том, чтобы все менее пользоваться готовым,— такое существо не могло не признать пользование даровым самым позорным, а творение из ничего — самым славным, почему и приписывало последнее Богу как Существо безусловно самодеятельному, а потому самобытному. Как существо, лишенное защиты, слабое, человек не мог не признать сострадание величайшей добродетелью и не поставить умиротворение своей целью. Последователи естественного, слепого прогресса очень последовательно проповедают, что не должно поддерживать слабых, больных; но они не замечают при этом, что в силу того же основания человек и вообще не имеет права на существование, ибо без искусственных поддержек — через которые он и сделался разумным существом, например без одежды, жилища,— существовать он не может; если бы истребляли близоруких, то не было бы нужды в изобретении очков, не было бы ни телескопов, ни микроскопов.

Не душа только человека по природе христианка, как говорят спиритуалисты, а и весь человек есть подобие Христа. Историк-натуралист может описывать начало человека, как евангелист повествует о рождении Сына человеческого. Человеку не было места в среде животных; потому, вероятно, натуралистам и не удастся отыскать место человека в царстве или стаде животных. Отводить ему первое место в царстве животных — то же самое, что изображать Рождество Христа в царском дворце. Царство человека — не от мира животных. Смерть грозила ему, как Христу, при самом начале. Рождение не от похоти плотской может быть примене-

по к самому началу человека, ибо насколько в нем имеется самодеятельного, т. е. человеческого, настолько же он не животного происхождения. Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей. Чем менее человек получил от природы способностей сохранять жизнь, тем более он был смертен, тем сильнее чувствовал это и тем более у него было побуждения к самодеятельности. В незащищенности человека выражалось, сказывалось его миротворческое назначение, так же точно как в его лишениях и нагоде предзнаменовалась созидательная сила. Но эти предзнаменования пока не исполнились, и человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве. Что же удивительного, если есть такие, которые твердо верят в родство человека с зверями, с животными! Нужно, следовательно, напомнить звероподобному человеку первоначальный образец; нужно, стало быть, сказать ему: «Се — человек!»

Нося в себе задаток мира, человек, или — лучше — смертный, не был гарантирован от падения, от забвения своей смертности и от обращения своей деятельности в разрушительную. Первая стадия истории, когда человек стал звероловом, не была, конечно, выражением его истинной природы: человек пользовался хищническими наклонностями животных, чтобы сделать их орудиями ловли, охоты или для истребления вредных животных. Во второй стадии (скотоводственной) человек пользовался другим инстинктом природы, похотью, для размножения необходимых для его существования животных; а природа нечеловеческая и состоит только из похоти рождающей и во вражде истребляющей. Но тем не менее вторая стадия, разведение животных, выше первой, т. е. их истребления; земледелие же выше обеих, хотя и оно есть еще не столько действие, сколько пользование родотворной силой растений.

Существо наименее защищенное, наиболее подверженное опасности, всеуязвимое, смертное по преимуществу и потому в высшей степени чувствительное к смерти, человек в востании, во взорах, обращенных ко

всеобъемлющему небу, выразил искание средств против опасностей, которые людям грозили на земле отовсюду. За взором, обращенным к небу, и голос устремился ввысь — начало религиозной музыки. Голос оказал действие на нервы, приводящие в действие, в сокращение мускулы; ноги выпрямились, а руки, аккомпанируя голосу, поднялись вверх. За взором, за голосом — или вместе с ними, а может быть, и прежде их — мысль возвысилась, что физиологически выразилось в росте передней и верхней части головы и в перевесе ее над задней и нижней частями, т. е. в поднятии лба, чела *.

Представление есть образ, оставшийся после того, как самый предмет исчез. Содержание представления, заставившего поднять чело, могло быть дано только самым поразительным явлением, исчезновением, смертью, и притом исчезновением старшего поколения, отцов, образы которых не могли не восставать в представлении, так как ими держалось единство рода, то есть союз, и в такое именно время, когда отдельное существование, жизнь врознь была невозможна. Исчезновение отцов на земле заставило перенести их тепи на небо и все небесные тела населить душами их. Это и есть то, что называется олицетворением, вернее же было бы назвать отцетворением, патрофикацией, дидотворением или оживотворением небесных тел душами отцов. Это *перенесение* или *вознесение* образов отцов на небо и возвысило мысль, или представление, выразившееся, как сказано, поднятием чела. Чело — это орган религии, человеческое небо, орган воспоминания, разума, это музей, жертвенник, алтарь предкам, тогда как задняя часть головы, затылок, есть орган половых страстей, заставляющий забывать прошедшее, это храм не муз, а сирен **.

* «Органы человека и их размещение до сих пор не приспособились к вертикальному положению, и особенно у женщин. Смещение матки — очень частая болезнь. Между тем многие из этих смещений совсем не имели бы места, если бы женщины ходили на четвереньках» («Записки врача Версаева»). Таким образом, можно сказать, что процесс рождения несвойствен существованию, принявшему вертикальное положение.

** Смерть сыны человеческие узнали в смерти отцов. Поэтому в востании, во взорах, обращенных к небу, выразилось искание средств для оживления. Во взоре, в голосе, в подня-

Натуралисты, причисляя человека к животным, еще не совершенно освободились от предрассудков, когда отвели ему первое место в зоологии; а между тем преимущество человека не зоологического свойства, и первенство в животном царстве для значения человека гораздо вреднее, чем только животное происхождение. В животном мире ум является в виде хитрости, кротость и доброта — в виде глупости, энергия — в виде жестокости. Смешивать ум с хитростью — значит вовсе не понимать, что она есть животное свойство, одно из средств борьбы за существование, тогда как ум есть способность знать общие причины борьбы и разъединения.

Итак, смерть, опознанная в лице отцов, обратила псбо в отечество; звездное небо, этот будущий образец храма, превратилось, можно сказать, в родословную, в которой солнце заняло место отца по своему видимому превосходству над другими светилами. И если первое представление было *отец*, то и первое членораздельное слово должно было соответствовать этому представлению. Но оно означало не того, кто дает жизнь, а того, кому дают жизнь, принося на могилу пищу и питье.

Голос и слово послужили началом к объединению, к составлению хора. Голос — животного происхождения и окончательно развивается одновременно с половыми органами; членораздельное же слово могло и начаться и развиваться лишь у существа, сознающего смертность, ибо только словом, выражающим понятие «отец», словом, которому приписывалась сила пробуждать, призывать отцов, могло создаться и держаться общество, неразрушимое смертью, т. е. общество человеческое, род. И если сила, приписываемая этому слову, по отноше-

ных руках нужно видеть *отпевание*, т. е. *оживление*, конечно пока мнимое. Человек есть сын умерших отцов. Здесь не одностороннее эстетическое истолкование бытия, а вместе и этическое. Вертикальное положение, или востание сынов, вызванное смертью отцов, есть положение трагическое. Конечно, можно бы сказать, что трагедия возникла из духа музыки, если музыка есть выражение духа печали об утратах рожденными родивших и особенно о роковом вытеснении сынами отцов. Востав, приняв вертикальное положение, обращаясь к Богу внутренне и внешне, человек или, точнее, сын человеческий делался храмом, жилищем Бога по преимуществу, орудием Его, Бога отцов, воли. «Существует один только храм во вселенной: этот храм есть тело человека» (Новалис). «Истинная скиния есть человек» (Иоан. Златоуст.).

нию к умершим отцам была мнимой, то уверенность в таком действии слова была могучей силой, которая держала отдаленных потомков в крепком союзе. «Во имя отца» держались все сыны в общем духе. Не держится ли и теперь еврейское общество верою в Бога Авраама, Исаака и Иакова? Вера в загробную жизнь отцов, казалось, была убита еще в древнем мире, но проявилась вновь в учении о воскресении. Похороненное в наше время, учение о воскресении как действию трансцендентном воскресает как действие имманентное.

Голос хотя и животного, как сказано, происхождения, но в религиозной, погребальной песне, в похоронных плачах он уже выходит из животного состояния. Из плачей, причитаний родилось искусство; человек всем существом своим участвовал в плачах: движением рук, даже пог (такт) выражалось чувство печали. Дерево, металлы заставлял человек плакать; и из них извлекал он грустные звуки; даже ветер и тот завывал в золотой арфе. Причитания словесно рисовали образы; словесные образы переходили в живописные, и, таким образом, то, что субъективно было печалью об утратах, объективно уже являлось восстановленными образами отцов. Прежде чем человек сумел выразить свою печаль словом, он писал в воздухе руками, и первая молитва была мимическая. О чем же он молился, что говорил Богу, чей образ писал в воздухе руками? Он молился к Святому, Крепкому (могучему), Бессмертному об умерших. А что субъективно — молитва, то объективно — образ, а будет со временем и дело. Строя образы отцов, человек устраивает самого себя, становится сам человеком, сыном.

Вертикальное положение укрепилось, сделалось обычным, и человек в самом себе скульптурно изобразил фугуру востания и нашел вместе с тем в этом положении средство для защиты от гигантов животного царства, которые, надо думать, были современниками первого человека. Быть может, нужны были именно такие чудовища, как мастодонты, исполинские носороги, поставленные против беззащитного существа, чтобы скрепить человеческий союз и вызвать религиозное чувство, которое и дало человеку возможность бороться с ними. И эта борьба была священной, насколько вообще борьба может быть таковой.

Существо смертное, возносящееся очами, голосом, руками к небу, — что это такое, как не существо молящееся, *animal religiosum*⁵, как должны бы сказать натуралисты. Эта поза, как результат переворота, с коим и появился человек, или смертный, была первым и в то же время художественным произведением человека, предметом которого был он сам и которое было уже некоторой победой над падением, вообще — над земным тяготением или давлением*.

А храмы, не были ли и они изображением того же существа в той же вертикальной позе? Куполы и главы не представляют ли подобие чела, обращенного к небу? Не та же ли сила, или стремление, которая действовала в вертикальном положении, подняла и эти здания к небесам?

С вертикальным положением, с востанием человека начинается и живое, непосредственное искусство самоустроения человека как движущегося и действующего существа, не переставшего созидать себе новые органы движения, наблюдения и действия. *Искусство перемещаться при помощи только нижних конечностей* (первая гимнастика, орхестика и все искусственные способы перемещения), руководствуясь при этом перемещении небесными явлениями (сабеизм, астрономия и все знания в их совокупности) и употребляя верхние конечности как орудия действия или строения, *и есть исходный пункт живого, непосредственного искусства* (сельский хоровод, городской храм).

Таков мог быть первый сын человеческий, первый, кому открылся Бог, первый мыслитель, первый художник и вместе с тем первый храм, первое скульптурное произведение, прототип всех будущих храмов и статуй. В нем же был и первый музыкальный инструмент, под звуки которого строился сам человек-храм. Он же был

* Первобытная религия есть соборное *востание* сынов перед небом, вызвавшее смертью отцов, и деяние, литургия, т. е. восстановление отцов в виде памятников, совокупность коих и составляет храм. Создав *из себя* храм, подобие неба, сыны создают и *вне себя* храм, подобие неба, паселяемого умершими отцами. И только после долгого застоя перед храмом — пребывания в язычестве и иудействе — последовало вступление в храм, это *внутрихрамовое* воскрешение, литургия. Когда же во исполнение заповеди «*шедше научите*» объединятся все народы, тогда последует выступление *из храма* и *внехрамовое* воскрешение будет *мировым* воскрешением, действительным.

и первое словесное существо, т. е. в нем была совокупность всех искусств в полной еще их нераздельности.

Мы тем более имеем право назвать человека в вертикальном положении первым храмом востания, храмом, от которого не были отделены наука и искусство и который сделался прототипом всех будущих храмов и вообще построек, что даже физиономии племен, точно особых архитектурных стилей, отразились в произведениях зодчества, что особенно поражает в архитектуре китайской.

Представление человеческое, первое мышление образовалось с принятием человеком вертикального положения; оно было сознанием его. Вертикальное положение было, можно сказать, противоестественным, т. е. человек в нем противопоставил себя природе. В вертикальном положении уже заключается Я и не-Я и то, что выше Я и не-Я. Это объясняет также, почему горизонтальные положения производят на нас впечатление покоя, смерти, в противоположность вертикальным линиям, вызывающим представление бдительности, востания, бодрствования, жизни, воскрешения. Переход из горизонтального в вертикальное положение и обратно слились в представлении и в понятии с переходом от смерти к жизни и обратно.

Задача человека была намечена: сознав себя смертным и вместе с тем к небу или вверх обращенным существом, человек этим самым определил всю свою будущность. Господь созидал человеческое существо как назначенное стать, сделаться свободным усилиями и действиями самого человека. Подобно пеленанию, станки для приучения к хождению доказывают, что вертикальное положение не прирождено человеку, не дано ему при создании: оно им выработано трудом, усилиями и теперь еще должно быть поддерживаемо, так что если бы следовать системе Руссо, люди, быть может, и перестали бы быть развращенными животными и стали бы ходить не на двух, а на четырех ногах, стали бы естественны до животности.

Но приобретение вертикального положения было лишь началом создания человека чрез самого него, и оно должно было поддерживаться и укрепляться всем дальнейшим ходом, к которому побуждали те же страдания и смерть. Смерть была картиною непрочности создания: человек видел подобные себе создания сво-

бодными, по-видимому, от закона падения, как бы управлявшимися какою-то высшею силою, поверженными, разрушающимися. И вот в муках сознания смертности и родилась душа человека.

**Кто наш общий враг,
единный, везде и всегда присущий,
в нас и вне нас живущий,
но тем не менее враг лишь временный?**

Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. *Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом.*

Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. *Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти.* В этом — задача верного слуги, задача истинных сынов Бога отцов, Бога Триединого, требующего от Своих сынов подобия Себе, братства или мпогоединства.

Теперь, когда люди смотрят друг на друга как на врагов, необходимо им узнать действительный, хотя и временный источник вражды, узнать общего врага, которого они не замечают, увлеченные взаимной неприязнью. Хотя этого врага мы встречаем и в себе и вне себя, горе и долу, над собою и под собою, везде и всюду, врага общего, единого, тем не менее мы почти не замечаем его враждебности и даже преклоняемся перед этой силой, смешивая ее даже с Богом. Не везде и не всегда одинаково обнаруживает она свою вражду; однако и благосклонность ее для нас столь же вредна,

как и вражда. Притом же в настоящее время область благосклонности по мере истощения земли и увеличения народонаселения все сокращается, так что христианское и арийское человечество вступает в область открытой вражды к природе.

И тем не менее природа нам — враг лишь временный, другом же нашим она будет вечным. Разум человеческий раскрывается вместе с сознанием своей зависимости от силы, без обладания которой человек существовать не может, без овладения которой он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты. По мере истощения человеком средств для ограниченного существования и соответственно увеличения населения земли этот враг, тайный и явный, все более обнаруживается, и человеку приходится бороться усиленно и даже непрерывно с этою враждоносною и смертоносною силою. Но борьба с нею не под силу отдельным лицам; она должна расширяться и организоваться в борьбу общественную, государственную и международную, то есть всенародную. Здесь единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность. И здесь же, на этом поприще всем необходимой, единственной спасительной самозащиты и взаимозащиты, здесь и возможность замены братоубийственной вражды братским и сыновним единением; и здесь же, наконец, возможность и твердая надежда на исполнение общего дела и долга сынов человеческих перед их отцами и перед Богом отцов, победа жизни над смертью во всеобщем воскрешении.

Небесные науки как факт и как проект

Если все нынешнее знание принять за *объективное*, будем иметь *астрономию*; если же все нынешнее знание, в коем заключается и знание прошлого, принять за *субъективное*, то будем иметь *историю*, и тогда знание становится вопросом. Соединить все науки в астрономию — значит обратить их в *небесную механику, физику, химию*; а рассматривая растительную и животную жизнь как проявление кажущегося движения солнца или действительного движения земли, мы будем иметь *небесную ботанику и небесную зоологию*; *небесная же история* говорит о существовании живого, почув-

ствовавшем свое сиротство и обратившемся к небу с молитвой о родителях; выражая свою мольбу всеми внешними средствами и силами, осиротевшее существо возвращает жизнь родителям и приобретает бессмертие себе.

Соединяя все науки в астрономии (все, а не одни естественные), в астрономии коперниканской, мы не только не можем, но и не должны придавать ей безусловной достоверности, потому что такое признание было бы равносильно застою, остановке знания. Знание должно доказываться не только опытами в малом виде, производимыми особым сословием ученых в физических кабинетах и лабораториях, *по-городски*; знанию должно доказываться и *по-сельски*, опытами в естественном размере, т. е. регуляцией метеорической и теллурической, а также обращением земли из стихийно самодвижущейся в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим (самодержцем с корабельною прислугою земного корабля, причем всеобщая воинская повинность будет тогда набором экипажа для землевода или земной планеты).

Обращение из движущихся в движимые, чрез воспринятые поколения, владеющие своими организмами, регулирующие их отправлениями, чрез поколения не рожденные, а трудом воспроизведенные, — такое обращение (из движущихся существ в движимые) должно быть распространено на все планеты, солнца и т. д., до совокупности всех миров вселенной. Пока же астрономия (или все науки, в ней соединенные) остается произведением существа, лишь смотрящего на миры вселенной, т. е. пока астрономия остается только гипотезою, она будет историею миропредставлений от первого восточного человека, обратившего свои взоры к небу, до полного обхода земного шара в форме борьбы западных людей с восточными — борьбы небопоклонников (Восток) с землепоклонниками (Запад), — астрономия будет историею миропредставлений или религий, историею знаний, философии — словом, историею мысли и дела человеческого, историею всех поколений, совокупность коих и есть история. Но эта совокупность поколений не есть осязательная действительность, а лишь представление одного живущего или же еще не умершего поколения; и эти поколения в свою очередь останутся лишь представлениями,

пока не сделаются разумом и чувством, правящим совокупностью всех миров.

Полнота науки состоит в том, чтобы история, или совокупность всех поколений, получила одновременное существование или сосуществование вместо смены в пределах совокупности всех миров, составляющих вселенную. И тогда история будет уже не наукою лишь или знанием, а делом, искусством или полнотою всех искусств, но не птоломеевских, а полнотою искусства коперниканского. Мироздание есть термин, очевидно, птоломеевского представления мира, в коем небо не есть совокупность миров или звезд, а один свод, у которого помостом служит земля. Точное изображение птоломеевского мироздания в архитектуре мы знаем лишь в проекте, потому, конечно, не осуществленном, что он составлен русским архитектором*. Представьте храм со сводом, опор которого вы не видите, освещенный солнечным светом и полный людей, хотя окон его и дверей вы не замечаете. Внутри он — птоломеевский, а снаружи, имея вид жертвенника, представляет переход к коперниканскому искусству, к искусству внехрамовому⁶.

Коперниканская архитектура, или храм, имеет наибольшее сходство с самою первою постройкою человека, с храмом его тела, который создан востанием человека, вертикальным его положением и обращением лица к небу; создание продолжалось сельским хоромом и городскими ходами, в храмах и вне храмов совершаемыми; и городской храм есть изображение хода в неподвижном состоянии**. В коперниканской

* Запад действует подавляющим образом на слабохарактерную или бесхарактерную русскую интеллигенцию, которая в зародыше губит и губила все самостоятельное на Руси и даже зародиться не допускает ничему оригинальному, суеверно уверившись в западном совершенстве и русской несостоятельности. Сколько талантов погибло от пьянства благодаря ренегатствующему западничеству и притворному славянофильству!

** Сравнение тела с храмом, сделанное Христом, кажется искусственным, а между тем ничего нет естественнее этого: первый человек иначе не мог и представить себе вертикального положения с последствиями. В словах Евангелия «В три дня создам его» (храм) заключается указание на регуляцию внутреннюю, на воссоздание своего тела и тел своих родителей, т. е. заключается указание на воскресение. Обыденное, или трехдневное, строение храма и трехдневное, или обыден-

архитектуре планеты и солнечные миры с их землями, когда все они будут управляемы воскрешенными поколениями, не будут ли иметь поразительного сходства с сельскими хороводами, хотя эти хороводы, подражания кажущемуся движению солнца, движению «по солонь», и суть мнимые солнцеводы. В коперниканской же архитектуре хороводы будут истинными землеводами и планетоводами. Городские и даже сельские жители привыкли под архитектурой разуметь нечто неподвижное, тогда как прототипом, первообразом храму служил ход существа, к небу стремящегося (что и выразила готика)... Для осуществления общего дела необходимо соединить *все искусства в храм-школе* (всеобщего обязательного образования), не как *подобии* лишь *мироздания*, а как *проекте мира*, в котором *поглощение* заменено *воскрешением*, осуществляемым чрез все науки, объединенные в науке мироздания астрономии, и притом чрез всех людей, ставших благодаря школе познающими.

Будущее астрономии

В запрещении подобий заключается требование самобытности, самостоятельности, действительности.

Человек, подобие Бога, творил подобия слепой природы. Это — грех, вмещающий в себе все грехи.

Птоломеевской астрономии, принимающей *кажущееся* за действительное, соответствует и искусство, в котором небесное было лишь кажущимся, лишь подобием. Если храм подобия есть только изображение земли, отдающей своих мертвецов, и неба, населяемого воскрешенными поколениями, то чем должен быть храм действительный? В чем состоит отличие человека, этой ничтожнейшей части животного царства? В чем свет знания, в чем разум, тождественный

нос, воскрешение есть определение жизни каждого человека, пришедшего в меру возраста Христова или приходящего в эту меру, в жизнь, сообразную жизни Христа. Такая жизнь есть переход от страдания, причиняемого смертью отцов, не к покою и бездействию (суббота), а к труду воссоздания тел отцов и чрез то — к воссозданию и своего тела в храм бессмертия.

Уподобление храма телу человека, встающего из земли, находим у одного из величайших представителей итальянского Возрождения, полигистора и теоретика искусства, Леонардо Альберти в его труде «De Architectura».

с совестью? Человек потому не животное, что он знает, что он животное, т. е. он знает, что, рождаясь, он уже умерщвляет, что он живет, только разрушая, созидает не иначе, как умерщвляя. Но человек есть не только сознающее, но и действующее существо, т. е. он хочет быть и сознает свой долг быть воссозидателем.

Коперниканская астрономия, вмещающая в себе все знания (науки), доказывается небесною, но *не кажущаяся*, а *действительною* архитектурою, вмещающей в себе *все искусства*, воспроизводящие, воссоздающие *не подобия*, а *самую действительность*. Искусства, следовательно, должны установить действительную, хотя и постепенную, но постоянную отдачу землею убитых, поглощенных ею поколений, а вместе с тем установить и расширение влияния человека в воздушном пространстве. Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — *хороводом*, как мнимым солнцеводом: оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы *действительный землевод*, а все другие суть *планетоводы*, также *действительные*. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, *эфирозоты*, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире. Только коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства. *Бог-Творец создает человека по своему творческому образу, как воссоздателя. Следовательно, искусство начинается вместе с человеком на земле и совершается в небе.*

Устранение неподвижности, ограниченности пространства, безжизненности в зданиях птоломеевской архитектуры было лишь мнимое, и если храмы земные производили впечатление шири, глубины, парения ввысь, то это не было, конечно, действительностью. Гордый строитель двойни небес, второго неба, коперниканским

мировоззрением был низведен до обитателя ничтожнейшей по величине земли, которому даже управление движением земной планеты стало казаться уже дерзостью.

Для коперниканской астрономии, для коей и небесный свод есть призрак, и звезды удалены в глубочайшую даль, нет ограниченности пространства, как нет и неподвижности в коперниканской архитектуре. Каждая планета управляема одним из воскрешенных поколений, одухотворена сыновним чувством, как всеобщим, как основным, сила которого выражается во всестороннем исследовании проходимых пространств и в материальном и динамическом отношении. Ни одна молекула, ни один атом не ускользнут от зоркого внимания сынов человеческих; ни одна вибрация не будет пропущена чутким слухом или иным каким-либо чувством дочерей человеческих.

Конечно, регуляция обращает слепые движения планет и всей солнечной (подсолнечной) системы в управляемые разумом сынов человеческих. Только сыновнее чувство обращает всю систему в *священный храм* Богу отцов. Единство метеорического (метеорическая регуляция еще не доказана, т. е. не осуществлена еще) и космического процессов (предполагаемое, конечно) дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом. Земля, а затем и другие планеты, созидаясь из космической пыли, под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к солнцу и от него получают силу свободного полета, т. е. электромагнитным бурям, возбуждаемым солнцем на земле, будет дано правильное движение, должный ход. Через эти же проводники, как было сказано, земля и все другие регулируемые планеты, влияя на центр, будут ускорять или замедлять движение всей системы. Совокупность одухотворенных воскрешенными поколениями миров в теснейшем братском соединении делается сама орудием воскрешения своих предшественников — отцов.

В деле воскрешения сыны и дочери являются орудиями Бога отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет

земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...

С одной стороны, человек, по коперниканскому учению, есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а с другой — вся астрономия есть лишь *мнение* этого ничтожного обитателя этой частички; и чтобы это мнение стало *истиною*, стало *действительностью*, нужно человека сделать обладателем *всей вселенной*, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом.

Трудно сказать, превознесена ли здесь превыше всего астрономия, которая сделала вместилищем всех наук, или же она унижена до того, что лишена всякой действительности, объявлена цедоказанною, лишь мыслью, мнением человека, который и сам так унижен ею. Но не отпята у нее и надежда стать несомненною истиною; только для этого порожденный крошечной землей *зритель* безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и *правителем*.

Конец сиротства: безграничное родство

День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, пыле бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или, вернее, отдали свою жизнь, мы уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопленными нашею небольшою планетою. Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину разыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; воз-

радуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцветорявшая миры, станет истиною. Но персонификация или, точнее, патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние всех веков и народов, спокон века ожидаемый. *Сей день, его же Господь чрез нас сотворит*, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*.

День желанный, день от века чаемый будет Божьим велением и человеческим исполнением.

СТАТЬИ КРИТИКО-ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

Два исторических типа мировоззрений

Философия и религия Индии и Германии — пантеизм, т. е. такое учение, в котором зло составляет необходимое условие бытия и жизни. Поэтому единственное средство уничтожения зла здесь есть уничтожение самой жизни, самого бытия. Так и решают, и к этому в конечном выводе и должны приходиться как восточный буддизм, так и западный пантеизм. Наоборот, зендское и славянское миро- и жизневоззрения не делают из зла неизбежного условия бытия и жизни, и борьбу с ним ставят целью исторического существования¹. Оттого исходной точкой здесь является не пантеизм, а конечной — не буддизм и не пессимизм. Между мировоззрениями семитическим и индогерманским зендо-славянское служит примирительным звеном.

Зло заключается в слепоте и бессознательности, а благо — в обращении бессознательного в разумное, рождения — в воскрешение.

Только при отсутствии сознания разделение уничтожает единство и превращает (разумные и нравственные) особи (личности) в существа только «естественные», т. е. только в видоизменения, в модусы природы физической; и лишь при слепоте единство поглощает (индивидуальные) различия, уничтожает особи — личности. Всеобщее же воскрешение есть восстановление как различия, так и единства, уничтожение как ига, так и произвольного, беспорядочного смешения, не хотящего знать ни определений, ни различий. Собирающие, или условие всеобщего воскрешения, есть содействие, а не противодействие объединению в общей и единой цели.

О мировой целесообразности

Если нелепо утверждать наличие существования полной целесообразности в мире в его настоящем положении, то столь же нелепо и полное отрицание целесообразности, когда мы ее знаем в самих себе и не можем представить себе даже у животных действий без сознания определенных, ближайших целей. Если же мы признаем цели у людей не только ближайших к нам, но и далеко отстающих от нас по развитию, и притом признаем наличие целей не только личных, но и коллективно достигаемых, то мы уже не вправе утверждать, будто целесообразность не возростала в мире и что она не будет и еще возрастать и расширяться. Мы даже обязаны поставить человечеству одну общую цель и утверждать необходимость, возможность и обязательность установления целесообразности не словом, а *общим делом*.

Если *развитие, эволюция* предполагает лишь ближайшие цели, то это показывает, что эволюция есть низшая ступень развития и что, следовательно, должна быть высшая, которая и должна в корне исправить зло, естественно проистекающее от непризнавания цели единой и общей и от постановки только личных и ближайших целей. Ограничиться одними последними невозможно: благодаря довольствованию ими и происходит борьба, взаимное стеснение и вытеснение, поглощение предыдущего последующим.

Вопроса о целесообразности не доказать и не решить отвлеченными приемами философии, ресурсами одного мышления. Философия, определяя себя лишь как знание, тем самым признает себя праздным любопытством, из которого ничего не выходит, ни даже знания. В самом изложении философии заключается ее обличение применительно к вопросу о целесообразности. Два ответа дает философия об устройстве мира. 1) *Плюрализм*, утверждающий, что мир в основе есть множественность, которая дана прежде единства; проще сказать: *мир есть беспорядок*. И тогда о какой целесообразности можно толковать иначе, как в насмешку? Выход из этой мертвой петли плюрализма — один, и к нему ведет путь не пассивного, отвлеченного умозрения, а реального дела: если мир есть беспорядок, в нем невозможно и достаточное знание, пока

длится беспорядок; надо, следовательно, приводить мир в порядок, расширяя соответственно этому и знание, а с знанием — и упорядочивающую силу; приведение же в порядок есть уже не одно мышление, не одно знание, а уже и дело, неразлучное с знанием. Вносить в мир порядок и значит вносить в него целесообразность и тем доказывать ее возможность *фактически*.

Или же 2) в основе мира лежит *монизм*, утверждающий, т. е. предполагающий только, что мировое основное начало есть единство, данное прежде множественности. Если бы монизм не был только предположением, не было бы надобности и в двух объяснениях его, которые искони видим в философии. Существование разномнений здесь равносильно признанию недоказанности утверждения мирового единства, а с ним и целесообразного порядка. Объяснений, как известно, два: теистическое и пантеистическое. Философский теизм предполагает существование *внемирной* интеллигенции; но, перенося разум (с его следствием — целесообразностью) за пределы мира, он прямо отрицает свойственность того и другого самому миру по существу. Целесообразности в мире, как таковом, самой по себе нет; она требует внесения ее *извне*. Это и делает религия: еврейство, признавая внемирного Бога, или внемирный разум, *обещает* Мессию, т. е. пришествие Бога в мир, а христианство признает обещание *осуществившимся*, признает Христа, Слово — Логос (Высший Разум), пришедшим в мир для его спасения, то есть для упорядочения мира и для внесения в него высшей целесообразности. Это доказывает, что в религии есть смысл, тогда как в философии, понимаемой как теизм, его нет, нет потому, что пришествие Логоса — Сына Единородного не есть философское положение; это истина, открывающаяся не органом философии, чистым разумом: Христос открывается не в отвлеченном мышлении кенигсбергских и тюбингенских профессоров, а в сердцах галилейских рыбаков и жен-мироносиц. И признание вступления целесообразности в мир «путем галилейским» не только не правомочно с точки зрения чисто философского разума и «религии в пределах чистого разума», а даже прямо несостоятельно. Между тем только «галилейским путем» может быть избавлен *религиозный теизм* в во-

просе о целесообразности мира от упрека в несогласимости столького явно беспорядочного и злого с мудростью и благостью предначертаний, исходящих от внемirnого Высшего Разума: грех и его следствие — смерть дают объяснение наличности беспорядка, зла и скорби в мире сынов, нарушающих волю Отца; пришествие же Сына человеческого для всеобщего спасения сынов человеческих, которые должны «стать как дети», чтобы спастись, вносит возможность миропорядка, целесообразности и спасения; а последованием или сопротивлением рода человеческого Спасителю (тем пребудут люди блудными сынами или станут сынами человеческими) объясняется умаление или рост порядка, целесообразности и добра в мире. Для пути же кенигсбергского², бессильного доказать наличность всего этого в мире по существу его и неспособного признать ни Сына человеческого, ни сынов человеческих в их родственном единстве чистым разумом, знающим только всепоглощающее «Я» в его противоположности к чуждому ему «не-Я», — для этого пути кенигсбергского удовлетворительное решение проблемы зла (беспорядка, нецелесообразности) в мире с философско-теистической точки зрения остается невозможным.

Нелепее же всего второй вариант философского решения — пантеизм, который вопреки всему, что мы видим и ощущаем, и не мы одни, а и «вся тварь, томлящаяся и жаждущая избавления»³ от страдания, тем не менее с безжалостным благодушием отвлеченного мышления продолжает утверждать, что в мире все-таки есть порядок и высшая целесообразность. Это уже прямая недобросовестность, непозволительная для предполагаемого достоинства философии.

Страшный суд философии

Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил! Явился неумолимый лжесудия в лице кенигсбергского профессора Канта с несколькими судьями или лжесудьями низшего порядка вроде Конттов и Миллей⁴. Европейское и американское интеллигентное человечество признало суд его правым и осуждение — справедливым и до сих пор не опротестовывало его судебных приговоров. А между тем он осудил всех или все высшее на тесное тюремное за-

ключение, всему же низшему дал свободу. Сентенции, которые он произносил над знаниями, делами и произведениями человеческими, он называл не «суждениями» (кроме суждений об искусстве), а обыкновенно «критиками», хотя мог бы прямо назвать (таковые) тюрьмами, подобно тому как религию он назвал религией в тюремных, очень узких пределах чистого разума, ибо и самый «чистый» разум он осудил на вечную тьму неведения, незнания, то есть низвел разум в Аид, в Гадес, в место, лишенное света.

В еще более узкие пределы поставлен (Кантом) несчастный практический разум. Практический разум не только дозволяет, но и требует повелительно, «императивно» делать добро, однако с обязанностью по уличить зло. При такой постановке практического разума можно с уверенностью сказать, что врата райа не одолеют ада! Разрешая людям их мелкие делишки, законодатель практического разума не говорит об одном общем, великом деле, а союз для этого дела — церковь — допускает единственно лишь по-староримски, лишь юридически...

Ложь или ограниченность философии Канта заключалась в отрицании или непризнании *общего дела*, в отрицании, являющемся предрассудком, свойственным сословию, обреченному на одно мышление.

Критика религии осудила догматику, потому что в нравственном богословии Кант не видел общего дела, то есть предметом нравственного богословия не было общее дело, или, короче, догматы не были заповедями.

Практический разум не уничтожал зла в мире, потому что не допускал общего дела, а только действия в одиночку. Он знать не хотел действия *всех* разумных существ на *всю* неразумную силу, хотя обе силы, природа разумная и неразумная, в отдельности были лишь частями, а не составляли целого. Между тем если бы *весь* мир стал предметом управления *всех* разумных существ, то и суждения о *целом* мире были бы уже синтетическими суждениями а priori.

Критика художественного разума не была общим делом воссоздания, то есть не требовала воссоздания того, что разрушено неразумной силой, а ограничивалась суждением эстетическим и телеологическим, забывая, что и красота, и целесообразность — произведения не слепой силы, а разумной, и притом совокупной.

Противоречие, антиномия разумных существ и неразумной силы не разрушится, пока разумные (*разумно мыслящие*) существа не станут *разумно действующими*, то есть пока не объединятся два разума, теоретический и практический, а с ними и третий — художественный и религиозный. Только таким образом устранится противоречие разумного и неразумного, лежащее внутри самой природы, как приходящей, но еще не пришедшей в сознание.

Иго Канта

Признавая разумные существа лишь в отдельности и бездеятельности, Кант обрекает их на вечную ограниченность не только по пространству, но и по времени, в космосе, который если и имеет пределы в пространстве и времени, то лишь по отсутствию в нем (активной) разумности, то есть разумные существа ограничены по отсутствию в них деятельности, иначе сказать — силы, а космос — по отсутствию в нем разума. Кант отделял психологию от космологии, то есть души от сил, что и верно *фактически* (при существующем положении); по преклонение перед фактом и есть великий порок! Между тем космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть; разумные же существа нуждаются в силе. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила — разумом? Сила станет разумной, когда знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть, все зависит от человека... Наступление совершеннолетия, открывающее для человеческого рода в его совокупности безграничное поприще, несмотря на все свое величие и на всю привлекательность, встречается интеллигентным классом с тупым равнодушием, не вызывает ни малейшего подъема в отживающем, глубоко падшем «ученом» сословии. Гнет каптовой критики тяготеет над нами. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество. Хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду. Восхищается он и пустым, лишенным всякого содержания долгом; но он истинный враг простора и шири. Ему, философу безнадежности и отчая-

ния, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность. Освободится ли Запад от ига «критики» Канта?..

Кант — враг дела вообще и общего дела в особенности; он хочет всех связать, все стеснить, поставить в узкие пределы. Религию он заключил в узкую тюрьму, так что она стала бездельем, обратилась во что-то лишь мысленное, мнимое, то есть в ничто. В нравственности он не разглядел великого общего дела; обратил ее в делишки вроде вопроса: «Позволительно ли принимать приглашение на неумеренность?»⁵... В знании, не постигая единения, он всю науку опытную обратил в рабыню индустриализма, производящего предметы вражды, разъединения; не допускал даже предположения о возможности превращения науки в опыт всеобщий. Не зная внутреннего объединения, на взаимознании основанного, он думал, что производство мануфактурных игрушек может до того соединить людей, что они и воевать не станут.

Но самое великое зло, им причиненное, есть раздвоение разума, то есть признание этого раздвоения за вечное, неустранимое. Разум познающий обречен им на незнание, а разум практический — на действия в одиночку, то есть ограничен в своей активности одними личными делишками, безделицами. Первому недостает истины, второму — блага.

Между тем антиномия практического разума есть не догмат, а лишь вопрос, вопрос о двух убийствах, откуда и истекает долг возвращения жизни. С разрешением же антиномии практического разума (исполнением этого долга) разрешаются и все четыре антиномии разума теоретического, или рассудка.

Первая, самая существенная из них и осповная, есть 3-я антиномия (по счету Канта)⁶. Отвлеченно, то есть «по-ученому» поставленный, это *вопрос о причинах*; конкретно, по-людскому, по-народному, жизненному, это *вопрос о родителях*; или еще: отвлеченно — это *вопрос о явлениях*, а конкретно — *о сынах и дочерях*. *Связь явлений*, существ рожденных, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими, раскрывается, доказывается *обращением рождения в воссоздание*. Сыны и дочери, как явления преходящие, могут познать свои причины, то есть своих родителей,

лишь делом воссоздания, через что и сами делаются непреходящими, бессмертными. Явления не только носят в себе и на себе образы причин, их произведших, но эти образы по мере усиления (роста) их носителей и по мере ослабления, умирания оригиналов становятся проектами восстановления, воссоздания. Все созданные достигают объективности, явления становятся *сущностями*, сознающими себя субъектами, самих себя созидающими, в себе носящими все условия существования (конечно, лишь в своей совокупности) тогда, когда они становятся участниками в деле воскрешения, то есть *братьями*. Ряд воскрешений, достигая до перворожденных и первоумерших, достигает и до нерожденного и неумирающего. *Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача*, задача разума теоретического и практического, как единого, нераздельного.

Разрешение 4-й антиномии является естественным следствием разрешения предшествующей, 3-й. 4-я антиномия⁷ раскрывает отвлеченно противоречие *необходимости*, а конкретно, жизненно — *рабства* (существов чувствующих и сознающих), или господства над ними силы бесчувственной и бессознательной, и *свободы* в жизни (реальной), свободы, соответствующего коей особого термина не имеется в мире отвлеченном, ибо так называемая «идеальная» свобода не дает господства над (реальной) бездушной силой. Человек, вопреки Руссо, рождается рабом и будет носить цепи, пока все, как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая даровое в трудовое, в благоприобретенное и искупивши грех невольного вытеснения родителей воссозданием их, не станут виновниками бытия или пакибытия своих родителей и самостоятельными причинами и своего собственного, обновленного бытия.

1-я антиномия, ставящая вопрос о том, имеет ли мир предел в пространстве и конец во времени, разрешается делом воскрешения. Сыны воскрешающие и родители воскрешенные, полному обновлению бытия своих чад содействующие, те и другие, обратившие всепожирающую силу времени в воссоединяющую, — те и другие не могут иметь конца во времени. А так как они же становятся, в полноте знания, силы и любви, руководителями, регуляторами природы, то они

спасают и мир от конца во времени. Вечность не измеряется временем... Сухой позитивизм и черствый критицизм знают только предыдущее и последующее в их разрозненности и даже враждебности. Только святейшее дело, воскрешение, движимое всех объемлющею, родственною любовью, соединяет и объединяет предыдущее с последующим и, даруя тому и другому бессмертие, превращает умирающее Прошлое и рождающееся Будущее в непрерывно живущее, неумирающее Настоящее.

О двух «Критиках»: городской, мещанской, и сельской, крестьянской

Вся «Критика» Канта, отразившая в себе предрасудки одного из городских сословий, осужденного на мышление без действия, не испытывающего гнета природы, удаляющего от себя все, напоминающее о смерти, может быть выражена следующим образом.

...Городская «Критика», мещанская, с презрением относящаяся к селу, не испытывающая в лице своих представителей гнета природы, живущая гражданскою, а не родовою жизнью, берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их неродственной чуждости, отдельности или розни из-за городских мелочей и дряг, носящих громкое имя политических и социальных вопросов, и в их бездеятельности и разъединении как в знании, так и в деле против ига слепой природы. Подчинение этому игу фатально действующей силы и является причиною бессилия людей, их ограниченности в пространстве посредством прикрепления к земле, об освобождении от какового и об открытии путей в небесные миры городской человек и мечтать не смеет. Та же причина, то же рабство создает и ограниченность во времени благодаря нашей смертности, о переходе от коей к жизни (бессмертной) так же мало думает горожанин, как и о переходе от земли на небо. Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры вселенной, а ограниченность во времени, смертность,— одновременному действию поколений разумных существ на всю вселенную. Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, как подлинно городской мысли-

тель, объявляет их безусловно неспособными не только к управлению, но даже и к восприятию мира в его целости, что, конечно, и невозможно без управления.

Кантизм как сущность германизма

Кантизм есть сущность *германизма*, а если *конттизм* считать за сущность *галликанизма*, то в победе Германии над Францией можно видеть победу Иммануила Канта над Огюстом Конттом, или критицизма над позитивизмом. Победить же Германию — значит победить Канта.

Вот уже сто лет (1804—1904), как Германия силится переступить за пределы, поставленные немецкому разуму Кантом, но безуспешно. Удивительным фактом надо признать уже и тот, что явился философ, сделавший любимым своим занятием постановку всему препон, свободный мыслитель, пожелавший стать тюремщиком. Крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости, он связывает человека по рукам и ногам.

Правда, еще при жизни Канта у него явились противники, переходившие за стены, возведенные этим стражем ограничений; но, проблуждав некоторое время, освободившиеся было снова возвращались в старую тюрьму: от блужданий в поисках истины и от заблуждений относительно ее они возвращались к ее отрицанию. По мере роста престижа немецкой философии царство Канта начало распространяться на всю Западную Европу и даже на Россию.

Но в Канте Европа имеет и свою хиллесову пятау; стены будто бы неразрушимой философской тюрьмы — стены скудельные, даже бумажные; а, что всего важнее, для побед над Германией нужна не война, а, напротив, мирное соединение. Только нравственность, ко всем людям относящаяся, ко всем в их совокупности, а не в отдельности, заключает в себе опровержение и теории, и практики кантизма.

О пределах из «вне» и из «внутри»

Как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая рожденное в воссозданное, т. е. в самих себе уженося причину своей жизни, люди не

могут быть рабами слепой силы. Существование их уже не может иметь, как это следовало по 1-й антиномии (Канта) ⁸, предела ни в пространстве, ни во времени. В способности воссоздания заключается возможность последовательного существования *везде* и одновременного бытия *со всеми* поколениями *всегда*. Все рожденные существа в их совокупности, управляя всеми мирами вселенной в ее целостности, относясь к Богу как к отцу и будучи Его подобием как Творца, не имеют никого, кто бы ставил им пределы *из «вне»*.

2-я же антиномия ⁹ ставит вопрос о пределе деления, дробления или разложения *внутри*, т. е. вопрос о том, есть ли или нет границы делению и разложению в слепой природе? Вопрос этот, как и все другие, неразрешимый для пассивного, теоретического разума, когда станет делом практического разума сынов человеческих, превратит разложение в воссоздание, сложение и деление обратит в дело жизни, а не смерти. Все, нося источник деления, изменения жизни в себе самих (в своей воле и в своем разуме), станут сами неразложимыми, бессмертными. Сыны и дочери, ставшие виновниками пакибытия своих родителей, не только не будут лишь эфемерными явлениями, то есть смертными,— они будут уже сущностями, не только создающими себя, то есть *субъектами*, но и носящими в себе *проекты* воссоздания своих родителей, проекты, которые они, воскрешая родителей, обращают *в объекты*.

Вопрос о кончине мира, вселенной, очевидно, зависит от того, достигнет ли природа, исполняя волю Творца, самосознания и самоуправления или же не достигнет? В последнем случае последует падение, кончина.

Разделение извне, внешнею бессознательною силою производимое, есть разложение и смерть. Воссоединение разложенного, сознательно производимое, есть воскрешение. Изменения, сознательно производимые волею и знанием с возможностью восстановления,— это жизнь и бессмертие.

Три разума и единый разум

В «Критике чистого разума» разум остался *верен* своему определению, то есть остался при знании без дела, за что и был награжден *невежеством*. Практиче-

ский же разум оказался *неверен* своему определению и потому награжден *верою*. Третий разум удостоен лишь названия *суждения*¹⁰, хотя все три разума занимаются *только суждениями*: первый — суждениями о мыслях, второй — суждениями о делах, вернее, делшках людей, общего дела не знающих и потому занятых лишь дрязгами; третий разум, художественный, занят суждениями о подобиях, творимых деятелями этих дрязг, и о воспроизведениях созданий силы, лишешной разума, благодаря неразумию и безделью существ разумных, существ хотя и покушавшихся творить также подобие и Творцу из камня, но не делавших самих себя подобными Создателю делом воссоздания Его творений.

Но если бы познание не было взято в монопольную собственность одного только сословия, осужденного на мышление без дела, то предметом первого разума была бы *не мысль о мысли, а мысль о деле*, т. е. *проект всеобщего дела*; а разум второй, практический, был бы *исполнением общего дела*, тогда как третий, как творение подобий, был бы введением во второй, *созиданием моделей того, что должно бы быть воссоздано вторым, деловым разумом* при помощи знания, даруемого первым. Третий разум, чтобы не быть только суждением телеологическим, должен не искать чудес в природе, не познавать лишь целесообразность, что, впрочем, и Кант считает невозможным; он должен вносить целесообразность в мир и в жизнь, что городскому, бюргерскому профессору осталось совсем непонятным.

Кант и евангельское дитя, или Сын человеческий

Славянское племя, признанное Западом за «детственное», за примитивное, живущее и по сие время в родовом быту, то есть (с западной точки зрения) за некультурное, осталось тем, чем были арийцы до разделения на особые народности. Сами названия «арийцы» и «славяне» тождественны и означают не «достопочтенные» и «славные», а «почитающие и славящие отцов», так же как и народы семитические, ибо «сем» или «шем» (слава) есть также «славный», в том же, только что поясненном смысле. Сходны славяне и с китайским и вообще с желтым племенем, которое и

теперь еще не умеет дать себе иного наименования, как «чтущие отцов».

Мы, будто бы «недозревшие», признаем верность этой характеристики славянского племени, но в этих quasi-пороках его мы чаем видеть великую будущность.

В Канте же, наоборот, мы видим представителя всего отживающего и не можем не признать, что вся европейская философия есть или докантовская, или же кантовская; после же кантовской пока нет, ибо называемая послекантовской есть та же кантовская, то есть философия, забывшая то, чем именно отличается евангельское дитя, — *родство*; вследствие чего философия эта и перестала быть мудростью, образцом коей является евангельское дитя, а стала суемудрием блудных сынов.

Взгляните на кантову «Критику» с точки зрения родства, и вы убедитесь, что она не выдерживает этого взгляда. Автономия и гетерономия могут существовать только при отсутствии родственности. Заповедь даже Божия нам гетерономна, если Бога мы считаем чуждым себе. Конечно, не Кант один виноват в перодственном состоянии мира, в том, что мы забыли отцов, перестали быть братьями и что природа перестала быть к нам родственною или еще не стала таковою. Она стала неродственной по причине нашей розни и бездействия. Но Канту не следовало мириться с этим фактом. Он, точь-в-точь как гражданин французской искусственной республики, совсем забыл о естественном родстве и о возможности восстановления его; он никогда даже и не думал о последнем, и потому вся его философия не что иное, как предрассудок и суеверие.

Существование двух разумов Кант принял, не видя в таком раздвоении глубочайшей безнравственности, создавшей два совершенно чуждых друг другу сословия, ученых и неученых, словно две различные породы людей. Два противопоставленных разума не могли примириться и в третьем, эстетическом, который мог творить лишь мертвые подобию своих умерших отцов или же создавать двойники (копии), самим себе (оригиналам) не нужные.

Вообще, философия Канта есть произведение опыта или истории *всемирно-гражданских*, то есть продукт людей, *чужих* друг другу, связанных отношениями не

родственными, а только *юридическими*. Эта философия — выражение *сторожевого положения*, всегда готового отражать нападения, особенно на личное достоинство. Сознание же личного достоинства Кантом поставлено в основу его нравственной философии: для сохранения этого достоинства человек должен быть готов пожертвовать *своею* и даже *и не своею* жизнью: ложь, унижающая человека, непозволительна, по кантовской нравственности, даже ради сохранения жизни своей и даже не своей. Но, полагая начало человеческого достоинства в основу своей нравственности, Кант не замечает, что вся его нравственность состоит из антиномий, с точки зрения его философии неразрешимых...

О категориях Канта

Согласно с Аристотелем и вопреки Канту, пространство и время нужно возвысить до категорий знания и действия. Делая пространство и время категориями разума, мы и само знание превращаем из отвлеченного в конкретное, не ограничиваемся раскрытием отношений, законов, а хотим видеть их во внешнем выражении.

Пространство получает свое истинное значение, когда физика и химия сливаются с астрономией, а не остаются только отвлечением из нее, выделенным в особые науки.

Точно так же и время получит свое истинное значение тогда, когда история будет совокупностью жизнеописаний, в которых раскроется родство живших.

Выделяя учение о пространстве и времени в особую, низшую от науки о разуме науку, узаконяют существующее в жизни отделение народа от ученых. Хотя и признают, что последняя наука без первой существовать не может, тем не менее копытным результатом знания выдают отвлечение, или логику: физика превращается в космологию, а не в регуляцию, так же как история и психология не превращаются в дело воскрешения, и сама теология остается лишь словами о Боге, а не делом Божиим, не теургиею, остается идеалом без действительности.

Но самым большим недостатком критицизма надо признать неведение им того, что известно всем людям, а именно: неведение или, вернее, игнорирова-

ние смертности. «Критика» не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия — бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический.

Смертность есть отвлеченное выражение, обобщение от всех умерших, из всех некрологов; но тем не менее в смертности нельзя полагать категории всеобщности и необходимости в такой мере, что признание категории бессмертности было бы нарушением логики. *Смертность*, как вывод из предшествующих случаев, есть *явление действительное, но только условно-действительное, отнюдь не необходимое*.

К вопросу о двух разумах

За трансцендентальною аналитикою должна следовать не одна трансцендентальная диалектика¹¹ (как отрицание разрушенной метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, т. е. теология, космология и психология), а с безусловною необходимостью должна следовать *имманентная синтетика или проектика*¹², всеобщая и необходимая. Она не должна отделять психологию от теологии, т. е. не должна отделять человека от Бога, а должна делать человека орудием воли Божией. Не должна она отделять психологии и от космологии, т. е. делать космологию бездушной, а психологию — бессильной. При соединении психологии с теологией душа, или человек, не будет безбожной, а Бог — бесчеловечным (как античный Кронос или бог-субстанция Спинозы).

Имманентная синтетика или проектика и есть практический разум неотделенный, слившийся воедино с теоретическим во всей его полноте. Это равнозначаете слиянию воли с разумом.

Но и трансцендентальная аналитика, как и трансцендентальная эстетика, нуждается в имманентной синтетике или универсальной проектике, то есть во внесении порядка в самые явления, а не в одни лишь понятия. Содержанием аналитики является астрономия, в которой история составляет столь незначительную величину. В имманентной синтетике или проектике история, в лице живущих, заменяет представ-

ление или понятие проектом, в коем воля правит силою. Окончательной полноты воля достигает в эстетике, распространяя в чувственном мире регуляцию на все миры пространства, чрез все воскресенные поколения, восстанавливая поглощенное временем.

Трансцендентальная эстетика имеет целью доказать идеальность пространства и времени; но она докажет их реальность, когда из предопытной науки станет послеопытной, когда время, состоявшее из ряда поколений, станет доступно ощущению одновременно во всех мирах, то есть когда все время явится в пространстве осязательно.

Панлогизм или иллогизм?

Гегелианизм следует назвать не панлогизмом, а иллогизмом, ибо «Логика» Гегеля¹³ изображает ход неразумной силы, которая ставит всегда тезисы, выдающие себя за безусловные истины, не будучи ими. Всякий же тезис порождает антитезис, который, по неразумности, считает своего родителя, мнящего себя быть безусловной истиной, за безусловную ложь, а себе исключительно приписывает истину, в чем и обличается в свою очередь следующим за ним моментом, им же самим порождаемым. Внук вступает за деда, считая и его, и своего отца (антитезис) лишь полужоью. Такое положение было бы логичнее предшествующих, если бы оно не вызывало в свою очередь антитезиса.

(В отличие от всего этого процесса) истинный Логос есть проект объединения разумных существ в деле управления силой неразумной и в деле воссозидания. А мы познаем только то, что можем творить, по справедливому замечанию Канта, сказанному, впрочем, задолго до него Аристотелем.

Ученик Гегеля Маргейнеке¹⁴ назвал своего учителя «воплощенным Логосом». Однако и сам Гегель, будучи синтезом многих тезисов и антитезисов и признавши себя за абсолютную истину, был (своевременно) опровергнут, по законам его собственной логики, порожденным им материалистическим антитезисом, который так же не оказался абсолютною истиною, как и гегелианизм не оказался полною ложью и вновь возродился, но уже без притязаний на абсолютную истину.

Чтобы панлогизм стал истиною, чтобы *все* управлялось мыслью, разумом, нужно *всеобщее дело*.

«Логика» Гегеля есть метафизическое изображение рождения и умирания, а не воссоздания и оживления; это картина распада, а не объединения. Если же *Логос-Слово* заменим *делом*, то это будет требованием перехода от распада к объединению для воссоздания и оживления, переходом «от смерти к жизни и от земли к небу» (по словам пасхальных песнопений). Начало «Логики», первая ее стадия, «Бытие», превращаясь в «Пакибытие» (в воссоздании), делается концом, т.е. переживает рождение и умирание, а конец «Логики», третья стадия или ступень, «Понятие», превращаясь в «Проект», становится началом. Вторая же, средняя ступень, названная «Сущностью», превращается в «Осуществление», когда, познавши самую «Суть бытия», переходим от следствий к причинам, от явлений к силам, от *случайного* существования к *необходимому* бытию, от последующего к предыдущему, от сынов к отцам, причем совокупность последующих (сынов), как существ сознающих, относится к бессознательной силе в ее целостности, как правящая сила для восстановления предыдущего.

Кроме этого перемещения начала в конец необходимо перед логикою поставить мыслящее существо, как и перед делом — деятеля, а перед делом общим — совокупность всех живущих за счет умерших, совокупность всех разумных существ, сознающих гнет неразумной силы.

В самом же последнем фазисе, когда абсолютный дух, пройдя якобы низшие ступени искусства и религии, возвышается до идеальной пустоты философии, а в ней достигает третьей ступени новой философии — *тождества* субстанции и субъекта, — в этой последней стадии развития духа обретенное тождество оказывается не действительным, не реальным, а только *мыслимым*, мнимым, оказывается лишь предположением, проектом, от коего и должно начаться реальное, не воображаемое *дело* существ, внутренние объединения, бывших доселе лишь внешне сближенными.

Внутреннее сближение начинается в мысли. Являющееся особью или индивидом в мысли посит черты общего, родового в представлении. В этом субъектив-

ном сознании природа из своего *инобытия* или *вне-пробывания* возвращается *в себя*, т. е. к абсолютной идее.

Обладающий способностью представлять или мыслить себя как родовое существо есть, по Гегелю, дух человеческий. Жизнь этого духа и излагается в философии духа¹⁵, которая рассматривается как субъективная, как абсолютная.

Но если бы *Философия Духа* была бы *Философией Дела*, а не знания лишь, если бы она была философией воли, а не мысли лишь, тогда вместо «Феноменологии духа», изображающей переход от чувственного знания к разумному, мы имели бы переход *от пассивного к активному*. Тогда все физиологические процессы, все явления, составляющие предмет антропологии, стали бы, через разумное познание, управляемы волею; физиология стала бы подвластна психологии. Тогда действительно дух возвысился бы над своею субъективностью и стал бы объективным, то есть правящим самим объектом.

Тогда и право стало бы фактом. В вещном праве собственность была бы действительным обладанием через знание, обладанием «вещью в себе», предполагающим глубочайший союз разумных существ, не нуждающихся уже во внешнем договоре, нужном для (контрагентов) чужих, поставленных только во внешние отношения друг к другу, ибо души их взаимно темны им и лицемерие у них не значит душемерие, паружное у них скрывает, а не выражает, не открывает внутреннего, так что они остаются (по отношению друг ко другу) во внебытии. Очевидно, дух человеческий еще не освободился от власти слепой силы природы, если он может враждовать или угнетать других и требовать себе наказания, которое, как и сам Гегель видит, не только ничего не исправляет, а лишь прибавляет к одному злу другое, увеличивая сумму бедствий человеческого рода. Такое несовершенное право требует замены его чем-то другим, что Гегель и называет нравственностью. Но предлагаемое им под этим названием вовсе не заслуживает столь почетного имени, так как эта «нравственность» не исправляет зла, учиненного при господстве правовых отношений. Если Гегель требует правды реальной и добра действительного, то субъект тогда только сознает себя

единым с нравственной субстанцией (с объектом нравственным), то есть нравственная субстанция воплотится (реально и активно) в живой личности или в единстве многих всех личностей, когда *государство* станет *отечеством*, то есть исполнением долга к отцам умирающим и умершим. Не иначе как при исполнении этого долга *гражданское общество* станет *братством сынов*, а *семьи* — *союзом* для дела воскрешения.

Такое дело, конечно, может быть целью (самоцелью), самоцелью, ибо все миры вселенной, распавшиеся и через это «падающие», к гибели клонящиеся, оно приводит в полное, гармоническое единство трудом и знанием всех воскрешенных поколений.

Наоборот, как может быть абсолютной самоцелью осуществление свободы каждого в отдельности, этого бессодержательного Ничто в мнимом единстве, вернее, в пустоте всех, остающихся подчиненными силе неразумной и мечтающих только об освобождении себя от существ разумных? *Рабство и господство есть несомненное зло; но и свобода* (взятая сама по себе, без дальнейшего определения и осуществления своего значения) *не есть благо; она просто — ничто.*

Какой же смысл может быть в истории, если она (как хотят нас уверить) есть лишь *прогресс в сознании свободы*¹⁶, а не объединение для того всеобщего дела, что обнимает своей задачей и целью всю вселенную, и в частях ее, и в целом?

На Востоке есть лишь господство и рабство, Греция знала лишь господство немногих при рабстве многих (30 000 граждан на 400 000 рабов в Афинах), Рим — господство одного племени над целым миром. Современная Европа хвалится свободой будто бы всех, но и это свобода совершенно мнимая, свобода в мыслях или «*de jure*», а не «*de facto*». Конституционное государство есть взаимоограничение, обструкция, приводящая к бездействию или к ослаблению энергии, а не к восполнению ее. В таком государстве единство Целого (общегития) именно и не может проявиться как живая, личная сила и действовать с полнотою живой личности в особе государя. В государстве, как обществе юридическом и экономическом, а не родственном, не на взаимном знании и чувстве основанном, Дух объективируется как действительность не сынов, а граждан, сдерживаемых внешнею силою, надзором, угрозой на-

казаний. Но не в такой действительности природа или дух человеческий, в смысле орудия (воли) Бога отцов, могут находить нравственное удовлетворение! Тогда только, когда государство станет объединением не внешним, а внутренним, на взаимопознании и взаимочувствовании основанном, короче, когда *государство* станет *братством*, тогда только явится оно непротивлением воле Бога Троидного, станет связью людей с Богом — «религией», тождественной с знанием, правящим силою слепую, превращающим ее из рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую, и с искусством, искусством не творения мертвых и тленных подобию, а воссозидания умерших отцов к жизни бессмертной.

(Но этому реальному объединению людей, религии, знания и искусства в едином, всеобъемлющем, действительном и самодовлеющем деле противоположен весь ход и вся конечная цель гегелевой «Феноменологии духа»): в искусстве для Гегеля истина является в вещественных (еще реальных) формах (как в чем-то весьма несовершенном), в религии, как форме уже высшей, истина проявляется уже в отвлеченных представлениях, и лишь в философии человеческий дух познает, наконец, истину не в образах, представлениях или символах, а «лицом к лицу», то есть именно *безлично, безобразно*, в ее полноте, то есть *пустоте*.

Философ Черного Царства (новой Германии) ¹⁷

Философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа «сверхчеловека» — это философ, который хочет убить христианство, но против воли убивает только буддизм. Для философа Черного Царства или для Черного Пророка Антихрист представляется идеалом. «Будущий герой трагического мирозерцания» есть лишь предтеча Антихриста. Антихрист видит добро и счастье в силе и во власти, но не над слепую силу природы; он желает и войны, но войны не со слепую эту силу.

«Происхождение трагедии из духа музыки»¹⁸ есть ли произведение подъема, вызванного победами Германии над Франциею? Это апология шопенгауэровского пессимизма против современного выразителя будто бы сократовского, плоскооптимистического образа мыслей

(то есть против Давида Штрауса, отрицателя христианства, автора «Старой и новой веры») ¹⁹. Но какое значение имеют это произведение и «Несвоевременные размышления» для своего времени? Какое отношение к современным им событиям в те дни, когда quasi-вселенский Собор объявил папу непогрешимым, а Франция, заставивши Германию объявить себе войну, сделала папу, с коим Запад смешивает христианство, пленником, ватиканским узником? ²⁰

Между пасквилями на (историка) Штрауса и на других филистеров и панегириками Шопенгауэру и Вагнеру в той же серии «Несвоевременных рассуждений» появляется «О пользе и вреде истории для жизни» ²¹ — пасквиль на историю и панегирик жизни, что, надо полагать, находится в связи с переходом Германии от ученого бездействия к «делу» политическому и экономическому.

Замечательно целительное средство предлагается этим лекарем, а именно неисторический элемент жизни, т. е. сила и умение забывать, так что все Новое, все то, что он называет Сверхисторическим, будет лишь забытое Старое, умершее! Если бы автор не был одержим смешным самопревозношением (пережитком старого лакейского аристократизма), то под историюю он должен был бы разуместь вообще знание как произведение одного сословия. А между тем нужно всех делающих историю обратить в познающих, так чтобы исчезло различие между неисторическим и историческим, а явилось бы сверхисторическое, выражением коего стало бы всеобщее, священное дело, в каковом слились бы силы религии, знания и искусства, словом, действительное, всеобщее воскрешение.

Назвав художников, этих будто бы «по природе отсталых людей», восторженными, то есть опьяненными, глашатаями религиозных и философских заблуждений человечества, признавши таким образом все религии и все философские системы блуждапиями, Ницше был бы близок к истине, если бы в следующем своем сочинении «Странник и его тень» ²² (= Бродяга безродный!) он усмотрел и признал блудного сына, преследующего свою тень, т. е. «познающего самого себя» или знающего только себя, принимающего свой призрак за действительность, а всех других и все остальное — за представления. Говоря, что лучше уж гибель

человечества, чем регресс знания, он отрекается и от гуманизма, но не приходит к сыну человеческому.

Для соблюдения симметрии во втором периоде его блужданий ему следовало бы написать панегирик Штраусу, подобно тому как он это сделал для Сократа, и пасквиль на Шопенгауэра и Вагнера, что он относительно последнего, кажется, впрочем, и выполнил в Туринском письме (1888 г.). Меняя своих идолов, Ницше всегда оставался верен Дарвину, хотя не сознавался в этом и даже считал Дарвина посредственностью.

Все сочинения первого периода авторской деятельности Ницше, все эти «несвоевременные рассуждения» входят в первое его произведение — «О происхождении трагедии» или, точнее, о происхождении высшей трагической культуры, шопенгауэро-вагнеровской, в противоположность низкому филистерству Штрауса как историка и философа. И однако, «Человечное, слишком уж человеческое» посвящено тому самому Вольтеру, о котором сочувственно писал Штраус! «Человечное, слишком уж человеческое» было, надо полагать, опытом осуждения гуманизма или виртуозности искусства во имя знания. Только пессимизм нуждается в таком искусстве, т. е. только *действительное зло* нуждается в *благе мнимом* или в чарующих видениях и радостных иллюзиях.

«Утренняя заря» и «Радостная (Веселая) Наука»²³ составляют переходную пору от его второго, научного периода к третьему...

Ницше — философ нового рода и нового поколения, философ объединенной «новой Германии», совершенно отличный от старых философов-мыслителей. Задача этой новой философии — устанавливать цель жизни, управлять жизнью. Но если желание власти и есть высшая добродетель, то лишь в смысле желания власти над слепую силу, чего никак не понял немец (характерный представитель новой Германии), «Судья Жизни», как он сам называл себя.

То, что было до сих пор величайшею бранью, крайним осуждением — Антихрист, то теперь (у Ницше) признается высшею похвалою. Провозвестие «культуры трагического мирозерцания» есть приготовление к предстоящей «катастрофе мира», т. е. кончине его; и если все человечество должно будет когда-

нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая задача его состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели. Черному Царю не доставало лишь Черного Пророка, а между тем Черный Пророк явился прежде Черного Царя. Несмотря, впрочем, на страстное желание казаться страшным, в этом Черном Пророке виден только немец-профессор, который толкует о мирозерцании и о мысленной борьбе, а не о действительном мироразрушении и еще менее о миропасении.

Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат?

Мир, понимаемый *по Шопенгауэру* как воля (к бытию), а в действительности остающийся неволею (к смерти), а потому мир как представление (неволя к смерти) должен стать проектом возвращения к бытию.

Мир, понимаемый *по Ницше* как воля, стремящаяся к власти, но и как мир в действительности, есть неволя к смерти; а следовательно, воля, становящаяся властью, должна стать делом возвращения к жизни.

Мир как *представление без власти* и как неволя к смерти будет предположением о постоянном, невольном возвращении к жизни, подчиненной смерти.

Наконец, *мир* не как отвлеченное представление, а как *познанная действительность, с властью разумно руководить им*, будет уже не предположением, а проектом возвращения, единого, волевого и сознательного.

У Ницше «возвраты» остаются явлением, фактом трансцендентным, а не актом (действием) имманентным. Но почему это так — им не осознано, вероятно, вследствие того, что, когда он говорит о воле, стремящейся к власти, он забывает о теории бесконечных возвратов (несогласимой с волею), а когда говорит о неизбежности последних, забывает о власти воли. И вот почему возникает у него антиномия «Entre l'éternel Devenir et l'éternel Revenir», — по красивому парафразу Фуллье²⁴.

Воля к жизни, говорит Заратустра, не существует, ибо несуществующее не может желать, а живущее не может не желать жизни. Шопенгауэр ответил бы на это без колебаний: живущее желает продолжения жизни, желает также и возвращения ее под всеми формами и желает возрастания сознания жизни. Но, возражает Ницше, истинный принцип есть не воля к жизни, а воля к власти, к господству. Но на это, говорит Фуллье, мы в свою очередь возражаем: «Власть есть только одно из составных сложной совокупности жизни» (*Un simple extrait de la vie*)²⁵. — «Сама жизнь вверила мне тайну,— говорит Заратустра. — Я есть то, что должно всегда превосходить самого себя». — «Поэтично сказано, но пустословно! — отвечает французский философ. — Как может жизнь превосходить самое себя? Живя более, живя лучше! (*en vivant plus, en vivant mieux!*)» Но это уже не возврат, только повторяющий несовершенное прошедшее, это уже не простое «*devenir*»²⁶; это уже не одно повторение, а улучшение, количественное («жить больше!») и качественное («жить лучше!»), это уже «*devenir*»²⁷, сознательное, волевое, целесообразное и трудовое. Это не бесчисленные, роковые, от нас не зависящие возвраты, а единый возврат, нашу волю и знанием создаваемый через силы природы, нами управляемой.

Но «эпигонам» философии, ницшеанцам, верным девизу «знай только себя!» или, самое большее, «знай только живущих!», даже и не приходит в бездушные головы мысль, что мощь (*Macht*) людей может быть употреблена на возвращение жизни нашим умершим отцам. Ницше признавал наше время подобным александрийской эпохе, то есть поре, предшествующей явлению христианства: он был прав и последователен, когда говорил о «чрезмерности истории», чрезмерности музеев и кладбищ, то есть о воплощениях истории пассивной, страдательной, вмещающей в себя умирание рода человеческого. Но он совсем не видел истории активной. Он знал историю лишь таковою, какова она есть, как факт, а не такою, какою она должна стать, как проект долженствующего быть. И музей он знал, лишь каков он есть, а не тем, чем он должен быть, как учреждение, хранящее память об умерших и возвращающее силы и средства для их возвращения. Наконец, и кладбище он знал лишь в его настоящем виде,

как место разложения и забвения, а не в должествующем, не как место воссоздания, воссоединения живущих с умершими, не как место воскрешения.

Не задумываясь над долгом единого и окончательного возврата, философ-пессимист утешал, вернее, опьянял себя надеждами на временные смены одной преходящей формы или одного временного типа жизни другими. «Когда,— говорит он,— слишком возрастает могущество Диониса (он же и Антихрист. Предисловие ко 2-му изданию «О происхождении трагедии», стр. 20 рус. перевода), что мы и переживаем в настоящее время, тогда непременно должен спуститься к нам на землю скрытый в облаках Аполлон; и конечно, следующее за нами поколение увидит проявление красоты Аполлона в самых роскошных формах и испытает на себе ее действие». Исполнится ли пророчество лжепророка, прореченное еще в 1871 году? Верить, что время человека сократического (последователя Сократа), отдающего занию без дела, прошло, можно; но верить в возрождение трагедии в духе Диониса и сопровождать торжественную процессию «божественного Хмеля» — Диониса, идущую из Индии в Грецию (Европу), невозможно. Александрийская эпоха, хотя и сходная с нашей, окончилась, однако, не восстановлением культа Диониса и Аполлона, а явлением христианства. Не одно изображение, не подобие лишь может удовлетворить человека: искусства, как и науки, не более как средства, способные при известном отношении к ним, содействовать спасению; за спасением нужно обратиться к самой жизни. Если преступление, страдание и смерть происходят от духа опьянения и похоти, под влиянием коих только видимость, только кажущееся доставляют наслаждение, надо желать отрезвления человечества от губельного Хмеля (Вакха, Диониса), надо вести людей к отрезвлению, а не к упоению, хотя бы и художественными, хотя бы и прекрасными по внешности мечтами.

Произвол — творец учения о невольных возвратах

Есть два рода невольных, бессознательных возвратов. В одном не допускается никаких изменений, в другом, к которому следует отнести и ницшеанский (современный Ницше), допускаются и даже требуются

изменения для создания экземпляров человеческой породы, «исправленных и улучшенных». К несчастью, и в них не оказывается ничего, кроме личного произвола; и в них все выдуманное «истинными философами», коих познание есть творчество, коих творчество есть законодательство, коих стремление к истине есть стремление к господству. Философы — законодатели и повелители; в лице их Ницше возводит произвол из злоупотреблений в принцип, в правомочие, и ставит произвол индивидуума на место эволюции. Рационалистическая формула объяснения генезиса вещей и явлений «*nascuntur*», выставленная в противоположность сверхъестественному творчеству, здесь снова заменяется формулой «*fiunt*»²⁸. Но это не коллективный генезис, а субъективный, индивидуалистический: так, религии не сами зарождаются, а создаются, однако не жрецами (как болтали вольнодумцы времен английских деистов и Вольтера), а одиноким гением; и язык не рождается, а создается, но не народ создает его, а исключительный гений изобретает и предписывает его...

Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти. Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего и эту потребность думал воплотить в своем «сверхчеловеке», который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и притом гораздо более ему подобными, нежели ему кажется; как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ, ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы. Ницше же, влюбленный в свободу, опьяненный манией власти, относится к этой силе с истинно рабской апатией, с чисто рабским бессилием. Растрчивая свои силы на младенчески-тщеславное превознесение себя (сверхчеловека) над теми, кого он сам же называет пигмеями, он просматривает и оставляет без внимания общего врага-титана — смертоносную силу природы. Призывая к борьбе с себе подобными, он не зовет к борьбе с

источником всеобщих бед, всеобщего зла; бессильно, малодушно мирится со смертью, с утратами; а если и говорит о возвратах жизни, то совершенно в ложном смысле, то есть опять в смысле пассивном.

Но если «мир есть воля, стремящаяся к власти» (как понимает ее Ницше), то в мире, в котором будет господствовать разумная власть, в котором все будет познано и управляемо, возможен лишь один, притом сознательный, активный возврат. Тогда нынешнее наше предположение о бесчисленных возвратах, бывших и впредь имеющих быть, станет не мыслью лишь отвлеченною и недоказанною, а действием, нами сознаваемым и ощущаемым. Бесконечные же возвраты, сами собою совершающиеся, помимо властвующей человеческой воли, вновь стали бы возможными тогда только, когда эта власть сознательная будет снова утрачена; только тогда слепая сила («сильная воля» — по Ницше) снова будет порождать, чтобы вновь умерщвлять...

Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и на сволочь, пародиею на рай и ад. И вот эта-то карикатура должна будто бы сделать жизнь достойною, божественною! Такова апофеоза жизни и человека!..

Ницше показалось трусостью не принять отвратительное учение о возвратах, и он принял его; но под кажущимся улучшением таилось лишь еще большее ухудшение: предположение о пассивных возвратах заставило прибегнуть к новой гипотезе — о сверхчеловеке.

Вопрос о «сверхчеловеке», если «человека» признать за *окончательную* форму, будет вопросом о выдающихся гениальных *исключениях* и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся *неизменною*. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе.

Но Ницше, как ученый филистер, совершенно неспособен понимать значение и ценность *действия*: вместо того, чтобы сосредоточить его в сознательных и волевых существах, он предоставляет его безвольной и слепой силе. Сверхчеловек при таких условиях есть не более как счастливая случайность, результат от-

дельных удачных случаев из самых различных местностей и среди самых различных культур. Во всем процессе формирования сверхчеловека имеются в виду не семьи, не народы, не большинство и не все люди, а лишь немногие единицы, исключительные личности — гении. И только этим привилегированным, единичным личностям дарует ученый филистер привилегию действия: «Истинные философы — повелители и законодатели; они вещают: «Так должно быть!» (т. е. так, как им кажется); они определяют стремления и цели людей; они творческою рукою касаются будущего; их познание есть творчество; их творчество есть законодательство»; все же, вместе взятое (добавим мы), есть не что иное, как стремление к господству, та «воля к власти», которая столь любезна Ницше.

Сверхчеловечество как порок и как добродетель

Сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловный порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия как привилегии, то есть доходит до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как привилегированное право на бессмертие) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек делается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими.

Но сверхчеловечество есть и величайшая добродетель, когда оно состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом. Эта величайшая, эта безусловная добродетель вытекает из сознания неестественной зависимости, и внутри и вне себя каждым чувствуемой, зависимости от силы слепой, из подчинения коей происходят все пороки, физические и нравственные, пороки половой любви и неполовой ненависти.

Сверхчеловечество в этом смысле и есть супраморализм.

Если бы Ницше в «Утрепней заре» под добром разумел всеобщее воскрешение, то он понял бы, что оно хотя и несверхъестественного происхождения, но тем не менее имеет ценность безусловную. *Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла.* Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества, его высший долг и вместе высшее благо. Сознание, что всякое последующее поглощает предыдущее, создает для последующего категорический императив возвратить поглощенное. Последующее же, понимаемое как сын предыдущего, воссоздает еще нечто высшее: воссоздает к жизни отца, от которого сын получил жизнь: Высший императив (приказ) может быть создан только высшею любовью.

По ту сторону сострадания, или Смех сверхчеловека

Всякое звено в капате (по-балаганщому остроумничает Ницше) протянуто от животного к сверхчеловеку; всякое живое существо, ощущая боль и отвращение к себе, упраздняет себя и производит сверхчеловека, который в свою очередь повторяет этот болезненно отвратительный процесс. Столь сильно и ярко выраженный Фейсрбахом ход слепой природы, которая, рождая сынов, умерщвляет отцов, Ницше, по своей бесчувственности, хочет дать почувствовать, изобретая для этого такую прогрессивную лестницу казней, в которой каждая ступень — ужас и отвращение.

Единственная польза, которую можно извлечь из ницшеанской болтовни, — это глубочайшее отвращение к беспцельному существованию. Не высказывает ли Заратуштра величайшую слабость сострадания (ибо, по Ницше, сострадание — слабость, и предосудительная!), когда, слыша вопли страждущих: «Предай нас смерти! Избавь от страдания!», он говорит: «Ты должен убить себя!» Чего, кажется, большего! Все достаточно ясно! Но наш болтун поясняет и самое ясное: «ты должен добровольно изъять себя из жизни». Если

жизнь сверхчеловека состоит в том, чтобы испытывать наибольшее страдание и отвращение, то ему недостаточно терпеть и переносить мучительное и отвратительное, а надо еще умножать его: причинять страдания, наносить раны, наслаждаться видом и смрадом их. Сверхчеловек вступает в больницы и бродит по полям битв, чтобы испытать степень своей бесчувственности и «смеяться» при виде усиления страданий. «Горе смеющимся!» — говорит Ветхий завет. Для «Мудраго» же (в духе Ницше) нужен «божественный смех». Не тяжелою поступью, а «с пляскою» лихою, «подобно вихрю перед бурей», «несется сверхчеловек над болотом тяжелой тоски...» «Надо, — восклицает Ницше, — надо выплясаться, высмеяться из самого себя; надо подняться вверх на крыльях пляски и смеха, то есть превзойти и эту мерзость!» Картина смеющегося и пляшущего сверхчеловека, проносающегося над всем, где есть горе и страдание, и ниспосылающего новые муки уже страждущим, — картина зловеще эффектная, но и она украденная: вспомните хохот Тертуллиана при изображении Суда, гибели мира и адских мук!..

Разгадка ницшеанства самая простая. Ницше совсем не знает, что род человеческий приближается к совершеннолетию. Он, как ребенок, и, конечно, очень испорченный, знает только *игру* и ничего выше игры себе представить не может. Он писал о происхождении греческой трагедии, когда разыгрывалась франко-германская трагедия; даже освободившись от эстетики Шопенгауэра и Вагнера (последнее его произведение «*Nietzsche contra Wagner*») ²⁹, он все-таки не понял приближения совершеннолетия. Только при таком воззрении можно объяснить себе учение о бесконечных возвратах. Если смотреть на жизнь как на игру, а на мир как на театральное зрелище, можно понять и эту нелепейшую нелепость, понять желание, «чтобы все повторялось именно в том виде, в каком оно есть, века вечные» (как бы дурно оно не было!), т. е. в самом несовершенном виде. Ницше не только мирится с тем, что было, но и ненасытно кричит «*da saro*» или «*bis*» ³⁰, требуя бесконечных повторений и имея при этом в виду не себя одного, а всю мировую комедию, и не только это «представление» само по себе, но главным даже образом того, кому это представление нужно и

кто делает его нужным... Но кто же это? Кто, как не «*circulus vitiosus — Deus?!*»³¹, — божественный заколдованный круг или, попросту, несовершеннолетие, которое именно и состоит в творении и повторении подобий, игры, игрушек и забав! Бог здесь (то есть слепая, стихийная сила) — автор пьесы и режиссер миллионы раз повторяемой драмы, люди же — ее марионетки!.. Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил: «Заратуштра» есть также сочинение о происхождении и повторении трагедии или комедии мира. Остается спросить: какое же первое условие, необходимое для допущения всех этих неразумностей, всего этого безумия? Ответ может быть только один: отсутствие разума, чем и был наказан автор.

«*Amor fati*» или «*Odium fati*»?³²

«*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — «*Odium fati*»! Такую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. «*Amor fati*» означает желание остаться скотом, «*amor fati*» — это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота, ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой природы — что это такое? возможно ли более глубокое падение?.. Толстовское благоговение к жизни животных Ницше заменил благоговением к слепой безжизненной силе!..

«*Amor fati*» — это *любовь к ненавистному*, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, т. е. к рабству? Но они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным? Подавленные ребяческим страхом, мы даже не задаем себе вопроса о том, что можем сделать мы в совокупности, хотя, взятые в одиночку, мы действительно бессильны. Если нынешнее сословное знание, если наука одних «ученых» и бессильна, то может ли отсюда следовать, что все разумные существа, ставши познающими, останутся столь же бессильными?

СТАТЬИ ОБ ИСКУССТВЕ

**Как началось искусство,
чем оно стало и чем должно оно быть?**

*Разрешение вопроса «чем должно быть искусство»
будет разрешением противоречия
между разумным существом
и слепою силою естества,
разрешением самого ненормального отношения
между человеком и природою,
разрешением вопроса о подчиненности
разумного существа слепой силе.
Всегда ли природа останется слепою
и по слепоте умерщвляющею силою,
а искусство будет
творением лишь мертвых подобий?
Временно ли или вечно раздвоение?
Совершенство — в единстве природы и искусства.*

Сама природа в человеке создала зло смерти, знала свое несовершенство. Поэтому востание (вертикальное положение) живущего и воскрешение в виде памятника умершего есть акт естественный для чувствующего и разумного существа. Востанием и обращением к небу живущего (понесшего утрату) и восстановлением в виде памятника умершего началось искусство. Молитва — вот начало искусства. Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства; это *теоантропоургическое* искусство, которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека. Человек — не произведение только природы, но и дело или создание искусства. Последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства, ибо назначение человека — быть существом свободным, а следовательно, и самосозданным, так как только самосозданное существо может быть свободным. В этом создании себя, т. е. в

востании и обращении к небу, человек открывает Бога и Бог открывается человеку, точнее же сказать: открывая Бога отцов, существо, сделавшее такое открытие, становится сыном человеческим, а не просто человеком только; и лишь отвлеченно, забывая утраты, можно сказать, что существо, открывшее Бога, стало человеком.

Когда же вертикальное положение превратилось в сторожевое, тогда родилось искусство *антропоургическое*, т. е. уже светское, военное, которое, делая человека, с одной стороны, устрашающим, а с другой — чувственно-привлекающим, старалось, однако, придать себе священное значение. Придавать себе устрашающий или привлекающий вид — это выражение светского искусства. Современные и всемирные выставки и являются таким выражением, ибо извне они должны быть арсеналом, а внутри — магазином прихотей в ответ на половые стремления. Устрашающее стало признаком господствующего класса, а привлекающее сделалось знаменем «слабого» пола.

В акте востания (в вертикальном положении) живущего и в акте создания подобия в виде памятника умершему (в теоантропоургическом искусстве) человек возвышался, поднимался над природою; производя же из себя устрашающее или чувственно-привлекающее (антропоургическое искусство), человек падал.

Если начало искусства было божественное, а в настоящее время искусство стало индустриально-милитарным, т. е. скотским и зверским, то возбуждается вопрос: как снова дать искусству такое направление, которое соответствовало бы его божественному началу? Что пужно противопоставить индустриально-милитарной выставке произведений соблазна и орудий истребления? Если вопрос «чем искусство стало» тождествен с вопросом «о причинах между людьми небратства и неродственных отношений природы к людям», то вопрос об искусстве — «чем оно должно быть» — будет вопросом о братском объединении для обращения слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений, т. е. всеобщее воскрешение, будучи полным восстановлением родства, даст и искусству надлежащее направление, укажет ему цель. Обращение всех миров в управляемые разумом воскрешенных поколений, будучи полным, строжайшим разреше-

нием коперниканского вопроса, в то же время совершенно тождественно с первобытным воззрением, т. е. с патрофикацией неба (с обращением неба в жилище отцов), или с катастеризацией (с перенесением душ отцов на звезды), что и выражается в храме скульптурно или живописно. Это первобытное воззрение для детей есть самое простое, согласное и с первобытным воззрением объяснение и разрешение коперниканского вопроса. Обращение всех миров в управляемые разумом воскрешенных поколений есть высшая цель и для искусства.

Искусство подобий
(мнимого художественного восстановления)
и искусство действительности
(действительное воскрешение)
(птоломеевское и коперниканское искусство)

Искусство как подобие — подобие всему, что на небе и на земле, — есть воспроизведение мира в том виде, как он представляется внешним чувствам: оно есть воспроизведение неба и земли, но неба и земли не как выражения Божественной воли, а как действия слепых сил природы, не только не управляемых разумными существами, но и признанных ими за богов (Урап, Кронос). Искусство подобия есть изображение неба, лишаящего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Потому-то это искусство и осуждается божественной заповедью как язычество, как идолопоклонство или идололатрия (т. е. преклонение пред кумирами, изображающими слепые силы, вместо управления ими) и идеолатрия (т. е. преклонение пред мыслью, не переходящей в дело, пред знанием бесцельным, бездушным, бездельным, пред знанием ученых). Воспроизведение мира в том виде, как он представляется внешним чувствам и истолковывается или внутренним чувством сынов человеческих, хранящих любовь к отцам, или же внутренним чувством сынов, забывших отцов, сынов блудных, есть в обоих случаях искусство подобия, но в первом случае оно будет искусством священным, религиозным, а во втором это будет искусство мирское, светское. Искусство священное есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства, причем храм, как произведение зодчества,

живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместилище пения, точнее, отпевания храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем оживших.

Искусство сынов, забывших отцов, будет воспроизведением мира в виде всемирной выставки, в которой ко всем искусствам присоединяется промышленность. Сама же выставка есть изображение женщины, на служение которой сыны, забывшие отцов, хотят обратить все силы природы, чтобы усилить обаяние полового влечения; и думая найти в этом влечении жизнь, находят смерть да одну надежду на возвращение жизни в детях.

Искусство священное тогда лишь нарушает заповедь, когда изображение принимает за действительность, за подлинное воскрешение и пение, т. е. литургию храмовую, за внехрамовое дело воскрешения. Светское же искусство в виде Всемирной выставки нарушает все десять заповедей и, творя грех против веры, еще более грешит против разума, так как подчиняет его слепой силе природы, заставляя вместо управления ею даже служить ей.

В своем правильном определении искусство не отделяется ни от науки, ни от нравственности и религии и представляется таким, каким является оно в самой жизни рода человеческого, в истории. Начиная от первого востания человека, или вертикального его положения, боль утраты самых близких существ заставила понесшего утрату поднять лицо, обратиться им и всем существом своим к небу; и такое положение есть выражение уже религиозного чувства и пробужденной мысли, запечатлеваемых искусством. (Православие, требующее стояния и допускающее сидение лишь как списхождение, этим внешним выражением, т. е. стоянием, наиболее существенно отличается от католицизма и особенно от протестантизма.)

Переходом от искусства подобия к искусству действительности, от искусства птоломеевского к искусству коперниканскому, должен служить музей всех пауков, соединенных в астрономии, т. е. музей с вышкой и в связи с храмом-школой, с вышкой для наблюдений над падающими звездами, т. е. для наблюдений над продолжающимся строением мира, а вместе и падением

его, а также и для наблюдений метеорических, переходящих в опыт, в действие, через обращение военного искусства в естествоиспытательное.

Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих. В этом воссоздании и заключается начало блаженства вечного.

Проявление мощи в немощи есть закон истории земной и внеземной и вместе сущность христианства как противоположности буддизму и как спасению от него. Земля — кладбище, и, как имеющая историю, она включает в себе большее содержание, чем все миры, такой истории не имеющие. До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; через воскрешение же всех живших на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной. Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости.

Ни в чем так не выражаются глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как земля. Обитаемость одной земли и необитаемость других миров есть требование высшего нравственного закона. Если мир не есть произведение слепого случая, то между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы из одного праха земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров. Но если бы даже мир и был произведением случая, то разумное и чувствующее существо не могло бы не воспользоваться множественностью сил для оживления стольких лишившихся жизни поколений. На самой земле мы имеем подобие локализации на ничтожном пространстве и затем распространение локализуемого, повсеместное по всей земле. Палестина и Эллада представляют пример такой локализации: искусства и науки — в Греции, а религии — в Палестине, откуда они распространились потом по всей земле. Но только при соединении религии и науки возможно дальнейшее распространение

влияния разумных существ и вне нашей земли. Палестина и Эллада являются представителями Востока и Запада, борьба коих и составляет историю.

Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?

Три формулы: а) художественная: объединение всех созданных по образу Бога-Творца, объединение воссоздателей (художников) для воссоздания всего, по вине людей разрушенного, всего, по их бездействию оставленного во власти смерти и тления;

б) религиозно-нравственная: объединение всех живущих (сынов) по образцу Троица Божия отцов для воскрешения умерших (родителей) и

в) научная: объединение разумных существ против слепой силы природы, смертоносной по своей слепоте, для обращения ее в управляемую разумом, следовательно, в животносную.

Соединяя все искусства в архитектуре в лице ее совершеннейшего создания — храма как изображении кажущегося мироздания, а все науки, все знания соединив в астрономии, отрицающей кажущееся мироздание и обнимающей землю со всеми ее обитателями, в их настоящем и прошедшем (палеонтология и история), и все миры со всеми их свойствами, физическими, химическими, мы получаем противоположность между наукою и искусством, между наукою, которая становится коперниканской, и искусством, которое остается птоломеевским.

Переход к действительности заключается в уничтожении разрыва между наукою и искусством, между изображением кажущегося мироздания (архитектура, храм) и тем, как оно представляется мысли, мышлению или современной науке. Художество и поэзия до сих пор остались верны птоломеевскому, древнему воззрению на мир, потому что коперниканское воззрение на мир, говорят, *«так непоэтично»*: для него нет неба,

а есть лишь земли; оно как бы создано для новой, прозаической, светской истории.

Коперниканское воззрение действительно не поэтично, но потому, что оно требует поэтического творчества в действительном, а не в метафорическом смысле; оно требует примирения науки и искусства, которое совершится лишь в области действительности, когда наука и искусство будут иметь один и тот же материал, когда они будут действовать одной и той же силой и сами земли сделают небесами. Про птоломеевское искусство говорят, что никогда не было обмана, более возвышающего нас, ибо из геоцентрического положения вытекало антропоцентрическое. Но как согласить центральное положение человека с его фактическим бессилием?.. Помещая человека в центре, птоломеевская система делала его *только созерцателем*, да притом созерцателем *своего ничтожества*, мир же представлялся здесь не слепой силой, а силою, управляемой разумом, но разумом нечеловеческим. Слепая сила, носящая в себе голод, язвы и смерть, понятна; но как разумную силу соединить с такими бедствиями?!.. Птоломеевская система указывала на человека как на особый предмет попечения Высшего Разума; но при этом было бы большою ошибкою думать, что Высший Разум являлся ревнивым к своей власти и что человек обрекался на вечное несовершенство. Но ведь человеческое совершенство не воспрепятствует, конечно, Высшему Разуму быть всеведущим, всемогущим и все делать для людей, но делать чрез них самих! *В этом является наибольшее величие Бога. Бессмертие души*, и притом *прирожденное, а не приобретенное*, было необходимою этой системы. Приобретенными при этом оказываются награды и наказания, и нет здесь места делу, *делу общему*, т. е. объединению для воскрешения, что, наоборот, составляет необходимость коперниканской системы, в которой человек не поставлен в центр и не служит целью мироздания. Но это-то именно и вынуждает самого человека внести целесообразность в мир, заставляет его самого стать правящею силою и сделать это внесение целесообразности в мир предметом общего дела.

Коперниканская система обращает человека *из созерцателя в деятеля*, а в мире видит слепую силу, признает мир силою слепую. Коперниканская система есть

гипотеза, которая может получить подтверждение и полную, осязательную, доказательную силу лишь через постепенное и последовательное воскрешение всех прежде живших поколений. То будут как бы испытательные экспедиции для удостоверения в истинности всех предположений о движении миров во всей вселенной, отдаленности их друг от друга и вообще всего, что входит в эту величавую гипотезу. *Знание доказывається всеобщим делом*, ибо знание, как вера, есть осуществление чаемого, т. е. требования человеческой природы. *Наука доказывається искусством*: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывається небесною архитектурою, обнимающею все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории. Это не значит низводить небеса в земли; это значит возводить земли и все миры в высшие, небесные, в управляемые любовью, разумом, или человеком, как орудием Бога отцов, Бога Троицкого, образца единодушия и согласия, Существа всесовершенного. Бог, по коперниканской системе, есть Отец, не только делающий все для людей, но и *чрез* людей, требующий, как Бог отцов, от всех живущих объединения для воскрешения умерших и для населения воскрешенными поколениями миров для управления сими последними. Это и будет одухотворение миров воскрешенными поколениями. Коперниканская система для нравственного своего завершения требует регуляции миров чрез воскрешенные поколения; она дает знанию цель, а искусство делает живым, совершенным. Никакой «возвышающий нас обман» не может сравняться с истинною, возвышающею нас не мнимо, а действительно.

Спиритуалистическая, дуалистическая философия есть порождения птоломеевского или кажущегося мироздания, в коем небо отведено духовным существам, а земля — телесным; тогда как не только новозаветная, но и ветхозаветная религии не знают этого раздвоения, ибо последняя одинаково относится и к «елика на небесн-горе», и к «елика на земли низу», а христианство лучший мир видит не в новой лишь земле, но и в новом небе, а не в нынешних, которые должны быть разрушены или преобразованы, смотря по тому, последует ли покаяние, а с ним и объединение для воскре-

пения; если же покаяние не последует, тогда и наступят конец, разрушение...

Разрешение противоречия между коперниканской наукой и искусством, которое все еще остается птоломеевским, потому в высшей степени важно для жизни, что коперниканское мировоззрение имеет то общее с мировоззрением христианским, что оба они признаются высшими истинами, но, несмотря на такое признание, ни то, ни другое в жизнь не проникли; нравственное устройство мира остается и до сих пор языческим, точно так же как до сих пор в жизни продолжают руководствоваться птоломеевским мировоззрением до того, что сами астрономы принуждены говорить о восхождении и заходе солнца, луны и звезд. Можно думать, что нравственное устройство мира станет христианским лишь тогда, когда не мысль только, не одно мировоззрение, но и само искусство, т. е. дело, станет коперниканским.

Как искусство, так и наука начинаются с заповеди «будьте как дети». Только понесшие утрату дети, т. е. сыны умерших отцов, полагают начало искусству или делу. Нельзя узнать конца (цели) искусства, не зная его начала, как, не зная конца и цели, нельзя понять значения искусства. Подъем, востание, вертикальное положение — вот естественное начало искусства, и это начало указывает на цель и значение искусства. Вместе с последним вздохом отцов поднялся взор сынов к небу, как лону отцов, не мертвых, а живых, потому что только живое и могли они понять. Зарывая или даже сжигая умершего отца, сын как существо живое тотчас же восстанавливал отца в виде изображения, как живого, в вертикальном, стоячем положении, а не в лежачем, как мертвого. С соединением сынов соединились и памятники отцов: создан храм, который и есть изображение земли, отдающей своих мертвецов. Простирая над соединенными памятниками отцов кожу, покров, шатер, как небо, сыны и на этом покрове писали образы отцов. И стал храм изображением не земли лишь, отдающей своих мертвецов, но и неба, населяемого воскрешенными поколениями; храм стал изображением кажущегося мироздания (согласно птоломеевской системы), подобием, а не действительностью. Какое же искусство, какой храм, как соединение всех искусств, должен соответствовать коперникан-

скому мировоззрению, отвергающему кажущееся мироздание и требующему действительного мироздания, населенного не подобиями лишь умерших, а самими умершими? Только искусство может превратить коперниканскую гипотезу в несомненную, обязательную истину.

Храм с своей художественной стороны выражает докоперниканское мировоззрение, с технической же стороны представляет приложение земной механики, которая сводится к одному — удержанию тел от падения. Если архитектура подобия есть противодействие падению, поднятие, поддержание падающего, некоторое торжество над падением тела, то действительная архитектура будет противодействием падению самой земли и целой системы, противодействием падению всех мировых систем. Ибо земля, как и все небесные тела, говоря строго, не держится, а постоянно падает, совершая одно, два или даже очень большое число круговых оборотов. Само солнце, испуская лучи, уплотняется, охлаждается, и, следовательно, и его падение усиливается.

Отношение опор к поддерживаемым ими частям, или способ, коим производится противодействие падению тел, дает все разнообразие стилей и служит характеристикой их. Новый стиль, т. е. противодействие падению самой земли и вообще небесных тел, может произойти из приложения небесной механики к естественной, небесной архитектуре; насколько познание падения тел служит строительному искусству, настолько же небесная механика, небесная физика и т. д. будут служить к обращению бессознательных движений светил в сознательные; будут служить к управлению ими, к постройке из них прочного здания, храма миров, неудержимо, без видных опор, в безграничном пространстве движущихся; будут служить освобождению всех миров от уз тяготения, от слепой силы притяжения, делая их орудием выражения взаимных чувств, взаимной любви всех поколений человеческого рода. Очевидно, в этом случае разрыв между архитектурой или храмом, соединяющим в себе все искусства, и астрономией, соединяющей в себе все науки, будет уничтожен и между ними установится полное единство: архитектура, соединяющая в себе все искусства, станет опытным доказательством астрономии, соединя-

ющей в себе все науки. Это уже не искусственный храм, не изображение только небесного свода; это и не хоровод, подобие движению солнца; это само небо, само движение земли, управляемое мыслью и чувством стройного хора всего человеческого рода. Какое единство проникало бы всю историю человеческого рода от первого взора, брошенного на небо воставшим существом, устроившего по подобию небесного движения свой земной хор, если бы этот хор превратился затем из мнимого солнцехода в действительный земновод!

Храм вообще есть подобие вселенной, значительно низшее своего оригинала в действительности, но несравненно высшее его по смыслу. Смысл же храма заключается в том, что он есть проект вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где все оживленное стало сознанием и управлением существа, бывшего слепым. Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубину, и ширь, и высь необъятную, безграничную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение. Это эфемерное по времени существование человек превратил в обыденное (однодневное) по скорости восстановления¹, ибо, чем короче срок восстановления, тем оно содержательнее и шире по объему, вмещающая в себе все прошлое. Необъятность, и мощь, и жизнь изоцтрался сын человеческий изобразить в храме пластично, живописно, иконописно; прибегал к звуку, к слову, к письму и, наконец, в самом себе, в живущих изображал умерших; и таким образом совокупная молитва превращалась в храмовую службу.

Воскресение Христа было обыденным (однодневным) сооружением Им Самим храма Своего пречистого тела, а обыденное строение храма, воздвигаемого общим трудом, безденежно, для бескровной жертвы, храма, подобного, следовательно, очищенному от крови и денег храму Иерусалимскому (Иоан., III, 16), можно и должно назвать трехдневным, причем только и раскрывается глубокий, всехристианский смысл этих обыденных и в то же время обетных храмов. Храм будет трехдневным, если постройка его, вызванная каким-либо бедствием, мором, страданиями, начнется

в пяток вечера и, превратив покой субботы в труд, подобно Сыну человеческому, исцелившему расслабленного и воскресившему Лазаря в день покоя, окончится освящением храма в полночь дня воскресения, т. е. при начале дня избавления от страдания и смерти. Такого значения, такого смысла дням строения не придавали, по-видимому, сами строители обыденных храмов, хотя именно такой смысл и значение в них заключается; здесь, можно сказать, вся сущность христианства, которая состоит в том, что род человеческий, исполняя волю Отца отцов, отождествляясь с Нею, сам страждущий и умирающий, совокупным, многоединым трудом, по образу Триединого, достигает, однако, бессмертия и святости.

Всеобщее воскрешение есть полная победа над пространством и временем. Переход «от земли к небесе» есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущие). Переход от смерти к жизни, или одновременное сосуществование *всего ряда времен* (поколений), сосуществование последовательности, есть торжество над временем. Идеальность этих форм знания (пространства и времени) станет реальностью. Всеобщее воскрешение станет единством истории и астрономии или последовательности поколений в совокупности, полноте, цельности миров. Трансцендентальная (предопытная) эстетика пространства и времени станет нашим настоящим опытом или всеобщим делом.

Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше

Если мир есть воля, т. е. похоть, проявляющая себя в поглощении последующим предыдущего, то мир, как представление такого трагического поглощения, должен стать *проектом* возвращения жизни предыдущей всеми последующими; иначе сказать, сыны должны вернуть к жизни отцов и тем спасти мир, а не восхищаться трагической гибелью его.

В проективном определении заключается и мировая воля, и разум, который должен управлять ею; должны заключаться и знание (наука) и искусство для дела обращения мира из бессознательного и бесчувственного в управляемый разумом и чувством.

Отсюда легко понять, в чем ошибки Шопенгауэра, Р. Вагнера и их преемника Ницше, соединивших все средства и силы для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели.

Если мир, как *похоть*, достиг *самоопределения*, то он не мог остаться созерцанием такого безобразия, каковы смерть и разрушение, а должен был стать проектом воскрешения. Если же мир обрел бы голос (в области музыки) для выражения своих переживаний, то этот голос, эти звуки могли бы быть только жалобой, плачем сынов и в особенности дочерей, обреченных судьбою на поглощение отцов и матерей,— плачем храмовым и внехрамовым. И эта жалоба была бы выражением не похоти опьяняющей; то был не гимн вакхического хмеля, а гимн покаянный, отрезвляющий от соблазна, от греха и падения.

Если же в лице сынов мир получил *органы действия*, то надо признать, что получившие их, но *еще не достигшие знания природы рождающей и умерщвляющей* занялись созданием только подобий существ поглощаемых и поглощающей их силы. Так *возникли подобия* умерших (скульптура и портретная живопись), подобия неба и земли — памятники и храмы (архитектура). Но в храме уже начался и переход к иному, высшему искусству: храмы были не только подобиями того, что есть, но и проектами того, что *должно быть*, а именно не мнимого, а действительного воскресения; храмы, возникшие над прахом отцов, созданные скорбью об утрате их, были и местом мольбы о их возвращении, а вместе — и научения этому сыновнему долгу и делу.

Итак, истинное искусство возникает из жалоб, из причитаний дочерей у надмогильных памятников отцов или в самом памятнике-храме. Это создание печалующихся сынов соединяет все искусства в архитектуре, но не как подобии, а как проекте мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею.

Но для Шопенгауэра и Вагнера мир остался похотью, которая проявляется в брачном пении и пляске; весь мир обратился в обстановку брачного пира. Для Ницше брачное опьянение разрешается траги-

ческого катастрофою: все искусства соединяются в трагедии или музыкальной драме. Драма здесь соединяется с музыкою и танцами на фоне художественного ландшафта, не имея таким образом внутренней связи с живописью и еще менее со скульптурою, хотя сама драма и могла бы быть названа одухотворенною скульптурою. При таком, лишь внешнем соединении искусств в музыкальной драме и весь театр, ее вмещающий, остается лишь также внешним вместилищем этого механического сочетания искусств — пологом, распростертым над зрителями или стенами и кровлею для защиты от солнца или непогоды; участия в действии он не принимает, в отличие от того органического объединения, которое все искусства получают в высшем *проявлении архитектуры — храме.*

Храм зовет все искусства к одухотворению, к оживлению, не к подобию живого и жившего, а к действительному воссозданию жизни (во всей ее полноте, красоте и силе). Искусства также уже стремятся к восстановлению жизни, но в *смысле ложном или степени несовершенной.*

Если таким образом ни одно из искусств в их нынешнем несовершенстве не поднимается на высоту высшей задачи воссоздания жившего, а ограничивается одним созданием подражаний жизни, ее подобий, то и соединение таких искусств должно оказаться бесследным и бесплодным, несмотря на все увлечения и надежды вагнерианцев. Если шопенгауэро-вагнероницшеанская философия требует объединения искусств в музыкальной драме, то есть в иллюзии, да и все дело человеческое сводит на иллюзию же, то нельзя не удивляться, что до сих пор на смену этой очевидной нелепости не появилась иная форма объединенного искусства, соединяющая все искусства в архитектуре, как подобии мироздания, и все знания в астрономии, чтобы через эту художественно-научную силу и само мироздание из храма умерщвления стало бы храмом воскрешения,

МУЗЕЙ, ЕГО СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ

Наш век, гордый и самолюбивый (т. е. «цивилизованный» и «культурный»), желая выразить презрение к какому-либо произведению, не знает другого, более презрительного выражения, как *«сдать его в архив, в музей...»*. Уже по этому можно судить, насколько искренна благодарность потомства, например, к гениям-изобретателям, да и вообще к предкам, к которым обыкновенно так жестоки бывают современники. Во всяком случае почтение, выраженное «музейски», в пынешнем смысле этого слова, не лишено лицемерия и заключает в себе двусмысленность; а потому музей, в смысле презрения, и музей, в смысле почтения, — это такое противоречие, которое нуждается в разрешении.

Должно, однако, заметить, что презрение к сдаваемому в архив совершенно неосновательно и происходит оттого, что наш век решительно неспособен сознавать свои недостатки. Если бы он не был лишен этой способности, то, конечно, признал бы не позорною, а истинно почетною сдачу в музей, например, первого парохода, который, до этой сдачи, занимался, быть может, перевозкою негров или же перевозкою мануфактурного вздора и стал затем негоден к употреблению для этой цели. И возможно ли найти, придумать для этого парохода или вообще для чего бы то ни было, для каких бы то ни было произведений, такое употребление, вынужденное прекращение которого могло бы вызвать сожаление? Такое употребление было бы, несомненно, выше, а не ниже бездействия, составляющего участь всего сдаваемого в музей! Перевозка или доставка, например, хлеба?! Но хлеб перевозится из села в город; торг же города с селом не братский обмен, служить которому было бы почетно.

Точно так же и перевозка войска не братское дело!.. И тем не менее если музей есть только хранилище, хотя бы даже почетное, то сдача в него, как в могилу, хотя бы и сопровождаемая художественным или ученым, т. е. мертвым, восстановлением, не может заключать в себе ничего хорошего, и в этом случае уничтожительное значение, которое ему придается, имеет основание. Но если сдача в архив, как только в хранилище, заслуживает презрения, а мертвое восстановление не удовлетворяет живых существ, то и оставаться в жизни такой, какова она есть, также не почетно: покой и смерть, вечный разлад и борьба — одинаковое зло; и лицемерие неизбежно, пока музей — только хранилище, только мертвое восстановление, а жизнь — только борьба.

А между тем хранилище все расширяется, тем больше, чем энергичнее становится борьба, усиление которой столь же несомненно. Понятно, что век, называющий себя прогрессивным, будет тем обильнее, тем богаче «сдачами» в музей, чем он вернее своему названию века прогресса. Прогресс, правильнее сказать, борьбу, поставляющую столько жертв музею, избавляющему сдаваемое в него от небратской деятельности, можно было бы не считать носящею боль и смертоносною, если бы каждое произведение не имело своего автора-творца и если бы прогресс не был вытеснением живого. Но прогресс есть именно производство мертвых вещей, сопровождаемое вытеснением живых людей; он может быть назван истинным, действительным адом, тогда как музей, если и есть рай, то еще только проективный, так как он есть собиранье под видом старых вещей (ветоши) душ отшедших, умерших. Но эти души открываются лишь для имеющих душу. Для музея человек бесконечно выше вещи; для посада же, для фабричной цивилизации и культуры вещь выше человека. Музей есть последний остаток культа предков; он — особый вид этого культа, который, изгоняемый из религии (как это видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев. Выше ветоши, сохраняемой в музеях, только самый прах, самые останки умерших, как и выше музея — только могила, если сам музей не станет перенесением праха в город или же превращением кладбища в музей.

Наш век глубоко благоговеет перед прогрессом и его полным выражением — выставкою, т. е. перед борьбою, вытеснением, и, конечно, пожелает вечного существования вытеснения, именуемого прогрессом, этого совершенствования, которое никогда не делается даже настолько совершенным, чтобы уничтожить ту боль, которую это совершенствование, как и всякая борьба, необходимо сопровождает. И никак уже не дерзнет наш век представить себе, что самый прогресс делается когда-либо достоянием истории, а эта могила, музей, станет восстановлением жертв прогресса в ту пору, когда борьба заменится согласием, объединением в деле восстановления, в котором единственно и могут примириться партии прогрессистов и консерваторов, борющиеся от начала истории.

Второе противоречие современного музея заключается в том, что век, ценящий лишь полезное, собирает и хранит бесполезное. Музеи служат оправданием XIX веку; существование их в этот железный век доказывает, что совесть еще не совершенно исчезла. Иначе и понять нельзя хранения в нынешнем всепродажном, грубоутилитарном веке, как нельзя постигнуть и высокой непродажной ценности вещей негодных, вышедших из употребления. Сохраняя вещи вопреки своим эксплуататорским наклонностям, наш век, хотя и в противоречие с собою, еще служит неведомому Богу. Но сохранится ли это уважение к памятникам прошедшего при дальнейшем прогрессе, при увеличении искусственных потребностей, признаваемых необходимыми, при усиливающейся заботе только о настоящем? Египтяне в нужде закладывали мумии своих предков, несмотря на то что в их представлении такой заклад равнялся ухудшению судьбы предков; наше же время, при дальнейшем прогрессе, может и совсем оставить все, относящееся к нашим предкам, всякие о них памятники; но вместе с тем человек, утратив самое чувство и понятие родства, перестанет уже быть существом нравственным, т. е. достигнет полного буддийского бесстрастия; для него не будет уже ничего дорогого, а общество делается воистину муравейником, который также, впрочем, способен к «прогрессу»!

Однако уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живу-

щим. Всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, как мертвый при-даток, как труп, как угрызения совести; ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него. Хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а в особенности — природы человеческой. Люди жили, т. е. ели, пили, судили, решали дела и сдавали их, полагая оконченными, в архив, вовсе не думая при этом о смерти и об утратах; в действительности же оказывалось, что сдача дел в архив и перенесение всяких остатков жизни в музей были передачею в высшую инстанцию, в область исследования, в руки потомков, одному или нескольким поколениям, смотря по положению, по состоянию, в котором исследование находится, смотря и по тому, какого значения и распространности исследования достигли. Высшей степени же своей оно достигнет тогда, когда сами решавшие дела будут и исследователями их, т. е. сделаются членами музея; иначе сказать, когда исследование делается совокупным самоисследованием и таким образом приведет к тому, что за смертью воскрешение будет следовать непосредственно. Эта инстанция не суд, ибо по всему сданному сюда, в музей, восстанавливается и испуляется жизнь, но никто не осуждается. Музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления; но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченных; потому музей и представляет утешение для всего страждущего, что он есть высшая инстанция для юридико-экономического общества. Для музея самая смерть не конец, а только начало; подземное царство, что считалось адом, есть даже особое специальное ведомство музея. Для музея нет ничего безнадежного, «отпетого», т. е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ, даже с доисторических; он не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, для всех умерших! Только для одних жаждущих мщения в нем нет утешения, ибо он — не власть и, заключая в себе силу восстанавливающую, бессилен для наказания: ведь воскресить можно жизнь, а не смерть, не лишение жизни, не убийство!

Музей есть высшая инстанция, которая должна и может возвращать жизнь, а не отнимать ее.

Кремль, превращенный в музей, есть выражение всей души, полноты и согласия всех способностей, отсутствие внутреннего разлада, выражение единства, мира душевного и радости, т. е. всего того, чего именно недостает нашему прогрессивному веку; музей и есть *«свышний мир»*. Когда музей был храмом, т. е. силою регулирующею, поддерживающею жизнь предков (по крайней мере в представлении людей), тогда воля, выражавшаяся в этом (т. е. в храмовом), хотя и мнимом, действии, была согласна с разумом, оправдавшим, признавшим это мнимое действие за действительное. Тогда и разум не отделялся от памяти, а действию поминовения, нынешнему обряду, придавалось реальное значение; тогда память была не хранилищем только, а и восстановлением, хотя и мнимым и только мысленным, конечно, но все же служившим действительною гарантией сохранения отечества, общего происхождения, братства. Когда же разум отделяется от памяти об отцах, тогда он становится отвлеченным изысканием причин явлений, т. е. философией. Не отделенный от памяти об отшедших, он есть искание не отвлеченных причин, а отцов; разум, так направленный, становится проектом воскрешения. Лингвистические исследования подтверждают это первоначальное единство способностей: один и тот же корень оказывается в словах (арийских, но, вероятно, и других языков), выражающих и память (притом память именно об отцах, об умерших), и разум, и вообще душу, и, наконец, всего человека. Подтверждают единство памяти и разума также психологические исследования позитивистов, сводящие процессы знания к закону памяти, ассоциации, волю же обращающие в регулятора действий. А потому мы и можем сказать, что от памяти, т. е. от всего человека, родились музы и музей; иначе сказать, как лингвистические, так и психологические исследования убеждают нас, что муза и музей современны самому человеку; они родились вместе с его сознанием. Следовательно, цель музея не может быть иною, чем цель хоровода и храма предков, в который и превратился хоровод, т. е. солнцевод, возвращавший солнце на лето, возбуждавший жизнь во всем, что замерло зимою. Разница здесь

будет лишь в способе действия, который в хороводе и храме не имел действительной силы; действие же музея должно иметь силу действительно возвращающую жизнь, дающую ее. Это и будет, когда музей возвратится к самому праху и создаст орудия, регулирующие разрушительные, умерщвляющие силы природы, управляющие ими.

Мы не преувеличим, конечно, если скажем, что музей, как выражение всей души, возвратит нам мир душевный, лад внутренний, даст нам радость, которую чувствует отец при возвращении блудного сына. Болезнь века и заключается именно в отрешении от прошлого, от общего дела всех поколений, что и лишило нашу жизнь смысла и цели, а в литературе породило Фаустов, Дон-Жуанов, Каинов и вообще мятежные типы, а в философии — субъективизм и солипсизм. Когда не было разлада между способностями, тогда не было разъединения и между религиею (как культом предков), наукою и искусством (бывших также небесными и земными, как и подземными). Как сам человек был тогда цельным, здоровым существом, так не было разделения и в области знания и деятельности, не сокращавших своих областей, не ограничивавших их лишь настоящим, удовлетворением лишь животных хотений, как делается это ныне, ради выделения от религии, из вражды к ней. Первые мудрецы (еще не философы) были астрономами, поклонниками, вероятно, музы Урании, т. е. не только естествоиспытателями в нынешнем значении этого слова, но и антропологами и теологами, так что мудрец и астроном были словами однозначащими, а мудрость заключалась именно в астрономии, которая обнимала все божеское и человеческое, небесное и земное, умершее и живущее, была не знанием лишь отвлеченных причин, но познанием, а вместе и почитанием отцов-предков. Вопрос о смерти человека, о конце или разрушении мира есть вопрос и тео-, и космоантропологический, или, что то же, вопрос астрономический. Он не мог произойти из праздного любопытства, потому что в то время не было еще людей, живших исключительно знанием кабинетных ученых; не мог явиться этот вопрос из праздного любопытства и потому, что знание тогда не отделялось еще от действия, хотя и воображаемого, границ которому не видели, потому

что не умели еще отделять собственного действия от действия природы. Ионийские мудрецы усомнились только в средстве действия, в реальности действия мифического, которое, как принималось тогда, обращало небо в жилище умерших, а потому и искали не только ту стихию, в которую все возвращается, из которой все возникает, но и силу, которою все держится, все управляется. Но ведь и нынешняя наука не имеет права жить для себя; и она должна считать себя средством или исследованием для открытия истинного способа действия взамен мифического, художественного; считать же себя знанием лишь для знания и освободить себя от обязательной службы общему делу наука не имеет права. Если для нынешнего человека и покажется такое требование, такое посягательство на свободу личности возмутительным, то это от дикой привычки считать свободу личности безусловною в век, когда, однако, не признается ничего безусловного. Право на такую свободу есть только право жить по своим капризам, обращать жизнь в мелочную и пустую, а затем в отчаянии спрашивать: «Жизнь, зачем ты мне дана?»

Вот почему на основании единства знания и действия и астрономы-специалисты не имеют права уклоняться от обязательной службы, от долга, данного человеку при самом его появлении, как не имеют этого права и все естествоиспытатели, науки коих составляют лишь выделение из небесной науки, отвлечение от науки о вселенной. На том же основании и обсерватория есть такая же необходимая принадлежность всенаучного музея, как внешние чувства, органы восприятия, необходимые каждому человеку для его внутреннего чувства и памяти. Но под обсерваторией мы разумеем орган науки не отвлеченной, а астрономии физической, химической науки обо всем веществе, органическом и неорганическом, растительном, животном и человеческом, так что человечество (которое только в совокупности составит истинный музей) из обсерватории наблюдает всю вселенную с внешней стороны, а самого человека — со стороны антропологической. Обсерватория наблюдает мир, который, можно сказать, слит с памятью об умерших, о прошлом; прошедшее же составляет предмет истории. Началом обсерватории был гномон, изобретение которого припи-

сывают ионийским мудрецам¹. Первобытный человек определял время, вероятно, по собственной тени; в позднейшее же время, в городском быту, гномон заменил этот способ определения времени; это было орудие измерения своих действий и вообще прожитого: потому-то часы (преимущественно песочные) и стали атрибутом смерти. С помощью гномона создал человек и календарь, в котором отмечал не только времена оживления природы (праздники) и замирания ее, но и дни кончины отцов, т. е. дни поминовения предков; потому-то музей, как создание памяти об отцах и обо всем, что связано с ними и с прошедшим, неотделим от обсерватории. Астрономический календарь был вместе и термическим, оптическим и вообще физическим и химическим, ибо все силы природы, и особенно сила биологическая, органическая, изменяются по частям дня и временам года.

Воспитательное значение обсерватории как школы требует, чтобы праздное глазенье обратилось в обязательное наблюдение, чтобы небу было дано столько наблюдателей, сколько в нем звезд. Платонизирующее христианство старалось мысль держать «горé», но, чтобы мысль не падала «долу», нужно глаза поднять к небу, нужно созерцание обратить в наблюдение.

Итак, обсерватория относится к музею, как внешние чувства (совокупность которых, т. е. всех способов наблюдения или органов восприятия, и есть обсерватория) относятся к разуму, но к разуму в обширнейшем или, вернее, в настоящем, действительном его смысле и значении, к разуму, который не может быть отделен от памяти об отцах, а составляет с нею одно неразделимое целое, к такому разуму, которым обладает только сын человеческий, возведенный вообще в критерий человечности в умственном и нравственном отношении. Музей же, объединяющий сынов человеческих для всеобщего исследования неба или вселенной, относится к обсерватории не как хранилище лишь летописей и фотографических снимков с неба, звезд и вообще с естественноисторических наблюдений, ибо для астрономической обсерватории нет прошедшего, как нет его и для движения солнечной системы, которое есть не прошедшее, а продолжающееся явление, открываемое по изменению положения звезд, почему астрономам и необходимо памятовать, содержать, так сказать,

в себе положения звезд, внесенные в самые ранние каталоги. Здесь таким образом память сливается с разумом, а прошедшее с настоящим до того, что смерть наблюдателей является только сменой часовых, устрояющих регуляцию мира или по крайней мере открывающих путь к установлению управления миром. Бессилен установить регуляцию и лишало человека возможности удерживать и восстанавливать жизнь. Нет прошедшего и вообще для естествознания, так как само оно — только представление человеческим родом природы, или (что то же) проект управления ею, приводимый в лице музея объединенным человеческим родом в исполнение. Музей, таким образом, есть учреждение историческое в смысле не только знания, но и действия: как естествознание, он есть астрономия с объединенными в ней физическими науками; с другой же стороны, и само естествознание — та же история, она — проект регуляции, приводимый в исполнение.

Но музей и с обсерваториею, производящую только рекогносцировку, остается пока организмом без органов действия, без рук и ног, потому что человечество в совокупности неспособно до сих пор не только к действию, но и к передвижению, если только не принимать за таковое перемещение земли, совершающееся независимо от человека. Этот организм (музей с обсерваториею) и останется без рук, если город и село пребудут разъединенными, в силу чего естественно-исторический музей останется вне естественного процесса природы, не будет разумом его и самые воспоминания, хранимые музеем, не будут действительным, материальным воскрешением, как и воля не будет регулятором природы. По причине этого именно разъединения города с селом и сосредоточения всей умственной жизни в первом природа и кажется нам неуловимой; мы же природу обвиняем, будто она скрывает себя от нас. Не вернее ли сказать, что сами мы не открываем ее по нашему недосужеству, занятые мануфактурным производством и всем тем, что с ним связано. По недосужеству мы не умеем приготовить наблюдателей и исследователей, потому что с детства закабалываем их на фабрику для удовлетворения наших ничтожнейших прихотей. Точно так же несправедливо будет сказать, что природа не даст нам ходу и, при-

крепив к земле, сделала нас бессильными в устройении регуляции. Все эти жалобы так же справедливы, как справедлива была бы раньше жалоба на то, что природа лишила нас возможности переплыть океан, пока это не удалось Колумбу. И в настоящее время, в фотографических, например, изображениях солнца, нам дано, надо полагать, все, по чему мы можем составить себе полное понятие о том, что такое солнце, и уже наша вина, что до сих пор мы не сумели еще воспользоваться всеми этими имеющимися у нас данными, доселе не сумели прочитать их.

Астрономия, воссоединив неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее, забывшие свое происхождение науки, как физику и химию неорганического и органического вещества (ибо может быть физика и химия земель или планет, солнц, междупланетных и междусолнечных пространств, но защищать независимость, отдельность этих наук могут только люди, не признающие общего дела человеческого рода), — астрономия будет обращаться к астрорегуляции, а человеческий род станет астрономом-регулятором, в чем и состоит его естественное значение.

Не только физика и химия и вообще естественные науки, но и философия есть лишь отвлечение от астрономии. Первые философы или мудрецы были астрономы; храм был первым изображением мира; земля считалась основанием и первым элементом бытия. Но для философа, не мудреца, а лишь любителя, виртуоза мудрости, для философа в буквальном значении этого слова, земля уже — не основание, не стихия. Для Анаксимандра², например, она — метеор и остается неподвижной вследствие равного расстояния от границ вселенной. Таким образом начинало создаваться коперниканское мировоззрение; небо было не только верхом, но и низом; оно обняло собою землю. Теоретическое искание причины, а практически — отыскание опоры, поддержки есть необходимое выражение существа, принявшего неустойчивое, вертикальное положение. Тот же вопрос об опоре относится и к целой земле. Если мы припомним, что через всю почти историю непрерывно проходит опасение за разрушимость земли, за кончину мира, то и становится понятным, почему этот вопрос об опоре, о причине мира, остается всегда открытым. Какой громадный переворот должен был

произойти в воззрениях, когда Анаксимандр на место твердой опоры, фундамента, или даже жидкой, как принимал Фалес, оставил землю в центре без всякой осязательной поддержки, соединив понятие о низе с окружностью мира, понятие же о верхе — с центром земли; понадобилось создать целую новую физику, новое представление о падении тел. Анаксимен³ принял за опору мира и за первый элемент воздух, который он считал душою и космоса, и человека. Пифагор стал уже Коперником древнего мира, но все же в этом мире торжество осталось за системою Птолемея. Впрочем, коперниканская система не удержится и в новом мировоззрении, если не получит практического значения.

Отвлечение философии от астрономии сделало непонятным самый вопрос об основе, опоре, причине. Философия, отыскивая смысл всего, не знала своего происхождения, своего *raison d'être*⁴, утратила и смысл своего существования. Страх разрушения мира, сомнения в прочности его вызвали к существованию науку об условиях устойчивости вселенной, сохранения ее и восстановления из первоэлемента. Астрономия искала *неразрушимого*, из которого может быть все восстановлено. Но сама астрономия родилась из упадка религии, которая всегда считает себя обладательницей способа сохранения и восстановления мира. В вопросе о поддержании и восстановлении становятся понятными и физика, и химия, и сама философия.

Постоянные раздоры дали вопросу о мире и об обществе первое место и затмили основной, всеобщий вопрос. История, имея предмет вечные раздоры, выделилась в особую науку; но пока она будет повествовать о человеке как раздорнике, пока будет смотреть на жизнь человеческого рода, как она ныне есть, только как на факт, не задаваясь вопросом, чем она должна быть, т. е. проектом будущей жизни, до тех пор человечество не опознает в астрономии, в космическом искусстве или в мировой регуляции своего общего дела.

Чтобы иметь мир внутренний и лад душевный, без которого невозможен и мир внешний, нужно быть не врагами своих предков, а действительно благодарными их потомками; не достаточно ограничиваться поминовением только внутренним, культом лишь умерших; нужно, чтобы все живущие, объединяясь по-братски в

храме предков или музее, который имеет своими органами не обсерваторию лишь, но и астрономический регулятор, обратили бы слепую силу природы в управляемую разумом. Тогда не будет царствовать бесчувственное; не будет оно лишать жизни чувствующее; тогда будет восстановлено и все чувствовавшее; в воскрешенных поколениях объединятся все миры и откроется безграничное поприще для их союзной деятельности, и только она сделает внутренний разлад ненужным и невозможным.

Астрономия, взятая отвлеченно от физики и других естественных наук, может иметь приложение только к определению мест на земле и к мореходному искусству в особенности. Отвлеченная физика имеет приложение к промышленности, к искусственному делу. И только физика в смысле метеорологии, как физика земной планеты и других небесных миров, т. е. астрономическая физика или физическая астрономия, может иметь практическое приложение к регуляции метеорологической. Можно, конечно, объединить естествознание и в физике как знание о природе, о рожденном; но такое объединение было бы полным отречением от всякого приложения естествознания к практической жизни, или же в таком случае естествознание станет служить увеличению лишь наслаждений, и, следовательно, не только не будет служением *всеобщему* благу и *всем*, ибо исключает умерших, но не обнимает даже и всех живущих, так как, увеличивая материальные наслаждения, оно в то же время усилит внутренние страдания и внесет глубокий разлад в жизнь. Естествознание же в форме астрономии не может иметь приложения к корыстным целям ни для большинства, ни для меньшинства, оно может быть только регулятором падения, т. е. стать опорой мира; вместо внешних поддержек и подпорок оно может сделаться внутренним регулятором, противодействующим распадению, разрушению, может стать связью, т. е. ввести взаимоотноение небесных миров, и таким образом восстановить жизнь, ибо только космическое разобщение было коренною причиною смерти, смены поколений. Только одновременно могут начаться два великих дела, в сущности составляющих одно дело: с одной стороны, естественные науки должны объединиться в форме астрономии для того, чтобы их общее исследование

стало раскрытием способа и плана мировой регуляции; с другой же стороны, должно начаться собирание всех сил всех людей для осуществления плана регуляции, т. е. должно начаться превращение городской воинской повинности, предназначенной для борьбы с себе подобными, в сельскую для обращения смертоносной силы природы в живоносную.

Музей в смысле древних (от коих мы и заимствовали это учреждение) есть собор ученых; его деятельность есть исследование. Но в этом определении и заключалось бессилие музея; этим определением он сам себе поставил преграды для распространения. Поэтому музей и в христианском мире остался языческим; он одинаково ограничил себя и по объему, и по содержанию, так как исследование стало отвлеченным, школьным и сам музей-собор остался замкнутою школою, словом. Музей-собор будет наполняться, а собирание делается всеобщим тогда только, когда самосознание будет не просто исследованием, а изучением причины разобщения ученых и неученых, причин, препятствующих *всем* сделаться членами музея, что, конечно, входит в вопрос о всеобщем родстве. Тогда и знание будет столь же неограниченно, как всеобщее собирание, т. е. собор будет действительно вселенским, а знание в высшей своей стадии уничтожит, как сказано, разобщение миров восставлением всех прошедших поколений.

Музей есть *не собирание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями. Знание отвлеченное не может быть всеобщою обязанностью, знание же причин, делающих нас врагами, не может не быть долгом для всех, так как оно не может остаться только знанием, а станет делом, религиею, примиренною с наукою. Разобщение и распадение есть факт не только человеческой, но и физической природы; и распадение в последней совершенно понятно, неизбежно, необходимо, если разобщение существует в первой. Распадение обусловлено слепотою естественной силы и объясняется ленью, бездействием разумных существ, по какому-то недоразумению также в слепоте пребывающих. Однако разобщение не может быть безусловным и всемогущим пото-

му уже, что мы в себе ощущаем стремление и силу об- щения, собирания, восстановления. Религия, наука, искусство — все это силы собирающие; но, взятые в отдельности, они немощны; а между тем в настоящее время они существуют только в отдельности! Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело; но молитва, предназначенная быть выражением всей рели- гии, не поддержанная общим делом, превращалась из молитвы, выходящей из сердца, от всей души, в молит- ву, произносимую одними устами. Сердце, озабоченное настоящим, злобою дня, стало далеким от Бога и не приблизится к Нему, пока самая деятельность не ста- нет делом Божиим, всеобщим, исследованием и устра- нением причин небратского состояния, т. е. тех же са- мых причин, которые заставляют нас оставлять дело отеческое, дело Отца Небесного. Только дело дает ре- лигии жизнь, душу; иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом. Нужно же обратить внимание на причины, по коим религия, произведя подъем духа, никогда не могла удержать людей на той высоте, на которую поднимала их.

Наука, исследование, с своей стороны, хочет жить или для себя, или только для настоящего. Но какое имеет она право отказываться от человеческого дела, будучи сама делом людей, или же суживать, ограничи- вать свою деятельность одним настоящим, когда она сама — дело не одних живущих? Может ли быть при- знано нормальным такое положение, при котором ис- следование, свойство и отправление разума делается достоянием одного класса, а не всех разумных су- ществ? Какое имеем мы право ради благосостояния промышленности, удовлетворяющей не нужды наши, а лишь прихоти, приостанавливать обучение для ог- ромного большинства в том возрасте, когда разум только что вступает в силу? Имеет ли право музей оставаться, по древнему определению, собором лишь ученых, трапезою только для знаменитых людей всей земли, как он называется автором жизни Аполлония Тианского⁵, вместо того чтобы быть всеобщею евхари- стиею знания?.. По-христиански музей, очевидно, не собор только ученых, а собрание всех; назначение му- зея быть «ловцом человеков». Исследование же, т. е. наука, не может уже оставаться только отвлеченным

знанием; оно должно сделаться исследованием причин, препятствующих всем нам быть членами музея, исследователями, и соединиться воедино для отеческого дела. Христианство не коснулось еще музея; всеобщее собрание еще не признано его обязанностью. Музей в его современном положении не соответствует даже и человеческой природе, которая разум делает общим свойством всех людей, тогда как исследование считается пока все еще принадлежностью только одного класса, интеллигенции, большинству же оставляется только низшая сила, рассудок, хитрость, которой не лишены и животные. Музей в настоящее время — не собор даже и ученых, ибо ученые общества опять составляют отдельные учреждения, или по крайней мере нераздельность их с музеем не признается еще необходимою. Музеи не составляют даже и одного музея; они не достигли единства даже и в этом отношении, хотя такое единство необходимо для музея, чтобы не противоречить его сущности, ибо нынешние музеи, как собрания только вещественного, — коллекции чисто случайные. Какое могут иметь значение передача вещей, «сдача оконченных дел», построение памятников, если все это совершается не по определенному плану, не в видах достижения ясно намеченной цели, а по какому-то роковому закону, на который мысль человеческая не обращала, по-видимому, даже внимания и из которого она во всяком случае не сделала предмета исследования и знания. Мысль человеческая не составила и проекта собрания в видах достижения полноты его, чтобы избавить будущие поколения от необходимости разыскивать то, что должно бы быть сохранено и что, однако, исчезло, хотя трудности таких разысканий мы ежедневно чувствуем. До сих пор остается загадкою, почему одно сохраняется, а другое исчезает, хотя и в самой слепой природе есть, по-видимому, стремление к сохранению. Музеи скорее рождаются, чем создаются, потому что едва ли отдается вполне отчет в побуждениях, которыми руководствуются при учреждении музеев. Итак, музеи суть явления случайные, неповсеместные; рост каждого из них неправильный, непостоянный, не непрерывный, а внутреннее распределение предметов в них представляет скорее случайный сброд, чем правильное собрание; так что определение, которое можно дать нынешнему музею,

будет более идеальное, чем соответствующее действительности, хотя и это идеальное определение далеко не будет соответствовать тому, чем должен быть музей.

Музей пассивный, музей как изображение; как подобие мнимого воскрешения, как только хранилище, есть музей идеальный лишь в том смысле, что для него совершенство невозможно. С одной стороны, музей есть образ мира, вселенной видимой и невидимой, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего, естественного, произведенного слепую силою, а также и искусственного, произведенного полусознательною силою народов. С другой стороны, музей есть произведение ученого и интеллигентного классов, труда умственного при помощи физического труда народа. Этот труд, однако, не сама история, а лишь ее подобие. Нынешний музей, идеально представленный, может быть пазван книгою, библиотекою, иллюстрированою картинными и скульптурными галереями и вообще всеми вещественными произведениями, от периода эолитического до нашего, новожелезного или стального, как можно бы его называть. Нынешний музей — это как бы книга, поясняемая демонстрациями физических кабинетов и химических лабораторий, разросшихся в особые институты. Зоологические и ботанические сады, как образ флоры и фауны всей земли с идеальными геологическими разрезами, суть также наглядные предметы, без которых непонятна книга, как и сами эти предметы непонятны без книги. Это, однако, не значит, что для зоологических и иных садов нужны только зоологические сочинения; это значит, что и самые зоологические сады и сочинения составляют лишь часть истории знания и действия человеческого. Астрономические и метеорологические обсерватории, объединяя все в себе, завершают пояснение книги. Книга же эта есть история; но это значит, что в книге можно видеть не одни лишь личные, субъективные мнения — в ней выражается сам автор; за книгою стоит сам написавший ее, т. е. род человеческий. Кто не видит за книгою автора, чья мысль не переходит от произведения к тому, кто произвел его, тот не действует нормально ни в умственном, ни в нравственном смысле, тот поступает не по-сыповному. Музей и с предметной стороны есть совокупность лиц, само человечество в его книжном и вообще вещественном выражении, т. е. му-

зей есть собор живущих сынов с учеными во главе, собирающий произведения умерших людей, отцов. Задача музея поэтому естественно — восстановление последних по первым.

Необходимо заметить, что музей и новым книгам может придавать лишь историческое значение; и себя самого он может признать не истиною или выражением ее, а только переходом к ней. Храпя старое и собирая новое, музей будет обладать полнотою тогда, когда он явится не только всенаучным, всехудожественным, политехническим, не только собранием всего оставшегося от прошедшего, но и всего в настоящее время выходящего, и не по одной только ветви знания и не в одной лишь какой-либо местности, а по всем отраслям и повсеместно. Музей, оставаясь хранилищем, не только не может достигнуть идеальной полноты, но и тем менее будет соответствовать идеальному о нем представлению, чем жизнь будет более развиваться. И это понятно! Чем более человек будет подвигаться по пути нынешнего промышленного прогресса, чем более будет сдавать в музей вещей, тем более будет требоваться места, сил и средств для хранения, и в то же время тем менее сравнительно будет попадать их в музей. Не принимать же, уничтожать что-либо, хотя бы то были даже вывески, объявления, рекламы, — значит отказаться от самого существенного свойства музея — быть выразителем духа времени, не говоря уже о том, что принимать лишь одно достопримечательное — значит присваивать себе право судьи и привилегию знания истины и по своему произволу одним давать бессмертие, а других лишать его. Но какое право имеет музей отказывать в помещении, например, даже всех выходящих из моды костюмов, которые изменяются, однако, не только по временам года, но даже и по часам дня? Собрание таких костюмов есть тот же этнографический музей, если не выключать из среды народа класс тех людей, что изменяют свои одежды не посезонно только, но и по часам дня? Отказаться музею от хранения костюмов равнялось бы отказу орнитологического музея от хранения птиц в оперении, равнялось бы хранению птиц лишь общипанными, т. е. без перьев. Это было бы тем более непонятно, что для человека, признающего в жизни единственною целью наслаждение, в костюмах заключается конечная цель современной жизни. Если

же музей все это будет хранить, то, даже обратив всех производителей в хранителей, музей все же не мог бы вместить всех плодов этого печального производства, этого позора человечества.

Невозможность единства для музея подобия, музея идеала, музея знания, а не действия. Еще меньшую возможность имеет музей привести в порядок свое собрание, дать ему единство. Если он явится верным изображением прошедшего и настоящего, он будет изображением не единства, а раздора. Строгая классификация невозможна в музее потому же, почему она невозможна и в науке, как в естественной, так и общественной, — невозможна по причине отсутствия в мире (вернее, по причине утраты им) разумного единства, такого, при котором *мир*, в смысле согласия, не нужно было бы отличать от *мира*, в смысле вселенной, и человечество было бы действительно одним родом, братством, родством, причем психическая классификация тем легче понималась бы, чем интенсивнее она бы чувствовалась. Единство нужно *дать*, а не *искать* там, где его нет; точно так же как и предсказания нужно заменить действием, потому что только то мы можем безошибочно предсказать, что можем сами сделать (так, для нас легче было бы, возмознее устроить метеорическую регуляцию, чем с полною уверенностью предсказывать погоду).

Раздор существует и в мире мысли, в области науки; и хотя причина вражды заключается не в мысли, не в книгах, однако и они не могут считаться совершенно неповинными в распространении вражды. Во всяком случае примирение может начаться только в мире мысли. Книги — не мирные существа; и они так же чужды, столь же враждебны друг другу, как наше светское и духовное, военное и гражданское, экономическое и бюрократическое. А потому и библиотека, как собрание книг, — область не мира, а борьбы, полемики, и отделения ее или рубрики каталога соответствуют всем сказанным разделам самого общества. Читением уже всасывается вражда, воспитываются, создаются борцы по каждому небратскому состоянию общества, по каждому небратскому отделу библиотеки, по каждому разряду ее каталога; ибо классификация книг основана на том же начале вражды, на каком и общества распадаются на небратские состояния или сословия;

уже в книгах выражаются вообще небратские отношения всех между собою людей. Отделениям библиотеки или рубрикам каталога соответствуют журналы различных направлений и специальностей, ученые общества, факультеты и другие специальные учебные заведения (последние отрицают единство знания, не признавая университета как единства или совокупности знания; впрочем, университеты представляют только мнимое единство, единство не знания, а лишь управления). Музей, как верное изображение современного мира, есть образ розни и вражды; но самое создание музея, самое собирание предметов вражды указывает уже на необходимость согласия, указывает уже и цель объединения.

До какой глубины проникло нынешнее разъединение, можно судить по тому, что даже слово Божие, которое есть сам мир, сама взаимосвязь, обратившись в богословие как особую науку (по той же причине, по какой образовалось особое духовное сословие), забыло истинную цель, распалось и образовало целую энциклопедию односторонностей (отвлеченностей), так называемых богословских наук. Само христианство стало религиею лишь идеала, т. е. совершенства, но совершенства недостижимого; духовенство обратилось в сословие, вместо того чтобы быть трудящеюся комиссиею, богословие же сделалось знанием, а не делом. Влияние жизненного раздора на образование духовных наук, преподаваемых в духовных академиях или богословских факультетах, очевидно. Кроме главного и непостижимого выделения из богословия догматики и нравственности в особые науки догматического и нравственного богословия из него образовалось еще юридическое учение, каноническое право. Вопрос экономический о содержании церквей, духовенства, их вдов и сирот имеет уже столь обширную литературу, что и он удостоится особого отдела в каталоге богословских наук, отдела «церковно-экономического», и как ни странно звучит выражение «юридическое и политико-экономическое богословие», но на деле такое богословие существует! Мало того! Есть даже (особенно в католицизме) военное или рыцарское, крестовое богословие.

Причина такого искажения слова Божия заключается в том, что сами служители слова выделились в

особое сословие; оттого и богословие стало особою наукою, замкнулось в особый отдел каталога, в особые факультеты, в особые ученые общества, в общества «любителей духовного просвещения» и проч. Между тем богословие должно занимать не особое место в каталоге, а *в себе* давать место *всем* книгам, быть распределением их, назначением им места относительно высшей цели; оно должно быть примирением их для этой высшей цели. Нынешние богословские сочинения сами себя лишают универсальности, или вовсе отвергая другие предметы, или давая им место лишь около себя, а не в себе. Конечно, образование духовного сословия имеет свои причины, и потому уничтожено оно быть не может; но нужно же узнать, от чего зависит такое отделение, а не оставаться равнодушным зрителем, не коснуться в слишком явном противоречии: признавать закон Божий *всеобщим* и в то же время *выделить* его в *особое* место!

С тех пор как знание отделилось от богословия, которое раньше объединяло его, и само знание, естественно, стало распадаться; а то, что было единством знания, что служило объединением ему, составило особый, отдельный факультет или даже особое учреждение, академию (духовную), как что-то противоположное университету (т. е. знанию); точно так же и университет, вообще светская наука стали противоположны академиям и богословию. Закону Божию, божественному порядку, отделена была особая область, а все прочее знание восхотело повиноваться своему закону, которого не нашло, однако, и до сих пор. Но с выделением богословия в особый отдел все остальные области ведения не обратились еще чрез то в царство безбожия; в действительности Бог является не в богословском только отделе, но и в других, что указывает, с одной стороны, на несовершенство классификации родов знания, а с другой — на невозможность царства безбожия.

В сущности, светское и духовное составляют не два царства, а одно; это две односторонности, две отвлеченности, насильственно отделенные, искусственно отвлеченные одна от другой. Сознание этого если еще и не есть само примирение, то все же путь к нему, проект примирения. Даже при воссоединении только догматического и нравственного богословий догмат Три-

единства становится уже и заповедью; таким образом является первый очерк проекта примирения, план общества, создаваемого не по типу животного организма, а по образу Пресвятой Троицы. Философские системы можно также считать попытками восстановления единства, но единства теоретического; а между тем теоретическая философия не может дать истинного единства, если сам мир и общество не примут форму братства, т. е. если теоретическая философия не станет проектом, не перестанет, следовательно, отделять, по примеру богословия, философии теоретической, разрешающей вопрос «почему сущее существует?», от нравственной, указывающей на долг, на обязанность. Отделению теоретической философии от нравственной пужко приписать и то, что ни одна философская система не получила общего признания. Философские системы отражались на каталоге, на распределении книг, т. е. и философские системы, и каталоги подчинялись самой жизни, которая выдвигала тот или другой класс людей. Так, в прежнее время преобладало, например, искусство, и являлись музеи художественные, увеличивался отдел книг художественного содержания. В наше же время преобладает промышленность, и вот являются музеи политехнические, промышленно-художественные, выставки предметов, по непрочности своей заслуживающих названия тряпок, по ненужности же не стоящих даже и тряпок.

Каталогизация есть попытка соединить в одну книгу, в «библию», все книги, а самый каталог есть как бы оглавление этой книги. Попытка дать классификацию книг, привести их в систему могла бы быть всеобъемлющею философскою системою, если бы только она была вообще возможна. Невозможность же ее заключается в самой жизни, которая также не представляет единства. Для нас возможна, следовательно, не классификация книг, а проект объединения в жизни, в которой распадение тем временем все увеличивается. Потому-то и самые библиотеки не представляют уже единства, а распадаются на специальности и делаются принадлежностями особых сословий и даже профессий, и единство уничтожается в самой книге, а с нею и в самой мысли. Точно так же и музей вообще распадается, получая презрительный смысл хранилища вещей негодных, хлама, ветоши. Каждое учреждение не

может не иметь вещей, вышедших из употребления, и может хранить их, но может и выбрасывать, и даже должно будет, наконец, бросать их по недостатку места. Физические и химические институты, обсерватории и т. п. имеют склады таких вещей; и каждая старая церковь имеет свой музей на чердаках и т. п. местах, что, конечно, почти равняется выбрасыванию. Но если музей в его полноте и ясной систематичности невозможен, то потому именно, что нужно и возможно *воскрешение* всего умершего, а не вещественное только или мнимое его *изображение*. И понятно! Пока будет человек ставить себе образцом животное, т. е. жить только настоящим, видеть свою цель единственно в наслаждении, до тех пор и распадение будет идти в возрастающей прогрессии и нельзя будет сообщить единства ни знанию, ни искусству, ни вообще деятельности человеческого рода, и тем более невозможно будет водворить единство между настоящим и прошедшим, между детьми и отцами; род человеческий будет делать то же, что и природа, которая прахом отцов питает потомков; да человек отчасти уже и делает это: образами отцов он покрывает горшки.

Музей есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц. Деятельность музея выражается в собирании и восстановлении, а не в хранении только; он не может быть пассивным, страдательным, равнодушным выражением раздора и безучастным к утратам, из него происходящим; он не может быть и собором идеалистов, безучастных к раздору и к утратам, живущих воспоминаниями внемирного существования и жаждущих возвратиться в него, как это было в музее Платона. Музей не может быть собором и реалистов, поддерживающих то самое, что производит раздор и утраты; не может быть он, наконец, и хранителем памятников раздора, как это видим в товарных кабинетах, промышленных музеях, юридических архивах, служащих выражением не памяти доброй, а злопамятства.

Музей не может быть собором только ученых и художников; он не исключает себя из Царства Божия, напротив — орудие закона Божия. Что христианство произвело внутренне, идеально, духовно, то музей производит материально. Музейское знание есть исследо-

вание причин небратского состояния, как ближайших, так и дальних, второстепенных и основных, общественных и естественных; т. е. музей заключает в себе всю науку о человеке и природе как выражение воли Божией и как исполнение проекта отечества и братства. Таким образом, музей не сокращает пределов знания, а только уничтожает разрыв между знанием для знания, как это ныне есть, и нравственностью, ограниченою в настоящее время личным и временным делом. Исследование причин небратского состояния и есть обнаружение причин страдания и смерти, препятствующих людям разных классов и народов составить один музей-собор; это исследование причин разделения между «специалистами»-знатоками и народом, т. е. между учеными и неучеными. Это не социология, не социальная механика и физика; это наука о небратском состоянии как факте; дело же музея есть собирание посредством исследования причин небратского состояния, и это тоже не социология, а братское дело, не республика (*res publica*), а ресфратрия (*res fratria*), осуществление братства.

Собирание научное, при коем наука не отделяет себя от нравственности, т. е. собирание посредством исследования причин небратского состояния, есть самый простой, естественный, единственно возможный путь к осуществлению братства, путь, который до сих пор даже и не испытан; а между тем вера в осуществление братства, как это ни странно, почему-то уже утрачена. Хотя братьями уже рождаемся мы, но для сохранения и еще более для восстановления братства, для устранения причин, разрушающих братское чувство, нужно знание, управление естественною, рождающею силою, нужно взаимознание. *Братство, как и жизнь, есть дар рождения; но для восстановления, как и для сохранения того и другого, нужен труд; так что братство и бессмертие могут быть результатом только труда.* Известно, как легко братская любовь переходит в братскую ненависть; и последняя может быть даже сильнее первой. Самые ожесточенные войны ведутся между народами, наиболее близкими по родству, по крови, а междоусобные войны — наиболее ожесточенные. Слышая проповеди о братстве, люди умиляются, плачут, а между тем продолжают жить по-прежнему; некоторые раздают свое имущество, идут на казнь, и даже многие

готовы сделать то же самое; а между тем тот же порядок, та же рознь, и даже еще несравненно худшая, продолжают господствовать. Как же не задаться вопросом о причинах такого явления?.. Человечество, можно сказать, постоянно оплакивает свою рознь, а между тем ни одна секта не прожила и нескольких дней в братском согласии; даже сами проповедники братства не могли удержаться от ссоры. *Для осуществления братства нужна вся наука, т. е. организованная совокупность умственных усилий всех людей. Братство состоит не из одного только чувства братского, но и из братского знания (взаимознания) и из братского действия — воскрешения. Сделать из исследования причин небратского состояния предмет знания всего рода человеческого, из восстановления братства — задачу искусства — значит поставить истинную цель всей жизни.*

Исследование причин розни делает ненужными соборы, созываемые для споров о примирении. Догматические и обрядовые прения если бы и могли привести к миру, то лишь к такому, который не исключает ни вражды, ни войны между единоверными народами, а следовательно, не имеет и значения. В этих спорах особенно ясно выражается необходимость исследования истинных, действительных причин вражды, ибо предметы исключительно так называемых религиозных споров (напр., об исхождении Св. Духа, о перстосложении и т. п.) сами по себе не объясняют вражды. Нынешний ум настолько, по-видимому, созрел, что трудно становится понять, как могут еще продолжаться споры между философскими школами, между спиритуалистами, например, и материалистами, между идеалистами и эмпириками. Не трудно, по-видимому, было бы согласиться, что каждая из этих школ имеет свои причины существования. То же самое нужно сказать и о политических спорах, например между партиями аристократической и демократической: спор между ними может продолжаться до бесконечности, так как каждая из них имеет свои причины существования и ни одна из них не заключает в себе полного блага, как и ни одна из философских школ не заключает в себе полной истины. Только родство (братство) исключает и аристократизм, и демократизм, а воскрешение (отчество) соединяет спиритуализм и идеализм с эмпиризмом и

материализмом. Партиям всякого рода не достает исторической почвы, чтобы понять свое ложное положение. Музей же, как создание истории, и притом истории, для коей факт борьбы — не святыня, не идол, для коей, напротив, примирение борющихся составляет задачу и проект, — такой музей соответствует потребности всевозможных партий, заключающейся в том, чтобы понять свое ложное положение, примириться и таким образом устранить разделение на партии, окончить рознь и борьбу, ведущие к страданию и смерти.

Вера и надежда на возможность единомыслия и единодушия в роде человеческом давно утрачены; невозможность единства считается неоспоримую истинною, а между тем его необходимость становится с каждым днем все очевиднее; потребность в нем чувствуется все сильнее. Несмотря, однако, на это, не сделано ни малейшей попытки к осуществлению единства путем знания, путем исследования причины розни; а даже принимаются все меры, все средства к поощрению разномыслия. Чтобы иметь право на отчаяние, нужно было бы употребить сначала все возможные усилия для достижения единства; а между тем все попытки к осуществлению его ограничивались главным образом одною областью чувства веры, т. е. попытками религиозными; разум же и его воплощение — наука считали своею задачею только постигнуть единство, да и то отвлеченно, а не осуществлять его; равным образом и воспитание не задавалось должною целью, а искусство даже и не ставило себе подобной задачи. *Музей есть первая научно-художественная попытка собирания или воспитания в единство, и потому эта попытка есть дело религиозное, священное; это призыв на службу отечеству, призыв всеобщий, всех без исключения, начиная с детского возраста, причем осмотр призываемых превращается в многолетний курс исследования, связанный с воспитанием в Кремле, как самородном музее, восстановленном и приспособленном к воспитанию призываемых для участия не в борьбе только с себе подобными, на которую возможно решиться лишь в последней крайности, но главным образом в примирении двух половин мира, континентальной и океанической.* Существуют различные специальные воспитательные учреждения, как-то: военные, коммерческие и т. д.; но существует ли *общее* воспитательное учреждение, ко-

торое объединяло бы эти специальные учреждения, было бы высшим относительно их? Для общего образования считается достаточным иметь одни средние учебные заведения; для поддержания же единства по окончании их курса не признается необходимым устраивать еще какое-либо высшее воспитательное учреждение; только для отдельных специальностей признается нужным иметь высшие курсы; для всеобщего же объединения никакого высшего курса не полагается.

В исследование причин небратского состояния кроме изложения условий, при коих возможно братство, входит изучение и причин, препятствующих соединению людей в общем отеческом деле. Кроме самого дела, необходимого для того, чтобы человечество стало братством, нужно еще раскрытие причин, делающих людей не только не братьями (что происходит от забвения отцов), но даже и врагами.

Небратские отношения можно подвести под следующие разряды: 1) *наиболее небратские*: а) *гражданские* (юридические), в которых не считаются предосудительными тяжбы, договоры, контракты и т. п., б) *экономические* (или купеческие), выражающиеся в купле и продаже; 2) *к менее небратским* можно отнести *товарищеские*, например между военными, во время войны в особенности.

Между небратскими и братскими отношениями можно поставить *патриархальные*, деревенские, сельские; они не могут быть названы братскими, потому что еще не исключают вражды; но живущие в патриархальных отношениях все же не отреклись и от братства; если и между ними оно не существует, то потому, что у них нет в руках всех средств знания, с помощью коих можно было бы установить действительно братские отношения.

К *братским* отношениям можно отнести: а) *несовершенно братские*, основанные на чувстве и привычке, и б) *совершенно братские*, те, что основаны не только на чувстве, но и на знании и на участии в отеческом деле; это тоже товарищество, но предмет его является всемирное дело.

Противобратские отношения суть такие, которые даже и юридически осуждаются, признаются преступлениями, как убийства, кражи и т. п. Причины противобратских отношений, способных превращаться даже

в *противобратские* состояния, можно свести к двум главным: 1-я причина сельская — это голод; 2-я же городская — золото, под которым разумеем все соблазны, вызываемые художественно-мануфактурною промышленностью.

Как открытие золота, так и голод производят одно и то же действие — разрывают всякие узы, связывающие людей. Из истории известно множество примеров, когда голод доводил до того, что матери съедали своих детей; но к чести человечества нужно сказать, что до такой крайности доходили редко; люди решались лучше обманывать свой голод, ели что попало, отбросы даже, ремни, наконец, свои экскременты. Казалось бы, что самым разрушительным образом на связи людей должен действовать именно голод; на самом же деле оказывается, что открытие золота несравненно превосходит в этом отношении самый ужасный голод. Последний не приводил еще к тому, чтобы войско, находящееся, например, в осаде, целыми отрядами забывало дисциплину; открытие же золота в Калифорнии привело именно к тому, что целые команды оставляли корабли.

К небратским состояниям принадлежат все классы людей — от ученых и художников до земледельцев. Причины небратского состояния понять легко, если мы представим себе, как трудно человеку забыть, что он отец, когда он имеет детей, и как легко забыть, что он сын, когда родители его умерли. Если же так легко забывать об отцах, то братство, связь между братьями, которая могла бы держаться только заботою о родителях, столь же легко забывается или, иначе сказать, разрушается; забота же каждого брата о своих собственных детях может только помогать скорейшему расторжению уз братских. Отсюда видно, что братство между людьми будет только тогда, когда все знание человеческое станет *наукою об отцах*, а все искусство, т. е. *все дело человеческое, будет иметь своим предметом отцов*. Человечество может стать братством лишь тогда, когда *наука будет вопросом не о том, из чего все в мире возникает, а о том, во что все обращается*, — вопросом о смене поколений, объясняемой распадением миров, не регулируемых разумною силою; т. е. когда наука о мире будет не отвлеченной физикой, а сделается астрономией, которая для первобытных людей и была мысленным отцетворением, должна же стать от-

цетворением действительным. Когда небо считалось отечеством, куда уходили умершие отцы наши, тогда наблюдавшие его чувствовали себя сынами; тогда не могло быть и вопроса о цели и пользе небознания, так же как не могло быть и раскола, разъединения в мысли, в знании человеческого, имевшем одну явную цель. Человечество станет братством, когда астрономические обсерватории будут иметь в виду не знание только связи и разъединения миров, а поставят своею целью и проектом регуляцию и воссоединение миров; когда атмосферная регуляция будет проектом метеорических обсерваторий; когда плесень, покрывающую могилы отцов, признают предметом науки не о корме, т. е. ботаники (по этимологическому значению этого слова), а о материале и орудии восстановления тел отцов. Словом: *человечество будет братством лишь тогда, когда все знание получит большую глубину и широту, когда вся наука и все искусство станут отеческим делом; только наука и искусство в смысле отеческого дела могут обратить человеческий род в братство.*[...]

Исследование — дело не новое, сознание же небратского состояния мира — еще более старое; в своем объединении же оба эти термина приобретают совсем особое значение. Исследование, когда оно обращено на причины небратского состояния, перестает быть обличением; оно никого не призывает к себе на суд; оно совершенно противоположно исследованию, создавшему Реформацию и революцию; противоположно ему по порождающему его побуждению, по средствам и по цели; отлично от него оно и по самому существу, потому что оно — исследование не отвлеченное, а вооруженное всеми музейскими орудиями памяти, не отделяемой от разума; притом же это исследование не может быть личным, одиночным: оно осуществимо только совокупными усилиями людей; иными словами, *исследование причин небратского состояния может быть только братским.* Оно возникает из раскаяния, из сознания раскола между людьми, разрыва, по уму, по чувству, по действию, словом — по душе, вследствие чего мы и не составляем общества для всеобъемлющего знания, действующего по единому плану.[...]

Исследование, как *всеобщее*, есть обращение к единой, высшей религиозно-правственной цели дум, представлений и грез о мелочах исключительно личных, что

свойственно каждому человеку и без чего ни один человек обойтись не может, но что без сказанной цели остается работою бесплодной, бесполезным растрачиванием сил. Дать священное направление мысли человеческой и ставить себе целью соби́рание всех людей в общий отеческий дом, в музей, в дом Отца небесного, Бога всех земных отцов, в дом, который, будучи музеем, есть в то же время и храм. Музей, как мы видели, не может быть только хранилищем; он должен быть и исследованием; это *собор всех ученых обществ*. С другой стороны, музей не может быть ни читальнею, ни зрелищем; он не должен служить для пониженного, так называемого «популярного» образования. Таким образом, музей становится между учеными, производящими постоянную, систематическую работу исследования, и всеми учебными заведениями; посредством их он собирает всех неученых и все младшее поколение, чтобы ввести их в область исследования, производимого учеными. Иначе сказать, музей есть исследование, производимое младшим поколением под руководством старшего. Он может быть открыт для всех только путем учения; вход в него ведет через учебные заведения, через которые только и может производиться соби́рание, так как *воспитание и есть само соби́рание*. Если музей не будет *высшим*, окончательным для всех низших и средних учебных заведений и *общим* для всех специальных (специальные учебные заведения сами по себе, в своей обособленности, не могут считаться завершением низших и средних учебных заведений), то он не будет не только отеческим, но и публичным; он останется «закрытым». А потому музею, сознающему свою замкнутость, изолированность и отвлеченность, безразлично положение ведущих в него узких путей коридоров. С другой же стороны, и специалисты, сознающие свою разобщенность, при стремлении к общению, к целостности не могут быть равнодушными к положению музея. Всякая специальность имеет для себя высшее учебное заведение; почему же общее единство не имеет высшего учреждения? Вот до какой степени единение признается ненужным, стеснительным для индивидуальности, для личной свободы!

Учение о единстве и есть религиозное учение; только оно и может примирить тех, которые не хотят

допустить преподавания религии в школе, с теми, которые не мирятся с изгнанием религии из школы. В обращении учения о единстве в религиозное и выразится междуисповедное, междусектантское значение музея; православие же, как сокрушение о розни, как печалование, найдет в нем свое выражение. Вступление воспитанников каждого специального (и потому небратского) учебного заведения в музей, совместное их там пребывание, самое исследование причин небратских отношений, находящихся во взаимной зависимости, создание этим самым проекта братства и будет то самое на деле, что выражается в догматико-нравственном учении или заповеди о Троиединстве и искуплении. Тогда то самое, что так трудно было представить в теории, что недоступно было и для искусства (и трудно потому, что оно не может быть выражено в мертвом материале, не может быть и предметом только теории), будет выражено на деле. Тогда вступившие в музей, сознавая в историческом музее вину города перед селом и вообще перед предками и проникаясь чувством утраты, примут в музее естественном (физическом) участие в создании способов искупления села от естественных бедствий и вообще способов искупления и воскрешения предков. И таким образом музей будет действовать *душеобразовательно*, делая всех и каждого существом *музееобразным*.

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННОГО

СТАТЬИ

Что такое добро?

I

Подобно тому как у Соловьева под «оправданием добра»¹ оказывается осуждение и отрицание лишь порока, так и у Толстого. Хотя под видом эстетики («Что такое искусство»)² Толстой и написал этику, тем не менее он знает лишь отрицательное добро, знает, что оно не есть, и не знает, что оно есть. Под искусством же Толстой разумеет только передачу чувств от одних к другим, а не осуществление того, что каждый носит в себе в передуманном и в переживаемом виде, если только он истинный сын человеческий, носящий в себе образы своих родителей и предков, как бы это должно быть, а не блудный сын, как это обыкновенно бывает, сердце которого обращено к вещам, имуществу. Причем искренно или неискренно это свое пристрастие прикрывают обыкновенно заботою о детях, о будущем, т. е. о продолжении эфемерного и бесцельного существования. Не в осуществлении того, что носит в себе сын человеческий, видит Толстой цель искусства, а в объединении в одном чувстве, содержания которого не знает, а когда называет это чувство, по рутине, братским, то забывает, что люди братья лишь по отцам, предкам, а забывши отцов, делаются чужими, и, следовательно, то, что Толстой называет братским, вовсе не братское.

Что счастье Толстого скорее этика, чем эстетика, видно из того, что красоты он не признает, а добро признавать, по-видимому, желал бы — но какое добро?.. Добро, говорит Толстой, «никем определено быть не может». Но добро потому и не может быть определено Толстым, что он допускает лишь добро отрицательное³. Если будут исполнены заповеди «не убий» или «не воюй» (если это больше нравится), не

прелюбодействуй, не укради, не лжесвидетельствуй, не судись, т. е. не ссориться и т. д., то не будет только зла, и притом зла, лишь наносимого самими людьми друг другу, и можно будет сказать, что *не есть* добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро. Отрицательно определить добро мы можем, а дать ему положительное определение, по Толстому, нельзя. Если, однако, не будет *убийства*, т. е. не будут отнимать *жизнь*, если не будет *прелюбодейства* (берем это в самом обширном смысле), т. е. если не будут давать жизнь другим, отнимая ее у себя, или же если не будут отнимать жизнь у себя, не давая ее даже и другим (проституция); если не будут красть, т. е. отнимать средства к *жизни*; лжесвидетельство также может вести к лишению жизни и во всяком случае ведет, как и всякая ссора, к ослаблению жизни и к приближению смерти. Что же останется, если будут исполнены эти заповеди, устраняющие лишь зло, предписывающие даже не сохранение, а лишь неотнятие *жизни*, — останется все-таки *жизнь*. Итак, даже путем отрицательным мы приходим к определению, что такое *добро*, — *добро есть жизнь*. Добро отрицательно будет не отнятие лишь *жизни*, а *положительно* — сохранение и возвращение жизни. *Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь*.

Таким образом, даже из того, что проповедует Толстой, по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих. Такой вывод должны признать все, или же пусть докажут нелогичность этого вывода. Признав же логичность вывода, признавать сохранение и возвращение жизни лишь настолько, *насколько это якобы возможно*, — значит позволить себе произвол и по своему произволу полагать пределы добру, что и есть величайшее зло, преступление против всех умерших и живущих; это значит допустить произвол подобно Толстому, который сказал, что добро «*никем*» будто бы «*определено быть не может*»; а между тем, если бы он не приписывал себе безусловного авторитета, ему следовало бы сознаться в собственном лишь бессилии (а может быть, и в недостатке лишь смелости) определить, что такое добро, а не говорить, что оно *никем* определено быть не может. Нельзя, впрочем, не заметить, что, утверждая,

будто добро никем определено быть не может. Толстой сам, по крайней мере дважды, определяет, что такое добро. Между прочим, Толстой видит добро, как выше сказано, в осуществлении братского единения людей, и это без всякого отношения к умершим отцам, по которым только мы и братья. А между тем только для осуществления добра, требуемого строгою логикою, а вместе и детским чувством, т. е. сыновнею и дочернею любовью, во исполнение завета Христа «будьте как дети», т. е. как сыны, как дочери, и может осуществиться *«братское единение людей»*, т. е. сынов и дочерей; только во исполнение долга воскрешения может осуществиться братское единение людей, потому что для осуществления этого долга нужно объединение людей как разумных существ в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее из слепой в управляемую разумом, из смертоносной в живоносную; и в этом именно и заключается то, без чего все искусства оказываются бессильными для устроения братского единения, ибо, пока *«полчеловечества голодает»*, до тех пор братских отношений быть между людьми не может. Если бы искусство и убедило часть человечества уморить себя добровольно голодом для того, чтобы спасти другую часть от голода, то уморившие себя поступят, конечно, по-братски, а принявшие такую жертву и оставшиеся жить — как назвать их поступок?

Справедливость требует сказать, что все предлагаемое Толстым для объединения было уже испытано церковным христианством, ибо в храме христианская церковь соединила все искусства для действия ими в совокупности, и, однако, это к братству не привело. Попыток устроить братство, *не обращая внимания на причины, которые делают людей не братьями*, т. е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам.

В сущности, ничего нет неверного в определении искусства *«передачею сильного чувства, испытанного каким-либо человеком из народа»*; определение это чрезвычайно лишь ограничено и только формально, а между тем в это же определение, не ограничиваясь одною формою, можно бы включить и все содержание и все средства, какими может располагать искусство. Искусство по существу своему есть не передача лишь,

а осуществление всеми способами, всеми силами, какими могут только располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, осуществление того чаяния или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью самых близких людей, т. е. родителей, т. е. чувства столь же общего всем людям, как обща всем смерть, которая потому и может всех объединить. Передача чувства теми, которые сильнее чувствуют, тем, которые чувствуют слабее, имеет лишь временное значение и большой важности в себе не заключает, потому что для смерти нет нужды в красноречивых толкователях, чтобы оказывать могучее действие к объединению, в особенности если будут приобретаться все новые и новые средства для воздействия на умерщвляющую силу. Только в деле возвращения жизни всем умершим могут объединиться все живущие, без этого же никакое красноречие и никакие художественные средства братского единения произвести не могут. Противодействием этому объединению служат все соблазны, совокупность которых можно видеть на Всемирных выставках. Какое искусство может победить эту выставку, которая втянула в себя все искусства?

II

В наше время, по словам Толстого, назначение искусства ясно и определено; задача христианского искусства — осуществление братского единения людей. Да, это было бы определено и ясно, если бы вместо слова *людей* стояло *сынов человеческих*, тогда и *братское* имело бы прямое и точное значение. В обыкновенном смысле, понятном для всех, *начиная от детей*, братство основывается на отечестве, только по отцам мы братья, братство без отечества не понятно и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом. Но Толстой об отцах не упоминает, если он и не отрицает отцов, то во всяком случае он игнорирует их. На чем же основано его *братское единение людей*? Истинное, естественное, настоящее братство, братство полное, есть братство по отечеству, но бывает братство и по другим основаниям, бывает, например, братство по оружию. Но и по оружию братство существует для защиты отечества, и если оружие

будет обращено на спасение от голода, от неурожаев — как это и предполагается с 1891 года⁴, — в таком случае оружие не будет уже истребительным и сделается орудием всемирного братства, и тогда не только не нужно будет разоружение, которое и невозможно, но потребуются привлечение всех и на всю жизнь к исполнению воинской повинности, так как эта повинность, спасая от голода как одной причины смерти, не может оставить без внимания и болезни, которые также ведут к смерти. Спасая же от смерти живущих, нельзя забыть и тех, которые уже умерли, т. е. это будет братство для дела отеческого.

Братство бывает не по оружию только; братство бывает и по ремеслу, по занятиям или труду, но для всемирного братства нужно, чтобы занятие было всеобщим; для объединения и необходимо даже, чтобы у всех было одно общее дело, и только при этом братство не будет пустым, бездельным; таким занятием может быть земледелие, но земледелие требует возвращения из городов в села к праху отцов, и оно (земледелие) есть в настоящее время обращение праха отцов в пищу потомков. Впрочем, такое употребление праха отцов есть лишь временное, неокончателное, разъединение миров.

Итак, если оружие, отнимающее жизнь, обращается в орудие земледелия, орудие, доставляющее средства для поддержания и возвращения жизни, то братство по такому оружию есть истинное братство, союз сынов для возвращения жизни отцам, и вместе с тем это братство есть братство по общему занятию и труду.

Братство может быть и по питанию: известное выражение «однокашники», «однокорытники», «одноташники»; а христианство питание как условие жизни, существования соединило с поминовением умерших. Такое соединение питания с поминовением в строгом, прямом смысле значит, что избыток сил, даваемый питанием сынам, должен быть обращен на пополнение убытка сил стареющих и умирающих отцов и на возвращение жизни умершим. В причащении это напоминание делается тем, у которых избыток сил, даваемый питанием, идет в настоящее время на рождение, на прирост. Гистотерапия и органотерапия⁵ есть, можно сказать, слабое начало обращения сыновнего избытка сил на пополнение убытка сил отцов.

Но Толстой может сказать, что он признает братство не по отечеству, а по человечеству. В таком случае, чтобы понять значение братства по человечеству, надо определить, что такое человек. Прежде *человек* значило смертный; но это определение не точно и даже не верно. В строгом смысле человек не смертный, а сын умерших отцов, т. е. смерть мы знаем не в себе, а лишь по предшествующим случаям, *смертный* есть индукция, а не дедукция. Если же человек есть сын умерших отцов, в таком случае мы опять возвращаемся к отечеству, и смерть, конечно, в этом случае должна вести к объединению, но к объединению для чего?

Если же человек есть существо словесное, в противоположность бессловесным, к каким относят животных, в таком случае объединение будет литературным или говорящим обществом. Но если такое объединение и назвать братством, то исключает ли оно вражду? Впрочем, для того чтобы и это объединение было всемирным, нужно объединение в языке всех народов, и объединение в языке не искусственном, как воляпюк или эсперанто, а в языке естественном, т. е. праотеческом. Лингвистика, наука, изучающая все языки, другого приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может; в настоящее время есть корнеслов языков арийского происхождения, будет, конечно, корнеслов и всех языков. Изучение корней слов путем общеобязательного образования будет распространяться всюду, и изучение своего и иностранных языков будет вести к познанию того, что в них есть общего, родственного, отеческого, праотеческого. В самой азбуке склады и слоги заменятся общими корнями и тем осмыслят их. Создавая таким образом общий язык, будем необходимо приближаться к языку праотеческому, который будет входить в употребление, однако, только по мере усвоения всеми людьми общего труда; трудом же этим может быть лишь дело отеческое. Таким образом, и действительное объединение в языке приводит тоже к отечеству.

Если человек есть существо разумное, в таком случае объединение или братство будет ученым обществом (но если бы и возможно было всех соединить в познании и это объединение было бы всемирным, тем не менее вражды оно не исключило бы и было бы,

очевидно, не братским). Только сыновнее чувство, общее всем, дает знанию цель, т. е. объединяет людей в познании силы, умерщвляющей отцов, раскрывает их (людей) души, соединяет их во взаимознании и, делая братьями в самом глубочайшем смысле этого слова, ведет их к возвращению жизни умершим.

Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, но утверждать, что воскрешение совершится, не будем; но то уже верно, что если все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то братьями не будем и если человек есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственным, нужно или возратить жизнь умершим, или же самому умереть, но пережить смерть отца, *признав невозможность воскрешения*, — значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным.

Называют также человека существом погребаящим, находя, что погребение есть отличительный признак, исключительно свойственный одному лишь человеку. Первоначальным смыслом погребения, отпевания (отчитывание), омовения, как известно, было оживление. Теперь этот смысл утрачен, и даже слово «отпетый» употребляют не в смысле оживления, а в смысле безнадежно погибшего. Но также утратило значение и даже вышло из употребления слово *сын человеческий* и заменилось ничем не говорящим *человек*. С этой утратой потеряли значение и все требования, связанные с сыновним чувством, которым было вызвано и погребение в смысле воскрешения. Заменив определенное *сын человеческий* неопределенным *человек*, мы лишили себя возможности сказать, кто наш *общий* враг, в чем наше *общее* дело.

Если наше общее дело состоит в искоренении, в освобождении от общих всем бедствий, то никакого общего дела наш век совсем не знает и не признает. Точно так же не знает наш век и *общего* всем людям врага и даже знать не желает, потому что слепой, естественной силе, которая и есть общий всем враг, нельзя дать почувствовать свою ненависть. Любви, так же как и христианства, наш век тоже совсем не понимает, потому что под любовью к одним (как, например, к бедным) скрывается обыкновенно ненависть к другим (к богатым). Совершенное непонимание

христианства видно уж из того, что Христа называют не сыном человеческим (как он сам себя называл), а человеком; знают отвлеченного Бога, а не Бога *отцов*; заповеди «*будьте, как дети*», т. е. как сыны, как дочери, совсем не признают, хотя в пей-то, собственно, и заключается, из нее вытекает *наибольшая заповедь*. Все это и привело к тому, что под братством понимают соединение не *сынов*, а просто людей, т. е. добрые, невраждебные отношения между людьми. Неизвестность *общего* дела, неизвестность *общего* врага и есть самая характерная черта нашего времени, нашего века. У завершителя этого века, каким надо признать Толстого, эта неизвестность, неясность, неопределенность особенно очевидна, она-то и привела его к проповеди «неделания». [...]

Разбор романа Э. Беллами
«Оглядываясь назад от 1887 к 2000 году»
и трактата Л. Гроуленда
«Общий очерк кооперативного благосостояния»

Беллами, изображая общество XX века¹, отождествляет богатство (комфорт) и университетское образование с общественным благом и, очевидно, вовсе не знает о бедствиях, общих богатым и бедным, образованным и необразованным; и при изображении общественных пороков XIX века руководится не сочувствием к бедным, а завистью к богатым, иначе он не смешивал бы богатства со счастьем, не придавал бы пенадлежащего значения и университетскому образованию, производящему людей, занятых собственным анализом, если «*нужда*» не заставит их отказаться от этого главного плода университетского образования. Не только зависть к богатым, но и сочувствие к бедным не должно быть точкою исхода. Бедствия, общие и богатым и бедным, невеждам и образованным, т. е. бессознательному невежеству и сознательным невеждам (получившим университетское, т. е. философское, образование), должны быть поставлены в основу общего дела. Только страждущие завистью к богатству могут поставить целью объединение во имя комфорта, во имя хлеба и зрелищ (при минимуме труда и максимуме комфорта), игнорируя при этом смерть, т. е. общее бедствие.

Беллами хочет нынешнюю сословную пауку, знание, не переходящее *всё* в дело, сделать достоянием *всех*, он хочет людям дела привить мысль, не имеющую прямого отношения к делу, обращается с проповедью не о Царстве Божием, сельском, крестьянском, а о царствии мещанском, городском. Все до последнего рабочего станут *культурными* людьми, т. е. па всех будет печать *мысли без дела*; мускульная система будет принесена в жертву первой, хотя механическая, бессмысленная работа будет сохранена во всей полноте даже на всю 24-летнюю службу².

Главная ошибка Беллами в том, что он не знает «общего дела». Наука и искусство составляют у него особые области. Он не допускает для науки и искусства самого естественного прогресса, который состоит в том, чтобы *все* делались знающими и чтобы *всё* делалось предметом знания, а искусство стало бы его приложением, приложением этого всеобъемлющего знания, знания всеми живущими (сынами), которое ведет к возвращению жизни всем умершим. Сам автор (Беллами) признает, что труд ради комфорта есть тягость, от коей освобождаются: одни — после трехлетней службы, переходя в ученые и художники, а все другие — после службы в течение 24-х лет³.

Признавая, что только занятия ученого и художника делают из досуга благо жизни, Беллами лишает блага жизни большинство. Но очевидно, что нет блага ни в знании бесцельном, ни в безжизненном искусстве, как нет его и «в наслаждении всем тем хорошим (комфортом), в создании чего они (все не ученые и не художники) участвовали»⁴, — скажем мы, придерживаясь выражений самого Беллами. Поэтому 45-летний возраст, возраст исключительного пользования комфортом, так же мало может быть назван возрастом зрелости*, как и возраст, в котором производятся мануфактурные игрушки, доставляющие комфорт. (Во всякого рода играх отставные работники принимают большее участие, чем молодые.) Едва ли может быть названо благом и право выбирать вместе с учеными и художниками опекуна, а также и быть судьями по назначению этого опекуна (президента), хотя бы выбор президента и делался не для себя, как освобож-

* Название второй молодости, т. е. *зрелость незрелости*, для этого возраста гораздо вернее и подходящее.

депных от контроля, но освобожденных лишь потому, что прожили 45 лет, оказавшись, однако, беспособными к освобождению путем знания и искусства, оказавшись, следовательно, недорослями⁵.

В этом общественном строе себялюбие (эгоизм) заменено самолюбием, которое так же разрушительно для братства, как и себялюбие. Оставив, даже усиливая самолюбие, славолубие, властолюбие, карьеру⁶, странно думать, что устранены все поводы к преступлениям: индивидуализм в форме самолюбия будет еще разрушительнее индивидуализма в виде эгоизма. А между тем все преступления в этом обществе называются атавизмом; следовательно, пока все, что остается в настоящем поколении от предков, пока все это не исчезнет, останутся и преступления. Таким образом, порок «прогресса», т. е. превозношение младших над старшими, последующих над предыдущими, будет доведен до высшей степени⁷. Исключительная ответственность перед будущим, забвение и пренебрежение прошедшим создадут или будут создавать постоянно для менее даровитых, менее красивых положение париев.

Беллами в своем романе представляет как верх блаженства и совершенства общество, пирующее на могилах отцов. Но большинство этого общества за постоянными развлечениями, как и сам автор, не замечает, что трапезою для этого пира служат могилы предков⁸. Меньшинство этого общества, которое благо жизни видит в мышлении, в художественных занятиях, превращает действительность в отвлеченное или художественное бессмертие. Общество, пирующее на могилах отцов, конечно, не может быть братством сынов и будет именно обществом бродяг, забывших о своем сыновстве, а следовательно, и о братстве.

Для такого общества возвращение к жизни одного из прежних поколений есть не предмет желанья, а дело случая, и оно относится к нему, к воскрешению, с сожалением, с любопытством. Анализ положения человека, попавшего в чуждое ему общество XX века, доказывает неестественность одиночного воскрешения. Человечество потому и не стало еще христианством, т. е. истинным братством, что воскрешение не стало проектом, даже не признано таковым. Роман Беллами, встреченный с чрезвычайным сочувствием,

есть изображение лжебратства, потому что воскрешение служит для него лишь *фабулой*, притом это воскрешение одноличное, для коего не требуется ни знания, ни искусства, ибо знание и искусство заменены тут гипнотизмом, т. е. колдовством. Картинка на заглавном листе изображает — трудно решить — шарлатана ли XIX века или же его собрата по колдовству — доктора XX века, пробуждающего героя этого романа⁹.

Фабула, придуманная Беллами для показа идеального общества, служит лишь к обличению этого общества. Автор, сам того не замечая, указывает на бессилие науки XX века, когда считает ее неспособною воскресить даже не умершего человека, даже молодого (т. е. в котором не начиналось еще умирание), а прибегает для этого к колдовству, т. е. к гипнотизму; тогда как наука XIX века признавала (отчасти хотя) возможность даже омолаживания (способ Броун-Секара)¹⁰. Фабула, принятая автором романа, но не им, впрочем, изобретенная, служит к обличению не в пещевежестве лишь изображенного им общества, но и в безнравственности. Это общество — не братство, потому что оно равнодушно к отцам. Воскрешение же служит мерилom знаниям и нравственности, ибо воскрешение всех умерших возможно только при знании всеми всего, и притом еще требует любви сыновней и братской в самой высшей степени, т. е. любви беспредельной, всемирной, требует, чтобы человечество стало христианством. Для автора романа религия есть дело личное каждого (т. е. фантазия, о которой не спорят); и это значит, что у человечества по истечении ста лет не оказывается ни одной истины, достойной общего почтения, культа. Религия оказывается только мнением, а не делом, и притом мнением личным, а не общим, общее же дело состоит в доставлении комфорта всем, развлечений большинству, а меньшинству — досуга для праздного размышления и художественного самообольщения.

Вернее было бы отнести критически к эпикурейскому обществу XX века, к обществу, в коем народ превращен в интеллигенцию; фабулу же одноличного, произведенного колдовством воскрешения следовало бы обратить в проект всеобщего, всеми (всеми сынами) производимого воскрешения. Не зная истинного смысла братства, Беллами не видит всего объема небрат-

ства. Вопрос об Авеле для него имеет лишь метафорический, а не буквальный смысл. Абель не убит Каином, а лишен им состояния, удален от наследства¹¹. В романе Беллами *народ* уничтожен, все общество превращено в интеллигенцию, в нем нет народа, а одна интеллигенция, т. е. *эпикурейское стадо*.

* * *

Промышленная армия — это вопиющее противоречие. Армия — это совокупность сынов, жертвующих жизнью за отечество, хотя бы только за его существование; а тут (в промышленной армии) соединение чужих людей, жертвующих личными выгодами ради промышленности, ради роскоши: можно ли требовать бескорыстного служения ради замены бумажного платья шелковым?!.. Слияние промышленных, т. е. корыстных, предприятий из мелких в крупные может ли привести к соединению в одно предприятие, которое, однако, не может уже быть корыстным, т. е. промышленным, а может и должно быть бескорыстным, т. е. относиться к тому, что есть общего у всех людей, или сынов человеческих; общее же у всех людей, у всех смертных сынов человеческих, есть *смерть*, а потому и общим предприятием, если бы люди не были сынами, может и должно быть дело бессмертия, для сынов же общим предприятием будет воскрешение. Воскрешение есть не искусственное подражание, а проявление сознательной силы в самой природе, тогда как промышленное предприятие есть подражание естественному, подделка под естественное, фальсификация по сущности.

«Эта великая метаморфоза (превращение частных промышленных предприятий в единый синдикат) совершится *вполне спокойно, без всяких насилий*, в силу естественных законов эволюции», — говорит Гронленд; на предыдущей же странице было сказано: «Но пока происходит этот процесс слияния (т. е. слияния в единый синдикат), он *болезненно* отражается и чувствуется на *всем* народном организме»¹². Вполне спокойно, без всяких насилий, а между тем *болезненно* и во всем народном организме?! Чем же отличается эволюция от революции? Как болезнь от смерти? Как смерть от пыток?

Существенный, коренной недостаток системы Грон-

ленда и романа Беллами заключается в том, что они признают лишь экономические реформы, а не технические, не думают о замене истребительных орудий регулятором слепой силы природы. Техническая же реформа требует психической реформы, т. е. обращения ученого (только мыслящего) сословия в комиссию, т. е. в действующих и чувствующих. Прежде всего пужно морализировать, так сказать, изобретения. Правда, они (Гронленд и Беллами) ожидают в будущем чрезвычайных открытий; но ведь эти открытия, подобно пынешним, будут лишь подражаниями в малом виде природе, т. е. игрушками, как предметом ссоры, и орудиями, которые знание дает в руки ссорящихся отдельных лиц и особенно целых сословий и народов. Но одно признание игрушечного характера за промышленностью есть уже переход от несовершеннолетнего возраста, лучшим выражением для которого может служить не случайное, а вызванное главною потребностью настоящего времени создание орудия, или оружия, двоякого употребления, т. е. как для защиты от себе подобных, так и для действия на слепые силы природы.

Второй недостаток заключается в том, что ни Беллами, ни Гронленд не знают другого дела, кроме производства и распределения предметов комфорта, дела же высшего, всеобъемлющего, превращения трансцендентного, внемирного в имманентное не признают. А при таком деле теряет всякое значение поземельная рента, прибыль, проценты... Что может значить доход владеющего землею, если под владением будет разуметься не правовое, а обладание, даваемое действительным произведением, т. е. обращением слепого процесса самой природы в управляемый совокупным трудом? Доход, который должна дать земля, насколько она есть прах отцов, состоит в возвращении его (праха) тем, кому он принадлежал последовательно, т. е. доход состоит в восстановлении тел отцов, в возвращении им жизни.

Третий недостаток заключается в том, что, обещая дать *всем* университетское образование, они (Гронленд и Беллами) не делают из этого образования общего руководства для определения всех общественных отношений. Выбор дела, должности, вступление в брак и в другие союзы — все это предоставляется лич-

ному выбору, а не исключительно знанию, для коего не существует минутного увлечения и которое, достигнув некоторой высоты, не может впасть в ошибки.

Роман Беллами и трактат Гроуленда, эта новая фантазия на старую тему¹³, к сожалению, и не очень уже нова и не составляет исключительной фантазии этих двух лиц, ибо на Парижском конгрессе было заявлено требование организации промышленной и земледельческой армий. В настоящее время, когда «город» хочет воспользоваться воинскою повинностью для обращения третьего и четвертого сословий в промышленную, а пятого сословия в земледельческую армию, *чрезвычайно важно* отличить сельскую воинскую повинность, которая имеет целью переход или перевод городского сословия в сельское в видах регуляции естественных явлений, в видах превращения смертоносной слепой силы в живоносную. Хотя задача сельской воинской повинности весьма естественна, но для испорченных искусственно жизнью города может казаться гораздо более фантастичною, чем фантазия вышеозначенных авторов, и может даже казаться фантазиею на тему совершенно новую, тогда как в действительности сельская воинская повинность имеет в виду, не разрушая фантастического представления сельского хоровода о себе как силе, правящей временами года, поставить ученому сословию в задачу, как необходимое следствие знания, замену орудий разрушения орудиями регуляции естественной силы, или замену орудий разрушения орудиями двойного употребления; а вместе имеет в виду поставить ученому сословию в задачу и объединение для этой цели всех в сельской жизни. Сельская воинская повинность ставит себе целью достижение совершеннолетия; власть при этом имеет значение временного наместника, соединяющего в себе знание и воспитание, т. е. душеприказчика и учителя; эта власть необходимо кончается вместе с исполнением долга, т. е. с воскрешением, с полным взаимознанием, т. е. родством.

При промышленной же повинности власть ради улучшения комфорта получает значение вечного опекуна или попечителя, а не временного наместника, ибо промышленность, как и искусство, есть только подделка под живое (игрушки), потому-то в промышленной повинности, или долге, и не может заключаться

требование воскрешения. Только при сопоставлении промышленной повинности с сельскою первая получает надлежащую оценку. При этом сравнении промышленная повинность не только умалывается, но ее лжебратство становится очевидным, ибо нет братства, пока остаются юридические и экономические отношения.

Как религия есть культ предков, культ смертных, ставящих себе целью бессмертие, так знание и искусство есть знание предков, доказываемое искусством обращения смертоносной силы в живоносную. Как отрицание или искажение религии есть культ женщины и детей, так и наука, как прикладная, как искусство, находит свое выражение во Всемирной выставке, а в чистом виде — в метафизике, которые скрывают в отвлеченном виде тот же культ предков, тот же вопрос о смертности, о конечном и бесконечном и т. п. Государство есть душеприказчество, а искажение его — комфорт жен и детей, т. е. светское государство.

Журналистика, что она есть и чем должна быть

Могут ли журналы и газеты из орудий соблазна, вестников небратских отношений, преступлений и наказаний стать орудиями объединения?

Переход от *общественного, социального дела* к *общему, естественному делу*, которое касается всех без исключения, рожденных и смертных, точнее, сынов умерших или умирающих отцов, полагая, что для родивших уже началось умирание. Общественное дело касается лишь частей общества, и если *общее* требует объединения, то общественное есть уже необходимое разделение.

Журналы суть органы общественного дела, посредством которых целые *группы людей* — народы, исповедания, секты, сословия, фракции, и *все специальности*, расколы светские и духовные, толпа, — как *небратские состояния*, — могут вести переговоры, совещаться между собой и о своем объединении, т. е. о *соборе*. В действительности же журналы до сих пор были органами спора, а не совещания или примирения. Первое же условие для превращения *спора* в *совещание* есть признание общего, *отеческого и сыновнего дела, дела Божия*.

Выражением общего дела служат музеи и школы, которые должны быть везде, где есть умирающие и

рождающиеся, в теснейшей связи с храмами, повсеместность коих требуется вездесущим Божиим. Дело сынов умерших отцов есть общее и для верующих, и неверующих. Вопрос о неразумной, бесчувственной, умерщвляющей силе (природы) и о разумных существах, т. е. должны ли последние подчиниться первой, живя в розни, или же, объединяясь в труде познания этой силы, в нас и вне нас действующей, рождающей и умерщвляющей,—управлять ею, обращая эту силу в воссозидающую и оживляющую, подчиняясь при этом воле Бога отцов, не мертвых, а живых, Бога Троицкого, требующего многоединства. Пусть же этому вопросу каждый журнал, каждая газета отведет место, приглашая всех высказать свое мнение, лучше же всего — свое опровержение этой мысли, т. е. доказать, что для газет и журналов, как представителей всех фракций человеческого рода, вражда должна быть вечна и даже попытка примирения безнравственна. Такое доказательство будет лишь оправданием нынешнего состояния прессы всего мира, которая в этом случае подчиняется влечению слепой, естественной силы, а не разумной. Освобождение же от подчинения слепой силе имеет реальное выражение в школах и музеях, в коих объединяются все науки в астрономии и истории и все искусства в архитектуре или храме.

Нужно, конечно, прежде всего убедиться в нравственной необходимости для всех людей *общего дела*, чтобы говорить о примирении журналов и газет, для коих *вражда* есть *добродетель*. Потому исследование, или самоисследование, по отношению к журнальному делу каждого журнала имеет значение не познания самого себя или только себя, а покаяния. Самоисследование в смысле покаяния требует от каждого журнала, т. е. редакции, чтобы он или она смотрели на себя как на явление историческое, т. е. не только преходящее, но такое, прехождению которого содействует сама редакция. Конечно, требовать от редакторов и даже создателей такого подвига — значит считать их способными быть если не Закхеем, то все-таки Мытарем, а не Фарисеем. Конечно, редакции нельзя считать обыкновенными коммерческими предприятиями, ибо последние прямо объявляют, что считают целью наживу, а первые выставляют себя благодетелями или спасителями общества.

Нужно убедиться в величии и необходимости общего дела, чтобы увидеть чудовищность, преступность и всю гнусность споров; чтобы говорить (приступить к обсуждению вопроса) о превращении споров в совещания, что, конечно, означает примирение тех групп, коих опи, газеты, служат представителями,— примирение через участие в общем деле, начиная знанием, как историческим, так и естественным, т. е. астрономическим, или метеорическими и космическим (падающие звезды). История тогда только будет всеобщей, когда музеи будут всюду, где есть умирающие, когда они будут созданием всех сынов, когда синодики будут не только лицевыми, но с деяниями (биографическими). Музей открывает всем поприще для супралегальной деятельности. Через музей и должен совершиться переход от обязательного к добровольному.

Эстетические и философские фрагменты

1

*Эстетический кризис*¹. Кризис — это перелом, переворот, колебание совести, умственных и нравственных начал, основ, устоев. Связь эстетического кризиса с вопросом о человечестве как едином роде (художник) и о земле как нераздельном наследстве, материи (прах отцов). Всеобщее воскрешение — вопрос, выходящий из последнего раздела земли, или захвата последних свободных земель.

Истинных оснований для науки об искусстве мы будем искать не в «Критике способности суждения»² (искусство никак не может быть только суждением, эстетическим или телеологическим), ни в «Эстетике» Гегеля, ни у других философов. Также не из изучения самих произведений художников почерпнем их, а почерпнем их в думе того великого художника, мастера во всех искусствах, имя которого имеет такое же значение для всех искусств, не исключая поэзии, как имя Рафаэля имеет для живописи, имя Гомера для поэзии. Он столько же принадлежит новому времени, эпохе секуляризации, сколько и векам религии, средним векам. Этого мало, в нем заключаются принципы будущего искусства. В нем мы найдем определение не только искусства, каким оно было, но и каким оно должно быть. Истинная критика искусства дана Микеланджело в его сборнике поэзии. Первый сонет го-

ворит нам, что требуется от искусства и чем оно есть на самом деле. Если Микеланджело приписывает слабости своего гения, что он силою своего искусства может вызвать только мертвое, несмотря на то, что горит желанием вызвать живое³, то все художники и философы должны согласиться, что не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще, т. е. в самих материалах, в самих средствах, которые употребляет искусство, нужно искать причину его мертвенности.

Но Микеланджело знает и слабость природы такой, какую она есть, т. е. слепой. Он видит это изумительное противоречие, по которому художник-творец кратковременнее своего творения. Причина, говорит он, уступает следствию.

2

Совершенство языка пропорционально его способности служить орудием памяти. Чем более язык мог выразить отношений между предметами, тем способнее он был служить орудием памяти. Слово действовало через орган слуха на восстановление представлений, письмо через орган зрения напоминало о забытом. Письмо давало возможность разделенным пространством напоминать о себе друг другу. Улучшение средств сообщения имеет такое же значение. При умножении представлений мысль вынуждена была открывать между ними соотношения, связи, приводить их в такой порядок, чтобы трудно было забыть каждое и легко вспомнить. И та система классификации совершеннее, при которой ни одно представление не может быть забыто, не может исчезнуть. Бессмертие есть критерий совершенства.

Музы, таким образом, были дочерьми памяти, при помощи которых сама мать-память усиливалась, но сила и мощь ее зависели от дружного, совокупного действия всех муз искусства. Это совокупное действие, их единство, и есть музей. Впрочем, все искусства служили только искусственной памяти, естественную же память даже ослабляли, а не укрепляли, и потому именно не укрепляли, что воспоминанием заменяли действительное восстановление силы, воскресение. Тем не менее объединение всех искусств и знаний, или музеев, есть необходимый переход от воспоминания к воскрешению, которое есть возвращение жизни умер-

шим и силы живущим, ибо соединение требует, чтобы слово, выражающее воспоминание, было не бездейственным, музыка — не бессловесным звуком, как живопись — не немым призраком, скульптура — не мертвым истуканом, а архитектура — не искусственным созданием, и естествознание выражалось бы не в искусственных, кабинетных опытах, а в самой природе (слепорождающей и умерщвляющей), в земледельческом или сельском труде. Таким образом, соединение искусств, необходимое для усиления памяти, или восстановление только представлений, станет действительным соединением для воскрешения или восстановления самого предмета.

Всехудожественный музей как совокупность искусств был орудием, средством закрепления памяти, но как совокупность всех *искусственных лишь* средств не был достаточным.

Музей потому и объединяет науку и искусство¹, знание внешнего и внутреннего мира, что он есть *проект* воскрешения. Музей, впрочем, не выражает архитектурно торжества над тяготением, не соединяя в себе обсерваторию астрономическую, или наблюдения над падением Земли и других миров, и метеорическую, наблюдения над силою, получаемую от солнца. Музей собирает, приготовляет силу для торжества над тяготением.

3

По замечанию, очень верному, нашего известного философа В. С. Соловьева, русская светская поэзия начинается стихотворением Жуковского «Сельское кладбище». Это стихотворение, перевод элегии Грея, было помещено в самом начале XIX века в «Вестнике Европы», издателем которого был творец нашей светской прозы¹. Стихотворение «Сельское кладбище» — не только вполне светское, но и не народное; городское, а не сельское. Какое вопиющее противоречие представляет «Сельское кладбище», произведение городской Англии, нашим народным причитаниям, плачам, «заплачкам» — порождению сельских кладбищ деревенской Руси². В причитаниях народ — сыны человеческие приказывают земле расступиться и умоляют отцов подняться, взглянуть на своих детушек. За этот один стих можно отдать всю нашу светскую литературу! Можно ли сравнить эту мощь, повелевающую сле-

пой силе, и эту глубину и нежность чувства с *унижением* высшего, отделившегося от народа класса — этих блудных сынов — перед якобы неизбежными уставами бесчувственной, слепой силы и с *тупой их верою* в умерщвляющее всемогущество этой силы и в слабость силы воскрешающей, — так, что ни крик петуха, ни даже ласточки щебетание, ни дыхание юного дня не могут вызвать умерших. И наконец, легкомысленное, но твердое неверие этого класса в силу Высшего Благого Существа и в проявление этой благой силы в нашей деятельности, потому что ни гул рогов, ни похвальные речи, как бы они ни гремели, не пробудят умерших наших отцов и предков, а иной деятельности поэт и не допускает.

Наконец, лицемерная хвала поселянам, труду умерших крестьян, хвала земледелию, в котором, однако, при большом физическом труде плод есть не произведение этого труда, а случая, каприза природы. Насколько искренни эти хвалы, доказывает сожаление британского поэта, вполне усвоенное его русским переводчиком, об угасших талантах, которые могли бы создать такое словесное произведение, как «Потерянный Рай», но не могли возратить его, как слово вообще бессильно возратить жизнь. К чему же его сожаление, когда нет достойного дела, нет цели для приложения этих талантов.

4

По голове — человек, по туловищу — скот и зверь. Соединение скотского и зверского с человеческим есть, конечно, великая загадка (сфинкс), соединение же божеского с человеческим будет разгадкой. Весь вопрос заключается в том, что такое третья нога или рука. Какое ей назначение? Это — регулятор природы, это — орудие воскрешения. Сфинкс — это изображение человеком самого себя в его нынешнем состоянии; это соединение двух природ и двух воль (хотений), человеческой и животной. Это изображение было выражением глубочайшего стыда и совести. Не *человек* (т. е. не *человеческое* как улучшенное животное, как чувственное, превращенное в эстетическое) есть разгадка, а *богочеловек* как существо познающее и властвующее над природой, т. е. слепой силой, — точнее же, сын человеческий и божий — есть ответ на вопрос, задаваемый сфинксом.

Если Антихриста назвать, как делает это Соловьев, сверхчеловеком, то сверхчеловеком в ницшеанском смысле. В христианстве «сверхчеловек» означает «новый» или «обновленный», «совлекшийся ветхого» и «возрожденный», что связано с крещением, которое не есть привилегия, а должно быть всеобщее, так как заповедь «Шедше, научите, крестяще все народы» имеет целью в связи с научением сделать человеческий род *сверхчеловечеством*, и не в мистическом, а в *материальном смысле воскрешения и бессмертия*.

Есть два материализма: *материализм подчинения* слепой силе материи и *материализм управления* материей, не в мысли лишь, не в игрушечных, кабинетных или лабораторных опытах, а в самой природе, делаясь ее разумом, *регуляцией*.

* * *

По-видимому, здесь пессимизму нынешнего века противопоставляется жизнерадостная философия Соловьева, а агностицизму (относящемуся к знанию сословному, а не всеобщему, к знанию в одиночку, к знанию без общего дела) противопоставляется или по крайней мере должно противопоставляться воскрешение как научный опыт воссоздания Божьего создания. До сих пор разрушаемое человеком воссоздается человеческим родом как единым экспериментатором и художником, братством всех сынов, воскрешающих всех своих отцов и матерей.

Такое воскрешение можно назвать *гностицизмом*, если он *мистицизм*, или же превращением *гносеологии* в *гносеоургию*, превращением знания во всеобщее дело, переходом от таинственного, храмового дела, или литургии, к внехрамовому, превращающему явно и последовательно прах в самое тело и кровь тех поколений, от разрушения коих он произошел, для регуляции всех миров.

Что противопоставляет Соловьев позитивистическому агностицизму или позитивистической ограниченности? Что противопоставляет Соловьев волюнтаристическому пессимизму или ограниченности воли, дела?

Жизнерадостная философия есть далеко не соответствующий ответ на пессимистический вопрос. Не философия, т. е. жизнерадостная мысль, а *жизнерадостное дело*.

* * *

В признании бессмертия привилегией живущих заключается отрицание долга воскрешения предков. Для хамитического Запада, приносящего отцов в жертву сынам (что у нас сделалось болезнью), достижение бессмертия было признано некоторыми высшей ступенью прогресса.

Не трудно понять, что то, что мы называем *живущими*, суть или *недозревшие*, или *отживающие*, т. е. *рождающие* и потому *умирающие*. *Бессмертие как привилегия сверхчеловеков* не есть ли величайший эгоизм, несравненно больший, чем бессмертие как привилегия даже *всех живущих*, хотя и сие последнее есть страшный эгоизм. Может быть, людям нужно было пережить ужас привилегированного бессмертия, бессмертия сынов при смерти отцов, бессмертия, отделяющего присных, близких одного от другого, брата от брата, чтобы признать необходимость долга воскрешения. Гёте так и не понял того момента, когда Фауст мог сказать времени — остановись, не умерщвляй! У нас понял даже западник Карамзин, что может удовлетворить всех; не говорим уже о простых, не изуродованных образованием людях.

Нужно представить себе этот орден бессмертных сверхчеловеков, созерцающих гибель одного поколения за другим. Это будет полное торжество язычества. В лице бессмертных сверхчеловеков мы увидим языческих богов, которые будут отличаться от нас лишь функционально, а не морфологически. Не нужно будет изучать классических языков, потому что мы будем телесными очами созерцать богов и богинь. Мифы станут действительностью.

И конечно, отношения между бессмертными сверхчеловеками и смертными не могут быть иными, как помещиков к крестьянам, и это в лучшем случае. Как бессмертные боги Гомера относятся к смертным, так сверхчеловеки Соловьева относятся к людям, т. е. между сверхчеловеком — бессмертным и человеком — смертным несравненно большее расстояние, чем меж-

ду человеком смертным и животным. Но удовлетворит ли такая привилегия самих сверхчеловеков? Не найдутся ли между ними такие честные люди, которые — если уже невозможно *всех* сделать бессмертными — разделят судьбу смертных. А с другой стороны, какие чувства будут питать смертные к бессмертным?!..

Любопытно было бы знать, как Соловьев из внешних условий жизни сделает привилегию сверхчеловеков, как он заставит солнце сиять над сверхчеловеками и обливает зноем или покрывать мраком смертных? И воде, и всем стихиям нужно будет сделать внушение, чтобы они сдуру не потопили или не причинили бы какого вреда сверхчеловекам, так как морфологических преимуществ сверхчеловек не имеет.

* * *

Не только отправления (функции) всех органов, но и морфология органов должна быть произведением знания и дела, труда. Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т. д. были естественной, по сознательной принадлежности каждого человека, т. е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из самых элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью *быть* — конечно, последовательно, а не одновременно — *езде*.

Организм по причине бессознательного развития создал патологические органы: орган обоняния стал органом насморка, т. е. постоянного выделения болезненной материи; два главных органа выделения экскрементов и мочи суть органы патологической морфологии. Смертность — органический порок человека и животных, морфологический, а не функциональный только.

Истинное, действительное требование заключается в том, чтобы все, доступное мысли, стало доступно и чувствам; пужно, чтобы все вибрации стали доступны нашему восприятию.

Только на этом условии возможно бессмертие, притом только через воскрешение отцов возможно бессмертие сынов, ибо воскрешение есть сознательная замена бессознательного процесса рождения. Соловьев вовсе не подумал, при каких условиях смерть будет невозможна. Она будет тогда только невозможна, ког-

да слепая сила природы во всех мирах вселенной будет через воскрешенные, а не рожденные поколения обращена в силу, управляемую разумом.

Соловьев, конечно, очень удивился бы, если бы узнал, что сверхчеловеком — в смысле обладания (управления) слепую силою природы — будут *мужики*, которые прах предков пока обращают в пищу и одежду потомков, и мужиками в этом смысле *станут все*.

Соловьев же, по-видимому, воображает, что для воскрешения нужно будет создать, учредить особый класс людей, особый орден — *рыцарей воскресения*. Он вовсе не понимает, что воскрешение есть дело всеобщее, а вместе и для каждого родное. Всеобщее воскрешение есть полнота, совершенство жизни всей природы, всех миров вселенной, совершенство умственное, эстетическое и нравственное.

6

Декарт — основатель новой философии Западной Европы, из которого вытекает философия XVII и XVIII вв., французская и немецкая. Декарт — это Карл Великий в области философии. Из учения Декарта вытекает *всепоглощающее единство Спинозы и монадологическая рознь Лейбница*. Любовь к Богу до забвения *самих себя и друг друга* — это град Божий Спинозы, но град Бога иудейского. Рознь, доведенная до забвения *единства*, — это языческий град Лейбница.

Очевидно, та и другая система представляют неудачную попытку создать *общество идеальное*. Бэкон, в противоположность Декарту, обращает разум в *орудие* доставления удобств и удовольствий, и потому он может быть назван истинным основателем Земного града.

Локк своим главным сочинением доказывает, что человек назначен быть *гражданином земного града*. В сочинении о разумности христианства он старается сделать *религию безвредною для земного города*, чтобы она не только не беспокоила и не нарушала удовольствий, но даже содействовала им.

Он создал земную, или гражданскую, педагогию. Впрочем, земной город он ограничивал кругом джентльменов. Что же касается до «быдла», до «песьей крови», до «подлых людей», то, надо полагать, он считал их неисправимыми идеалистами.

Затем следует Критика. Начала она с *некритиче-*

ского отделения разума теоретического от практического. Такое отделение было верхом суеверия и предрассудка. Теоретический разум мог мыслить о Боге, о бессмертии (о Божественном граде), но все это было только мысли, а не дело, т. е. чрез практический разум можно было создавать лишь земной, промышленный город.

7

Для понимания новой истории Запада существенно важно то обстоятельство, что мы можем сравнить *два перехода*: от светского к религиозному, каковой мы имеем в Августине, в его «Исповеди», с другим переходом, обратным, от религиозного к светскому, каковой мы имеем в «Исповеди» Руссо. Сравнение тем легче, что если в Августине «святость не уничтожила человечность, если в нем святой не убил человека», как говорит Вильмэй¹, то и в Руссо человечность не уничтожила «божественного». К порокам, о которых говорят в своих признаниях Августин и Руссо, они относятся не только неодинаково, а даже противоположно. Руссо смотрит на собственные пороки как на несчастья и потому относится к ним не так строго, как Августин. Описывая пороки, он, можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним и потому не вдается в подробности при описании их. Августин в деле искоренения порока полагается исключительно на сверхъестественную помощь и не хочет знать естественных причин порочных явлений. Природа для него *так же* безгрешна, впрочем, как и для Руссо.

В «Soliloquia»² высказывается основное начало философии Запада: Cogito или fallor (что еще сильнее) ergo sum³, из которого доказывается, а на самом деле опровергается учение о Тронце как образце общества человеческого. Все недостатки «Града Божия»: равнодушные к несдвинению и признанию вечной розни.

8

Небольшой эпизод в истории Москвы 1892 года, или колоссальный проект

Проект построения обыденной церкви-школы Пресвятой Троицы при Музейском храме двух чтителей Пр. Троицы, Николая и Сергия, как памятника празднования 500-летия Преп. Сергия¹ и даже колоссальный

проект объединения всех живущих, чтобы воскресить всех умерших и армиею, набербованною из всех воскресенных поколений (кои останки открыты лишь в глубочайших слоях земного шара), завоевать всю вселенную, начиная от солнечных систем до тех миров, кои недоступны даже для сильнейших телескопов и отпечатлеваются лишь на самых чувствительных фотографических пластинках,— весь этот проект можно рассматривать как *небольшой эпизод* в истории Москвы 90-х годов XIX века, который будет отмечен лишь тогда, когда история не будет ограничиваться изображением *вершин только*, ибо идеал истории — всех признать в большей или меньшей степени историческими деятелями. Будет ли принят этот проект или останется эпизодом, покажет будущее. (Конечно, этот проект останется крошечным эпизодом, который будет забыт безусловно.)

Эпизод этот начинается статьею С. (Сергей Сергеевич Слуцкий) в № 254 «Московских Ведомостей»² и письмом его же, в котором помещено выпущенное редакциею «Московских Ведомостей».

В этом эпизоде принимали некоторое участие и гр. Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, А. А. Фет (непрямо). Сюда можно присоединить хотя и не имеющего большого значения автора статьи «Нравственная идея в догмате С. Троицы и нравственные идеи в догматах церкви» Аптония, ректора трех академий и ныне епископа Уфимского³.

Гр. Л. Н. Толстой имеет особое значение для учения «Объединение живущих сынов для воскрешения умерших». Литературная деятельность Толстого начинается автобиографическою повестью «Детство», «Отрочество», «Юность», в которой он оплакивает утрату детства, тогда как в учении «О причинах небратства и средствах восстановления его» *детственность*, отрицание чуждости или, точнее, незнание чуждости, сознание всеобщего родства, сыновства и братства признается основою учения о воскрешении, как цели и смысле жизни. «Детство» напечатано в 1852 году и писано, вероятно, в 1851 году, что совпадает с началом *учения о воскрешении* как деле общем всех сынов. Эта Новая Пасха, т. е. Всеобщее воскрешение, заменяющее рождение, явилась осенью (1851 года).

Крайнему развитию анализа у Толстого соответ-

ствовало развитие синтеза в учении «Объединение для воскресения». Неуважению к уму у Толстого соответствовало в авторе «Воскрешенья» уважение к уму такое, как и к вере в смысле дела, осуществления. Предпочтение Толстого к бессознательной жизни пред сознательной, тогда как расширение сознания на весь мир, превращение всей природы в жизнь сознательную есть прямое выражение воскресения.

«Часто теперь я спрашиваю себя,— говорит Толстой,— когда я был лучше и правее: тогда ли, когда верил во всемогущество ума человеческого, или теперь, когда, потеряв силу развития (на 27-м году), сомневаюсь в силе и значении ума человеческого» («Юность», гл. IX). Что же он должен был думать, когда услышал о всеобщем воскресении как результате знания и дела всего рода человеческого, притом как исполнителя воли Бога?!..

«Какое время может быть лучше того, когда две лучшие добродетели — невинная веселость и беспредельная потребность любви были единственными побуждениями в жизни» («Юность», гл. III). «Очень раннее... развитие анализа... поколебало в нем религиозное чувство и веру в разум человеческий». Это-то и значит, что в чудо он не верил, а логики не признавал.

9

Как пазвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима? ¹

Пятидесятидвухлетие *мысли* ² или *плана разрешения антиномии эгоизма и альтруизма*? Или что пужно делать, для кого жить, кому служить? Не юбилей ли это плача о пятидесятидвухлетней неудаче? Разрешение антиномии эгоизма (убивающих) и альтруизма (убиваемых) возможно только возвращением жизни первыми вторым, т. е. воскресением.

Пятьдесят два года исполнилось от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманым, а самую природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его,

Создателя своего,— может ли быть эта мысль неестественною?!

... И вот год, который мне представляется *наименее неблагоприятным* из всех протекших годов для рождения на свет этого плана, всем, несколько знавшим его, этот год кажется, напротив, *наиболее неблагоприятным*. Н. П.³, почти сорок лет веровавший в возможность появления на свет этой мысли, впал в отчаяние, признав, что время еще не пришло. В. К.⁴ никогда не верил, теперь и подавно не верит. Н. Ч-г-в⁵ же, не умея отделить себя от нынешнего времени, признал ее, эту мысль, для настоящего сумасшествием.

Об этом плане, т. е. о плане объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, можно сказать то же, что апостол Павел сказал о Христе распятом: для верующих он — соблазн, а для неверующих — интеллигентов, или декадентов, — безумие. Только для меня он остается Божескою мыслью, требующею всечеловеческого дела.

Год, в который мы находимся, по общему почти мнению, накануне всемирной войны, вынуждает — будет ли это успешно сколько-нибудь или уже совершенно безуспешно — сказать о самом, положим, отчаянном средстве, которое могло бы избавить человеческий род от *войны как симптома несовершеннолетия*. Правда, было уже говорено, хотя и очень неполно, о том, как орудия истребления обратить в орудия спасения. Теперь же нужно прямо в возможной полноте сказать, как орудия разрушения жизни обратить в орудия возвращения жизни. Правда, — и это тем лучше, — что мысль эта не новая. Еще Первенец из умерших возвестил, что дана Ему всякая власть на небе и на земле, но что для проявления этой власти над силами природы нужно объединение всех людей, чтобы они во всей своей совокупности могли действовать сперва на землю в ее целостности, а потом и на всю природу в ее полноте. Говорить о таком действии в то время, когда произнесена эта заповедь, было бы непонятно. Но в настоящее время, когда вся земля стала известною, даже оказалась сравнительно и не очень большою, когда она вся стала населенною, а местами и перенаселенною и даже истощенною и идущею с крайнею быстротою к золотому истощению, с расстроенным процессом, ме-

теорическим и плутопическим (или вулканическим), а, что важнее всего, все части земли стали соединенными такими средствами сообщения, что действие всех людей, как одного, уже не может казаться невозможным в настоящее время, когда рост человеческого рода, можно сказать, кончился, этот рост из бессознательного рождения должен перейти в сознательное воссоздание и война с себе подобными должна быть замешена войною всех объединенных народов со всем миром как с слепую силою.

Гроза всемирной войны могла бы послужить предлогом для созвания новой конференции мира⁶, на которой представители всех народов, убедившись — как это и показала первая конференция, в чем и убеждать не представляется особой нужды, — что мир невозможен, но возможен союз всех народов против врага всех разумных существ, хотя и временного, против слепой силы природы, — представители всех народов могли бы принять на себя обязательство введения вместе с всеобщеобязательною воинскою повинностью всеобщего же обязательного не образования, а *участия в познании*. При чем необходимо заметить, что новая конференция мира не может и не должна ограничиваться только политическими деятелями, а должна призвать ученых всех наук. К счастью, в будущем году при будущей Всемирной выставке в Сен-Луи предполагается созвать конгресс ученых, специалистов всех наук, цель коего — *«объединение всех деятелей на поприще науки, достижение в их работе большей гармонии и планомерности»*. Но нынешняя наука, сознавая, что она есть вывод из наблюдений неповсеместных и непостоянных, должна сознать и то, что она не может сделать всю землю предметом единого опыта, или дела, если *конференция союза* не даст ей возможности располагать силами всех народов для управления силою земной планеты.

Конгресс ученых при будущей Всемирной выставке, на который призываются также технологи, фабриканты и купцы, наглядно показывает, *кому служит нынешняя наука*. Только председательство, порученное астроному, подает некоторую надежду, если этот астроном небесные звезды предпочитает земным, жалуемым коммерции и мануфактур-советникам, — дает надежду, что ученые

познают, наконец, кому должно служить и для кого жить. Сама же выставка, первая в XX веке, осязательно представляющая наше мнимое богатство, под коим кроется действительная (голодная и холодная) бедность, указывает (для имеющих очи видеть) на неразрешимость вопроса социального, т. е. вопроса об искусственном пауперизме, и выдвигает вопрос о пауперизме естественном, или вопрос о смерти и жизни.

Но что составляет величайшую особенность предстоящей выставки (выставка, т. е. изображение всех царств мира в час времени, при существовании которой уже не нужно возводить на высокую гору, чтобы показать их, все царства мира, в один момент) — это образ современного Иерусалима. Здесь американско-европейский индифферентизм изображает — в виде храма Воскресения, мечети Омара, стены плача Иудеев — три фанатизма, думая при этом, надо полагать, о том, как бы эту страну, когда-то текущую млеком и медом, сделать предметом жадной эксплуатации. Но не эксплуатация, конечно, может примирить три фанатизма. Под последними двумя фанатизмами скрываются оружие и деньги, а христианство не приступало еще к делу, которое может примирить все исповедания и религии. Только всенаучный конгресс, создав себя органом, в коем природа, мир переходят на новую, высшую ступень по пути к полному самосознанию и самоуправлению чрез воссоздание, может быть всеобщим делом. Признавая себя таким органом, верующие не могут не признать себя орудием Бога отцов, но и неверующие могут признать, что для разумных существ подчинение слепой силе природы, небесной ли то (на небе находящейся) или земной, есть уклонение от естественного дела создающих существ.

Итак, на научном и религиозном конгрессе (при выставке современного Иерусалима) могут быть подняты и открыты Пасхально-Кремлевские вопросы⁷, которые в нынешнем году особенно проявились и в манифесте 26 февраля⁸, предшествовавшем паломничеству царя и его семьи к гробам предков в Кремле, а затем в канонизации великого читателя Светлого Воскресения, в коем царь с народом принял живейшее участие. И в конгрессе ученых с конференцией союза против слепой умерщвляющей силы как эквивалентном замещении войны раскрываются те же военно-духовные

или, определеннее, Пасхально-Кремлевские вопросы: вопросы о двух разумах (теоретическом и практическом), о двух историях — нынешней всемирно-городской, или мещанской, и будущей всемирно-крестьянской. Последний вопрос заключает в себе вопрос о мире и войне, т. е. о двух образах жизни: 1) отживающем, городском, океаническом, ближнего и дальнего Запада в союзе с азиатскою Британиею — Япониею и 2) кочевом, или о трехстах миллионах друзей Черного Царя; и об одном образе жизни *недозревшем*, т. е. сельском, континентальном, русском в союзе с китайским. Вопрос о всемирной войне есть вопрос о том, соединится ли город с ордами кочевников против земледельческой страны, или же город в союзе с селом (которые и в настоящее время по ходу истории оказались окружающими полосу степей и пустыню с кочевниками) заставит кочевников не положить оружие и дать ему другое употребление, т. е. город и село вступят в общий с кочевниками союз против слепой силы природы.

В противоположность этой мысли, этому плану, или проекту, является учение Толстого, что *смерть — хорошая вещь или ее вовсе нет*⁹, т. е. не нужно ни воскресения или воскрешения, ни бессмертия. Сколько лет употребил Толстой, чтобы убедить себя, что смерть — хорошая вещь, но убедил ли он себя и кого убедил? Интеллигентная Европа четыре века старалась, все усилия употребляла на то, чтобы уверить себя, как и Толстой, что смерть — хорошая вещь, но, очевидно, не имела в этом успеха, если понадобилось учение Мечникова¹⁰, доказывающее, что смерть была бы желанною, если бы жизнь достигала нормальной продолжительности. Назначая жизни срок, предел, обрекая ее смерти, сравнивая смерть со сном, т. е. отдыхом, и не ставя смерти предела, делают смерть, т. е. отдых, бессрочною. Смерть и сознание — два непримиримых врага, ибо смерть есть слепота.

Что доказал Толстой своею повестью «Воскресение»? Нехлюдов — виновник смерти сына — только действительным воскресением, а не метафорическим мог исправить зло, им сделанное.

ПИСЬМА

Письма к В. А. Кожевникову¹

1

[...] То, что мы ожидали в не очень еще близком будущем и только у таких высокоцивилизованных животных, как, например, американцы, а именно уничтожение даже гражданского погребения, отождествление его с вывозом всяких нечистот, в этом отношении Толстой оказывается действительно человеком XX века, даже, может быть, конца XX века, когда прогресс личности достигнет последней степени совершенства, т. е. когда каждый, признавая существование лишь себя, будет отрицать существование всех других, будет признавать других не в качестве личности, а в качестве лишь вещей, которые при обветшании их *живущие* будут бросать и удалять от глаз, чтобы не возбуждали в живущих аналогического представления (вывода) относительно самих себя. Согласно с прогрессом погребения произойдет великое преуспевание в устранении рождения. Признающие существование лишь самих себя, конечно, не будут давать, или отдавать, жизнь детям, и сим последним не придется жаловаться, что им дали жизнь, не испросив их на то разрешения. Рождение, соединенное с болезнью, с трудом питания и воспитания, будет устранено легчайшим способом, и все силы будут направлены исключительно на брачные без рождения наслаждения, и жизнь личная достигла бы если не до *infini*, то до *indéfini*, как это еще провидел пророк XVIII века Кондорсе². Вместе с расширением половой любви, взаимной любви мужчины и женщины, когда такая любовь достигнет высшей степени, и взаимная ненависть однополых друг к другу достигнет также совершенства. Между однополыми будут столкновения, а между разнополыми наибольшее сближение. Если спаривание приведет к сближению до

безразличия, то ненависть однополых приведет к отчуждению до истребления. Таков идеал цивилизации и прогресса.

Многоталантливый художник и ремесленник и совершенно бесталаный философ, Толстой не подлежит вменению. Тем не менее тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалек от истины, той истины, которую Толстой заменил христианство. Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизвинимою мягкостью. Толстой сам недоволен этою мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придало бы ему ореол мученика; а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества. Известно, что про человека, сказавшего ему, что он желает и делает лишь зло, Толстой жаловался, что тот его будто бы ругал, а он, Толстой, смиренно принял это поругание, поношение, «всяк зол глагол».

По собственному свидетельству, «от Бога исшедший и к Богу идущий» завещает человеку *неделание*, т. е. освобождение от всякой работы, и особенно умственной, обезглавление человека; рабочий день низводится от 8 часов до 0, а 16-часовая праздность доводится до 24-х часов. Толстой хочет всех сделать невеждами, закрыть все пути к знанию! Враг науки и искусства, он на деле высказывает глубокое уважение к художественной промышленности или ремеслу. Сапожные его работы Фет хранил как изящное произведение. Это произведение было прямым ответом на вопрос Д. Писарева: «Что выше — Шекспир или сапоги?»

Если бы рожденные почувствовали, что рождающие, давая им жизнь, сами теряют ее, свою жизнь, то что они, рожденные, признали бы своим делом, своею обязанностью? Когда рожденные, достигши полноты роста, чувствуют в себе избыток сил, а у их родителей в это самое время оказывается недостаток сил, то вопрос об их обязанности к родителям требует настоящего разрешения. Не задавая себе этого вопроса, как и все животные, а подчиняясь слепой силе, чувственным влечениям, заменяя братский союз для возвращения жизни отцам брачным сочетанием, человек повторяет в сокращенном виде мировой процесс жизни и всей пока истории, совершенно не сознавая про-

исходящего в нем при брачном сочетании, не сознавая того, что происходит в брачной чете.

Толстой тоже признавал неестественность брака для человека, но, отрицая его, он ничего не ставил на его место. Конечно, воздержанием от сочетания и рождения не сохранить жизни³. Нужно познание и управление процессом жизни, чтобы начать дело возвращения жизни отцам, т. е. всеобщее воскрешение; это и будет Царство Божие, новое небо и новая земля.

В довольно близком к этому изложению виде Толстому известно было это учение о воскрешении. В беседе с Троицким⁴, профессором психологии, и другими членами психологического общества Толстой даже излагал это учение (конечно, в смешном виде), предлагая избрать автора этой теории членом психологического общества. Так Троицкий передавал этот разговор Буслаеву⁵. Даже на обычное возражение, как же уместятся на земле воскрешенные поколения, Толстой, по словам Троицкого, отвечал (конечно, с улыбкой), что и это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землею. Таким или чем-нибудь подобным отвечал Толстой, вызвав неудержимый смех всех присутствующих. Конечно, Толстой не настолько знал это учение, чтобы не смешивать его с другими, ничего общего с ним не имеющими. Так приписал он некоего, кажется, Никифорова⁶, женатого на сестре известной Засулич, который на основании известного статистического вывода об увеличении средней продолжительности человеческой жизни делал заключение к бессмертию, конечно, будущих поколений, что прямо противоположно учению об обращении слепой, рождающей и умерщвляющей силы в управляемую разумом, т. е. в воссозидающую и оживляющую все прошедшие поколения. Хотя объединение есть необходимое условие исполнения долга сыновнего, долга сынов умерших отцов, но следующая фраза Толстого, о которой он говорил, что *она должна очень понравиться признающим общее дело рода человеческого*: «Давайте мы, по-дурачки, по-мужицки, по-крестьянски, по-христиански, налягнем народом, не поднимем ли. Дружней, братцы, разом!» Эта фраза понравиться признающим общее дело не могла, и в этом, конечно, Толстой ошибался.

Объединение на одно мгновение вовсе не подходит к соединению всех людей, к объединению в труде познающая слепая сила природы.

[...] Когда Толстой говорит, что «смерть не дурная вещь», то [...] не должны ли мы спросить о значении этого изречения. Разумеет ли он под смертью конец жизни, сопровождаемый мучительными отвратительными болями, или же конец жизни, остающийся совершенно неизвестным для всех, не считающих себя «просветленными» свыше. Ему известны попытки криминалистов-филантропов изобрести казнь, лишенную всякой боли, мучительности. Но достигли ли они цели? Предполагая даже возможную безболезненную смерть, разве недостаточно одной неизвестности, чтобы не называть хорошим то, что можно назвать только неизвестным. Даже те, которые признают другую, лучшую жизнь, и те переход к ней не считают хорошим. Но смерть не есть лишь конец жизни, она проникает всю жизнь, являясь в ней в виде всего того, что ее разрушает. Тогда похвала смерти должна быть распространена на все болезни, на все бедствия, от коих страдают люди. Это объединение в чувстве глубоко различается от построения храмов в один день, в *определенный период времени*.

Панегирист смерти — величайший лицемер нашего времени. Кроме лицемерия, свойственного сословию, к которому он принадлежит, лицемерие — самая существенная, личная черта его характера. Какую бездну бесстыдства надо иметь, чтобы, проповедуя отказ от платы податей и от воинской повинности, относить это к непотворению злу и прикидываться таким человеком, который желает мира, а не величайшей смуты?

Конечно, требовать от Толстого, который в чудо не верит, а логики не признает, требовать, чтобы он говорил подумавши, чтобы в его словах был смысл, нельзя. Поэтому когда он говорит, что «смерть не дурная вещь», то если он, избалованный всеобщим поклонением, не вменяет в обязанность принимать его слова на веру, как бы нелепы они ни были, не должны ли мы спрашивать Толстого, чью смерть он считает недурною, свою или других людей, близких или неблизких, совершенно лишнее — Толстой знает только себя.

Масса духовных на всех почти языках газет и журналов, Вы говорите, принесла Вам великую пользу; она убедила Вас в силе религии. Но справедливость требует обращаться не к одной стороне, а выслушивать и противников. Я, надо сознаться, вообще мало читаю и почти никогда — благочестивых сочинений из опасения впасть в неверие. Я не читал ни Иоанна Кронштадтского, ни даже «Подражания Христу», считая его монашеским пониманием Христа, который не был ни монахом, ни отшельником, как Иоасаф-царевич⁷. Читая же противников религии, я пришел к убеждению в их бессилии.

Меня также удивляет, как Вы, любитель музыки и театра, не читали книги «Происхождение трагедии из духа музыки»⁸. Я только что начал читать эту книжку и открыл нечто такое, что уже давно Вам говорил. Европа в юности, в молодости, в средние века, в «эпоху варварства» была аскетом, а в старости сделалась жизнерадостным эпикурейцем: масленица наступила после поста. И у немцев был лжеклассицизм, и эпоха Возрождения есть время уже наступившего вырождения, а потом и вымирания (декадентства).

Есть значительная доля истины и в том, что он (Ницше) говорит о мистицизме: «Ненависть к миру, осуждение природных стремлений... мир, найденный по ту сторону» — все это, придуманное для того, чтобы легче оклеветать мир по сию сторону, было в сущности стремлением к ничтожеству, к концу, к отдыху, к Субботе Суббот, не к Празднику Праздников, к Воскресению Воскресений. Если бы Ницше под безусловною нравственностью понимал именно всеобщее телесное Воскресение, в виде совершеннейших существ, то понял бы, чего недоставало мистической безусловной нравственности. Но Ницше стал хуже всех мистиков, ниже всех эпикурейцев, когда признал такую безусловную ложь, что «жизнь, по самой своей сущности, есть нечто безнравственное». Очевидно, он не понимал ни жизни, ни нравственности; и жизнь, превращенная из рожденной в трудовую и потому бессмертную, есть высочайше нравственная.

Истинное искусство и нравственность, т. е. воскрешение, происходит не от похоти и опьянения, а из духа целомудрия и отрезвления, не сынами блудными, а возвратившимися к отцам сынами. Учение же о происхождении искусства из опьянения и сновидений Ницше, только по неизвестности имени Антихриста, называл учением Диониса.

В стихотворении «Призыв» слова «Брат, проснись» относятся ко сну аполлоно-вакхическому, плуто-вакхическому, к «ночи неведения», древней, языческой, и новой, языческой же, не менее темной, и к *мнимому дню и темному воскрешению* метафорическому, сократовскому, толстовскому⁹, ибо только через «подвиг неустанный общего труда» «мертвым в сумерке могилы» «жизнь будет воссоздана» через силы слепые, ставшие «движимыми» и управляемыми знанием.

«Проснись», «отрезвись», которое не ждет *чуда*, где нужен труд.

Истинная этика требует такого добра, которое не нуждается во зле. Добро без зла находится и вне зла и того добра, которое не может быть без зла.

3

[24 декабря 1897 г.]

Не нахожу слов благодарить Вас за присланное первое стихотворение Ваше, оно полнее и систематичнее первого, но и первое так же хорошо, и я радуюсь, что они оба существуют, взаимно дополняя и разъясняя одно другое. В первом меня смущают лишь слова «Великих дел и счастья снов»¹⁰ — слова красивые, много говорящие воображению, но, разбирая их грамматически — *земля — жилище счастья снов*, как будто что-то не выходит. Впрочем, если и верно, то тут какая-то неловкость (а может быть, я просто ошибаюсь); во всяком случае это такие пустяки, которые никак не могут испортить впечатления, производимого стихотворением. Я многим его читал, между прочим Маркову (Евгений Львович — известный литератор и публицист) и его жене, и все находят его прекрасным. Во втором стихотворении я переменил бы лишь одно слово «Но все общими трудами приобрести (вместо — заслужить) должны мы сами то, что Богом суждено». *Заслужить* — не вполне, мне кажется, выражает мысль о достижении

собственным трудом, своими собственными силами — жизни и воскресения. Заслужить — это то же, что сделаться лишь *достойным счастья*, а не самому *создать* свое счастье.

И это опять лишь мелочь, а может, просто ошибка с моей стороны, и если я позволяю себе указывать Вам на то, что мне кажется, то это только потому, чтобы быть вполне откровенным, чтобы все было налицо и ничего скрытого¹¹. Повторяю, оба стихотворения превосходны, и я затрудняюсь, которому отдать предпочтение. Это как два любимых человека; любишь и того и другого, и вопроса не является, кто из них дороже, — оба дороже, как говорят дети. Относительно того, допустимы ли или не допустимы сомнения в осуществимости дела воскресения, я не могу не сказать, что такое сомнение обращает всю нашу жизнь в бессмыслицу. Я не позволяю себе сомневаться в возможности воскресения, т. е. не то что не позволяю, а решительно не могу в этом усомниться, потому что это значило бы признать, что жизнь наша есть дар не только случайный и напрасный, но совершенно бессмысленный. (Впрочем, случайный, напрасный, бессмысленный в сущности тождество), — в чем же, если не в воскресении, может заключаться цель и смысл существования рода человеческого. Конечно, для умных и разумных, подобных Стасюлевичу¹², подобных и древним эллинам, дело воскресения — чистое безумие, но признаюсь, В. С. Соловьева я считал величиною несравненно более крупною, чем Стасюлевич, который ничего своего, кажется, не сказал, и мне странно слышать, что мнение Стасюлевича и других таких же могло остановить В. С. Соловьева от выражения того, что он считает истинною¹³. Для людей нашего времени страшнее всего быть смешными; боязнь быть смешным при недостаточной уверенности в истине удерживает, конечно, и Соловьева от открытого для всех, явного признания долга воскресения. А если бы он решился безбоязненно сказать всю истину, то, если бы она и возбудила первоначально смех, смех этот скоро бы прошел, а серьезное обсуждение истины, которое непременно было бы возбуждено, если бы сказал ее Соловьев, способствовало бы скорейшему переходу от мысли лишь к самому делу воскресения.

[январь 1899 г.]

...Что касается техники, перевозимой Вами, то я признаю ее существование и значение, но лишь как временное и переходное. На что понадобилось Вам летание? Конечно, и оно может иметь значение в деле исследования, следовательно, полезнее велосипеда. Думать, что аэростат может служить исходным пунктом, открывающим возможность перемещения в небесных пространствах, переходом в другие небесные земли, по нашему мнению, большая ошибка. Гистотерапия и органотерапия¹⁴, которые служат не только обновлением, но и началом воссоздания своего организма, а вместе с тем и возвращением отцам отеческого, они и создадут организмы, способные к безграничному перемещению. Только воскрешающие и воскрешенные могут иметь эту способность. Созидание своего тела так же связано с воссозданием родительского, как питание с рождением нового существа.

Ваше мнение о вдохновении как чуде явно неверно. Внезапное вдохновение есть плод предшествующего продолжительного труда мысли. Нужно держать мысль постоянно на предмете, вдумываться, перечувствовать, чтобы сказать живо, сильно [...]

Воскресение и вознесение (перенести бесчисленные поколения наших отцов на бесчисленные, чуждые теперь еще нам миры, чтобы сделать их своими) есть для настоящего времени та форма, которая должна заменить дантовскую в виде ада, чистилища и рая.

[21 марта 1899 г.]

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович. Благодаря только Вам я еще вчера мог прочитать в № 8280, 17 марта, «Нового времени» статью «Военные мысли о штатском деле». Это разбор, и очень дельный, статьи 14 октября «О разоружении», хотя автору В. Симонову¹⁵, конечно, неизвестно, что статья о разоружении есть лишь введение в вопрос об *обращении разрушительной силы в воссоздательную*. Этому вопросу, согласно с Вашим и С. М. Серова мнением, нужно предпослать другой вопрос, хотя решенный, но

неисследованный, это вопрос об условности или безусловности пророчеств (см. Пророчество Иеремии XVIII, 7 и след.), о кончине или разрушении мира, и этот вопрос нужно начинать от пророчества о кончине Ниневии и кончать пророчеством о кончине Иерусалима и кончине всего мира¹⁶. Если книгу пророка Ионы, первого пророка первой мировой империи, признать, как это делает Властов¹⁷, *общим вступлением в отдел пророческих книг*, но не Ветхого только, а и Нового завета, то все сказанное *против безусловности* пророчества о разрушении Ниневии еще с большею силою может быть сказано о безусловности пророчества о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса. Было бы неслыханною дерзостью подумать, что Христос или ученик Его Иоанн мог бы выразить сожаление о неисполнении пророчеств о кончине мира. Вопрос о кончине мира может быть, по моему мнению, выражен следующим образом: будет ли кончина мира страшною катастрофою или же мирным переходом без войн, без естественных бедствий в мир, правимый разумным существом. Иначе сказать, останутся ли люди противниками воли Божией, как теперь, или же, объединясь, станут орудиями Бога в деле обращения разрушительной силы в *воссозидательную*.

6

[15 дек. 1899 г.]

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович. Утром отправил Вам письмо, а вечером получена рукопись «Всемирная выставка как встреча нового века»¹⁸. Встреча всемирною выставкою XX века праздника Р. X. означает не уничтожение или отрицание выставки, а признание в ней изумительного богатства чрезвычайно остроумных, в высшей степени искусно сделанных игрушек и безделушек, свидетельствующих о такой талантливости, которая заслуживает аттестата зрелости, т. е. перехода от игры к делу. Совершенно справедливо, что выставка есть отрицание всех 10 заповедей Ветхого закона. Справедливо, что выставка чревата внутренними переворотами и внешними войнами. Блеск кимберлийских алмазов, если таковые есть на выставке, разве не свидетельствует

о неизбежности столкновения соседей. Для любвеобильного христианства же, как ни прискорбны эти кровопролития, однако они свидетельствуют лишь о несовершеннолети, о ребяческом увлечении и буров и англичан¹⁹ блестящими камешками. Этот великий юбилей, объявляя войны шалостями, дает амнистию всему прошлому.

Сейчас ходил в библиотеку. На улицах уже третий день лежит снег; холодный ветерок, но солнце греет больше, чем у нас в феврале. Не то в домах. В Асхабаде и во всем царстве Аримана печи греют только самих себя. Горницы же с Ормуздом большие спорницы.

Внутренность домов бог холода избрал местом своего особого пребывания. Не верьте, если Вам будут говорить, что Ариман умер; нет, он жив, как живы все языческие боги. О живучести их столько же свидетельствует выставка, сколько и о своем несовершеннолети. Искусство человеческое, как оно выражается выставкою, бессильно против языческих богов. Но это искусство еще не дело, а игра.

Юбилей Р. Х., объявляя все прошлое детским возрастом, открывает великую будущность человеческому роду, но эта будущность не придет сама собою, ибо она есть общее всех дело. (Такой взгляд нельзя не признать христианским в православном, т. е. вселенско-христианском, смысле.) Проект повсеместного построения школ-храмов, если бы он был узаконен международной конференцией мира, стал бы началом дела. Если воззвание к построению школ-храмов находится в четвертой статье, то я очень опасаясь, что она будет напечатана.

Вы твердо уверены, что статья «Выставка как встреча нового века» не будет напечатана в светских журналах, потому что выставка составляет любимую игру всех партий (за одним, впрочем, исключением: Толстой, осмотрев выставку, пожелал «динамитцу»²⁰). Конечно, если даже к строгому осуждению выставки присоединить снисходительный взгляд, указанный в настоящем письме, то и тогда, полагаю, светские журналы не напечатают ее.

Я же со своей стороны думаю, что на духовные журналы, которые гораздо либеральнее и трусливее светских, еще менее можно надеяться.

Нужно бы еще во имя детей, отправляемых на выставки, сказать несколько слов.

В статью Вы столько вставили своего и очень хорошего, что должны подписать своим именем. Мне кажется, что в Вашей статье христианство отождествляется с аскетизмом (стр. 6 и др.)²¹. Третий эпитаф с правой стороны, т. е. христианский, по моему мнению, дает неверное освещение первым двум христианским же эпитафам, а третьему, языческому «твори» противопоставлено христианское «помышляй», т. е. языческое дело заменяется христианскою лишь мыслью.

Я решительно ничего не имею против помещения Вашей статьи в журнал «Вера и Разум». По моему мнению, учение, имеющее целью примирение светского с духовным, при неполном, частичном изложении, т. е. в виде небольших статей, будет отвергаемо той и другой сторонами. Для одних оно будет казаться «диатрибою из времен невежества», а для других — неверием. Будет отвергнуто и теми, которые, по-видимому, имеют цель ту же, называясь Верою, а вместе и Разумом. Впрочем, попытайтесь. Препровождая рукопись, прошу, если не будет напечатана, возвратить ее.

7

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович. Иронический ответ и Веры и Разума меня не испугал²². Я знаю, что вся нынешняя вера и разум не харьковская²³ только, а из христианской превратившаяся в буддийскую, будет против того дела и долга, признать неисполнимость которого значило бы признать беззаконность, бессовестность самого существования нашего, которое, по ребяческому суждению нынешних «Веры и Разума», должно быть наполнено пустяками, а необходимое будто бы придет само собою, не требуя от нас ни усилий, ни труда, не требуя объединения в труде познания, не только всеобщего, а даже и вообще труда. И Вас, знавших, что Вы посылаете «диатрибу из времен невежества», не должен удивлять насмешливый ответ редакции «Веры и Разума», которая, конечно, не читала всей рукописи. Я не знаю, стала бы редакция читать рукопись, если бы ей было предпослано письмо следующего содержания: «Мне случайно попала рукопись, очевидно, новейшего из-

делия, которая при первом взгляде представляется диктацией из времен невежества и глубочайшего суеверия, а при внимательном чтении в ней оказалась неслыханная дерзость знания, признающего притом себя согласным с самой простой детской верой. Не полагаясь на свое суждение, ибо в век позитивизма, так ограничивающего область познаваемого, что все существенное составляет, как оказывается, предмет непознаваемого, очень может быть, что показавшееся мне дерзостью есть лишь кажущаяся дерзость, а потому я и посылаю рукопись к вам, которые, конечно, не признают узких пределов, полагаемых для веры Кантом, а для знания не признают границ, поставляемых Кантом, которые опытные науки не раз уже переходили с большим успехом, так что можно подумать, что составить пределы и для науки и для разума есть также своего рода дерзость».

Впрочем, все эти ухищрения совершенно бесполезны, ответ был бы тот же самый.

Почему, Вы можете спросить меня, я продолжаю верить, если не жду других ответов, кроме прямо отрицательных или же утвердительных лишь иронически?..²⁴

[1901 г.]

Я не скрыл от Петерсона отчаянного положения отвергнутого всеми. Потому принятие этого дела Петерсоном делает ему честь²⁵; но и Ваше отречение от него не нуждается в извинении. Вы очень много сделали для антипатичного Вам учения и даже, как я убедился, особенно в последнее свидание с Вами, и *даже совершенно непонятного Вам учения*. Я с большим изумлением узнал, что Вы и теперь имеете такое же понятие о нем, какое было у Вас тогда, когда Вы нашли учение о воскрешении в Коране, как Вам казалось. Вы и тогда, как и теперь, не видите различия между *ожидаемым* исламом воскресением и исполняемым, *осуществляемым*, православным. Вы, очевидно, не отличаете чудесного воскресения от воскрешения всеобщего, совершаемого естественно, разумным путем знания и дела, когда в указании на ад как на доказательство возможности соединения му-

чительности с вечностью признали сильное возражение, тогда как такой ад всегда признавался сверхъестественным делом чуда²⁶.

[1902 г.]

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович.

Получив Ваше первое письмо, я счел за лучшее отвечать письмом о совершенно посторонних предметах: о Новом Иерусалиме²⁷, о старце Серафиме²⁸, о Толстом и т. д., но, между прочим, упомянул, что письмо получил и что из этого следует. Получил второе письмо о том, что чувства, которые питает ко мне Петерсон, мне хорошо известны и писать об них нет надобности. Дело же, о коем он так много заботится²⁹, считаю *совершенно отчаянным, конечно, у нас, а не вообще*, и даже все бумаги, относящиеся к нему, истреблю при первой возможности, из одного уже опасения, чтобы они не попали в лапы Н. Н. Черногоубова³⁰, друга Л. Ф. Филиппова³¹, от которого можно ожидать всего дурного. В Новом Иерусалиме было многое истреблено, но остается еще больше. Для чего нужны бумаги этому ницшеанту — понять не могу.

Письма к различным лицам

*Петерсону Н. П.*¹

[12 января 1882 г.]

Многоуважаемый Николай Павлович, недели через две, по всей вероятности, я положительно напишу Вам, будет ли у меня возможность побывать у Вас в Керенске² зимой, или придется отложить поездку до лета. Благодарю Вас за присылку рукописи. Сегодня я получил письмо от Влад. Серг.³, которому сообщил эту часть рукописи для прочтения. Вот начало этого письма: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня много думал

о прочитанном». Далее заявляется *безусловное согласие* с прочитанным. Говоря беспристрастно, в рукописи много недостатков, и самый существенный состоит в том, что у этого, если можно так выразиться, здания нет входа, и хотя он строится, но еще не окончен. Желание Ваше относительно Н. Н. Страхова ⁴ отчасти исполнилось. Он читал начало рукописи (предисловие). В споре, возникшем по этому поводу, сторону рукописи держали Лев Николаевич и Владимир Сергеевич, а Н. Н. Страхов был против рукописи. Меня при этом не было.

11

В. С. Соловьеву ⁵

Называя себя «не всегда понимающим», Вы сказали несомненную истину. Вам бы стоило только пожелать, и Вы бы узнали мое мнение об «обстоятельствах публичного свойства»⁶, которые лишают Вас возможности приступить к делу. Публичное есть злоупотребление общественного, замена его блеском и треском. Но и общественное, как заключающее в себе борьбу, не есть еще благое употребление силы и времени. *Общее дело* (спасение от голода), полным выражением которого может быть лишь отеческое дело, которое есть уже *всеобщее*.

Верно в Вашем письме только то, что Вы не понимаете меня иногда, а еще вернее, что не понимаете никогда. Самое письмо заключает в себе оправдание в отречении от истинного дела и в замене его трескучими речами, и притом оправдание юридическое, то есть предпочтение решительное последнего первому.

12

В. В. Верещагину ⁷

Припосы искреннюю благодарность за брошюрку⁸, которую я пашел в возвращенной Вами книжке, не могу не принести вместе с тем и искреннего раскаяния в тех грубых и несправедливых словах, которые вырвались у меня в увлечении спора⁹. Мне казалось в эти минуты, когда Вы, великий художник, стали на сторо-

ну иконоборного ислама, что я защищаю Ваши интересы против Вас самого. И тем прискорбнее было слышать от Вас защиту ислама, что речь перед этим шла о Кремле. А Кремль имеет для Вас великое значение: мне кажется, что Вы всю жизнь трудились для Кремля (за небольшим исключением). Ибо ужасные сцены Туркестана поясняют нам, почему появилась на свете эта крепость, которую мы зовем Кремлем. Эти же сцены дают меру величия той цели, которую имел Кремль, проникая своими острожками, этими малыми Кремлями, в глубь степи, т. е. умиротворение степей. И Ваши индийские картины имеют очень близкое отношение к Кремлю. Не знаю, думали ли Вы, рисуя всю роскошь Индии, что эти богатства вызвали к существованию Тире, Вавилоны, Лондоны, вообще город, который разрушает Кремль не в смысле крепости, а в смысле священного его значения¹⁰. Но больше всего служили Вы Кремлю, когда писали страшные картины войны, ибо истинным праздником Кремля, по которому он и известен всему Западу, есть день Воскресения жизни, Пасха, а не уничтожение ее, не война. Приспособив эти картины к Кремлю, Вы обратили бы его в воспитательный музей, который совершенно необходим для народа, призванного ко всеобщей воинской повинности, чтобы эта повинность хотя в отдаленном будущем получила иное назначение. Впрочем, я очень хорошо понимаю, что эта мечта, как Вы ее назовете, не только не извиняет, а даже усугубляет вину, в которой приношу искреннее раскаяние.

13

Вашкевичу¹¹

[12 ноября 1898 г.]

...Война — это страшная нравственная антиномия. Отказаться от защиты подвергшегося нападению по большей части слабого против сильного — это не есть *непротивление*, а величайшее преступление, участие в убийстве, и притом слабого — сильным, обиженного — обидчиком, быть может, безоружного — всеоружным. Если же будем защищать одних и при этом по неволе будем убивать других, в этом преступления хо-

тя и не будет, но лишение кого бы то ни было жизни все же остается величайшим злом, а потому воскрешение есть единственное разрешение этого противоречия. Воскрешение и необходимо потому, что понесшие утрату не могут согласиться ни на какую замену, ни на какое вознаграждение, кроме действительного возвращения жизни. Лишить же возможности возвращать жизнь в отношении вынужденных убивать других, защищая своих, было бы величайшею несправедливостью, а в отношении убивающих невыпущенно равнялось бы лишению их возможности искупления.

И вовсе не одни военные поставлены в необходимость убивать; строго говоря, умерших нет, а есть только убитые. И гражданские убивают, и словом и всеми способами, убивают не по тяжелой лишь обязанности или необходимости, а иногда и по злобе; но если уже военных считать преступниками, то во сколько же раз преступнее гражданские? И почему в военных Вы видите только убивающих, т. е. осужденных убивать, и не видите в них и идущих также положить свою жизнь? И кому же желательнее прекращение войны, как не военным? Поэтому от них-то именно и должно ожидать самого искреннего и горячего участия в деле умиротворения, и не потому только, что война им самим грозит смертью, а главным образом, быть может, именно потому, что во время войны они вынуждены убивать других. И как можно считать недостойным великого дела людей, которые гибнут, томимые жаждою, под жгучими лучами солнца, в пустынях Туркестана, гибнут в ледниках, на вершинах Альп, в снегах Балканских гор и проч. [...]

Чтобы не нуждаться в миллионах, мы и предлагаем ввести в войска, которые, как все признают, уничтожить в настоящее время нельзя,— а мы думаем, что и не следует уничтожать,— хотя бы пока метеорологические лишь наблюдения во время учений, маневров и т. п.; и эти наблюдения, в связи со стрельбою, дадут, можно надеяться, «точный опыт», как сказано в статье «Разоружение», «опыт активный, определяемый числом, мерою, весом». Нужно даже зло не уничтожать, чего и сделать нельзя, а превращать его в добро. В этом и заключается смысл заповеди, повелевающей не противиться злу злом...

Единственное дело, которое могло бы удовлетворить защищавших своих с потерей не только собственной жизни, но и с вынужденным лишением жизни других,— это не умиротворение, а оживотворение, участие в деле всеобщего воскрешения. Войско же, обращенное в естествоиспытательную силу (как это говорится в статье «Разоружение») ¹², а не производящее лишь выстрелами искусственный якобы дождь (как это сказал на лекции, очевидно, не читавший статьи профессор), и приводит к этому, ибо естествоиспытательная сила, которую при действительно всеобщей воинской повинности делается весь род человеческий, обращает всю естественную силу природы из умерщвляющей в оживляющую и из смертоносной в живоносную.

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

При жизни Н. Ф. Федорова его идеи распространялись преимущественно через устные беседы и рукописные копии отдельных его работ. Только немногие и к тому же относительно мелкие статьи были опубликованы в периодической печати Москвы («Русские ведомости», «Московские ведомости», «Русский архив», «Наука и жизнь», «Новое время») и провинции (воронежская газета «Дон», «Пензенские губернские новости», «Асхабад» и др.). Одна из работ Федорова — статья об обыденных храмах Северной Руси — была опубликована в 1893 г. в «Чтениях общества истории и древностей России при Московском университете». Все публикации осуществлялись анонимно или под псевдонимом.

Впервые с упоминанием имени Федорова и репродукцией его портрета небольшой отрывок из его сочинений был помещен В. Я. Брюсовым в 1904 г. в журнале «Весы». В. А. Кожевников в работе «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам», напечатанной в 1904—1906 гг. в «Русском архиве», привел большое количество текстов Федорова, из которых многие так и не вошли в собрание его сочинений, изданное позднее Кожевниковым вместе с Н. П. Петерсоном.

Оба издателя проделали огромную работу по разбору и систематизации рукописного наследия Федорова, которое они готовили к изданию в трех томах под общим названием «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». В свет вышли только два первых тома (I — Верный, 1906; II — Москва, 1913). Первый том содержал наиболее крупные и значительные работы Федорова, в том числе его основное произведение — «Записку от неученых к ученым...». Во второй том вошли главным образом небольшие по объему статьи критико-философского содержания, статьи о «регуляции», музее и т. д. Издание не было строго научным; оно содержало лишь небольшие вводные статьи от издателей, отсутствовал фактический и философский комментарий. Оба

тома вышли небольшим тиражом (первый — 480 экземпляров, второй — несколько больше) и вскоре стали библиографической редкостью.

В 1928 г. к 100-летию со дня рождения Федорова в Харбине была предпринята попытка переиздания «Философии общего дела» в соответствии с новой орфографией. Вышли три выпуска: первый (с биографическим очерком А. Остромирова) и второй — в 1928 г., третий — в 1930 г. Однако переиздание не было завершено: из 1200 страниц двухтомного собрания харбинские выпуски включали только 247 страниц. В последующие годы фрагменты из сочинений Федорова появлялись лишь в зарубежных антологиях по истории русской философии, а в 1970 г. вышло фототипическое переиздание первого и второго томов «Философии общего дела» (Farnbough, Hants, England, Gregg International Publishers, 1970).

Растущий интерес к философскому наследию Федорова проявился в начавшейся в последние годы публикации его работ в СССР. Отрывки из «Философии общего дела» вошли в сборник русской социальной утопии и научной фантастики второй половины XIX — начала XX в. («Вечное солнце». М., 1979). Опубликована хранившаяся в архиве Библиотеки им. В. И. Ленина статья Федорова ««Фауст» Гёте и народная легенда о Фаусте» («Контекст — 1975». М., 1977).

Третий том «Философии общего дела» считается утерянным. Небольшие фрагменты из него были напечатаны в двух выпусках сборника «Вселенское дело» (Одесса, 1914 и Рига, 1934) и за рубежом в 30-х годах. Недавно в рукописный отдел Библиотеки им. В. И. Ленина поступили «Материалы к третьему тому», они хранятся в составе архива Н. П. Петерсона. Статьи и отдельные фрагменты представлены рукописями Федорова и копиями с них, сделанными в основном Петерсоном (в целом более восьмисот листов). Письма Федорова в машинописной копии (рукописный оригинал отсутствует) собраны отдельно (более 200 страниц). Все материалы, кроме писем, не датированы, нет никакого издательского комментария. Предварительный анализ обнаруживает, что эти материалы относятся, как правило, к последнему десятилетию творческой деятельности Федорова.

«Материалы к третьему тому «Философии общего дела» представляют особый интерес для исследователей, поскольку здесь мы располагаем по существу единственными рукописями самого автора (не считая нескольких небольших рукописных статей Федорова, хранящихся в архиве Петерсона, из которых самая значительная, о Фаусте, уже опубликована). Все остальное рукописное наследие Федорова, в том числе вошедшее в первые два тома «Философии общего дела», утеряно.

Настоящее издание избранных работ Федорова включает наиболее значительные произведения из опубликованных в двух томах его сочинений, а также некоторые материалы из неопубликованного, в том числе ряд писем. Оно осуществлено на основе текстов первого издания двух томов «Философии общего дела» и рукописных материалов. Публикуемые тексты приведены в соответствие с нормами современной орфографии и пунктуации.

ИЗ I ТОМА
«ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

**ВОПРОС О БРАТСТВЕ, ИЛИ РОДСТВЕ,
О ПРИЧИНАХ НЕБРАТСКОГО, НЕРОДСТВЕННОГО,
Т. Е. НЕМИРНОГО, СОСТОЯНИЯ МИРА
И О СРЕДСТВАХ
К ВОССТАНОВЛЕНИЮ РОДСТВА**

**Записка от неученых к ученым,
духовным и светским,
к верующим и неверующим**

Основное произведение Федорова, в котором он наиболее полно излагает свое учение. Легче, чем другие его произведения, поддается относительно точной датировке. Различные части «Записки» писались с конца 70-х до 90-х гг. Так, вторая, третья и четвертая ее части первоначально составлялись с 1878 г. до начала 80-х гг. как развернутый ответ на просьбу Ф. М. Достоевского подробнее ознакомить его с идеями заинтересовавшего его мыслителя. Первая часть и начало второй (до параграфа 1, начинающегося словами «Находясь чуть не тысячу лет...») были написаны в начале 90-х гг. и мыслились автором как два больших предисловия к основному тексту второй, третьей и четвертой частей.

Необходимо учитывать то обстоятельство, что Федоров обращался одновременно к «верующим» и «неверующим». Ему надо было убедить многочисленную в то время массу верующих, что участие в таком деле не противоречит вере. Общий труд по регуляции стихийных, разрушительных сил, восстановление разрушенного природой «в период ее слепоты», самосозидание и творческое преобразование мироздания — это, утверждает Федоров, высший нравственный долг всех, и верующих, и неверующих. Отсюда свойственное мыслителю одновременное изложение одной и той же идеи и в системе естественнонаучной и нравственной аргументации, обращенной к «неверующим», и при помощи образов, присущих религиозному сознанию.

Пространные заглавия произведений (часто в виде предвзательных «тезисов»), нередко встречавшиеся у Федорова, отвечали сознательной установке автора. В 1894 г. Федоров писал в одном из писем Кожевникову: «Восстанавливая старинный способ длинных и подробных заглавий, мы заранее желаем познакомить читателя с тем, что он найдет в самом сочинении, чтобы избавить его от чтения и покупки ненужного. Очевидно, что в желании превзойти старинных книжников в длинноте заглавия кроется бескорыстие... В нынешних коротких заглавиях заключается и скрытость, и приманка, реклама и др. пороки» (Рукопись отд. ГБЛ, фонд 657).

Произведение печатается по первому изданию «Философии общего дела» 1906 г. Опушены примечания Федорова, отнесенные им в конец каждой из четырех частей, поскольку они, как

правило, касаются частных или носят исторический, фактологический характер.

ЧАСТЬ I

Мысль Федорова разворачивается исходя из конкретных событий — голода 1891 года и первых опытов по метеорологической регуляции. В этом проявилась принципиальная философская установка автора: мысль должна быть связана с самыми коренными народными нуждами, должна переходить в проект дела. Федоров определяет свое учение в кругу современных ему философско-социологических построений, точнее, как бы «проверяет» их при помощи своего собственного критерия. Позитивизм и кантианство критически рассматриваются как продукт «ученого» сословия, оторванного от жизни, от проверки мысли практикой. Именно отсюда и возникает их тенденция к агностицизму и скептицизму, особенно в «предельных вопросах». Показательна полемика Федорова с позитивистской социологией и эволюционистской этикой Спенсера, с альтруистическим принципом морали. Русский мыслитель вскрывает особую, нравственную «диалектику», когда жертвенность одних предполагает вечный эгоизм других. Он касается и теории героев и толпы Н. К. Михайловского, важнейшей составляющей субъективной школы в социологии 70—80-х гг., и идеи «прогресса», выдвинутой Н. К. Михайловским, Н. И. Кареевым и др. К оценке концепции «прогресса» Федоров подходит с особой точки зрения, ставшей принадлежностью сознания философско-го космизма XX в. Для Федорова позитивистское понятие прогресса отражает только «вершки» «надорганического» (культурного и социального) развития человечества при забвении природных «корешков» его жизни. Истинное совершенствование, не отделяющееся от «корней» и «основ», определяется как новая, сознательная ступень эволюции, обнимающая всю природу и человека. Сущность настоящего прогресса Федоров видит в глубинном, «онтологическом» преобразовании мира, требующем и принципиально новых, радикально улучшенных средств для своего осуществления.

Самой слабой и несостоятельной частью являются рассуждения Федорова о социализме. Он не знал подлинного марксизма, теории научного социализма. Не случайно он писал о «государственном», «католическом», «протестантском» социализме, «катедер-социализме». У Федорова с социалистическим учением ассоциировались вульгарно-материалистические представления. «Идеал» социалистического общества он представляет как царство комфорта, апофеоз «материократии» и «сытой гастрей». Творчески-созидательный характер научного социализма остался вне поля зрения мыслителя.

¹ Первые опыты по искусственному вызыванию дождя методом взрыва в облаках были произведены в США в 1891 г. Это явилось непосредственным толчком для разработки федоровского проекта превращения орудий истребления в орудия спасения, а самого войска — в естествоиспытательную силу. — 55.

² Проповедь, о которой пишет Федоров, была произнесена Амвросием Ключаревым, архиепископом Харьковским (1821—1901). В этой проповеди Амвросий призывал «с сознанием своей ограниченности и с благоговением» относиться к природным законам, «данным от Бога», а не стараться «повелевать» ими. Такой подход резко противоречил взгляду Федорова на назначение человека в мире. — 56.

³ Первый проект метеорологической регуляции в России был предложен В. Н. Каразиным (1773—1842), общественным деятелем и ученым. В его научном наследии наибольшее значение имеют статьи по метеорологии (см. *В. Н. Каразин. Сочинения, письма и бумаги.* Харьков, 1910). Федоров видит в нем человека, дерзнувшего перейти от пассивного предсказания явлений к их разумной регуляции. — 57.

⁴ См. ниже статью «Выставка 1889 года...» и примечания к ней. — 58.

⁵ *Эрист Геккель* (1834—1919) — ученый и философ, представитель естественнонаучного материализма, выдвинул натурфилософское учение «мопизма», сочетавшее элементы дарвинизма с основами спирозизма, стремился оформить свои взгляды в особую, «монистическую» религию, создать «монистическую церковь». Идеал знания, «ясного, цельного мировоззрения», рассматривал как высшее благо. Федоров решительно не приемлет в Геккеле пантеистическое «обожествление» единой «субстанции», природного закона. — 61.

⁶ *Патрофикация* — термин Федорова, означающий буквально «отпетворение». Философ находит мифологические, художественные формы отпетворения как в древнем погребальном искусстве, эпических сказаниях, воскрешающих образы отцов, их героические деяния, так и в верованиях, населяющих небо, звезды душами отцов. Но все это, по Федорову, «мнимые» формы патрофикации. Подлинным отпетворением может быть, по его мнению, только реальное воскрешение предков. — 64.

⁷ *Индивидуумами x и y Людвиг Нуаре* (1828—1889), немецкий филолог и философ, автор «трудоу» теории происхождения языка, называл представителей обезличенной городской массы. С его сочинениями Федоров знакомился в оригинале. — 66.

⁸ Эта формула выражена в заглавии основного произведения А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1818), философские воззрения которого как вариант «западного буддизма» Федоров не раз подвергал критике. — 69.

⁹ При чтении и комментировании федоровских текстов возникают специфические трудности, связанные с его особым подходом к авторству. Федоров был глубоко проникнут чувством общности духовного достояния всего человечества, пониманием того, насколько каждый автор обязан эпохе, окружению, предшественникам и в конечном счете всем когда-либо жившим на земле людям. Отсюда его неприятие выпячивающей личности, индивидуального авторства, что в равной степени он относил и к себе, и к авторам тех произведений, которые он цитировал в своих сочинениях. Часто очень трудно, а иногда и невозможно определить, откуда взята та или иная цитата. — 74.

¹⁰ Федоров рассматривает труд Н. И. Кареева «Основные вопросы философии истории» (т. 1—3, М. — СПб., 1883—1890), в особенности четвертую книгу второго тома — «Гомология прогресса», оттуда взяты приводимые им (с. 75—80 наст. изд.) цитаты. — 76.

¹¹ «Вот Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я пришел и поразил земли проклятием» (Мал. 4; 5, 6). — 86.

¹² Обе приведенные в этом абзаце «цитаты» — неточное переложение тезисов Геккеля (см. выше прим. 5) из его речи «Мопизм как связь между религией и наукой. Символ веры естествоиспытателя» (1892). — 88.

¹³ Федоров приводит тезис *Г. Спенсера* (1820—1903), одного из основоположников философии позитивизма, выдвинутый им в работе «Основные начала» (СПб., 1897), в которой он развивает свое учение о всеобщей эволюции, отличающееся пассивно-механическим характером. Все цитаты параграфа 18 (с. 89—90 наст. изд.) взяты из работы Спенсера «Основания науки о нравственности» (СПб., 1880). — 89.

ЧАСТЬ II

Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877—1878 гг.), и с Западом — ожидаемой, и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия

Написана в форме обращения к русским ученым, ученым страны континентальной, для которой, по мнению Федорова, особенно важна регуляция природы. В связи с этим Федоров перетолковывает некоторые широко известные мифы русской истории в духе своего проекта «общего дела». Легенду о призывании варяжских князей (см. летопись под 859 и 862 год) он трактует как народную решимость устроить «обязательно сторожевое государство», призванное умиротворить кочевников и в конечном итоге прийти к делу регуляции «слепых смертоносных сил природы»; легенду об «испытании вер» (см. прим. 1а) — как выбор высшего идеала для всенародного дела. Крещение Руси в IX в., которое Федоров понимает как крещение на «общее дело» регуляции и воскрешения, произошло без «оглашения», т. е. без предварительного «шаучения» истинному пониманию веры как обета исполнить этот высший долг, а потому задачей государственной власти, по Федорову, должно стать прежде всего воспитание, образование народа в качестве предварения дела.

Обращение Федорова к русским ученым написано под впечатлением русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Отправляясь от этого события, он разворачивает свой анализ сущности магометанства, своеобразную философию религии ислама. При оценке взглядов Федорова необходимо учитывать исторические обстоятельства написания этой части: крайнее обострение так называемого «восточного вопроса», военно-политиче-

ских проблем, связанных с отношением России и европейских стран к Османской империи и европейским владениям султана. Федоров подчеркивает те отрицательные стороны ислама (идея абсолютной трансцендентности бога, которому полностью подвластен человек, отказ от самостоятельной деятельности, идеал потустороннего существования, обесценивающий земную жизнь, религиозное предписание обязанности газавата, «священной войны» против «неверных»), которые исторически использовались правящими кругами мусульманского феодального государства для разжигания фанатизма, религиозного оправдания захватнических войн. Федоров не учитывал того, что идея газавата могла в определенных условиях служить интересам обороны и национально-освободительного движения, как это было, например, во время восстания махдистов против английских колонизаторов и турецко-египетских властей в Судане в 1881—1898 г. (происшедшего уже после написания Федоровым этой части «Записки»).

Врагом России или, точнее, «русской идеи», понятой в духе «общего дела», Федоров считает и торгово-промышленный Запад с его идеалом «новоязыческого» общества комфорта и потребления, общества «блудных сынов», забывших отцов ради наслаждения настоящим, с его культом индивидуалистической свободы, приводящей к розни.

Основное место во II части «Записки» занимает изложение представления о «культе предков» как единственно истинной религии всех народов, а также проективное толкование христианской троицы как образца для будущего бессмертного человеческого общежития. Поэтому уже в самом заглавии возникает имя Сергия Радонежского, церковного и общественного деятеля XIV в., основателя Троице-Сергиева монастыря, посвятившего, согласно «Житию», составленному его учеником Епифанием Премудрым, всю свою жизнь служению Троице и считавшего ее «образцом» и «зерцалом» для всех. В 1892 г. должно было отмечаться 500-летие его кончины.

¹ Выражение из «Повести временных лет», составителем первоначальной редакции которой («Начальный свод») считается Нестор, монах Киево-Печерского монастыря (конец XI в.): «Вот повести минувших лет, откуда пошла русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла русская земля». — 95.

^{1a} «Начальный свод», а затем и «Повесть временных лет» повествует под 986 год о том, как к князю Владимиру приходили миссионеры различных вер (магометанской, иудейской, католической) и каждый убеждал его принять свою веру. Последний — представитель православия, греческий философ, подробно изложивший основы своего вероучения, — особенно понравился Владимиру. Но князь решил испытать веры в деле, для чего направил в различные страны десять особо мудрых людей, которые, плененные красотой православной службы («и не знали, на небе или на земле мы были»), отдали ей предпочтение. — 96.

² Имеется в виду заключение 15 августа 1891 г. консультативного пакта с Францией, который вместе с Военной конвенцией следующего года лег в основу франко-русского политиче-

ского союза. Пакт был ознаменован посещением России французским флотом и французской выставкой в Москве. В связи с этим Федоров выступил с предложением обмена всеми новыми печатными изданиями между Францией и Россией, а также созыва научного съезда по метеорологической регуляции. — 97.

^{2а} *Четырдесятница* (великий пост) — сорокадневный пост перед пасхой, установленный в воспоминание сорокадневного поста Христа в пустыне. *Пятидесятница* — христианский праздник дни сошествия св. духа на апостолов (иначе — праздник троицы). В древности так назывался промежуток времени между праздником пасхи и пятидесятницы. Федоров использует эти понятия аллегорически: под «Четырдесятницей» он понимает покаяние, отречение от идеалов общества «блудных сынов», которое станет началом «Пятидесятницы», просвещением в духе «общего дела», а затем и его осуществлением. — 99.

³ «Не только оружием» (лат.). — 108.

^{3а} *Душеприказчество* — особый вид юридического представительства, исполнение последней воли покойного, поручение завещателя. В древнем русском праве употреблялось в религиозно-правственном смысле, в соединении с опекой и почалованием, т. е. правом высших духовных лиц ходатайствовать перед государем за осужденных. *Печалование* в расширительном смысле ходатайства за всех умерших, согласно Федорову, является, точнее, должно быть основной чертой православия. Душеприказчество понимается здесь как верность вере отцов, долгу перед ними. *Восприемничество* — обязанности крестных отца и матери, призванных наставлять в вере и благочестии своих крестников. Здесь — обязанность государства воспитывать и просвещать свой народ в духе «общего дела». — 112.

⁴ Высказывание французского ориенталиста Эжена Бюрнуфа (1800—1852), взятое из его двухтомного исследования «Введение в историю индийского буддизма» (на русский язык не переводилось). — 114.

⁵ См. Иоан. 3, 3—7. — 116.

⁶ Эпизод из Евангелия от Марка (9, 33—36). — 116.

⁷ В «Повести временных лет» изложена легендарная версия происхождения Рюрика, первого из русских князей, призванного в IX в. «чудью, славянами, кривичами и весью» «княжить и владеть» им, от *Прусса*, брата римского императора Августа. — 121.

⁸ Имеется в виду высказывание из 8-й главы сатиры Байропа «Бронзовый век» (1823), направленной против Веронопского конгресса монархов Священного союза (1822):

Три значит все — союз Священный
здесь!
Земная троица, — небесный вид...
Так обезьяна лик наш повторит.
(Пер. Г. Шпета). — 129.

⁹ Федоров ссылается на сочинение «5 бесед о молитве Господней» Григория Писского (ок. 335 — ок. 394) — представителя греческой патристики. Его свободное символическое толкование библейско-евангельского наследия и эсхатологические идеи были близки Федорову (см. вступит. статью). — 133.

¹⁰ *Оберман* — герой одноименного романа французского писателя Э. де Сенакура (1770—1846), один из носителей так называемой «мировой скорби» — целого комплекса чувств и настроений, среди которых преобладают тоска, усталость от жизни, неспособность к действию вследствие гипертрофированного самоанализа, презрение к «мещанскому» укладу жизни, переживание бессмысленности жизни вообще и пелерие в возможность что-либо изменить в мировом порядке вещей. В той или иной степени «мировая скорбь» пронизывает творчество ряда писателей конца XVIII — начала XIX в. (Шатобриан, Байрон, Коштан, Вильи, Леонарди, Ленау, Драммор, Аккерман и др.). — 137.

¹¹ *Рене* — герой одноименного романа французского писателя Шатобриана (1768—1848). — 137.

¹² *Борис и Глеб* — первые среди канонизированных русских святых, сыновья Владимира, князя русские, мученики (оба погибли от руки брата Святополка в 1015 г.). Чествование памяти Бориса и Глеба, признанных покровителями Русской земли, отличалось особой торжественностью. — 139.

¹³ *Символ веры* — кредо, кратчайший свод догматов, которые образуют основу вероучения христианства. Состоит из двенадцати «членов» (частей). Составленный отцами церкви, был утвержден на Никейском (325) и Константинопольском (381) соборах. Троичество бога, вочеловечение Иисуса Христа, его смерть, воскресение и будущее пришествие составляют содержание первых восьми членов Символа веры, последние четыре касаются церкви, крещения, искупления грехов и воскресения мертвых к «жизни будущего века». Под тремя главными частями Символа Федоров имеет в виду исповедание веры в бога отца, сына и духа святого (первые 8 членов). Философ «общего дела» осуществляет радикальное переосмысление Символа веры в духе своих идей. — 139.

¹⁴ Представляя троичное божество образцом, регулятивной идеей для человечества, осуществляющего дело братотворения, объединения в единую братскую семью, Федоров утверждал троицу как божественно совершенную родовую ячейку: отец, сын и дочь (дух святой). Идеальная родственность, лежащая в основе троицы, — не природная, а возвышенно-сублимированная, та, к которой и должно прийти само человечество. Глубина идеи христианской троицы для Федорова в том и состоит, что это не единый, монолитный бог ислама или Ветхого завета, а своеобразный идеальный коллектив. Образ троицы Федоров переосмыслил как символическую эмблему будущего бессмертного человеческого общества. — 141.

^{14a} *Постановления апостольские* — свод церковных правил в форме апостольских предписаний (8 книг). Касаются церковной иерархии, содержания и порядка богослужений, таинств, праздников, постов, молитв и т. д. Современную форму получили в середине V в. — 141.

¹⁵ Евангельское учение о сыне-логосе предстает здесь как метафорическое выражение идей самого Федорова. Слово-логос — сын божий — трактуется как указание земным сынам, несущим в себе искру логоса, сознание, разум, развить эту искру в истинный логос, совершенное знание природы и своих отцов, так, чтобы превратить это знание в дело действитель-

пого воскрешения, обретения отцов. Как логос у Иоанна есть предвечный образ божий, откровение его, так и совершенное знание отцов у Федорова есть тот их образ, с которого начинается их восстановление. — 142.

¹⁶ Под «строгими монотеистами» Федоров, очевидно, имеет в виду одно из течений христианства, так называемое «монархianство», в котором бог есть чуждая всяких различий «монада», а «ипостаси» — лишь «откровения» его в мире. Ариане — последователи александрийского священника Ария (ум. в 336 г.), учившего, что Христос не сын божий, а лишь «превосходное творение» бога-отца. — 146.

¹⁷ В *социанизме*, протестантском, антиринитарном движении XVI — перв. полов. XVII в., названном по имени его основателей Лелия и Фауста Социна, были возрождены и идеи арианства. — 147.

¹⁸ *Евномий* — ересиарх IV в., исповедовал крайнее арианство. Утверждал, что второе лицо троицы не только не тождественно, но и не «подобно» природе бога-отца, а дух святой — лишь его создание, стоящее в таком же отношении к богу-сыну, как тот к богу-отцу. — 147.

¹⁹ *Праздник Кущей* — один из основных иудейских праздников, установленный в память сорокалетнего странствования евреев в пустыне. Во время праздника народ поселялся в особых шалашах из древесины (кущах). — 151.

²⁰ *Климент Александрийский* (ок. 150 — ок. 215) — философ и богослов, один из руководителей богословской школы в Александрии, широко использовал древнегреческую философию для обоснования христианства. В трех своих сочинениях («Увещание к эллинам», «Строматы» и «Педагог») пытался создать собственную теорию взаимного согласия религии и науки, веры и знания, в определенной мере близкую Федорову. — 154.

^{20a} Значение слова *печалование* у Федорова см. в прим. За к с. 114. — 155.

²¹ Федоров называет ряд основных божеств ведической религии древних индусов (копец II тыс. — перв. полов. I тыс. до н. э.), олицетворявших силы природы: *Сурья* — одно из имен бога солнца, *Агни* — бог огня (для земли) и *Вайю* — бог ветра (для воздуха), рассматривая в них своеобразную языческую «троицу». — 160.

²² Вольное переложение слов *Каина* из одноименной мистери *Байрона* (акт первый, сцена первая). — 162.

^{22a} «Проклятый» вопрос Гейне звучит в стихотворении «К Лазарю» (стихи 1853—1854 гг.). — 166.

²³ *Десять заповедей Ветхого завета* (Исх. 20, 34 и Втор. 5). Первые три заповеди запрещают иметь других богов, кроме Яхве, и поклоняться им. Четвертая заповедь содержит предписание соблюдать субботу, «день покоя». Пятая настаивает на необходимости уважения родителей («почитай отца и мать свою») — важнейшая этическая заповедь, по мысли Федорова. Остальные пять заповедей — «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», «не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего». В своем толковании десяти заповедей Федо-

ров сводит их к одной заповеди — всеобщего воскрешения. — 168.

²⁴ *Восстание* — в смысле принятия человеком вертикального положения — Федоров пишет с одним «с». — 173.

^{24а} Повесть об Александре Македонском, написанная во II—III вв. на греческом языке. На Руси появилась в XII в. — 175.

²⁵ «Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных» (перв. изд. Москва, 1803) русского архиепископа Вениамина (1738—1811), переложенная в середине XIX в. на современный русский язык, была известным, часто переиздававшимся пособием по церковным службам. — 178.

^{25а} Цитата из сочинения «Синтагмы, или Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах» — компилятивного труда византийского иеромонаха XIV в. *Матвея Властаря* по церковному праву. — 178.

²⁶ *Жак Гоар* (1601—1654) — французский миссионер-доминиканец, собиратель раннехристианских рукописей. Автор книги «Эвкологион, или Греческие обряды» (Париж, 1647), в которой приводит множество материалов о происхождении православных обрядов. Описан и позднее вышедший из употребления чин братотворения. *Братотворение* — особый ритуал породнения двух до того неродственных лиц. Существовал у всех индоевропейских народов. В русских былинах упоминается ритуал обмена нательными крестами в знак «побратимства». Существовала особая молитва на освящение добровольного братского союза, помещавшаяся в древних требниках. — 178.

²⁷ *Сергий и Вакх* (конец III в., Сирия), *Косьма и Дамиан* (точное время жизни неизвестно: культ их появился сначала в Сирии, а в V в. — в Константинополе), *Кир и Иоанн* (IV в., Александрия) — распространители христианства, бессребреники, принявшие одновременную мученическую смерть. Для каждой пары установлен день церковного поминовения. — 178.

²⁸ *Демественное* пение — духовное одноголосное пение, близкое к народной песне; первоначально означало домашнее пение, исполняемое вне храма. — 180.

²⁹ *Сергий Радонежский* — см. преамбулу. *Макарий* (1482—1563) — митрополит, церковный и общественный деятель, выступавший за усиление самодержавной власти. *Никон* (1605—1681) — церковный и политический деятель, патриарх, инициатор церковных реформ, положивших начало расколу. Пытался утвердить власть патриарха выше царской власти, потерпел неудачу и был сослан. — 183.

³⁰ «Диалог о торговле зерном» (1770) — полемическое сочинение итальянского философа и писателя *Ф. Галлиани* (1728—1787), написанное им на французском языке. — 189.

ЧАСТЬ III

Эту часть «Записки» Федоров посвящает изложению своих взглядов на историю. Русский философ творит свой «миф» прошедшей и будущей мировой истории с точки зрения «пеученых», (О значении «пеученых» как особой философской кате-

гория Федорова см. вступит. ст.) Выбор точки зрения «пеученых» приводит к фантастическому взгляду, к переосмыслению всех знакомых «учебных» толкований прошедших исторических событий. «Идеальный» центр вращения истории у Федорова — Памир, гипотетическая могила праотца. Вся история приобретает значение движения, прямого и обходного, к этому центру. Вторым реально-историческим центром становится у Федорова Константинополь.

Византия, утверждает философ, потому пала под турецким, магометанским нашествием, что вся ее внутренняя история была лишь историей мысли, «теологическим диспутом», который был резко отделен от реальной жизни, подчиненной началам пакопителства, завоевания и розни. Завоевание Константинополя турками явилось, по Федорову, поворотным пунктом мировой истории. Константинополь был, по его мнению, ковчегом, спасшим достояние античного мира, которое после его разрушения перешло в Европу. Взятие Константинополя закрыло прямой, сухопутный путь на Восток, в Индию, куда так стремился Запад, и вынудило к обходным, морским движениям, приведшим к открытию и исследованию всей земли.

В этой части также раскрыта важная для понимания мысли Федорова идея истории как факта и как проекта.

¹ *Греко-персидские войны* (500—449 до н. э.) — крупнейшее столкновение Запада с Востоком, готовившееся в течение нескольких веков, когда Персия, завоевав целый ряд стран, фактически вобрала в себя весь древневосточный мир. Эти войны стали переломным моментом в истории Греции. Закончились разгромом персидского флота, в результате чего Персия стала второстепенной державой. — 195.

² Федоров подразумевает выдвинутую в конце 60-х гг. XIX в. теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, по аналогии распространявшую на область истории концепцию замкнутых типов биологического развития Кьюве. — 197.

³ Французский писатель *Поль Бурже* (1852—1935) в своем нашумевшем романе «Ученик» (1889) изобразил ученика философа-позитивиста, которого в романе называют «французским Спенсером». — 204.

⁴ Т. е. воскресить (старослав.). — 205.

⁵ Федоров неоднократно обращается к известному евангельскому эпизоду с разбойником, сораспятим с Христом и уверовавшим в него на кресте (Лук. 23, 43), трактуя этот эпизод как символ отсутствия в человечестве «радикального зла» и возможности спасения и преображенного восстановления всех (вплоть до «Каина и Иуды»). — 209.

⁶ См. преамбулу к статье Федорова о романе Беллами (из неопубликованного). — 210.

⁷ «Шедше научите» (церковнослав.) — имеется в виду последняя заповедь, которую дает Христос после своего воскресения ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго духа» (Матф. 28, 19). У Федорова эта заповедь раскрывается как призыв ко всеобщему образованию для народов, всех «неученых». Евангелие, «Благая весть» Христа для Федорова — проект общего дейст-

вия по преобразению природного мира в воскрешенный и бессмертный. Важнейшее место в этом проекте занимает, по Федорову, призыв ко всеобщему единству человечества, который он усматривает в словах молитвы Христа за оставляемых учеников: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 21). — 210.

⁸ «Дело божие, совершаемое через людей, или Дело Бога-Отца, через Бога-Сына и сыновей человеческих совершаемое» (лат.). — 211.

⁹ *Памир* для Федорова имеет символическое значение «Всемирного Кремля» (кремль в системе образных понятий «Философия общего дела» предстает как священная крещость, сторожащая прах предков). Рассматривая Памир как колыбель человеческого рода, Федоров опирался на некоторые научные данные своего времени. Интересно, что, согласно неостратической теории праязыка макросемьи языков Евразии и Африки, выдвинутой позднее, в начале XX в., и превратившейся в доказательную научную теорию в работах советского ученого В. М. Иллич-Свитыча, родина праязыка народов Евразии и Африки находится именно в этом районе Азии. К концу XIX в. возросло также военно-стратегическое значение Памира, где в это время сталкиваются интересы России и Англии. — 216.

¹⁰ Синодик — зд. поминальный список умерших. — 216.

¹¹ *Хронографы* — средневековые сочинения по истории, традиционно начипавшиеся «от сотворения мира». Г. З. Байер (1694—1738) — немецкий филолог и историк, заведовал кафедрой древностей и восточных языков в Петербургской академии наук. Родоначальник (вместе с Г. Ф. Миллером) антинаучной норманской теории, согласно которой основателями древнерусского государства были норманны (варяги). А. Л. Шлецер (1735—1809) — немецкий филолог и историк, работавший несколько лет в России, сторонник норманской теории. — 217.

^{11a} *Москва как третий Рим* — религиозная концепция, обосновывавшая историческое преемство московского государя от византийских императоров (Византия — «второй Рим»), в свою очередь наследовавших власть от римских императоров. Служила идеологическим обоснованием заступничества России за балканские народы в XVII в. и ее притязаний на Константинополь. Федоров подвергает эту концепцию радикальному переосмыслению, усматривая в ней указание на долг России в «общем деле». — 218.

¹² «Состояние тарифной войны вернее и скорее пушек разорит две ведущие ее страны» (франц.). — 220.

¹³ Федоров имеет в виду евангельский эпизод, в котором женщина из Вифании возлила на голову Иисуса из алавастрового сосуда драгоценное миро, чем вызвала ропот учеников из-за такой бесполезной траты. Больше всех возмущился Иуда и тотчас же отправился к первосвященникам торговаться о выдаче им Христа (Матф. 26, 7—14). — 220.

¹⁴ Имеется в виду следующая история из легендарного цикла жизнеописаний Будды. Обезумевшая от горя молодая мать с мертвым ребенком на груди бегала по домам, умоляя найти средство, способное вернуть ребенка к жизни. Ее привели к Будде. «Достань мне горсть горчичного семени из такого дома, в котором никто бы не умирал, и я воскрешу твое

дитя», — сказал он ей. Но в поисках такого дома женщина всюду получала один ответ: «Живых мало, умерших много». Мало-помалу она успокоилась, слова пришла к Будде, и он стал излагать ей свое учение о бренности всего земного и о путях преодоления страдания. Примирившись со своей участью, женщина стала ученицей Будды. — 220.

¹⁵ *Ориген* (ок. 185—254) — философ, христианский платоник, ввел термин «богочеловек». В 543 г. на местном Константинопольском соборе был обвинен в десяти ересьях, в частности за утверждение предсуществования душ, учение о троице и эсхатологические идеи (апокатастасис, спиритуалистический уклон в вопросе о «теле воскресения»). — 222.

¹⁶ Речь идет об истории из «Деяний апостолов» (гл. 5, I—II): обращенные в христианскую веру муж и жена, *Ананий и Сапфира*, продав свое имение, отнесли выручку апостолам, но при этом утаили часть ее для себя. Петр разоблачает их, и они тотчас же, сраженные, умирают. — 223.

¹⁷ *Василид*, *Василид* (II в.) — видный представитель гностицизма, синкретического религиозно-философского течения I—II вв., существовавшего в форме тайных культов. Важное место в теософском учении Василида занимает идея космического нисхождения от Единого несозданного (Бог-небытие) вплоть до материального мира и восхождения к совершенству абсолютного бытия. *Авракос* — одно из обозначений бога «первого неба» эфирного мира. — 224.

¹⁸ *Дельфийский оракул*, по преданию, указал строить город против поселения «слепых» (так презрительно оракул назвал мегарских поселенцев, основавших Халкидон на азиатском берегу и не оценивших несомненных преимуществ европейской стороны Босфора). Здесь у бухты Золотой Рог в 658 г. была заложена греческая колония *Византия*, господствующее положение которой на проливе, соединяющем Черное и Мраморное моря, обеспечило ей важнейшее торговое и военно-стратегическое значение. Впоследствии на этом месте был построен императором Константином I в 324—330 гг. г. Константинополь, ставший столицей Византийской империи. *Мегабиз* — исторически (согласно Геродоту) известны два Мегабиза: полководец персидского царя Дария, завоевавший Фракию в 506 г. до н. э., и его внук, начальник пехоты в войске Ксеркса, участник экспедиции 480 г. до н. э. против греков. — 226.

¹⁹ Не совсем точная цитата из «Всеобщей истории» *Полибия* (ок. 201 — ок. 120 до н. э.), греческого историка эпохи эллинизма (см. *Полибий*. Всеобщая история в сорока книгах, пер. с греч. Ф. Г. Мищенко, т. I. М., 1890, с. 447). В скобках Федоров отмечает книгу и главы по нумерации Полибия. — 227.

²⁰ *Александр Македонский* (354—323 до н. э.) — знаменитый полководец и завоеватель, основатель огромной Македонской державы, простиравшейся до Индии. *Агесилай*, *Агесилай II* — спартанский царь, за полвека до Александра пытавшийся завоевать Малую Азию (военные походы 396—394 гг. до н. э.). *Исократ* (436—338 до н. э.) — афинский политический публицист, защитник идеи панэллинского похода на Персию. Надежду на осуществление этих завоевательных планов связывал с македонским царем *Филиппом*, отцом *Александра*. — 229.

^{20а} *Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — в течение тридцати лет возглавлял афинскую демократию, достигшую при нем своего расцвета. Византия была важнейшим союзным государством Афинской архе — большой морской державы под гегемонией Афин. Перикл подавил восстание в Византии. *Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.) — афинский политический деятель и полководец, преемник Перикла, продолживший его политику в отношении Византии. *Лизандр* — адмирал спартанского флота, в 405 г. до н. э. нанесший поражение афинскому флоту при входе в Геллеспонт, при «Козьих реках» (Эгос Потамос), решившее исход Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой. После этой битвы двинулся на Византию и Халкидон для того, чтобы закрепить их за Спартой. — 229.

²¹ *Прокл* (410—485) — главный представитель позднего неоплатонизма (Афинская школа). Важнейшие сочинения — «Первоосновы теологии» и «О богословии Платона». *Синезий* (379—412) — неоплатоник, был епископом в Птолеме (Сев. Африка). Принял христианство; христианские представления, несовместимые с его философскими взглядами, толковал аллегорически. — 231.

²² *Леонтий* — император Восточной Римской империи в 659—698 г. *Севериан*, епископ Гевальский (ум. в 415 г.), известен кознями против Златоуста, автор множества «слов». *Пампреиос*, Пампреий из Папополя — ранневизантийский поэт и философ-неоплатоник второй полов. V в. Подвергался гонениям за причастность к эллинским учениям. *Юлиан* — римский император (правил с 361 по 363 г.), философ-неоплатоник, пытался восстановить языческую религию, реформировал ее, за что получил у христиан прозвище Отступник. — 231.

²³ Трактат «*О постройках Юстиниана*» *Прокопия Кесарийского* (VI в.), историка эпохи *Юстиниана I*, чье долгое царствование (527—565) ознаменовало золотой век ранневизантийской культуры. При нем была завершена кодификация римского права. Юстиниан развил гигантскую строительную деятельность: были построены новые города, дворцы, храмы, мосты. Возник византийский архитектурный стиль, особенно проявившийся в знаменитом храме святой Софии в Константинополе. — 231.

²⁴ Речь идет о четырех трактатах, развивавших идеи христианского неоплатонизма, так называемых «*Ареопагитиках*» (V в.), написанных якобы легендарным современником апостолов I в. Дионисием Ареопагитом. — 232.

²⁵ *Козьма* (Косьма) *Индикоплав* (Индикоплов, Индикоплевст), VI в. — автор популярного в средние века трактата об устройстве мироздания, известного под названием «*Христианская топография*». — 232.

²⁶ *Россанское евангелие* — так называемый «евангелиарий» из южноитальянского города Россано, редчайший тип греческой рукописи (VI—VII вв.) евангелий от Матфея и Марка. Найдено в 1879 г. Слабжепо серией великолепных миниатюр, выполненных в «реалистическом» стиле эпохи сирийского искусства. Одна из них, изображающая момент причащения Христом учеников («роздания»), — всего теме «тайной вечери» посвящено три работы — отличается иконографическим стилем более позднего времени. — 232.

²⁷ *Халкидонский собор* 451 г. утвердил, что божественное и человеческое естество Иисуса Христа равноправно соединились в единство. — 233.

²⁸ *Несторианские диспуты* — споры, возникшие в церкви в связи с ересью Нестория, утверждавшего только человеческую природу в Христе и называвшего деву Марию «человеко-родицей». Несторианская ересь была сосредоточена в Сирии, которая спустя два века, при императоре Гераклии (610—641), была завоевана арабами. *Монофизитская ересь*, принадлежавшая константинопольскому архимандриту Евтихию (в VI в.), в противоположность несторианству трактовала соединение двух природ в Христе как поглощение человеческого начала божественным. Широко распространилась в восточных провинциях — Сирии, Армении и прежде всего в Египте, в политическом плане отражая стремление этих провинций к автономии от империи. При Гераклии Египет был захвачен мусульманами. — 235.

²⁹ *Окончательное завоевание Константинополя* турками произошло после двухмесячной осады города в 1453 г. Первый из споров, о которых пишет Федоров, велся в самом конце XII в. (вплоть до завоевания Константинополя крестоносцами в 1204 г.) при патриархе Иоанне Каматире, осудившем еретическое мнение монаха Михаила Сикидита о «тленности» евхаристических даров. Второй, о «*фаворском свете*», весьма упорный (ему были посвящены пять соборов перв. полов. XIV в.), шел между Варлаамом Калабрийским, Акиндином, с одной стороны, и Григорием Паламой — с другой; был проявлением борьбы западной рационалистической схоластики с восточно-монашеской мистикой (исихазмом). — 237.

³⁰ Имеется в виду император Юстиниан I (см. выше прим. 23), проводивший активную религиозную политику. — 237.

³¹ Цитата из направленного против латинян сочинения *Иосифа Брения* (Вриенния), византийского богослова конца XIV — начала XV в., решительного противника унии с Римом. — 241.

³² *Ираклий* (Гераклий) (535—641) — византийский император, разгромивший персов в 627—628 гг. По легенде, одним из условий мирного договора с персами было возвращение ими ранее захваченной религиозной реликвии — «креста господня». В 631 г. Гераклий вернул этот крест в Иерусалим, перенеся его на Голгофу на собственных плечах. — 241.

³³ Цитата из «Жития Андрея Юродивого», жившего в Византии в конце IX — нач. X в. На основании этого жития около XII в. был установлен церковный праздник покрова богородицы. — 241.

^{33а} *Эбиониты*, или назареи, — секта иудействующих христиан II—III вв., придерживавшихся еврейских религиозных обрядов, из новозаветного канона признававших лишь Евангелие от Матфея и Откровение Иоанна. В VII в. были поглощены исламом. — 242.

³⁴ На *иконоборчество*, движение в христианстве против почитания св. мощей, икон, оказало влияние учение монофизитов и в известной степени *манихейство* (основатель — полумифический Мани, Манент, III в.), дуалистическое религиозное учение, признавшее зло и добро самостоятельными и неунич-

тожимыми началами. Евангельский Христос считался в манихействе Лже-Христом. На вселенском соборе в Никее в 787 г. иконоборчество было осуждено. — 243.

³⁵ *Цезарь Варда* (Кесарь Варда) — дядя императора Михаила III, фактический правитель Византии с 856 по 865 г. — 244.

³⁶ *Константин Багрянородный* (905—959), правил с 913 г. Представитель македонской династии византийских императоров (царствовавшей с 867 по 1056 г.). — 245.

³⁷ *Лесэ* — роскошная галерея при Дельфийском храме, украшенная росписями и скульптурами и предназначенная для собраний и бесед граждан. Описана *Павганием*, путешественником и писателем II в., в сочинении «Описание Эллады» в 10 книгах, древнейшем образце путеводителя (рус. пер. Янчевецкого. СПб., 1887—1889). — 246.

^{37а} *Эллен* — мифический родоначальник эллипского племени (впервые упоминается у Гесиода). Его брат, *Амфиктион*, считался основоположником фермопильско-дельфийской *амфиктионии*, т. е. союза племен. *Ифит* — царь Элиды (IX в. до н. э.), считается историческим основателем общегреческих олимпийских игр, во время которых устанавливалось «священное перемирие». — 247.

³⁸ «*Против Цельса*» — пространное апологетическое сочинение Оригена (см. выше примеч. 14), в котором он последовательно опровергал доводы против христианского учения, собранные в произведении «Истинные слова» (ок. 150 г.) философа-эклетики в II в. *Цельса*, усвоившего идеи платонизма. Учение самого Оригена отличалось стоически окрашенным платонизмом. — 249.

³⁹ *Физиолог* — сборники рассказов о природе и животных, сопровождаемых различными символическими толкованиями (возникли во II—III вв. в Александрии). *Бестиарии* (зверьяны) — средневековые сборники, содержавшие описания животных, в том числе сказочно-легендарных. — 250.

⁴⁰ *Кришна* — божество индуизма, воплощение бога Вишну, мудрец, воин, поражавший демонов. О нем создано множество легенд. Интерес к этим легендам в Европе был вызван сходством некоторых из них с евангельскими эпизодами детства Христа. Немецкий санскритолог Вебер (серед. XIX в.) объяснил это сходство влиянием христианства на индуизм, что ослаблялось другими учеными. Случай обратного влияния Востока, точнее, буддизма на христианские легенды бесспорен. Речь идет о *сказании о Варлааме и Иоасафе* (первоначальная греческая версия относится к VII—VIII вв.), христианизированном житии Будды, широко распространенном в средние века, в том числе и на Руси. Отличалось особенно восторженным прославлением идеала ипической, отшельнической жизни. — 251.

⁴¹ *Четьи Минеи* — в средневековой Руси сборники поучений, молитв, житийной литературы и т. д., предназначенные на каждый день года (12 томов). — 251.

⁴² При византийской императрице *Феодоре* (перв. полов. IX в.) в 842 г. состоялся собор, утвердивший все определения 7 вселенского собора (787), осудившего иконоборцев. Был учрежден и впервые проведен (19 февраля) чин вечной памяти ревнителей православия и анафематствования еретикам, кото-

рый с тех пор производится в православной церкви в так называемую «неделю православия», первое воскресенье великого поста. — 253.

⁴³ Федоров имеет в виду одно из положений устава иезуитов, ордена римско-католической церкви, учрежденного в 1537 г. Устав был впервые обнародован в 1757 г. в Праге (*Socius institutorum Societatis Jesu*). *Генерал* — пожизненно избираемый глава ордена («черный папа»), держатель абсолютной власти в нем. — 253.

⁴⁴ *Агапы* — в раннехристианских общинах так называлось соединение евхаристии с общей вечерней трапезой (в подражание тайной вечере Христа). Эти «вечери любви» одушевлялись идеей двойного общения: с богом и братского, друг с другом. — 258.

⁴⁵ Имеются в виду эпизоды из жития *мученицы Христины* и *Карпа*, одного из 70 апостолов, спутника Павла в его апостольском путешествии (некоторые агиологи различают двух Карпов и упоминаемого в данном контексте считают не апостолом, а пресвитером критским). Федорову здесь важно подчеркнуть мотив прощения грешников, всеобщего спасения, живший в христианском предании. — 259.

⁴⁶ Французский философ, известный историк религии Э. Ренан в своей работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) высказывал подобную идею: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту — мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий» (Э. Ренан. Собр. соч., т. 5. Киев, 1902, с. 162). В том идеале аристократического устройства общества, который рисует Ренан, действительно сильны католические мотивы, но в секуляризованном виде. «*Научный*», «*усовершенствованный*» ад поступает в распоряжение «аристократии ума», «непогрешимого папства», для того чтобы держать массу в абсолютном повиновении. — 259.

⁴⁷ См. выше прим. 32. — 261.

⁴⁸ События, о которых упоминает Федоров, были вызваны обострившимися к концу XI — началу XII в. противоречиями между Византией и Западом, в том числе религиозными. Папство стремилось к подчинению «греков» римской курии, добиваясь влияния на правящую верхушку империи. Привилегированное положение латинян при Мануиле Комнине (царствовал до 1180 г.) и его непосредственных преемниках вызвало сильное недовольство народа и было использовано различными группировками в борьбе за власть. Так, в 1182 г. в Константинополе было спровоцировано избиение латинян, в котором пострадали прежде всего привилегированные воины, итальянские купцы, после чего и последовала ответная «мера». — 262.

⁴⁹ *Filioque* — одно из догматических отличий католицизма, признающего «исхождение святого духа» и от бога-отца, и от бога-сына. — 263.

⁵⁰ Федоров ссылается на монгольскую летопись XVII в., принадлежащую ламе Лубсану Данзану. В ней приведены предания и рассказы о *Чингисхане* (ок. 1115—1227). В «*Алтан Толбчи*» использовались буддийские легенды (в XVI—XVII вв. монголы приняли ламаизм, северную ветвь буддизма). При жи-

эни Чингисхана высшим правовым и «религиозным» авторитетом пользовался свод постановлений, обнародованный им при избрании его великим ханом в 1206 г. (так называемая *Великая Яса*). — 265.

⁵¹ Это признание Лютера (1483—1546), одного из основателей протестантизма, было сделано им за год до смерти. Источником цитаты Федорову могли служить «*Mémoires de Luther, écrits par lui-même, traduit et mis en ordre par M. Michelet*» («Мемуары Лютера, написанные им самим, переведенные и упорядоченные М. Мишле»). Мишле — французский историк XIX в. романтического направления, страстный борец против католицизма. См. *Oeuvres de Michelet, v. 2. P., 1840, p. 129.* — 269.

⁵² *Альбукерк* (Альфонсу д'Альбукерки) (1453—1515) — португальский мореплаватель и завоеватель, вице-король Индии, в последние годы жизни активно боролся против соперничества Египта в торговле с Азией. С его именем связан период могущества Португальской колониальной империи. — 274.

⁵³ *Э. Ф. Шуазель* (1719—1785) — военно-морской министр Франции, завоеватель Корсики как этапа на пути к Египту, предмету давних воцелений Франции. Известно, что *Лейбниц* еще в 70-х гг. XVII в. подал Людовику XIV доклад, в котором для подрыва голландского влияния на Востоке советовал королю завоевать Египет, что удалось осуществить генералу *Бонапарту* в последний год Директории (1798 г.), когда в качестве главного врага Франции Голландию сменила Англия. Египетскому походу предшествовала не только военная, но и дипломатическая подготовка, связанная с деятельностью министра иностранных дел Талейрана, которого Федоров называет ниже «первым дипломатом Европы». — 275.

⁵⁴ Одно из небольших сочинений французского политического деятеля и писателя *Ж. С. Мори* (1746—1818), известного своими проповедями в жанре «похвальных слов» и «надгробных речей». — 277.

⁵⁵ «Обеды, ужины» (франц.). — 279.

⁵⁶ *Ричард Ченслер* — английский мореплаватель серед. XVI в., положивший начало торговым отношениям между Англией и Россией. Через его посредничество англичане получили от Иоанна Грозного (в 1555 г.) грамоту о свободной и беспшлинной торговле по всем городам России. — 286.

⁵⁷ *Сулейман Великий* (Великолепный) (1495—1566) — турецкий султан (с 1520 г.). Благодаря его завоеваниям Османская империя достигла наибольшего могущества. Отличился широким размахом строительства дворцов, мечетей, крепостей. Эту сторону его деятельности подчеркивал немецкий ориенталист первой половины XIX в. *Гаммер-Тургштал* в своем исследовании «История Османской империи» (1835). — 290.

⁵⁸ Федоров отмечает основные вехи в истории взаимоотношений между греко-восточной церковью (признанной турецким правительством политической главою всего православного населения Османской империи) и протестантами. Эти сношения начинаются при патриархе *Иосифе* (правил с 1555 по 1565 г.), которому *Ф. Меланхтон* (1497—1560), известный теоретик лютеранства, посылает греческий текст протестантского вероучения, так называемое «Аугсбургское исповедание». Через

несколько лет протестантские богословы во главе с *М. Крузи-ем*, профессором греческого языка и словесности, устанавли-вают контакты с патриархом *Иеремией II*, ознаменовавшиеся посольствами в Константинополь и перепиской по вопросам догматики. В начале XVII в. при патриархе *Кирилле Лукарисе* отчетливо проявилось стремление к сближению с протестанта-ми. Сильное влияние на патриарха, в частности, приобретает голландский посланник *К. Гаген*. Лукарису приписывается «Исповедание веры» кальвинистского характера, впервые по-явившееся в Женеве в 1629 г. и ставшее причиной немалых споров и смут в восточной церкви. — 291.

⁵⁹ *Карл V* (1500—1558) был избран императором в 1519 г. В своей политике стремился к созданию «всемирной христиан-ской монархии» под знаменем воинствующего католицизма. Вел войны с Османской империей, во главе которой стоял в то время Сулейман Великий (см. выше прим. 57). — 292.

⁶⁰ Федоров цитирует отрывок из предсказаний «*цвикаус-ских пророков*» — одного из самых радикальных сектантских те-чений в немецкой Реформации (идеи «пророков» разделял Мюн-стер, вождь Крестьянской войны 1524—1526 гг.). Религиозное учение суконщика из Цвикау Шторха и его друга Штюбнера отрицало частную собственность, требовало раздела богатств, установления абсолютного равенства; было проникнуто напря-женным ожиданием «конца света», хилиастическими чаяния-ми. — 292.

⁶¹ «положение вещей до...» (лат.). — 294.

⁶² *Веды* — древнейший религиозный и литературный памят-ник Индии III—I тыс. до н. э. *Авеста* — собрание священных текстов религии зороастризма, относящихся в своей наиболее древней части ко времени Заратустры (VII в. до н. э.) *Шу-кинг* (правильнее Шүцзин) — в русском переводе «Книга исто-рии», памятник древнекитайской письменности, отдельные главы которого относятся к XIV—XII вв. до н. э. Входит в клас-сическое конфуцианское «Тринадцатикнижие». — 296.

⁶³ «Помпи о жизни» (лат.). — 296.

⁶⁴ «Задача века была выполнена, революция завершена» (франц.) — слова Наполеона. — 306.

^{64a} В утверждении об особых задатках славянских народов, позволяющих им осуществить миссию «всеобщего умиротведе-ния», воскрешения отцов, особенно проявились слабые стороны учения Федорова, консервативно-патриархальные иллюзии, иде-ализация сельской общины — 307.

⁶⁵ Речь идет о теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского (см. выше прим. 2.), противника дарвинов-ской теории эволюции (см. его двухтомное сочинение «Дар-винизм». СПб., 1885). — 307.

⁶⁶ *fiunt* — делаются, изготавливаются; *nascuntur* — рождают-ся, возникают (лат.). — 308.

⁶⁷ Федоров ссылается на статью А. Фулье (Fouillée) «Брат-ство и искупляющее правосудие согласно современной общест-венной науке» — «*La fraternité et la justice reparative, selon la science sociale contemporaine*», (журнал «*Revue de deux mon-des*», 15 янв. 1880, с. 281—311), развивавшую утопические идеи «искупляющего» правосудия как одной из функций государства и принципа человеческих взаимоотношений. Под таким право-

судием понималось культивирование морали альтруизма и взаимное «искупление» обид и несправедливостей (то, что Федоров называет ниже «взаимным судом»). Одним из главных недостатков этого построения для Федорова является отсутствие долга «искупления» перед прошедшими поколениями. — 308.

⁶⁸ «*Атлантида*», точнее, «Новая Атлантида» (1624 г., первый русский перевод с франц. появился в 1821 г.) — незаконченная утопическая повесть английского философа Ф. Бэкона (1561—1626), центральное место в которой занимает описание научно-технических достижений общества «Соломонова дома» — замкнутой ученой корпорации идеального государства. — 311.

⁶⁹ Имеется в виду изобретение Б. Франклином (1706—1790), американским просветителем, государственным деятелем и ученым, молниеводом. Франклин одновременно с Ломоносовым доказал электрическую природу молнии. — 311.

⁷⁰ Шарль — французский физик (1746—1823), изобретатель собственного типа воздушного шара («шарльера»), совершил ряд путешествий на нем, в том числе над Альпами. — 312.

ЧАСТЬ IV

Наиболее важная для усвоения взглядов Федорова часть «Записки», развивающая идеи регуляции природы, управления космическими процессами. Федоров выделяет два основных вопроса регуляции — «продовольственный» и «санитарный», которые вмещают в себя всю совокупность задач человека в деле управления слепыми силами природы. В этой части обосновывается идея о том, что человечество не ограничится пределами Земли, неизбежно заселит космос и станет его активным преобразователем, излагается ряд конкретных проектов метеорологической и космической регуляции. Здесь же Федоров пытается наметить возможные пути «научного» воскрешения. Первый из них связан с необходимостью гигантской работы всего человечества по собиранию рассеянных частиц праха умерших и сложению их в тела. Такой путь восходит к философским интуициям некоторых христианских эсхатологов, которые, следуя Аристотелю, высказывали предположения, что «душа», т. е. некий формообразующий принцип человека, как бы «отмечает» каждую вещественную частичку его тела, так что и в смертном рассеянии они сохраняют индивидуальную печать (в наше время на этом основана идея «клонирования» в биологии, создания целого организма по одной клетке, как известно уже несущей в себе всю информацию о нем). С другой стороны, у Федорова воскрешение мыслится в родственно связанном ряду, т. е. буквально сын воскрешает отца как бы «из себя», отец — своего отца и т. д., вплоть до первотца и первочеловека. Подразумевается возможность восстановления предка по той наследственной информации, которую он передал своим потомкам. Отсюда философ постоянно подчеркивает значение наследственности, необходимость тщательного изучения себя и предков. Эту задачу он возлагает на идеальные общины, чей уклад жизни и деятельности подробно представлен мыслителем в этой части. Но главное для Федорова — философское обоснование принципиальной возмож-

ности бессмертия, как нравственной, так и физической, необходимости достижения «положительного целомудрия», т. е. творческого самосозидания человека.

¹ Федоров ссылается на 34-ю песнь «Ада» Данте из его «Божественной комедии», в которой изображен последний, четвертый пояс девятого круга ада. Здесь, в самом центре земли, караются предатели своих благодетелей: по грудь вмерзший в недра ледяного слоя Люцифер; три его пасти терзают еще трех грешников: Брута и Кассия, убийц Юлия Цезаря, и Иуду Искарюта, «страдающего всех хуже». Федоров имеет в виду прежде всего Иуду. Для подтверждения необходимости всеобщего прощения грешников Федоров приводит высказывание Христа из Евангелия от Иоанна (8, 7). — 314.

² *Зенды* — древние иранцы. Федоров производит это название от слова «зенд», вошедшего в европейскую филологию XIX в., но фактически неправильного названия древнеиранского языка, на котором написана «Авеста» (см. прим. 62 к III части). В священной книге зороастризма повествуется, как в конце света из потомства пророка Заратустры родится великий пророк Саошьянт, при котором зло будет окончательно повержено, совершится воскресение всех умерших, грешный мир погибнет в огне, самый ад исчезнет и начнется преображенная, вечная жизнь. Федоров высоко оценивал выраженное в зороастризме отрицание непротivления злу, пассивности, требование активной борьбы со злом, веру в возможность полного искупления мира. Он по-своему развивал выраженную в «Авесте» точку зрения на земледельческий труд как на великое спасительное занятие, торжество благого начала Ахурамазды (Ормузда) над духом разрушения Анхра-майню. — 321.

³ *Филологической пятидесятницей* (по евангельскому преданию, в этот иудейский праздник произошло сошествие св. духа на апостолов, и они начали говорить на самых разных языках — Деян. апост. 2, 1—11) Федоров символически обозначает свою излюбленную мысль о необходимости создания единого мирового языка, основанного на общем всем народам языке. Необходимо учитывать, что XIX век ознаменовался значительными успехами сравнительно-исторического языкознания индоевропейских языков и даже была предпринята в середине века А. Шлейхером первая серьезная попытка праязыковой реконструкции. — 323.

⁴ *Мелетий Пигас* (ок. 1545—1601) — александрийский патриарх, содействовал учреждению в Москве патриаршества. — 326.

⁵ *Симония* — продажа и покупка священного сана. Слово происходит от имени Симона-волхва, по церковному преданию современника апостолов, родоначальника гностицизма и всех ересей. Симон предложил Петру и Иоанну деньги за сообщение ему секрета низведения св. духа на крещаемых, за что был строго обличен. — 327.

⁶ Федоров перефразирует молитву Христа, неоднократно приводимую им в качестве формулы всеобщего единства, необходимого для осуществления «общего дела» (см. прим. 7 к III части «Записки»). — 331.

⁷ *Крейсерство* — так назывались в конце прошлого века разезды военных кораблей (крейсеров) по морям и океанам для захвата неприятельских торговых судов. Существовало со времени парижской морской декларации 1856 г. — 334.

⁸ Федоров перечисляет деятелей религиозно-реформаторского, просветительского общества «Брахмосамадж», организованного в 1828 г. *Рам-Могун-Роём* (Рам Мохан Раём) (1772—1833) — индийским общественно-политическим деятелем, философом, который разработал деистическую религиозно-философскую систему, сочетавшую ряд библейско-христианских элементов с очищенным от крайностей индуизмом. Общество «Брахмосамадж» представляло ограниченную группу бенгальской интеллигенции, лояльной к английским властям. В 60-е гг. общество раскололось на две группы. Первую возглавил *Дебендра-Нат-Тагар* (Дебендранатх Тагор), отец Рабиндраната Тагора, вторую — *Кешуб-Чандер-Сен* (Кешобчондро Шен). В начале XX в. обе группы потеряли какое-либо общественное значение. — 337.

⁹ *Фаустин* — римский пресвитер второй полов. IV в., принадлежал к партии люцифериан, крайних противников арианства. — 341.

¹⁰ В связи с цитатой из статьи русского экономиста В. Г. Трирогова «Податная десятина», в которой на примере одной из сельских общин Саратовской губернии анализируются условия общинного землепользования в России, Федоров выделяет те работы, в которых намечались первые шаги к метеорологической регуляции. *Ф. Араго* (1786—1853), французский физик, астроном и метеоролог, в своей ученой записке «*Notice scientifique sur le tonnerre*» (рус. пер. «Гром и молния». СПб., 1859) в 42 гл. § 3 «О пушечных выстрелах как средстве для рассеяния гроз» собрал интересные свидетельства о таком способе борьбы с грозой и градом. Федоров также отсылает к публикациям наследия *Каразина* (см. прим. к I части «Записки»): в «Русской старине» — его «Записки о приложении электричества к потребностям человека», в которой он предлагает проект «электроатмосферного снаряда» для использования грозового электричества, и в «Сборнике исторических материалов» — его письма к Аракчееву от 9 апр. 1814 г. с предложением начать опыты с этим снарядам. — 356.

¹¹ *Ф. Фребель* (1782—1852) — немецкий педагог, теоретик дошкольного воспитания, автор философско-педагогического труда «О воспитании человека» (1826). Под «мирами» Фребеля Федоров имеет в виду впервые созданные им «детские сады», их «природосообразную» методику воспитания, страдавшую жесткой регламентацией деятельности детей, формализмом и педантизмом. — 369.

¹² *Меру* — гора в индийской мифологии наподобие Олимпа, жилище богов, согласно толкованию Федорова — обожествленных предков. Помещалась в самом центре Земли. В этом сказочном образе отразился древний культ вершин, возможно, смутное воспоминание о прародине арийского племени, позднее пришедшего в Индию. Федоров вслед за французским ориенталистом Бюрнуфом связывал значение слова «Памир» с Меру, усматривая в первом реальную прародину человечест-

ва, а во втором — ее мифологический аналог («гору предков»). — 370.

¹³ Федоров перечисляет ряд древнейших городов мира: *Вавилон*, известный с III тыс. до н. э., иранский город *Эктабану*, упоминаемый с XI в. до н. э., и *Иерусалим*, главный город древней Палестины, расположенный на склонах трех гор, в том числе и горы *Мориа*. Для Федорова эти города в своей изначальной основе были «кремлями», защищавшими прах предков, т. е. символически представляли «Памир», могилу праотцев человеческого рода. — 371.

¹⁴ «Декларация прав» (франц.). — 373.

¹⁵ *Берлинский конгресс* (1878) подтвердил независимость Болгарии, Сербии и Румынии, освобожденных из-под ига Османской империи в результате русско-турецкой войны (1877 — 1878). — 378.

¹⁶ *Закхей-мытарь*, «начальник мытарей», т. е. сборщиков налогов, «и человек богатый», принимает учение Христа, каюсь в прежних грехах: «Половину имения моего я отдам нищим и если кого в чем обидел, воздам вчетверо» (Лук. 19, 2—8). Для Федорова имеет символическое значение «кающегося индустриализма» (Материалы к III т. Ф. О. Д.). — 382.

¹⁷ *Э.-Г. Вебер* (1795—1878) — анатом и психофизиолог, создатель различных методов и приборов для изучения органов чувств, заложил основы экспериментальной психологии, развитой в трудах Фехнера и Вундта. *Г. Т. Фехнер* (1801—1887) — физик и психолог, развивал идеи психофизики. *В. Вундт* (1832 — 1920) — физиолог, психолог и философ, создатель первой в мире психологической лаборатории, подчеркивал значение непосредственного опыта, самонаблюдения, исследования фактов сознания как основного предмета психологии. — 384.

¹⁸ Федоров имеет в виду Россию и Англию. — 390.

¹⁹ *Неделя Мытаря и Фарисея* отмечается православной церковью в первое воскресенье после праздника крещения, ею начинается подготовка к великому посту — в толковании Федорова, поворот к самоосуждению, к раскаянию в участии в «торгово-промышленной суете». *Мытари*, в отличие от фарисеев — одной из иудейских сект, оказались более восприимчивыми к проповеди Христа. *Притча о Мытаре и Фарисее* изложена в виде рассказа Христа об их молитве: Фарисей, превознося свою праведность, благодарит бога за то, что он «не таков, как прочие люди», Мытарь же искренне сокрушается о своих грехах (Лук. 18, 10—14). — 392.

²⁰ Притча о работниках «последнего часа», уравниваемых в плате хозяином виноградника с работавшими весь день, что и, вызвало ропот последних, имеет в виду царствие небесное, равно принадлежащее всем рано или поздно вступившим на праведный путь (Матф. 20, 1—16). Ропот работников, по мнению Федорова, свидетельствует о низком, «юридическом» уровне их сознания, в которое еще не вмещается новая, евангельская нравственность, идея всеобщего спасения. — 392.

²¹ *Проповедь «Аще кто благочестив»*, выражающая надежду на прощение всех, вне зависимости от суммы заслуг («часа» вступления на путь спасения), принадлежит *Иоанну Златоусту* (347—407), церковному оратору, автору более 800 проповедей. — 393.

²² Федоров цитирует статью русского зоолога второй половины XIX в. В. А. Фауссека «Паразитизм личинок Anodonta» («Записки Имп. Академии наук, физ.-мат. отд.», т. 13, № 6, 1903). — 399.

²³ *Альтруизм* — неологизм, введенный французским философом-позитивистом О. Контом (1798—1857). — 400.

²⁴ *Тримурти* — индуистская «троица» богов Брахмы, Шивы и Вишну, трех форм проявления верховного божества (ей предшествует ведическая «троица» Агни, Вайю и Сурья. См. прим. 21 ко II части). — 404.

²⁵ «Не кради». — Исх. 20, 15. — 417.

^{25a} Лук. 10, 38—42. — 419.

²⁶ Обосновывая возможность «космотеллурической науки и искусства» в деле воскрешения, Федоров ссылается на вывод французского ученого и философа Лапласа (1749—1827) о мировом интегральном уме (см. *Лаплас. Опыт философии теории вероятностей*. М., 1908, с. 9). — 424.

²⁷ Слова из последнего монолога Фауста в 5-м действии трагедии Гёте. — 430.

²⁸ Фауст привлекал пристальное внимание Федорова как один из образов мировой литературы, воплотивший тип западного, буржуазно-бюргерского сознания. В своей критике образа Фауста Федоров пронизательно выявил ряд черт, связанных с его индивидуализмом, гедонистическим идеалом «полноживущей» личности, обнявшей весь круг земной. Сам тип действия Фауста в конце трагедии — не коллективный, а индивидуалистический. — 432.

**ВЫСТАВКА 1889 ГОДА,
ИЛИ НАГЛЯДНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ,
ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЭКСПЛУАТАЦИИ,
ЮБИЛЕЙ СТОЛЕТНЕГО ГОСПОДСТВА
СРЕДНЕГО КЛАССА,
БУРЖУАЗИИ ИЛИ ГОРОДСКОГО СОСЛОВИЯ,
И ЧЕМ ДОЛЖНА БЫТЬ ВЫСТАВКА
ПОСЛЕДНЕГО ГОДА XIX ВЕКА
ИЛИ ПЕРВОГО ГОДА XX,
ТОЧНЕЕ ЖЕ, ВЫСТАВКА НА РУБЕЖЕ
ЭТИХ ДВУХ ВЕКОВ; ЧТО XIX ВЕК ЗАВЕЩАЕТ XX?
К ПРОЕКТУ ЮБИЛЕЙНОЙ СТОЛЕТНЕЙ ВЫСТАВКИ**

Поводом для написания этой статьи стала Всемирная парижская выставка 1889 г., открывшаяся 5 мая в ознаменование годовщины начала революции 1789—1794 гг. Многочисленные отчеты о ней Федоров читал в русских и французских газетах и журналах того времени. Оценив эту выставку как итог «столетнего господства буржуазии», Федоров со своей особой точки зрения родственно-отеческой правдивости дает язвительную критику всего «потребительского» буржуазного уклада с его культом «мануфактурных игрушек», развлечений и наслаждений, оборотной стороной которого является милитаризм,

накопление орудий разрушения. Эту статью Федорова высоко оценил М. Горький.

Статья оригинальна по жанру. В ней Федоров разворачивает своеобразный «проект» показательной выставки, венчающей XIX столетие, которая должна наглядно представить весь строй современного буржуазного общества, выставки, которая должна быть сохранена как своеобразный разоблачительный «музей». Статья печатается без примечаний Федорова по I тому «Философии общего дела» (изд. 1906 г.).

¹ *Лекки* (1838—1903) — английский историк, известность приобрел «Историей возникновения и влияния рационализма в Европе» (рус. пер. СПб., 1871). Приводимая Федоровым мысль взята им из сочинения «History of European Morals», на русский язык переведено введение к этому труду («Беседа», 1871, № 10). — 450.

² *Гладстон* (1809—1898) — английский государственный деятель, провел ряд либеральных реформ, продолжал экспансионистскую внешнюю политику. — 452.

³ *Артикул де Пари* — составляющие славу французской, по преимуществу кустарной, промышленности предметы потребления, для производства которых требуется особый художественный вкус и изобретательность: тончайшие ювелирные изделия, игрушки, безделушки, кружева, вышивки, зонтики, поделки из металла, дерева, кожи и т. д. — 453.

⁴ *Мармонизм* (мормонизм) — религиозная секта, возникшая в США в 1830 г., проповедует собирание нового, американского «сиона», подготовку его к тысячелетнему царству в Америке. Религиозная проповедь мормонов включает превозношение капиталистического предпринимательства как «этической» ценности. — 454.

⁵ *Вандербильды, Ротшильды* — династии мультимиллионеров: первая — в Америке, нажившаяся на железнодорожных спекуляциях; вторая представляет известный, ставший международным банковский дом в Европе. Эти имена стали нарицательными. — 454.

⁶ Имеются в виду успехи Пруссии в австро-прусской войне 1866 г., определившие ее господствующую роль в будущем объединении Германии. В 1867 г. Франция стала устройтелем Всемирной выставки в Париже (четвертой по счету), которую посетило рекордное для того времени число человек (8,8 млн.). — 455.

⁷ По Франкфуртскому мирному договору, подписанному 10 мая 1871 г., закрепившему результаты франко-прусской войны 1870—1871 гг., Франция обязалась выплатить 5 млрд. франков контрибуции. — 455.

⁸ *Вильгельм II* (1859—1941) — император Германии. В 1890 г. по его инициативе в Берлине была созвана международная конференция по рабочему вопросу, решения которой послужили основанием ряда буржуазных реформ в рабочем законодательстве, призванных приглушить классовую борьбу и революцию в стране. — 456.

⁹ Выставке Федоров противопоставляет фантастический проект *всеобщего* и *всехудожественного музея* как органа синтеза всех наук и искусств в общем отеческом деле. — 459.

¹⁰ 2-м предисловием Федоров называет публикуемую здесь I часть «Записки от неученых к ученым». Ее символом, эмблемой становится музей. Под I-м предисловием мыслитель имеет в виду не вошедшую в настоящее издание работу «Проект соединения церквей» (I том «Философии общего дела»), эмблемой ее как обращения конкретно к ученым духовного сапа становится *храм-памятник*. В примыкающих к этой работе статьях Федоров предлагает проект символической росписи внутренних и паружных стен образовательного храма-памятника, в котором наглядно представлены его основные идеи (I том, с. 509—626). — 466.

¹¹ Если выставке (символу ложного направления науки как служанки торгово-промышленной цивилизации) Федоров противопоставляет музей (образ истинного, проективного направления научного развития), то эклектичному соединению всех религий в некоей «религии разума» он противопоставляет проект сближения различных вероисповеданий в «общем деле», с которым он сам выступил в работе «О проекте соединения церквей» (1-е предисловие) и в примыкающей к ней статье «Собор». В последней он подробно разбирает неосуществленные проекты росписи Пантеона, принадлежащие французскому художнику *П. Шенавару* (конец 40-х гг. XIX в.), в которых он пытался представить основные моменты всемирной истории, синтетическую религию человечества. — 467.

¹² «Бесцельный труд» — выражение, неоднократно встречающееся у Федорова в качестве негативной категории. Взято из работы его ученика В. А. Кожевникова «Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л. Н. Толстого на труд» (2-е изд. М., 1894). — 469.

СУПРАМОРАЛИЗМ, ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ (Т. Е. ВСЕОБЩЕЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ)

Название этой работы представляет собой попытку Федорова дать «ученое» название своему учению. Предпринятое в ней краткое изложение идей «общего дела» в виде двенадцати «вопросов» отличается стремлением к четкости формулировок и даже афористичности. Работа написана в 1902 г. Печатается ее первая часть, представляющая законченное отдельное произведение.

¹ *Шарль Рише* (1850—1935) — французский физиолог и психолог, автор ряда литературных произведений. У него встречается пренебрежительная интонация в отношении прошедших и будущих поколений (см. *Рише*. Куда мы идем? — Напечатано как приложение к переводу романа Беллами «Через сто лет». СПб., 1893, с. 238). — 473.

² Федоров сознательно излагает свой сугубо «ученый» супраморализм в форме «пасхальных вопросов» — как он считает, народно-крестьянского выражения идеи воссоздания прошедших поколений. «Пасхальные вопросы» — символическое обозначение проблем, встающих в связи с проектом «внехрамовой литургии», имманентного воскрешения. — 476.

³ Федоров соединяет две формулы, встречающиеся в Биб-

лии. Первая часть выражена в словах: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 6), т. е. бог отцов, что стало в Евангелии, как считает Федоров, подтверждением идеи воскресения: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Матф. 22, 32; Марк 12, 27; Лук. 20, 38). — 479.

⁴ Вольное переложение строки из стихотворения Баратынского «На смерть Гёте», в котором немецкий поэт прославлялся как великий язычник: «С природой одною он жизнью дышал». — 481.

⁵ Имеется в виду извержение вулкана Мон-Пеле, в результате которого был целиком уничтожен самый большой город острова Мартиника — Сен-Пьер и погибли все его жители. — 482.

⁶ *Университет*, университетская наука — у Федорова одно из обозначений казенной, сословной, оторванной от коренных нужд жизни науки. «Университету» в таком особом смысле философ противопоставлял проективный музей как исследующее и обучающее учреждение, одушевленное родственным, отеческим чувством. В системе патриархально-консервативных взглядов Федорова студенческие выступления порицались и рассматривались как «восстание сынов на отцов». — 489.

⁷ Федоров имеет в виду стихотворение *Хомякова*, русского философа-славянофила (1804—1860), — «Кремлевская заутреня на пасху» (впервые напечатано в журнале «Москвитянин», № 9, 1850). — 494.

⁸ Речь идет о циркулярной ноте министерства иностранных дел, в которой Россия выступила инициатором проведения мирной конференции (состоялась в Гааге в 1899 г.). — 494.

⁹ См. прим. 21 к IV части «Записки». — 494.

¹⁰ Заключительный стих Нагорной проповеди (Матф. 5, 48). — 495.

¹¹ В «Книге пророка Ионы» (Ветхий завет) жители Ниневии, осужденные богом на смерть за свои злодеяния («Еще сорок дней — и Ниневия будет разрушена!»), покались, выслушав проповедь Ионы, и страшное наказание было с них снято. — 497.

¹² Самодержавие истолковывается Федоровым внеисторически: он вкладывает в него как в готовую, уже существующую форму свое утопически-проективное содержание. Федоров не был защитником реакционного русского самодержавия, хотя открыто и не осуждал его. Его «стоящий в отцов или праотца место» воспитатель, ведущий к совершенностию свой парод, самодержец слепых стихий материального мира — представитель-но-символическая фигура его патриархальной утопии — не имеет ничего общего с реальными лицами царствовавших русских династий. Только в таком проективном, должном смысле самодержавие противопоставляется конституционализму западных демократий. — 498.

¹³ Иоан. 5, 17. — 500.

¹⁴ Федоров рассматривает «Рай» из «Божественной комедии» Данте, представленный поэтом по системе Птолемея девятью небесами, над которыми он помещает Эмпирей, где царит Вечный Свет троичного божества. — 500.

¹⁵ «Римский орел», символ Римской империи, представлен на втором небе рая, небе Меркурия, императором Юстициа-

ном I. В речи, обращенной к Данте, гордо превозносит заслуги империи. — 501.

СТАТЬИ О РЕГУЛЯЦИИ ПРИРОДЫ

Под таким названием были напечатаны во втором томе «Философии общего дела». Относятся, очевидно, к последнему периоду творческой деятельности мыслителя (конец 90-х — начало 1900-х гг.). Углубляют и обогащают основную идею философии Федорова.

¹ *Гадес* — букв. «невидимый» или «делающий невидимыми», уничтожающий людей (греч.); одно из названий бога смерти и подземного царства Плутона. — 508.

² *Франсуа Бланшар* (1738—1809) — один из первых воздухоплавателей. В 1785 г. перелетел из Лувра в Кале. Впервые в мире использовал парашют, совершил рекордное для своего времени число полетов на управляемом аэростате (воздушном шаре). Погиб во время одного из полетов. *Шарль* — см. прим. 70 к III части «Записки». *Мифические предшественники* — Дедал и Икар. — 508.

³ Федоров критикует учение Канта об априорности пространства и времени, изложенное им в «Критике чистого разума» (в разделе «Трансцендентальная эстетика»). — 508.

⁴ Федоров имеет в виду положение Канта о «паралогизмах чистого разума» и конкретно — «Опровержение мендельсоновского доказательства постоянства души» в «Критике чистого разума». Для Федорова окончательное разрешение всех спорных теоретических вопросов может дать только практика, полное овладение еще не познанными силами мира. — 509.

⁵ «Религиозное животное» (лат.). — 519.

⁶ Федоров раскрывает смысл проекта храма Христа-спасителя, принадлежащего русскому архитектору XIX в. Витбергу. — 524.

СТАТЬИ КРИТИКО-ФИЛОСОФСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

Входят отдельным разделом во второй том «Философии общего дела».

¹ Под зендским мировоззрением Федоров понимает представление о конечной победе добра над злом, выраженное в зороастризме в «Авесте». К нему, по мнению философа, примыкает и славянское жизневоззрение. Им он противопоставляет восточный буддизм, утверждавший, что зло неразрывно сопряжено с жизнью вообще. В языческих верованиях древних германцев отчетливо выражена идея будущей гибели людей и богов, т. е. торжества сил разрушения и небытия. В немецкой философии XIX в., как правило, признается диалектическая необходимость зла (Гегель, Гёте). Кант усматривает «радикальное зло» в непосредственной природе человека. Шопенгауэр, наконец, прямо смыкается с восточным буддизмом, а Ницше с его принципом «по ту сторону добра и зла» утверждает же-

стокою по отношению к большинству аристократическую мораль «сверхчеловека». — 530.

² «Кенигсберский путь», т. е. кантовский, или, для Федорова, отвлеченно-философский. — 533.

³ Неточное переложение двух стихов из «Послания ап. Павла к римлянам» (8, 19, 22). — 533.

⁴ Джон Стюарт Милль (1806—1873) — английский философ-позитивист, продолжатель линии субъективного идеализма и агностицизма, в этике — утилитарист бештамовского типа. Испытал сильное влияние О. Конта. — 533.

⁵ Этим вопросом Федоров по-своему резюмирует подход к поведению человека, выразившийся прежде всего в рабого Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1788), в которой на ряде конкретных примеров (скажем, о «хорошем обеде в хорошем обществе») немецкий философ пропагандирует разумную умеренность. — 536.

⁶ Третья антиномия чистого разума, по Канту, касается вопроса о свободе и необходимости. Тезис: «Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность». Антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы». — 536.

⁷ Тезис четвертой антиномии: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» (иначе говоря, бог). Антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности в мире, ни вне мира — как его причины». Кант разрешает антиномию, относя тезис и антитезис к различным областям: тезис действителен в царство вещей самих по себе, антитезис — в мире природных явлений, подчиненном необходимости. — 537.

⁸ Первая антиномия Канта касается мира в целом. Тезис ее гласит: «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве», антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве». Вывод Канта о том, что и тезис, и антитезис неверны, основан на его представлении о пространстве и времени как об априорных формах чувственности, неприменимых к миру в целом как поумену. — 540.

⁹ Вторая антиномия Канта заключается в утверждении, что «всякая сложная субстанция состоит из простых частей» (тезис) и, напротив, что «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей» (антитезис). — 540.

¹⁰ «Третий разум», эстетический, по Канту, рефлектирующая способность суждения, основным предметом приложения которой являются произведения искусства. — 541.

¹¹ «Трансцендентальная аналитика» — первая часть «Трансцендентальной логики» Канта, исследующая априорные формы рассудочного мышления; в следующей за ней «Трансцендентальной диалектике», второй части «Трансцендентальной логики», рассматриваются априорные идеи чистого разума. — 544.

¹² Термины Федорова. — 544.

¹³ Федоров предлагает свой «проект» истиной «логики Дела», имея в виду конкретно так называемую «Малую логику» Гегеля, входящую в качестве первой части в «Энциклопедию философских наук» (1817). Федоров пользовался ее русским переводом, сделанным в 60-х гг. В. Чижевским. — 545.

¹⁴ *Маргейнеке Ф.* (1780—1846) — профессор теологии в Берлине, первый издатель и редактор «Лекций по философии религии» Гегеля. — 545.

¹⁵ «Философия духа» — третья, завершающая часть «Энциклопедии философских наук». В соответствии с принципом диалектической триады здесь выделяются три ступени развития «духа»: субъективный дух (индивидуальное сознание человека), объективный дух (человеческое общество) и абсолютный дух (искусство, религия и философия), причем философия предстает венцом саморазвития и самопознания «абсолютной идеи». — 547.

¹⁶ Формула всемирной истории, выраженная Гегелем во введении к «Философии истории». — 548.

¹⁷ «Черным Царством» Федоров называет объединенную Германскую империю, милитаристское государство, господствующей силой в котором была военщина, прусское юнкерство. Русско-германские отношения особенно обострились во времена правления Вильгельма II (которого Федоров называет «Черным царем»). — 549.

¹⁸ Это знаменитое произведение Ницше, в котором развито представление о «дионисийском» и «аполлоновском» началах бытия и искусства, было издано в 1872 г. Сократ становится у Ницше выразителем рассудочной культуры, тщетно претендующей путем разума дойти до первооснов бытия. — 549.

¹⁹ *Давиду Штраусу* (1808—1874), немецкому философу-младогегельянцу, рассматривавшему евангельские предания как мифы и проповедовавшему вслед за Фейербахом пантеистическую религию в своих сочинениях «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835—1836) и «Старая и новая вера» (1872), Ницше посвятил первую часть своих «Несовременных рассуждений» (1873—1876). — 550.

²⁰ Франко-прусская война способствовала разгрому папства как светской державы. Через два месяца после принятия 18 июля 1870 г. на соборе в Ватикане (I Ватиканский) догмата о папской непогрешимости Франция в связи с началом войны вывела свои войска из Рима, куда вошла армия Гарибальди, объявившая Рим столицей Италии Папа Пий IX в знак протеста против своего нового положения, определенного «законами о гарантиях», заключил себя в Ватикане в качестве «узника», рассылавшего проклятия своим недругам. — 550.

²¹ В этой части «Несовременных размышлений» Ницше противопоставляет «историческое», живую, инстинктивную силу настоящего, «истории» как совокупности всех бывших событий и знаний. Следующие две части работы («Шопенгауэр как воспитатель» и «Ричард Вагнер в Байрете») открывают основной источник влияния на мысль Ницше первого периода его творчества. — 550.

²² Работа «Странник и его тень» и следующий за ней сборник афоризмов «Человеческое, слишком человеческое» (1876—1877) написаны во второй период философского развития Ницше, отмеченный влиянием естествознания и философии позитивизма и утилитаризма. Сократ представляется ему теперь уже подлинным создателем культуры. — 550.

²³ В своих работах «Утренняя заря» (1880—1881) и «Веселая наука» (1881—1882) Ницше отходит от позитивизма и на-

мечает основы «философии будущего». Третий период его творчества ознаменован разработкой учения о «воле к власти», «вечном возвращении», «сверхчеловеке» («Так говорил Заратустра», 1883—1884; «По ту сторону добра и зла», 1886; «Антихрист», 1888; «Воля к власти», 1889, и др.). — 551.

²⁴ Выражение французского исследователя А. Фульье (Fouillé), взятое из его книги «Ницше и имморализм» («Nietzsche et l'imoralisme»): «между бесконечным становлением и бесконечным возвращением». Сформулировано им по поводу идеи «вечного возвращения», неизбежности возвращения к жизни прежде бывших существ в силу повторяемости всех процессов и явлений. Такая пассивная «метафизика» в вопросе о восстановлении жизни была глубоко чужда Федорову. — 552.

²⁵ Цитата из произведения Ницше «Так говорил Заратустра», выражающая стремление к активности воли в деле созидания «сверхчеловека» — стремление, приходящее в неразрешимое противоречие с теорией «невольного» «вечного возвращения». — 553.

²⁶ «Возвращение» (франц.). — 553.

²⁷ «Становление» (франц.). — 553.

²⁸ См. прим. 66 к III части «Записки». — 555.

²⁹ «Ницше против Вагнера» (1888). — 559.

³⁰ «da capo» — «сначала» (итал.) — музык. термин, указание повторить пьесу. — 559.

³¹ «порочный круг — Бог» (лат.), слова Ницше. — 560.

³² «Любовь к року» (лат.), «ненависть к року» (лат.). — 560.

СТАТЬИ ОБ ИСКУССТВЕ

В настоящем издании публикуются небольшие статьи из серии работ об искусстве, собранных во II томе «Философии общего дела», где они составляют полный свод эстетических взглядов Федорова — от теории происхождения искусства до проекта будущего его развития.

¹ Федоров имеет в виду обыденные храмы, которые строились за день-два обычно в память об избавлении от общего народного несчастья (чумы, войны и т. д.). — 571.

МУЗЕЙ, ЕГО СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ

Публикуемая статья посвящена музею, одному из основных понятий федоровской утопии идеального общества. Идея музея раскрывается мыслителем на имеющихся образцах, чтобы затем вместить богатое проективное содержание. Музей у Федорова понимается самым широким образом: это все то, что хранит материализованную память прошлого. В конечном итоге вся опредмеченная деятельность человечества есть уже реальный или потенциальный экспонат такого музея. Но музей, по Федорову, получит свое истинное значение лишь тогда, когда перейдет к делу реального восстановления жизни. Особый вклад в «общее дело» музей должен осуществить через изуче-

ние причин неродственности, небратства и их устранение. Федоровский музей — это по существу вселенская «церковь» его религии «общего дела», призванная восстановить братскую связь всех людей. Печатается первая часть работы, представляющая собой законченное выражение мысли Федорова.

¹ *Гномон* — астрономический инструмент, служивший для определения высоты солнца и направления истинного меридиана. Изобретение его принадлежит Анаксимену (см. ниже прим. 3), одному из философов ионийской школы — стихийно-материалистического направления, развивавшегося в ионийских колониях Греции в VI—IV вв. до н. э. Ее родоначальником был *Фалес* (ок. 625 — 547 до н. э.). Первоосновой всех вещей считал воду. — 582.

² *Анаксимандр* (ок. 610 — 546 до н. э.) — ученик Фалеса. Первоначалом всех вещей считал апейрон, вечную неопределенную материю. — 584.

³ *Анаксимен* (ок. 585 — ок. 525 до н. э.) — ученик Анаксимандра. — 585.

⁴ «право на существование, разумное основание» (франц.). — 585.

⁵ *Аполлоний Тианский* (I в.) — главный представитель неопифагореизма, противник христианства. Основал в Эфесе пифагорейскую школу, названную им «музеем». — 588.

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННОГО

В отличие от работ, вошедших в первые два тома сочинений Федорова, «Материалы к третьему тому» отличаются особой полемичностью и вместе с тем лично-биографическим характером. Это и понятно, поскольку в основном здесь письма Федорова, а также статьи, отражающие тот духовный спор-диалог, который он вел с рядом знаменитых деятелей своего времени, и прежде всего с Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым и В. С. Соловьевым. Отдельный раздел составляют сочинения, которые можно объединить под общим названием «отечествоведения»: статьи и письма о Кремле, об обыденных храмах, изучении местной истории, о значении Памира и т. д. Своеобразны работы литературно-эстетического характера: таковы статьи о «Мертвых душах», о романе Беллами «Через сто лет», исследование православного календаря, который Федоров этически переосмыслил в духе своего учения, и др.

СТАТЬИ

ЧТО ТАКОЕ ДОБРО?

Значительное место среди «Материалов к третьему тому» занимают статьи и письма, посвященные критике того периода деятельности Толстого, когда он, по словам Федорова, стал «превращаться из великого писателя в плохого философа». Толстого и Федорова связывали сложные отношения: близость

мировоззрения и обмен идеями в 80-е гг. и резкий разрыв, инициатором которого был Федоров. Однако до конца жизни Толстой сохранил не только чувство глубокого восхищения личностью и деятельностью Федорова, но и интерес к его учению. Резкость федоровской критики была обусловлена глубоко неравнодушным, страстно заинтересованным отношением к личности и творчеству Толстого. Высоко оценивая Толстого как художника, Федоров решительно не принимал его религиозного учения, особенно проповеди «недеяния», т. е. непротивления.

В июле 1898 г. Федоров посылает из Воронежа В. А. Кожевникову два больших письма, составивших две части статьи «Что такое добро?». Машинописная копия ее хранится в папке писем. Автограф отсутствует. Название статьи, возможно, дано Кожевниковым. Печатается с небольшими сокращениями.

Отношение к искусству было той областью мировоззрения, где взгляды Толстого и Федорова сближались. В статье «„Фауст“ Гёте и народная легенда о Фаусте» Федоров высказывает мысли, совпадающие с положениями толстовского трактата об искусстве. Тут и противопоставление «господского» искусства народному творчеству, и взгляд на «секуляризацию» искусства в эпоху Возрождения как на пагубный процесс отъединения от всенародного искусства, и утверждение искусства высокочастичного, служащего высшей («религиозной»), объединяющей все человечество цели. Однако сама эта цель понимается Толстым и Федоровым по-разному. Анализу этого различия посвящена публикуемая статья Федорова. Вторая часть статьи представляет характерную попытку Федорова дать с различных точек зрения определение понятий «человек» и «братство».

¹ «Оправдание добра» (1897) — трактат по этике В. С. Соловьева, положительную часть которого Федоров считает недостаточной. — 607.

² «Что такое искусство?» — эстетический трактат Л. Н. Толстого, впервые напечатанный в журнале «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 5, и 1898, кн. 1. Федоров был знаком со взглядами Толстого на искусство еще задолго до публикации трактата из устных бесед с ним в конце 80-х гг. — 607.

³ В целом ряде статей, вошедших во II и III тома «Философии общего дела», Федоров вскрывает главную слабость толстовского учения, заключающуюся, по его мнению, в отсутствии четкой целевой направленности, созидательного идеала. Толстовское учение, считает он, по сути своей отрицательно: оно учит лишь тому, чего не надо делать. — 607.

⁴ Имеется в виду проект Федорова о превращении армии в естествоиспытательную силу, об использовании взрывчатых веществ с целью метеорологической регуляции, проект, с которым был хорошо знаком Толстой. — 611.

⁵ *Органотерапией* стал называться новый метод лечения препаратами из органов животных, начало которому было положено опытами Броун-Секара, французского физиолога (1817—1894), добивавшегося омоложения человеческого организма. Федоров понимает гистотерапию и органотерапию как «тканетворение», «органосозидание», «сознательно-творческий»

процесс регуляции человеческого организма, приводящий к его бессмертию. — 611.

**РАЗБОР РОМАНА Э. БЕЛЛАМИ
«ОГЛЯДЫВАЯСЬ НАЗАД ОТ 1887 К 2000 ГОДУ»
И ТРАКТАТА Л. ГРОНЛЕНДА
«ОБЩИЙ ОЧЕРК КООПЕРАТИВНОГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ»**

Речь идет о социально-утопическом романе американского писателя Беллами (1850—1898), не только ставшем в конце прошлого века мировой сенсацией, но и породившем в США целое общественное движение, которое ставило своей целью осуществление идей Беллами. В русских переводах конца прошлого — начала нынешнего века печатался под различными названиями: «Через сто лет», «Золотой век», «В 2000 году» и др. В этом произведении Беллами выступил популяризатором идей о кооперации и национализации промышленности, создании единой промышленной армии, которые развивал американский публицист и экономист Л. Гронленд в своем политико-экономическом трактате. Федоров вскрывает пошлость теорий буржуазного прогресса, расцветших на пороге общества потребления, которое утвердилось на Западе в XX в. Его будущие контуры были ясны русскому мыслителю, о чем свидетельствует публикуемый разбор романа Беллами, в котором тот восторженно рисовал идеальное общество 2000 года, венец «прогресса». Для Федорова если это и «рай на земле», то рай менцанский, общество, стремящееся накормить своих членов, неустанно развлекать их.

¹ Сюжет у Беллами следующий: герой романа Юлиан Вест, страдающий бессонницей, прибегает к помощи гипнотизера. Сон оказывается летаргическим. Вест случайно остается в целости и сохранности в течение длительного времени. Его считают погибшим. Героя откапывают и «воскрешают» через 113 лет, в 2000 году. За это время экономической строй, система воспитания, управления, весь уклад жизни общества радикально изменились (в духе рецептов Гронленда). Роман представляет собой подробное описание этого нового «золотого века». — 614.

² Имеется в виду важная деталь уклада жизни нового общества. Все его члены, кроме немногих людей творческого труда, после окончания курса образования обязаны пройти 24-летнюю службу в трудовой армии, где они избирают себе занятие по желанию. — 615.

³ В романе Беллами все члены общества, окончив службу, с 45-летнего возраста освобождаются от всякого государственного надзора, предоставляются самим себе и получают возможность заниматься науками и искусствами или просто предаваться разнообразным развлечениям. — 615.

⁴ Цитируется издание: Э. Беллами. Через сто лет. Пер. Ф. Зипина. СПб., 1891, с. 191. — 615.

⁵ Федоров справедливо называет Президента «опекуном» общества. Ср.: «...В выдвинутой Беллами государственно-правовой концепции демократии старая теория полицейских функ-

пий государства сливается со всеобъемлющим учением об опеке» (В. Л. Паррингтон. Основные течения американской мысли, т. II. М., 1963, с. 386). — 616.

⁶ Основным стимулом для работы в промышленной армии является общественная слава, почет, продвижение по иерархическим ступеням армии. — 616.

⁷ См. разговор героя с его «воскресителем» — доктором на с. 194: «У нас теперь нет тюрем. Все случаи атавизма лечатся в госпиталях». Федорова возмутило приложение к преступным действиям слова «атавизм», означающего «проявление в элементарной степени какой-нибудь черты далекого предка». — 616.

⁸ Имеется в виду забвение жителями 2000 года того факта, что на перегной для их «гармонии» пошли неисчислимые прошедшие поколения. — 616.

⁹ Тексту издания 1891 г. предпослана иллюстрация, изображающая гипнотизера, производящего пассы над лежащим героем. — 617.

¹⁰ См. выше прим. 5 к статье «Что такое добро?». — 617.

¹¹ Имеется в виду сон героя, в котором он опять очутился в XIX столетии. Перед ним предстает зрелище «гношной массы человеческого несчастья», толп бедняков, голос которых звучит отовсюду: «Что ты сделал с твоим братом, Авель?» (с. 306). Так миф об убийстве Каином Авеля радикально перетолковывается Беллами: Авель — представитель богатого класса, Каин — бедного; Авель — счастливый обладатель наследства, который, лишив брата средств к существованию, тем самым — остается додумать читателю — вынудит в свое время Каина убить своего брата как узурпатора. Представляя миф о первом убийстве, первом зле как метафору социального неравенства, Беллами, по мысли Федорова, не понимает всей глубины небратства, заключающегося в природном законе вытеснения, не видит подлинного истока зла, заключающегося в лишении жизни, в смерти. — 618.

¹² Федоров цитирует в своем переводе издание трактата Гроупленда на английском языке «The Cooperative commonwealth in its outlines» (1884). — 618.

¹³ *Новой фантазией на старую тему* был назван роман Беллами в сб. «В поисках лучшего будущего» (2 изд., СПб., 1908). — 620.

ЖУРНАЛИСТИКА, ЧТО ОНА ЕСТЬ И ЧЕМ ДОЛЖНА БЫТЬ

Новой в истории утопической мысли является поставленная Федоровым задача всеобщего, повсеместного изучения причин «неродственности», «небратства». Познание бесчисленных конкретных проявлений «неродственности» как этап на пути к ее преодолению должно стать, по Федорову, делом буквально всех, в том числе задачей газет и журналов.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Рукописное наследие включает большое количество отдельных фрагментов философского и эстетического содержания, уточняющих и развивающих основные мысли Федорова. Здесь

публикуются некоторые из них. Все они, как правило, относятся к последним годам жизни Федорова (начало 1900-х гг.). Нумерация фрагментов и писем принадлежит составителю.

1

¹ Эстетический кризис в конце XIX — начале XX в., связанный, по мысли Федорова, с осознанием «недостаточности» искусства, с потребностью спасения самой жизни, выразился в различных явлениях — от толстовской критики искусства до более поздних концепций теургического творчества у символистов. — 623.

² «Критика способности суждения» (1790) — произведение Капта, в котором изложено его эстетическое учение. — 623.

³ Очевидно, имеется в виду сонет, которым открывается ряд стихотворений, посвященных платонической возлюбленной Микеланджело Виттории Колонне. В нем поэт сетует, что способен создавать только мертвые формы, уже таящиеся в самом мраморе, и не в состоянии явить настоящего, *живого* — в буквальном смысле слова — творчества:

...Мой жалкий гений
Извлечь, любя, способен смерть одну.
(Пер. А. М. Эфроса). — 624.

2

¹ Музей готовит тот высший синтез, в котором в ходе «общего дела» должны примириться искусство и наука. В образной системе понятий Федорова путь к такому синтезу мыслится в соединении храма (синтез всех искусств) с музеем (синтез всех наук вокруг астрономии). — 625.

3

¹ Стихотворение В. С. Соловьева «Родина русской поэзии. По поводу элегии „Сельское кладбище“» было впервые напечатано в журнале «Вестник Европы» в № 11 за 1897 г. Посвящено стихотворению В. А. Жуковского, вольному переводу «Элегии, написанной на сельском кладбище» английского поэта Т. Грея. Первый издатель стихотворения Жуковского — Н. М. Карзин. — 625.

² В одном из писем к Кожевникову Федоров просит прислать ему текст одного из таких причитаний, которое произвело сильнейшее впечатление в детстве на самого Кожевникова. Начиналось оно так:

Привяжу я коня к колоколенке,
Сам ударюсь о сыру-землю;
«Расступися, мать сыра-земля;
Ты раскройся, гробова доска,
Встань, проснися, родна-матушка».

— 625.

Отрывок представляет собой федоровское толкование загадки сфинкса. — 626.

5

Фрагменты, объединенные в этом разделе, взяты из серии незаконченных полемических статей Федорова о В. С. Соловьеве. В основном касаются двух его работ: «Краткой повести об Антихристе» из «Трех разговоров» (1901) и статьи «Лермонтов» («Вестник Европы», 1901, февр.).

6

Конспективный набросок, отражающий отношение Федорова к ряду западноевропейских философов под углом зрения его идей о «неродственности» и о трудовом созидании «рая», призванном поднять «град земной» до «небесного».

7

Набросок к сравнению двух произведений — «Исповеди» Августина (354—430) и «Исповеди» Ж. Ж. Руссо (1712—1778).

¹ *Вильмен* (1790—1870) — французский критик и историк литературы. Цитата взята из его произведения «Tableau de l'éloquence chrétienne au IV siècle». P., 1846. — 631.

² *Soliloquia* («Разговоры с самим собой») — произведение Августина в 2-х книгах, построенное в форме беседы со своим разумом; по духу непосредственно предшествует «Исповеди». — 631.

³ Основной принцип новой европейской философии, выраженный в знаменитом «*cogito ergo sum*» Декарта, русский философ усматривает уже у Августина, предлагая даже выразить его как «*fallor ergo sum*», т. е. «обманываюсь, следовательно, существую». — 631.

8

Этот отрывок интересен как фактическими данными (о деятелях русской культуры, знакомых с учением «общего дела» или причастных к попыткам его распространения), так и обнажением внутренней диалогической соотнесенности, которая существовала для Федорова между его учением и творческой деятельностью Толстого. Заслуживают внимания и приводимые здесь названия, которые Федоров дает своему учению.

¹ С таким проектом выступил сам Федоров, желая восстановить старинный обычай построения обнесенных храмов. — 631.

² Статья *С. С. Слуцкого*, знакомого Федорова, излагала этот проект с призывом к денежным пожертвованиям, в ответ на который было немало сочувственных откликов и поступлений различных сумм. — 632.

³ Статья *Антония Храповицкого*, русского церковного деятеля второй полов. XIX в., точнее, речь, произнесенная им по случаю юбилея *Сергия Радонежского*, привлекла пристальное внимание *Федорова*; с ее критическим разбором он обратился в письме к самому *Антонию*. — 632.

9

Отрывок, относящийся к последнему году жизни *Федорова*, отражает его мысли в связи с текущими событиями того времени.

¹ *Серафим* (1760—1833) — монах Саровской пúстыни. Привлекал особое внимание *Федорова* как почитатель воскресения; о нем философ диктует свои последние строки для статьи «Народный святой». — 633.

² Имеется в виду учение *Федорова*, начало формирования которого он относит к 1851 г. — 633.

³ *Николай Павлович Петерсон* — см. прим. 1 к «Письмам к различным лицам». — 634.

⁴ *Владимир Александрович Кожевников* — см. прим. 1 к «Письмам к В. А. Кожевникову». — 634.

⁵ *Николай Николаевич Черногузов* (1873—1941) — сотрудник *Третьяковской галереи*, исследователь жизни и творчества *А. А. Фета*. Был довольно близок к *Федорову*, оставил небольшое воспоминание о нем. В последние годы жизни *Федорова* собирал его рукописи, был посредником издательства «Скорпион» в деле предполагавшегося издания сочинений философа. В эти годы *Федоров* относился к нему пастороженно. — 634.

⁶ Новая, вторая мирная конференция была созвана в Гааге только в 1907 г. Ее решения вместе с постановлениями конференции 1899 г. были оформлены в так называемых «гаагских конвенциях». — 635.

⁷ *Пастально-Кремлевские вопросы* (Кремлевский вопрос) — еще одно символическое название «общего дела». — 636.

⁸ *Манифест 26 февраля 1903 г.* («О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка») содержал общаия частичных аграрных реформ, декларировал свободу вероисповедания. — 636.

⁹ Слова *Толстого*, высказанные им в беседе с *Федоровым*, приведены в статье, напечатанной анонимно в газете «Асхабад» (1899, № 2) под названием «О разговоре с Толстым». — 637.

¹⁰ В теории «ортобиоза» (гармоничной человеческой жизни), изложенной в работе «Этюды о природе человека» (1903), *И. И. Мечников* призывал к научному изучению старости и смерти, к созданию геронтологии и танатологии с целью максимального увеличения продолжительности жизни. У долгожителя, по представлению ученого, должен появиться «инстинкт естественной смерти». — 637.

ПИСЬМА

Через *Румянцевскую библиотеку* круг знакомых *Федорова* был достаточно широк, но в регулярной переписке он находил-

ся только с двумя своими последователями — Н. П. Петерсоном и В. А. Кожевниковым. Основная часть сохранившихся писем к Петерсону относится к 70—90-м гг. и носит преимущественно деловой характер; обсуждаются общие культурные начинания по развитию русской провинции, изучению малоизвестных исторических, фольклорных документов, работа над рукописями самого Федорова, попытки опубликовать их. Письма к Кожевникову, особенно многочисленные в 90-е и в начале 1900-х гг., касаются более общих, философско-эстетических вопросов, различных сторон учения «общего дела», отражают реакцию Федорова на современные ему наиболее существенные явления мысли и культуры, наконец, позволяют почувствовать душевное состояние мыслителя, не находившего понимания.

Письма к остальным лицам (из них сохранилось два письма к В. С. Соловьеву) Федоров посылал чаще всего через Кожевникова. Прямые эпистолярные обращения Федорова к Л. Н. Толстому неизвестны. Обычно он диктовал мысли, с которыми хотел обратиться к Толстому, друзьям, которые от своего имени отсылали их адресату.

Письма публикуются с некоторыми сокращениями по машинописной копии, хранящейся в архиве Н. П. Петерсона. Письма к Кожевникову выделены в особый раздел и даются в хронологическом порядке. Четыре письма, адресованные различным лицам, объединены под общей рубрикой.

ПИСЬМА К В. А. КОЖЕВНИКОВУ

¹ *Кожевников* Владимир Александрович (1852—1917) — ученый, философ, поэт. Человек обширнейших знаний, в совершенстве владел восемью языками. Автор многочисленных книг и статей, в том числе двухтомного исследования по буддизму (Петроград, 1916). Однако основной его труд, которому он посвятил более 20 лет, по многостороннему исследованию эпохи «секуляризации» европейской культуры от эпохи Возрождения до XX в. остался в рукописи (более 30 названий). Во время учебы в Московском университете познакомился с Федоровым через библиотеку Румянцевского музея. Поддерживая до самой смерти Федорова близкие отношения с ним, заботился о всех его делах, постоянно старался обнародовать его идеи. Написал ряд стихотворений, вдохновленных федоровским учением. Вместе с Петерсоном взялся за кропотливый труд редактирования сочинений Федорова, причем оба тома были изданы на его средства. — 638.

² *Кондорсе* (1743—1794) — писатель, политический деятель, один из родоначальников теории «прогресса», бесконечного совершенствования человечества. В своем сочинении «Эскиз исторической картины развития человеческого духа» утверждал, что в ходе развития общества будет увеличиваться срок жизни человека («если не до бесконечности, то до неопределенной длительности») и даже появится возможность достижения физического бессмертия. Для Федорова бессмертие без воскрешения невозможно ни физически, ни нравственно. — 638.

³ Федоров различает *отрицательное* и *положительное целомудрие*. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической

дественности, внутренне противоречиво. Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставляет творческий процесс воссоздания человеком своего организма из элементарных частиц среды, заменяющий питание; отрицательному целомудрию — претворение бессознательной, «родотворной» энергии в созидательную, творческую энергию воскрешения. — 640.

⁴ *М. М. Троицкий* (1835—1899) — русский психолог и философ-позитивист. Один из основателей и первый председатель «Психологического общества» (1885), давшего начало первому в России собственно философскому журналу «Вопросы философии и психологии». — 640.

⁵ *Ф. И. Буслаев* (1818—1897) — известный русский филолог и историк литературы. Зная Федорова по Румянцевскому музею, высоко ценил его ученость и подвижническую жизнь. Со слов Троицкого пересказал этот эпизод самому Федорову, позднее описал его в своих «Воспоминаниях». — 640.

⁶ *Л. П. Никифоров* (1848—1917) — революционер-народник, переводчик, близкий знакомый Толстого. — 640.

⁷ *Иоанн Кронштадтский* — под таким именем в свое время был широко известен Иоанн Ильич Сергиев (1828—1908), протоирей, религиозный писатель. Вокруг его личности и деятельности была создана мистическая, экзальтированная атмосфера, приведшая к созданию секты иоаннитов. «*О подражании Христу*» — анонимный трактат по наставлению в истинно христианской жизни, предназначенный для монахов. Приписывается Фоме Кемпийскому (1380—1471). *Иоасаф-царевич* — см. прим. 40 к III части «Записки». — 642.

⁸ Известная работа Ф. Ницше, в это время появившаяся в русском переводе. Из критических обзоров философии Ницше Федоров особенно ценил книгу Лихтанберже «Философия Ницше», которую читал в оригинале. Русский перевод ее появился в 1901 г. — 642.

⁹ Речь идет о стихотворении Кожевникова «Призыв», напечатанном в № 84 газеты «Дон» (перепечатано в подстрочном примечании ко II тому «Философии общего дела», с. 146). Имманентное воскрешение умерших силами всеобщего труда, науки и искусства Федоров противопоставляет как мистическому пути, так и различным вариантам концепции нравственного «воскресения» к истинной жизни, к которым он причислял и учение Толстого. — 643.

¹⁰ Речь идет о большом стихотворении Кожевникова «Да придет царствие Твое!», посланном Федорову с посвящением ему в письме 25 марта 1896 г. Второй его вариант был выслан позднее. В нем есть строки:

Скорбей и радостей жилище
Великих дел и счастья снов,
Весь мир — огромное кладбище
Забывших братьев и отцов.

— 643.

¹¹ Федоров старается сам, по мере возможности, «соответствовать» требованиям своего учения, точнее, идеалу взаимной «прозрачности», к которому должно стремиться всестороннее психологическое знание и взаимознание людей, объединенных «общим делом». Познав язык соотношений внутреннего — внеш-

него, прийти к уничтожению их несоответствия, т. е. интегрировать личность, разрешить драматическую антиномию «быть» и «казаться», выйти во всеобщую, родственную «открытость» — это, по Федорову, одна из важных задач на пути нового, «психократического» общественного устройства. — 644.

¹² М. М. Стасюлевич (1826—1911) — историк, журналист и общественный деятель. Основатель и в течение 42 лет редактор «Вестника Европы». — 644.

¹³ По воспоминаниям Кожевникова, Федоров рассказывал, что однажды он спросил Соловьева, почему тот, признавая долг воскрешения, не скажет об этом открыто. Соловьев ответил, что тогда Стасюлевич признал бы его сумасшедшим. — 644.

¹⁴ См. прим. 5 к статье «Что такое добро?». — 645.

¹⁵ В. Я. Симонов, военный инженер, дал сочувственную оценку статье Федорова «Разоружение», напечатанной анонимно в «Новом времени» 14 октября 1898 г. — 645.

¹⁶ Федоров имеет в виду слова: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему». Представление об условном характере апокалиптических пророчеств мыслитель обосновывал и ссылками на Библию, на «Книгу пророка Ионы» (см. прим. 11 к статье «Супраморализм»). — 646.

¹⁷ Г. Власов — русский исследователь Ветхого и Нового завета второй половины прошлого века. Федоров ссылается на его мнение, высказанное в работе «Священная летопись первых времен мира и человечества» (СПб., 1876—1878). — 646.

¹⁸ Эта рукопись Федорова утеряна. По содержанию, очевидно, близка к публикуемой в настоящем издании работе «Выставка 1889 г.». Предполагалось поместить ее в журнале «Вера и разум». — 646.

¹⁹ Имеется в виду англо-бурская война 1899—1902 гг. — 647.

²⁰ В 1882 г. Толстой вместе с Федоровым посетил всероссийскую промышленно-художественную выставку в Москве и по окончании обозрения сказал Федорову, указывая на здание выставки: «Динамитцу бы!» Федорова, при всем его критическом отношении к выставке, возмутил такой культурный «пигилизм» Толстого. — 647.

²¹ Кожевников редактировал эту статью Федорова. Ему принадлежал и выбор эпиграфов к ней, которые вызвали критику Федорова. — 648.

²² Редакция журнала «Вера и разум», куда была послана Кожевниковым статья Федорова «О всемирной выставке», отклонила ее как «неудобную по некоторому обстоятельству» (обстоятельство, впрочем, не объяснялось). — 648.

²³ Определение «харьковская» в данном случае указывает на такой тип «веры и разума», который был явлен В. Н. Каразиным, основателем Харьковского университета. Федоров высоко ценил его за активное отношение к знанию как орудию преобразования жизни. См. прим. 3 к I части «Записки». — 648.

²⁴ «Вопрос этот оставлен без ответа и зачеркнут» — примечание Кожевникова к этому письму. — 649.

²⁵ Речь идет о намерении Петерсона приехать из Ашхабада

к Федорову в Москву для окончательной подготовки его рукописей к печати. — 649.

²⁶ Сам Кожевников делает такое примечание к этому письму: «Разумеется, я их отличал; но все большее приближение моих собственных убеждений к церковно-православному побуждало меня признавать неизбежность чудесного элемента в воскресении и невозможность справиться с задачей всемирного воскрешения одними только естественными средствами». — 650.

²⁷ В Новом Иерусалиме Федоров жил некоторое время в 1902 г. — 650.

²⁸ См. выше прим. 1 к 9-му фрагменту. — 650.

²⁹ См. выше прим. 30. — 650.

³⁰ См. выше прим. 5 к 9-му фрагменту. — 650.

³¹ *Л. Ф. Филиппов* — журналист, в 1900—1903 гг. редактор литературно-политического журнала «Русское обозрение» консервативного направления. — 650.

ПИСЬМА К РАЗЛИЧНЫМ ЛИЦАМ

¹ *Николай Павлович Петерсон* (1844—1919) — выпускник Пензенского дворянского института, учился в Московском университете, в начале 60-х гг. — учитель яснополянских школ Толстого. Участвовал в революционном движении, был членом иштутинского кружка, в 1886 г. привлекался к суду и следствию по делу Каракозова, занимал различные административные должности в провинциальных городах России: Керенске, Воронеже, Ашхабаде и др. С середины 60-х гг. становится последователем федоровского учения. Один из редакторов и посмертных издателей сочинений Федорова. Автор книги об учении Федорова, ряда статей и неопубликованных воспоминаний. — 650.

² В г. Керенске Пензенской губернии в течение 21 года (с 1869 г.) жил и работал в суде Петерсон. Сюда часто на каникулы в течение всего этого времени приезжал Федоров. Он помогал Петерсону в изучении Керенского края, в частности собирал различные документы в московских книгохранилищах. В Керенске же началось письменное изложение идей Федорова. Одно из них было послано Достоевскому в 1878 г. Ответ Достоевскому, пожелавшему подробнее ознакомиться с глубоко заинтересовавшим его учением Федорова, писался Петерсоном под диктовку Николая Федоровича. Переписанные листы рукописи он отправлял затем в Москву Федорову, тот исправлял, дополнял и опять отсылал Петерсону. — 650.

³ *В. С. Соловьев* (1853—1900), русский философ, религиозный мыслитель, поэт и публицист, ознакомился с рукописью ответа Достоевскому в начале 1882 г. — 650.

⁴ *Н. И. Страхов* (1828—1896) — философ, теоретик «почвенничества», публицист и литературный критик. — 651.

⁵ Этот ответ Федорова на последнее, как отмечено Кожевниковым, письмо Соловьева, очевидно, относится к 1892 г. — 651.

⁶ В своем письме к Федорову Соловьев оправдывался «обстоятельствами публичного свойства» в том, что на заседании

Психологического общества 19 октября 1891 г он не сумел прямо выступить с рядом федоровских проектов, как обещал. — 651.

⁷ Письмо не датировано. Относится, по-видимому, к началу 90-х гг. *В. В. Верещагин* (1842—1904) — выдающийся русский художник-баталист, которого Федоров ценил за обнажение отвратительного лика войны. — 651.

⁸ Верещагин был известен и как литератор. Одну из своих брошюр он передал Федорову, с которым был лично знаком. — 651.

⁹ В споре, когда дело касалось дорогих ему убеждений, Федоров был непримирим, отличаясь особой горячностью, и всегда раскаивался в своей излишней запальчивости, тем более что она противоречила его собственным призывам к устраниению всеобщей вражды, представляя пример медленного и незаметного «убийства» друг друга не только делом, но и словом. — 651.

¹⁰ Федоров пытался привлечь и Верещагина к осуществлению своего проекта превращения Кремля в музей, и в частности к росписи стен Кремля. — 652.

¹¹ *Вашкевич* — очевидно, один из знакомых Федорова по Воронежу, куда в конце 90-х гг. он часто приезжал к Петерсоцу. — 652.

¹² См. прим. 15 к письмам к Кожевникову. — 654.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(исторических и мифологических)

- Август (Гай Юлий Цезарь Октавиан) 225
Августин 222, 631
Авраам 78, 126, 151, 518
Агезилай (Агесилай) 229
Адам 211, 213, 237, 320, 491
Аккерман 159
Аксаковы 458
Александр Великий 174, 175, 229, 230, 231, 265
Алкивиад 229
Альба (герцог) 274
Альбукерк (Альфонсу д'Альбукерки) 274
Амвросий Харьковский (Алексей Ключарев) 55, 56
Амфикион 247
Анаксимандр 584, 585
Анаксимен 585
Ананда-Моган-Бозе 337
Апаний и Сапфира 223
Андрей Юродивый 241
Антихрист 126, 549, 551, 627, 643
Антоний Храповицкий 632
Аполлон 554
Аполлоний Тианский 588
Араго, Доминик-Франсуа 356
Арей (Арес) 135
Аристотель 87, 192, 543, 545
Аспазия 443
Атилла 229
Афродита 135, 312
Бабер 266
Байер Г. З. 217
Байрон, Джордж Гордон 129, 162, 501
Басилид (Василид) 224
Беллами, Эдуард 210, 614—620
Бланшар, Франсуа 508
Богоматерь (Дева Мария) 180, 259, 401—402
Борис и Глеб 139
Брама 339, 403
Броун-Секар 617
Будда 113, 126, 220, 251, 303
Бурже, Поль 204
Буслаев Ф. И. 640
Бюрнуф, Ожен 113
Бэкон, Фрэнсис 311, 630
Вагнер, Ричард 550, 551, 559, 573
Вакх 554
Вандербильды 454
Василий Великий 211
Вашингтон, Джордж 366
Вашкевич 652
Вебер, Эрнст-Генрих 384
Вениамин, архиепископ (Руковский-Краснопевков) 178
Вересаев В. В. 516
Верещагин В. В. 651
Вильмэн, Абель-Франсуа 631
Виссарион Никейский 152
Владимир (великий князь) 96, 111, 112, 121—123, 181
Властарь Матвей 178
Властов Г. 646
Вольтер (Аруз, Франсуа Мари) 551, 555
Вундт, Вильгельм 384
Гаген, Корнелий 291
Галлиани, Фердинандо 189
да Гама Васко 274
Гаммер-Тургшталь 290
Гартман, Николай 126
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 270, 545—547, 549, 623
Гейше, Генрих 166

- Геккель, Эрнст 61
 Гераклий (Ираклий) 235, 241
 Гете, Иоганн Вольфганг 628
 Геркулес 229
 Гермес 312
 Герцен А. И. 316
 Гладстон, Вильям-Юарт 452
 Гоголь Н. В. 434
 Гоар, Жак 178
 Гомер 216, 217, 448, 623, 629
 Грей, Томас 625
 Грек, Феофан 260
 Гронленд, Лоуренс 614, 618—620
- Дант (Данте) Алигьери 260, 261, 500—503
 Дарвин, Чарлз 307, 395, 551
 Дебендра-Нат-Тагар (Дебен-дранатх Тагор) 337, 338
 Декарт (Картезий), Рене 146, 219, 250, 483, 630
 Дионис 554, 643
 Дионисий Ареопагит 232
 Драммор 159
- Ева 220, 443, 462
 Евномий 147
 Европа 220, 443
 Елена 220, 443, 462
 Епифаний 241
- Жуковский В. А. 625
- Захей-мытарь 332
 Засулич В. И. 640
- Иаков 518
 Иафет (Яфет) 320, 340
 Игорь (князь) 217
 Иезекииль (пророк) 285
 Иеремия (пророк) 217, 646
 Иеремия II (патриарх) 290
 Илья Громовник 287
 Илья Муромец 229
 Иоани (евангелист) 646
 Иоани Грозный 121
 Иоани III 324
 Иоани Златоуст 211, 393, 494, 517
 Иоани Кронштадтский (Сергиев II. II.) 642
 Иона (пророк) 497, 498, 646
 Иосиф III (патриарх) 290
- Иосиф Брений (Врениий) 241
 Исаак 518
 Исократ 229
 Иуда 125, 209, 220
 Ифит 247
- Каин 162, 209
 Кант, Иммануил 72, 73, 167, 508, 510, 533—536, 538—543, 545, 649
 Каразин В. Н. 57, 355—357, 368
 Карамзин Н. М. 628
 Карл Великий 229, 630
 Карл V 287, 292
 Кареев Н. И. 80
 Карп (пресвитер Критский) 259
 Келлер, Иоганн 468
 Кешуб-Чандер-Сен (Кешоб-чондро Шен) 336—338
 Кир и Иоани (мученики) 178
 Кирилл Лукарис 290
 Климент Александрийский 154
 Кожевников В. А. 634, 638, 645, 646, 650
 Козьма Индикоплав (Косьма Индикоплов, Индикоплевст) 232
 Колумб (Колумб), Христофор 263, 267, 584
 Кондорсе, Мари Жан Антуан Никола де 638
 Константин Багрянородный 245
 Константин Великий 232
 Конт, Огюст 533, 539
 Коперник, Николай 319, 369, 372, 468, 495
 Косма и Дамиан (мученики) 178
 Кришна 251
 Кронос 403, 544, 563
 Крузий М. 290
 Крукс, Вильям 419
 Кювье, Жорж 395
- Лазарь 126, 208, 572
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм 275, 630
 Лекки В. Г. 450, 451, 452
 Леонбаттиста, Альберти 525
 Леонтий (император) 231
 Леопарди, Джакомо 159
 Лизандр 229

- Локк, Джон 631
 Локьер 357
 Лонгфелло, Генри Водсворт 510
 Лука (евангелист) 133
 Лютер, Мартин 247, 269, 271, 272, 280, 292
 Люцифер 261
 Магеллан 274, 297, 508
 Магомет 125, 148, 149, 242
 Макарий (митрополит) 183
 Мак-Гахан 108
 Малахия (пророк) 86
 Мальтус, Томас Роберт 352, 361
 Манеит (Мани) 243
 Маргейшеке, Филипп 545
 Мария и Марфа, сестры (персонажи Евангелия) 419
 Мария Магдалина 412, 413, 418
 Марков Е. Л. 643
 Марс 444
 Мегабиз 225
 Меланхтон, Филипп 290
 Мелетий Пигас 326
 Мечников И. И. 637
 Микеланджело, Буонаротти 624
 Милль, Джон Стюарт 533
 Мильтон, Джоп 500
 Михаил, архистратиг 180
 Мори, Жап-Сиффрен 277
 Наполеон Бонапарт 275, 276 306, 328
 Наполеон III 328
 Неофит II (патриарх) 291
 Никитин, Афанасий 305, 342
 Никифор Грегорос (Григора) 231
 Никифоров Л. П. 640
 Никон (патриарх) 183, 494
 Нисский, Григорий 133
 Никодим (персонаж Евангелия) 116
 Ницше Фридрих 483, 550—560, 572, 573, 642, 643
 Новалис 517
 Новоструев 179
 Нуаре, Людвиг 66
 Ньютон, Исаак 468
 Одиссей 174
 Ольга (княгиня) 121
 Ориген 222, 232, 239, 245
 Ормузд 647
 Оффенбах, Жак 448
 Павел (апостол) 634
 Павзаний 246
 Пампрепиос (Пампрепий, Панополитанский) 231
 Пандора 220, 443
 Перикл 229
 Петерсон Н. П. 634, 650
 Петр (апостол) 236, 259
 Петр Великий 286
 Писарев Д. И. 639
 Пифагор 585
 Платон 192
 Плотин 317
 Полибий 195, 227, 228, 285
 Прокл 231
 Прокопий Кесарийский 231
 Прокопович, Феофан 291
 Рам-Могун-Рой (Рам Мохан Рай) 336—338
 Рафаэль, Санти д'Урбино 623
 Рише, Шарль 473
 Ротшильды 454
 Руссо, Жан Жак 246, 381, 520, 537, 631
 Самаряны 458
 Сварожич 373
 Севериан, епископ Гевальский 231
 Серафим Саровский 633, 650
 Сергей и Вакх (мученики) 178
 Сергей Радонежский 96, 98, 182, 183, 632
 Серов С. М. 645
 Сива (Шива) 403
 Сим 320, 340
 Симонов В. Я. 645
 Синезий 231
 Слуцкий С. С. 632
 Сократ 248, 250, 255, 554
 Соловьев В. С. 607, 625, 627—630, 632, 644, 651
 Солон 247
 Спеисер, Герберт 89, 204
 Спиноза, Барух (Бенедикт) 204, 544, 630
 Стасюлевич М. М. 644
 Страбон 246
 Страхов Н. Н. 651
 Студит, Феодор 385
 Сулейман Великий 290, 292

- Талейран, Шарль Морис де
Перигор 276
Тантал 228
Тертуллиан 559
Тимур 266
Толстой Л. Н. 63, 493, 494,
607—610, 612, 613, 632, 633,
637—641, 647, 650, 651
Томсон, Вильям (лорд Кель-
вин) 419
Трирогов В. Г. 355
Троицкий М. М. 640
Тюдор, Мария 292
- Уран 563
Урания 580
- Фалес 192, 585
Фауссек В. А. 399
Фаустин Манихей 341
Фейербах, Людвиг Андреас
558
Феодора (императрица) 253
Фет А. А. 632, 639
Фехнер, Густав Теодор 384
Филипп II 292
Филипп Македонский 229, 246
Филиппов Л. Ф. 650
Фихте, Иоганн Готлиб 488
Фома (апостол) 165, 313, 314
Франклин, Бенджамин 311
Фребель, Фридрих 369
Фуллер, Альфред 552, 553
- Хам 340
Хомяков А. С. 458, 494
Христина 259
Христос, Иисус 78, 95, 113, 117,
125, 126, 146, 149, 176, 188,
194, 201, 203, 208, 209, 211,
212—214, 221—223, 225,
- 233, 235, 238, 240, 242, 253,
257, 259, 269, 270, 271, 279,
281, 313, 349, 365, 369, 376,
393, 412, 427, 434, 471, 474,
489, 491, 492, 514, 524, 525,
532, 571, 614, 642, 646
- Цезарь Варда (кесарь Варда)
244
Цезарь, Гай Юлий 225, 232,
265
Цельз 249
- Ченслер, Ричард 289
Черногузов Н. Н. 634, 650
Чингиз-хан 265
- Шарль, Жак-Алексапдр 312,
508
Шенавар, Поль-Жозеф 467,
500
Шлецер, Август-Людвиг 217
Шопенгауэр, Артур 126, 481,
549—553, 572, 573
Штирнер, Макс 483
Штраус, Давид 550, 551
Шуазель, Этьенн-Франсуа 275
- Эллен 246, 247
Элоим 125
Эней 229
- Юлиан, Флавий Клавдий (От-
ступник) 231
Юпитер (Зевс) 114, 186, 312,
320
Юстиниан 231, 232
- Яворский, Стефан 291

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агностицизм 72, 126, 627, 628
Альтруизм 70, 89, 90, 115, 166,
218, 400, 487, 633
— и эгоизм 69, 90, 115, 166,
218, 487, 633
Антиномии
— у Канта 536—537, 540
Арианизм (ариане) 146, 147
Архитектура 414, 415
— птоломеевская 526
— коперниканская 526
Астрономия 584, 585
— как астрорегуляция 584
Бог
— понятие 114, 148, 154
— деизма 151
— имманентность 128
— отцов 127, 151, 208, 475, 479,
480, 484, 496, 498, 522, 562,
622
— имманентность 128
— трансцендентность 128
(см. также Троица и Религия)
Братство 54, 62, 587, 609
— определение 607, 610—613
— условия осуществления
601—603
— и небратство 122, 142
— небратские состояния 621
— классификация небратских
состояний 600, 601
(см. также Родство)
Братоворение 100, 178, 179,
182, 188, 189, 435, 436, 497
Буддизм 113, 114, 126, 138, 154,
207, 242, 277, 302, 303, 499,
514, 549, 565
(см. также Нирвана)
Вера 112, 113
— испытание 96, 97, 111, 112,
121, 123, 139, 182
— символ 98, 113, 139, 140,
152, 153, 161
Вопрос
— брачный (о браке) 409—
411, 435—438
— естественный (о жизни и
смерти) 477, 478, 483—485,
498, 636
— продовольственный и сахи-
тарный 341, 345, 350—352,
354, 362, 367, 368, 374—376,
379—381, 384, 416, 417, 419,
477
— социальный (о богатстве и
бедности) 477, 478, 480,
485, 498, 636
Воскрешение (воскресение)
— духовное 195
— мнимое (мифическое, худо-
жественное) 199, 203, 242,
315, 320
— имманентное (всеобщее,
трудоое) 69, 87, 95, 126,
152, 155, 194, 198, 208, 212,
214, 215, 224, 257, 272, 312,
313, 349, 367, 386, 394, 412,
421, 474, 518, 530, 623, 630,
640, 649, 652
— трансцендентное 125, 126,
194, 223, 272, 299, 341, 497,
650
Востание (принятие верти-
кального положения) 173,
369, 491, 493, 507, 510, 511,
512, 515—520, 562, 564, 584
Всеединство (многоединство)

- 98, 133, 134, 153, 369, 415,
424, 521, 622
- Выставка 58, 104, 107, 372,
442—458, 461—467, 469—
470, 487, 488, 491, 579, 610,
621
- Город 354, 380, 452, 461, 462,
485, 493, 509
(см. также Село)
- Государство (Государство Рос-
сийское)
- долг душеприказчества
(верности отеческому де-
лу) 112, 184, 621
 - долг восприимчивости
(воспитания народа) 112,
184
 - Киевское 98, 180
 - Московское 98, 112, 182, 183
 - Петербургский период 98,
183, 185
 - задача России 96, 332
 - задатки России для «обще-
го дела» 304—306
- Дарвинизм 93, 126
- Деизм 102, 128, 277, 280, 298,
336—338, 479, 480
- Дело
- общее (всеобщее, отече-
ское) 109, 125, 157, 162,
186, 187, 280—282, 323, 345,
436, 459, 471, 476, 484, 487,
494, 501, 509, 550, 588, 589,
613, 614, 622, 651
 - общественное 156, 157, 280,
281, 323, 345, 621, 651
- Добро (благо) 108, 135, 429,
433, 434, 468, 477, 558, 643,
653
- определение 167, 608
 - у Толстого 607
- Заповедь (заповеди)
- воскрешения 173, 348
 - ветхозаветные 168—171,
348, 349, 433
 - наибольшая 614
 - собирания 220, 221
- Земледелие 145, 167, 173, 299,
401, 404, 431, 611
- Земля 357, 527, 528
- как жилище 109
 - как кладбище 528, 565, 619
 - как прах отцов 498
- Зло 78, 119, 135, 138, 167, 303,
330, 407, 432, 434, 468, 477,
514, 558, 561, 608, 653
- непротивление злу 210
(см. также Добро)
- Знание
- взаимознание 134, 330, 349,
386, 412, 620
 - городское (отвлеченное, со-
словное, популярное)
316—319, 445, 451, 560, 587
 - сельское 252, 318, 403, 409,
601, 602
 - участие в 61, 408, 451, 602,
623, 635
(см. также Исследование,
Наука)
- Идололатрия (идолопоклонст-
во) 101—103, 145, 189, 244,
260, 479, 563
- Идеолатрия (мыслепоклонст-
во) 80, 101, 103, 137, 199,
479, 563
- Икопоборство 242—244, 260
- Ислам (изм) (Магометанство)
96, 98, 121, 123—128, 139,
149, 241, 242, 264, 266, 277,
278, 289, 304, 651
- Искусство 145, 490, 491, 561,
562, 625
- коперниканское 467, 468,
470, 496
 - подобия, птоломеевское
467, 468, 469, 563, 564, 566,
567
 - синтез в архитектуре 492,
622
 - теоантропургическое 561,
564
 - у Микеланджело 624
 - у Толстого 607
- Исследование 367, 588, 622
- самоисследование 578, 622
 - причин небратского состоя-
ния 596, 598, 600
- История
- определение 196—198
 - древняя 174, 191
 - для неученых 194, 202, 215
 - как проект 104, 194, 211, 221
 - как факт 104, 194, 201—204

- Католицизм (католики, латыняне) 194, 213, 225, 247, 253, 256—259, 269, 342, 432, 564
- Кладбище 103—107, 414, 488
- Константинополь (Царьград) 110, 185, 195, 201, 216, 225, 227—230, 233—245, 247—249, 250, 252, 254, 262, 263, 268, 272, 275, 290, 295, 299, 300, 325, 328
- Космос
- аппарат космический 405
 - воздушный крейсер (аэростат) 359
 - исследование межпланетных и межзвездных пространств (небесная миграция) 310, 359—362, 370, 374, 419, 429, 582
- Коперниканская система (мировоззрение) 261, 370, 372, 491, 495, 503, 526, 567, 584
- Крейсерство 334, 335, 358
- Кремль 97, 185, 195, 208, 214, 328, 371, 472, 494, 599, 652
- Литургия
- храмовая 99, 177, 179, 187, 194, 213, 257, 269, 329, 376, 385, 403, 436, 471, 499, 564
 - внехрамовая 131, 169, 186, 194, 213, 257, 345, 374—376, 382, 383, 385, 435, 436, 497, 564
- Материализм, материалисты 61, 296, 363, 598, 627
- Мировая скорбь
- мнимая 98, 114, 137, 138
 - истинная 98, 114, 137, 138, 155
- Монизм 88, 489, 532
- Музей 67, 96, 104, 105, 185, 317, 327, 443, 445—447, 449, 459, 460, 466, 467, 469, 488, 492, 564, 622, 623—625
- всенаучный и всехудожественный 582, 625
 - исследующий причины небратского состояния 587, 596—600
 - как хранилище, пассивный 576, 578, 590, 591, 595
 - храм-музей 145, 326, 327, 469, 470
- Наследственность 284, 407, 425, 440
- закон 145, 363, 408—410
- Наука 62, 149, 316, 355, 408, 425, 499, 524
- космизация (соединение всех наук в астрономии) 64, 371, 419, 495, 522, 523, 566
 - у Бэкона 311 (см. также Знание, Исследование)
- Нирвана 78, 99, 312, 452, 499
- Община (община-приход) 383—386, 389, 394
- Опыт (опыты)
- всеобщий, космический 367, 404—405, 489
 - кабинетные, игрушечные 72, 300, 309, 357, 367, 426, 433, 471, 482
 - психофизиологические 384
- Органотерапия 611, 645
- Палеография 81, 82
- готическое письмо 82, 84
 - скоропись 83
 - стенография 84, 85
- Памир 110, 201, 216, 226, 246, 250, 251, 300, 339, 340, 371, 382
- Папентизм 102, 128, 533
- Патрофикация (отцетворение)
- мифическая, мысленная 492, 516, 529, 563, 601
 - действительная 492, 495, 529, 601
- Пессимизм, пессимисты 68, 126, 302, 303, 549, 627, 628
- Печалование 96—98, 114, 138, 155, 188, 247, 453, 499, 604
- Позитивизм, позитивисты 54, 70—75, 85, 87, 364, 427, 428, 538
- Православие 147, 188, 247, 253
- Праотец 125, 136, 202, 251, 382
- Природа
- подчинение и поклонение слепой силе 102, 108, 120, 159, 204, 366, 626
 - как смертоносная слепая

- сила 79, 217, 368—370, 435, 441, 475, 478, 521, 522, 555, 622
- обращение из смертоносной в живоносную 128, 141, 299, 475, 557
- эксплуатация и утилизация 102, 111, 165, 209, 202, 204, 301, 481
- Прогресс (учение о прогрессе) 74, 81, 83, 85, 90, 199, 277, 302, 353, 397, 449, 450, 452, 514, 576, 616
- Протестантизм (тантство) 194, 213, 214, 225, 247, 253, 270, 271, 273, 298, 342, 564
- Психократия 65, 72, 323, 385, 386, 391, 412
- Разум
- теоретический и практический 473, 475, 484—486
- у Канта 71, 72, 297, 534, 535, 541, 631
- Регуляция (управление слепой силой природы) 53, 58, 92, 93, 97, 108, 109, 111, 163, 185, 186, 200, 461, 640
- движением Земли 362, 418, 419, 431, 528, 529
- метеорическая (атмосферными явлениями) 55, 57, 96, 102, 109, 186, 312, 325, 356, 362, 377, 455, 457, 475, 482, 483, 490, 523, 545, 586, 592, 602
- психофизическая 500
- растительным процессом 455, 457
- самоуправление 186, 634, 636
- солнечной системой и вселенной 357, 422, 423, 489, 490, 523, 533
- Религия
- естественная 277
- иудейство 113, 126, 127, 172, 304
- как дело воскрешения 131, 169, 209, 480
- как культ предков 97, 101, 103, 111, 113, 151, 202, 203, 221, 449, 492, 621
- язычество 113, 126, 127, 134, 189, 242, 249, 250, 289
- новоязычество 303, 396
- секуляризованное язычество 145, 172, 173, 480
- сельское язычество 145, 480
- Родство, родственность 65, 117, 118, 120, 192, 195, 322, 323
- и неродственность 67, 195, 217—218, 332, 486
- Свобода 163, 166, 199, 282, 429—431, 433, 475, 487, 537, 548, 603
- Село 358, 380, 381, 485, 492, 493, 509, 583
- сельская воинская повинность 107, 336, 620, 621
- Смертность, смерть 105, 109, 248, 350, 351, 364, 365, 367, 398, 407, 419, 433, 437—439, 479, 515, 517, 520, 537, 538, 544, 580, 610, 618
- сознание 135, 174, 205, 207, 507—511, 517, 521
- как закон слепой природы 137, 332, 637
- как органический порок 160, 352, 586, 597, 629
- Совершеннолетие 87, 89, 115, 155, 156, 160, 181, 221, 476, 496, 498, 499, 535, 620
- и несовершеннолетие 90, 156, 159, 160, 199, 443, 445, 448, 496, 497, 499, 501, 567, 580, 647
- Сознание 205, 406
- и самосознание 347, 476, 540, 634
- Солипсизм 69, 218, 489, 580
- Спиритуализм, спиритуалисты 317, 362, 514, 598
- Супраморализм 473, 474, 476, 499, 500
- Троица (учение о троичности)
- образец для человечества (догмат как заповедь) 128—133, 139, 141, 142, 144, 146—148, 151—153, 160, 180, 182, 192, 255, 298, 322, 496, 594
- Сын Божий 140, 141, 143, 144, 145—147
- Дух Святой (Дочь) 140, 141, 143, 147, 150

- Труд 63, 162, 192, 372, 597, 598, 612, 643
- всеобщего воскрешения 314, 360, 394
 - как высшая добродетель 166, 167
 - как мировая небесная деятельность 351, 373
 - превращение дарового в трудовое 162—164, 173, 348, 359, 452, 468, 476, 482
 - самосозидания 476
- Условность пророчеств 497
- Ученые
- как временная командировка 59, 60, 67
 - как комиссия 68, 80, 161, 218, 619
 - отделение от неученых 53, 62, 69, 498
- Философия 144, 158, 175, 296, 300, 427, 428, 579, 595
- Христианство 114, 126, 128, 176, 178, 200, 249, 303, 499, 565
- первоначальное 222, 223
 - платоническое 80, 137, 593
- Целесообразность 296, 360, 531—533
- внесение в мир, осуществление 56, 297, 310, 360, 534, 541, 567
- Целомудрие 402, 404
- отрицательное 402, 404, 502
 - положительное 402—404
- Цивилизация 301, 302, 353, 457
- господство вещей 74, 171, 172, 417, 447
 - культ женщины 83, 443, 444, 446, 448, 462, 488, 489
 - индустриализм и милитаризм 145, 151, 452, 453, 463, 486
 - мануфактурные игрушки 416, 424, 478, 482, 490, 615
 - общество по типу организма 330, 333, 346, 438, 467
 - половой подбор 150, 181, 399, 400, 446—448, 460, 488
- Человек 111, 186
- определение 612, 613
 - как сын блудный 98, 115, 135, 140, 145, 159, 192, 194, 197, 206, 431, 448, 469, 475, 488, 493, 533, 607, 626
 - как сын умерших отцов 65, 441, 475, 479, 480, 488
 - как сын человеческий 65, 134, 135, 173, 192, 207, 418, 427, 489, 492—494, 517, 519, 521, 607, 610, 613
 - сверхчеловек у Ницше 548, 555—559
 - сверхчеловек у Соловьева 627—630
- Чувство
- детское 100, 115—119, 165, 487, 609
 - сыновнее 100, 135, 321, 487, 527, 613
 - сиротства 205, 487, 523
- Юбилей 99, 176, 177
- Язык
- всечеловеческий, всенародный 320
 - и филологическая пятидесятница 323, 324

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----|
| С. Г. Семенова. Н. Ф. Федоров и его философское наследие | 5 |
| ИЗ I ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА» | |
| Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства | 53 |
| Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим | — |
| Часть I | — |
| Часть II | 95 |
| Часть III | 194 |
| Часть IV | 313 |
| Выставка 1889 года | 442 |
| Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) | 473 |
| ИЗ II ТОМА «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА» | |
| Статьи о регуляции | 507 |
| Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь | — |
| Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присутствующий, в нас и вне нас живущий, по тем не менее враг лишь временный? | 521 |
| Небесные науки как факт и как проект | 522 |
| Будущее астрономии | 525 |
| Конец сиротства: безграничное родство | 528 |
| Статьи критико-философского содержания | 530 |
| Два исторических типа мировоззрений | — |
| О мировой целесообразности | 531 |
| Страшный суд философии | 533 |
| Иго Канта | 535 |
| О двух «Критиках»: городской, мещанской, и сельской, крестьянской | 538 |
| Кантизм как сущность германизма | 539 |
| О пределах из «вне» и из «внутри» | — |
| Три разума и единый разум | 540 |
| Кант и евангельское дитя, или Сын человеческий | 541 |
| О категориях Канта | 543 |
| К вопросу о двух разумах | 544 |
| Панлогизм или иллогизм? | 545 |
| Философ Черного Царства (новой Германии) | 549 |
| Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат? | 552 |
| Произвол — творец учения о невольных возвратах | 554 |
| Сверхчеловечество как порок и как добродетель | 557 |

| | |
|--|-----|
| По ту сторону сострадания, или Смех сверхчеловека | 558 |
| «Amor fati» или «Odium fati»? | 560 |
| Статьи об искусстве | 561 |
| Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть? | — |
| Искусство подоби́й (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение) | 563 |
| Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? | 566 |
| Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше | 572 |
| Музей, его смысл и назначение | 575 |
| ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННОГО | |
| Статьи | 607 |
| Что такое добро? | — |
| Разбор романа Э. Беллами «Оглядываясь назад от 1887 к 2000 году» и трактата Л. Гронленда «Общий очерк кооперативного благосостояния» | 614 |
| Журналистика, что она есть и чем должна быть | 621 |
| Эстетические и философские фрагменты | 623 |
| Письма | 638 |
| Письма к В. А. Кожевникову | — |
| Письма к различным лицам | 650 |
| Примечания | 657 |
| Указатель имен (исторических и мифологических) | 701 |
| Предметный указатель | 705 |

Федоров Н. Ф.

Ф33 Сочинения / Общ. ред.: А. В. Гулыга; Вступ. статья, примеч. и сост. С. Г. Семеновой. — М.: Мысль, 1982. — 711 с., 1 л. портр. — (Филос. наследие). — В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.
В пер.: 2 р. 60 к.

В настоящее издание сочинений Н. Ф. Федорова (1828—1903), оригинального мыслителя-энциклопедиста и утописта, основателя «космического» направления в русской научно-философской мысли, включены главные его произведения из двухтомника «Философия общего дела», еще до революции ставшего библиографической редкостью, а также статьи и письма из недавно обнаруженных рукописных материалов к 3-му тому. Знакомство с идейным наследием Федорова поможет читателю углубить представление о сложных путях развития русской философской мысли XIX в. Книга рассчитана на всех интересующихся историей русской философии.

Ф 0302010000-067 7-81
004(01)-82

87.3

Николай Федорович Федоров

СОЧИНЕНИЯ

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редакторы *А. В. Антонов, В. П. Гайдамака*
Младший редактор *С. В. Мильская*
Оформление художника *В. В. Махсина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Е. А. Данилова*
Корректоры *В. С. Фенина, С. С. Новицкая*

ИБ № 1644

Сдано в набор 02.09.80. Подписано в печать 11.02.82. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага кн. журнальная. Обычн. новая гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 37,49 (с вкл.). Учетно-издательских листов 39,18 (с вкл.). Усл. краско-отт. 37,43. Тираж 50 000 экз. Заказ № 1509. Цена 2 р. 60 к.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15