

ЛЕВ ТОЛСТОЙ

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ 23

ПРОИЗВЕДЕНИЯ
1879–1884 гг.

Весь Толстой в один клик

Лев Толстой

**Полное собрание сочинений. Том
23. Произведения 1879–1884 гг.**

«Библиотечный фонд»

1879-1884

Толстой Л. Н.

Полное собрание сочинений. Том 23. Произведения 1879–1884 гг.
/ Л. Н. Толстой — «Библиотечный фонд», 1879-1884 — (Весь
Толстой в один клик)

Содержание

Лев Николаевич	5
Предисловие к электронному изданию	6
ПРОИЗВЕДЕНИЯ	8
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ Л. Н. ТОЛСТОГО	9
РЕДАКЦИОННЫЕ ПОЯСНЕНИЯ	25
ПРОИЗВЕДЕНИЯ	26
ИСПОВЕДЬ	27
I	27
II	28
III	30
IV	33
V	35
VI	38
VII	41
VIII	44
IX	45
X	47
XI	49
XII	50
XIII	53
XIV	54
XV	56
XVI	58
ИССЛЕДОВАНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ	60
ВСТУПЛЕНИЕ	60
ГЛАВА I	62
ГЛАВА II	64
ГЛАВА III	68
ГЛАВА IV	75
ГЛАВА V	86
Конец ознакомительного фрагмента.	98

**Лев Николаевич
Толстой
Полное собрание сочинений. Том 23
Произведения
1879 – 1884**

Государственное издательство
художественной литературы
Москва – 1957

Электронное издание осуществлено компаниями [ABBYY](#) и [WEXLER](#) в рамках крауд-сорсингового проекта [«Весь Толстой в один клик»](#)

Организаторы проекта:

[Государственный музей Л. Н. Толстого](#)

[Музей-усадьба «Ясная Поляна»](#)

[Компания ABBYY](#)

Подготовлено на основе электронной копии 23-го тома Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого, предоставленной [Российской государственной библиотекой](#)

Электронное издание 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого доступно на портале www.tolstoy.ru

Если Вы нашли ошибку, пожалуйста, напишите нам report@tolstoy.ru

Предисловие к электронному изданию

Настоящее издание представляет собой электронную версию 90-томного собрания сочинений Льва Николаевича Толстого, вышедшего в свет в 1928—1958 гг. Это уникальное академическое издание, самое полное собрание наследия Л. Н. Толстого, давно стало библиографической редкостью. В 2006 году музей-усадьба «Ясная Поляна» в сотрудничестве с Российской государственной библиотекой и при поддержке фонда Э. Меллона и *координации* Британского совета осуществили сканирование всех 90 томов издания. Однако для того чтобы пользоваться всеми преимуществами электронной версии (чтение на современных устройствах, возможность работы с текстом), предстояло еще распознать более 46 000 страниц. Для этого Государственный музей Л. Н. Толстого, музей-усадьба «Ясная Поляна» вместе с партнером – компанией ABBYY, открыли проект «Весь Толстой в один клик». На сайте readingtolstoy.ru к проекту присоединились более трех тысяч волонтеров, которые с помощью программы ABBYY FineReader распознавали текст и исправляли ошибки. Буквально за десять дней прошел первый этап сверки, еще за два месяца – второй. После третьего этапа корректуры *тома и отдельные произведения* публикуются в электронном виде на сайте tolstoy.ru.

В издании сохраняется орфография и пунктуация печатной версии 90-томного собрания сочинений Л. Н. Толстого.

Руководитель проекта «Весь Толстой в один клик»

Фекла Толстая

Л. Н. Т О Л С Т О Й

П О Л Н О Е С О Б Р А Н И Е С О Ч И Н Е Н И Й

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ ПОД НАБЛЮДЕНИЕМ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕДАКЦИОННОЙ КОМИССИИ

СЕРИЯ ПЕРВАЯ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Т О М

23

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1957

Перепечатка разрешается безвозмездно.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ 1879–1884

ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И КОММЕНТАРИИ Н. Н. ГУСЕВА

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ Л. Н. ТОЛСТОГО

Значение, которое Толстой придавал религиозной мотивировке этических понятий, представило учение Толстого в ложном свете. Толстой сам подал повод к тому, чтобы его учение было понято и обсуждалось прежде всего как учение религиозное. Не удивительно поэтому, что в буржуазном обществе последней четверти XIX и начала XX века за Толстым установилась репутация крупного религиозного деятеля, чуть ли не религиозного реформатора. В этой характеристике сходятся враги Толстого с его последователями и почитателями. И ортодоксальные реакционные церковники, осудившие учение Толстого, и прямые сторонники этого учения – толстовцы – согласны в мнении, будто толстовское учение есть учение преимущественно религиозное.

И действительно, в учении Толстого есть и понятие о боге, и признание за религией значения важнейшего вопроса жизни, и даже некоторые, правда слабые, следы мистического элемента. Отчасти через христианскую веру, в которой Толстой был воспитан в детстве и которая вновь стала этапом его идейно-морального развития в 70—80-х годах, отчасти вследствие некоторых особенностей своего художественного мышления Толстой был склонен представлять отношение человека к миру в целом, или ко вселенной, как отношение «работника» к пославшему его в жизнь «хозяину» или как отношение «сына» к «отцу».

Однако все подобные представления имели для Толстого не буквальный религиозный смысл и понимались им не как мистические догматы, но скорее были образами или метафорами, посредством которых Толстой пытался выражать для себя воззрение на жизнь, не поддающееся точному оформлению в отвлеченных понятиях.

Суть этого воззрения была этическая и социальная, а не мистическая, несмотря на явный налет мистики в субъективном выражении этого воззрения. Еще более далеко оно было от представлений о боге, свойственных догматическим религиям, в том числе и христианской.

То, что обычно в буржуазной литературе о Толстом называют «религиозным кризисом» Толстого или поворотом к религии, происшедшим во второй половине 70-х годов, в действительности мало похоже на религиозное «обращение».

Философские искания Толстого в 70-х годах были сосредоточены не на вопросе религиозном в прямом смысле слова. Искания эти были продолжением тех этических и социальных исследований, которые занимали ум Толстого и составляли предмет своеобразного художественно-философского экспериментирования в его ранних повестях, рассказах и в больших романах зрелого периода.

Религиозная форма, какую приняли те же искания Толстого в 70-х годах, была выражением слабости и непоследовательности мысли Толстого, была субъективной мечтой, в которую Толстой, не сумев справиться с ясно сознававшимися им противоречиями русской жизни, облек объективное содержание и объективную суть этих противоречий.

Идеалистическая реакция, усилившаяся после поражения первой русской революции, стремилась представить религиозные искания Толстого как осуществление «синтеза», не удавшегося предшествующим философам – Конту, Фейербаху. Согласно этой точке зрения, выраженной В. Базаровым, «Толстой впервые объективировал, т. е. создал не только для себя, но и для других, ту *чисто человеческую* религию, о которой Конт, Фейербах и другие представители современной культуры могли только субъективно мечтать»¹.

¹ Базаров, «Толстой и русская интеллигенция», «Новая заря», 1910, X (цит. по статье В. И. Ленина «Герои «оговорочки», Сочинения, т. 16, стр. 339).

Реакционность и безусловную ложность этого понимания религии Толстого вскрыл Ленин. В статье «Герои «оговорочки» Ленин показал, что взгляд Базарова и многих примыкающих к Базарову публицистов на религию Толстого и на ее значение в идейной истории русского общества основан на обращении действительного отношения. «Более полувека тому назад, – писал Ленин, – Фейербах, не умея «найти синтеза» в своем мирозерцании, представлявшем во многих отношениях «последнее слово» немецкой классической философии, запутался в тех «субъективных мечтах», отрицательное значение которых давно уже было оценено действительно передовыми «представителями современной культуры». Объявить теперь, – продолжал Ленин, – что Толстой «впервые объективировал» эти «субъективные мечтания», значит уходить в лагерь поворачивающих вспять, значит лстить обывательщине, значит подпевать веховщине»².

Особенно нелепым извращением действительной сути религии и мировоззрения Толстого Ленин считал утверждение Базарова, будто «идеализация патриархально-крестьянского быта, тяготение к натуральному хозяйству и многие другие утопические черты толстовства, которые в настоящее время выпячиваются на первый план и кажутся самым существенным, в действительности являются как раз субъективными элементами, не связанные необходимой связью с основой толстовской «религии»³.

«Итак, – иронизировал по поводу этого утверждения Базарова Ленин, – «субъективные мечты» Фейербаха Толстой «объективировал», а то, что Толстой отразил и в своих гениальных художественных произведениях и в своем полном противоречий учении отмеченные Базаровым экономические особенности России прошлого века, это «как раз субъективные элементы» в его учении. Вот что называется, – говорит Ленин, – попасть пальцем в небо»⁴.

Напротив, ленинский анализ вскрывает и в «религии» Толстого то же противоречие между отраженными в мысли Толстого особенностями развития пореформенной России и субъективной неспособностью Толстого найти действительное разрешение, или «синтез» этих противоречий. Неспособность эта и вылилась в субъективных религиозных мечтаниях Толстого.

«Именно синтеза, – писал Ленин, – ни в философских основах своего мирозерцания, ни в своем общественно-политическом учении Толстой не сумел, вернее: не мог найти»⁵. «Не из единого, не из чистого и не из металла отлита фигура Толстого»⁶.

И действительно, анализ открывает в «религии» Толстого то самое противоречие, которым, как показал Ленин, характеризуются все основные стороны мировоззрения Толстого.

С редкой даже для большого человека проницательностью Толстой срывает с официальной религии покров благовестия, несущего якобы учение любви и сострадания к страждущему человечеству. В иерархии церковных учреждений и чинов Толстой обнажил систему сил, активно служащих обществу и государству имущих, поработивших трудовое большинство. Толстой показал, что служению этому подчинено в церковной религии крепостнической и капиталистической России все содержание ее догм и все их истолкования, весь культ, все общественно-политическое поведение ее служителей.

Но вместе с тем, обличая церковь и церковную идеологию, Толстой далек от отрицания религии в самом ее существе. На место отвергнутой церковной веры он стремится поставить утонченную форму религии. Толстой отбрасывает религиозную догматику, но верит в бога как в «хозяина», пославшего человека в жизнь в качестве «работника» и сообщившего ему учение

² В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 339.

³ Там же, стр. 339–340.

⁴ Там же, стр. 340.

⁵ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 339.

⁶ Там же, стр. 341–342.

нравственности. Толстой отрицает софистику, с помощью которой церковь освящала и оправдывала социальное угнетение и формы государственности, поддерживавшие это угнетение. Но вместе с тем Толстой сам развивает проповедь непротivления злу насилием, не замечая, что объективным результатом этой проповеди – если бы она увлекла трудящуюся часть общества – могло быть только торжество и упрочение неравенства и насилия угнетателей над угнетаемыми.

Толстовское понятие религии прежде всего отрицательно: это – критика духовного состояния современного Толстому русского общества, то есть капиталистического общества пореформенного и предреволюционного периода. Толстовская «религия» по своему существу должна быть поставлена рядом с такими явлениями, как толстовская критика разделения труда, критика науки, критика искусства и т. д. Толстой не столько пытается раскрыть или обосновать положительное понятие о боге, как это делают настоящие мистики, сколько осуждает и обличает тот строй духовной жизни современного ему зарубежного и русского общества, при котором члены этого общества утрачивают всякое сознание разумного смысла жизни. Религия Толстого есть не столько вера (хотя в ней, конечно, есть элемент религиозной веры), сколько *протест*. Это – протест против безыдейности, беспринципности капиталистического общества, против утраты господствующей частью этого общества представления о высоких духовных задачах, способных руководить жизнью и действием.

В атеизме, в безверии, в религиозном равнодушии и безразличии современного общества Толстой осуждает – как это ни странно может показаться – не столько отсутствие веры в бога или отрицание существования бога, сколько признание существующего порядка, примирение со всем существующим так, как оно существует. Сам Толстой выразил эту мысль с полной ясностью. «Религия людей, не признающих религии, – писал Толстой, – есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство, т. е., короче, религия повиновения существующей власти».

Но именно потому, что толстовская религия есть больше критика, чем догма или мистическое настроение, Толстой на первый план в понятии веры выдвигает не собственно религиозное ее содержание, а способность веры быть силой жизни. «И я понял, – писал Толстой, – что вера... не есть только «обличение вещей невидимых» и т. д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к богу (надо определить веру, а потом бога, а не через бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил... Без веры нельзя жить».

В центре толстовского понятия веры стояло противоречие между конечным существованием личности и бесконечным существованием мира. Толстой искал такого решения противоречия, при котором смысл конечного и преходящего существования личности не уничтожался бы, не превращался в бессмыслицу неизбежно предстоящим уничтожением личности, ее погашением в бесконечности мирового целого.

Это противоречие не было для Толстого лишь отвлеченным противоречием личного и всеобщего, конечного и бесконечного. Толстой сознавал это противоречие как жизненное противоречие, захватывающее наиболее глубокое ядро его личного существования. Это противоречие конечного и бесконечного открылось ему в мыслях о смерти, охвативших его в 70-х годах в ужасе перед «нирваной», в сознании бессмысленной жизни, неумолимо обреченной на уничтожение.

В «Исповеди» Толстой очень точно сформулировал основную цель своих религиозных исканий. «Нужно и дорого, – писал он здесь, – разрешение противоречия конечного с бесконечным и ответ на вопрос такой, при котором возможна жизнь».

Итак, толстовская «вера» – только синоним силы жизни, осмысленного существования, условие сознающей свое назначение деятельности.

Однако это стремление вернуть жизни утерянное сознание ее оправданности и осмысленности связывается у Толстого с понятием не этики и не социальной философии, к которой оно должно было бы принадлежать, а с понятием религии. Стремление крепить корень жизни Толстой черпает не в силах самой жизни, а в религиозной традиции.

Здесь в мышлении Толстого – явное противоречие. Значительность этого противоречия особенно оттеняется тем, что понятие религиозной веры, как это было ясно самому Толстому, не выдерживает критики разума. «Все эти понятия, – писал Толстой, – при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума».

И все же Толстой, несмотря на явное и им самим признанное противоречие с началами разума, считает необходимым принять и отстаивать религиозное мировоззрение. И в этом вопросе Толстой сознательно становится на точку зрения патриархального крестьянина с его наивной и некритической верой. Безыдейности господствующих классов капиталистического общества, отсутствию у них сознания смысла жизни и своего назначения Толстой противопоставляет не те понятия о целях жизни и борьбы, которые в его время уже были выработаны великими мыслителями и вождями рабочего класса, но те понятия о духовном смысле жизни, которые казались ему совпадающими и которые в значительной мере действительно совпадали с точкой зрения многомиллионного крестьянства.

Толстому кажется, что именно в вере крестьянский народ находит разрешение основного мучившего Толстого противоречия, противоречия конечного и бесконечного, личного и общего. Именно вера – так думал Толстой – дает народу ту силу жизни и то сознание смысла жизни, которые утрачены господствующими классами современного общества. «Понятие бесконечного бога, божественности души, связи дел людских с богом, понятия нравственного добра и зла – суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого...» По Толстому, религия, и только она одна, содержит в себе разрешение противоречия конечного с бесконечным. Напротив, безрелигиозное сознание образованных людей современного общества будто бы уничтожает – так думает Толстой – возможность этого разрешения: «И это единственное разрешение, которое мы находим везде, всегда и у всех народов, – разрешение, вынесенное из времени, в котором теряется для нас жизнь людей, разрешение столь трудное, что мы ничего подобного сделать не можем, – это-то разрешение мы легкомысленно разрушаем с тем, чтобы поставить опять тот вопрос, который присущ всякому и на который у нас нет ответа».

Но хотя Толстой пришел к убеждению, что смысл и сила жизни могут быть почерпнуты только в народной вере, это убеждение немедленно вступило в нем в противоречие с другим убеждением, которое запрещает считать истинным все несовместимое с началами знания и разума.

Противоречие это осложнилось еще и тем, что народная, крестьянская вера, как это знал Толстой, была не единственной формой религиозного отношения к жизни. На роль учения, разрешающего будто бы все философские противоречия и трудные вопросы, претендовала церковная *богословская* вера. Больше того. Церковная – богословская – форма религии рассматривала себя как учительницу, наставницу и руководительницу народа в делах веры. Поэтому Толстой признал необходимым изучить и исследовать содержание и обоснование церковного богословского вероучения.

Но по мере того как Толстой углублялся в это исследование, ему все очевиднее становилось, что догматы, к которым церковное вероучение сводило содержание христианской религии, не только не могли быть «силой жизни», выводящей личность из тупика одолевающих ее

противоречий, но что поверить в эти догматы можно только ценой отказа от элементарнейших и неотменяемых условий и законов логики, знания, разума.

Вместе с тем обнаружилось, что система догматов церковного богословского вероучения не только противоречит логике, знанию, разуму. Выяснилось, что система догматического богословия вся построена на стремлении во что бы то ни стало оправдать сложившиеся в церкви за долгое время ее существования понятия о религии. Понятия же эти поддерживают существующий, основанный на насилии и угнетении, общественный порядок и прежде всего оправдывают то место и ту роль, какие в этом порядке принадлежат самой церкви.

Свои критические исследования Толстой осуществил в «Критике догматического богословия». Предшествующей «Критике» работой была «Исповедь» – философско-религиозная автобиография Толстого. К «Исповеди» и к «Критике догматического богословия» примыкают сочинения «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий», «В чем моя вера?», «Царство божие внутри вас». В этих последних работах Толстой излагает собственные взгляды на религию, сложившиеся в нем в результате критики официального учения православной церкви. Однако и в этих трактатах, которые должны были изложить позитивные взгляды Толстого, на первое место выдвигается не положительное, но *полемическое* их содержание. И в религиозных сочинениях Толстой выступает прежде всего как критик, полемист и антагонист признанного богословского вероучения.

Иначе не могло и быть. Учение Толстого не могло не стать критикой догматического богословия. Ведь «религия» Толстого была прежде всего протестом (правда, противоречивым, непоследовательным) против безыдейности господствующей части капиталистического общества, против отсутствия у людей, принадлежащих к этой части общества, какого бы то ни было твердого этического мировоззрения, способного стать руководством в практической жизни. Призыв Толстого к восстановлению религиозности был прежде всего своеобразной формой протеста против этической беспринципности господствующих классов капиталистического общества, хотя к одному лишь этому протесту он, разумеется, не сводится, будучи одновременно и выражением *слабости, непоследовательности* толстовской мысли, архаичности ее устремлений.

В толстовской критике христианского и прежде всего православного христианского богословия все основание критики покоится не на ученом историческом исследовании, не на критическом сопоставлении православного богословия и его толкований с богословием и с толкованиями других христианских церквей. Основу толстовской критики составляет понятие о сущности религии и христианства, выработанное Толстым. Понимает же под религией и под христианством Толстой прежде всего не философское и даже не религиозное учение о мире и о боге, а нравственное (этическое) учение о том, что придает смысл человеческой жизни. Иными словами под религией Толстой понимает учение о пути жизни, о нравственных началах, которыми должен руководиться в своем отношении к жизни и к людям человек, ищущий в жизни нравственного смысла.

Поэтому толстовское понимание «откровения» не только резко отличается от церковного, но во многом ему прямо противоположно. Церковное толкование понимает под «откровением» таинственное, мистическое сообщение богом людям не постижимых для разума положений веры о природе бога, об отношении бога к миру и к человеку и т. д.

Толстой не отрицает формально мистического характера религиозной веры. Он сам называет «откровением» – «то, что открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов, – созерцание божественной, т. е. выше разума стоящей, истины». Однако для Толстого в религии самое важное – не ее мистическое и сверхразумное содержание. Для Толстого в религии существует только предлагаемый ею ответ на вопрос о нравственном смысле жизни, а также на вопрос о нравственных условиях осуществления этого смысла в человеческой жизни. Тем самым содержание религиозных учений Толстой сводит главным образом к учению прак-

тической этики. Одновременно с этим Толстой настаивает на том, что предлагаемое христианством этическое учение может привести к оправданию жизни, к утверждению ее смысла только при условии, если основы религиозного учения и содержание нравственных предписаний не будут противоречить разуму.

Таким образом метафизическое содержание религии Толстой сводит к ее этическому содержанию, а ее мистический элемент стремится подчинить элементу рационалистическому. Поэтому, сформулировав приведенное выше определение «откровения», Толстой дополняет его другим, не только отличным от первого, но, несомненно, ему противоречащим. «Откровением, – поясняет Толстой, – я называю то, что дает ответ на тот не разрешимый разумом вопрос, который привел меня к отчаянию и самоубийству, – какой смысл имеет моя жизнь? Ответ этот, – утверждает Толстой, – должен быть понятен и не противоречить законам разума, как противоречит, например, утверждение о том, что бесконечное число – чёт или нечет. Ответ... должен быть не только понятен и не произволен, а неизбежен для разума, как неизбежно признание бесконечности для того, кто умеет считать. Ответ должен отвечать на мой вопрос: какой смысл имеет моя жизнь? Если он не отвечает на этот вопрос, то он мне не нужен». Зная, что православная церковь приписывает себе обладание высшими основами, в том числе и этическими, Толстой необходимо должен был искать в догматическом богословии обоснования *практической этики*.

Но он не нашел там этого обоснования. Более того, он вскоре убедился, что церковное понимание христианской религии не только не обосновывает никаких этических требований и не содержит никакого протеста против безнравственного характера всего уклада жизни капиталистического общества, но что церковное вероучение все направлено на оправдание существующего – основанного на угнетении крестьян и рабочих – общественного порядка.

По мысли Толстого, христианство, как и всякое религиозное учение, заключает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе – этическое и 2) объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе – метафизическое учение». Человек должен жить так, а не иначе потому, что таково его назначение, или назначение человека таково, а потому человек должен жить именно таким образом. Эти две стороны – «этическая» и, по терминологии Толстого, «метафизическая» – находятся, по Толстому, во всех религиях мира. Такова религия браминов, Конфуция, Будды, Моисея, такова же и христианская религия: «Она учит жизни, как жить, и дает объяснение, почему именно надо так жить».

По Толстому, все религии, развив двойственное – «этически-метафизическое» – содержание своих учений, подверглись со временем перерождению. По свойственной им слабости люди отступали от «этического» учения религии, и тогда из их среды являлись лица, которые брались оправдать это отступление. Лица эти разъясняли «метафизическую» сторону религиозного учения так, чтобы этические требования становились необязательными и чтобы они заменялись внешним богопочитанием – обрядами.

Это, по Толстому, общее всем религиям изменение первоначального – этического – содержания религиозного учения ни в одной из них не выразилось так резко, как в христианстве. В христианстве, как его понимает Толстой, «метафизика» и «этика», во-первых, «до такой степени неразрывно связаны и определяются одна другою, что отделить одну от другой нельзя, не лишив всё учение его смысла». Во-вторых, христианство, как его понимает Толстой, уже само по себе есть *отрицание* «не только обрядных постановлений иудаизма, но и всякого внешнего богопочитания».

Но именно поэтому происшедший и в христианстве и общий для христианства с другими религиями разрыв между «метафизикой» и «этикой» должен был – так полагал Толстой – «совершенно извратить учение и лишить его всякого смысла». Так оно, по Толстому, и случилось. Разрыв между «этическим» учением о жизни и «метафизическим» объяснением жизни

«начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея и проповедовавшего чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорию». Окончательно же осуществился этот разрыв во времена императора Константина, когда начались вселенские соборы и когда центр тяжести христианства переместился «на одну метафизическую сторону».

В результате этого смещения центра тяжести христианство в большей степени, чем какая-либо другая из крупных исторических религий, утратило составляющее некогда его центральную часть *этическое* учение.

Толстой доказывает эту мысль, сопоставляя христианство с другими религиями. Все религии за исключением церковно-христианской, «требуют от исповедующих их, кроме обрядов, исполнения еще известных хороших поступков и воздержания от дурных». Так, иудаизм требует обрезания, соблюдения субботы, милостыни, юбилейного года и еще многого другого. Магометанство требует обрезания, ежедневной пятикратной молитвы, десятины бедным, поклонения гробу пророка и много другого. И так обстоит дело со всеми религиями. «Хороши ли, дурны ли эти требования, но это требование поступков».

Напротив, церковное христианство не предъявляет никаких *этических* требований. «Нет ничего, – утверждает Толстой, – что бы обязательно должен был делать христианин и от чего он должен был бы обязательно воздерживаться, если не считать постов и молитв, самую церковью признаваемых необязательными». Со времен Константина христианская церковь «не требовала никаких поступков от своих членов. Она даже не заявляла никаких требований воздержания от чего бы то ни было». Христианин, следующий церковной вере, «ничего не обязан делать и ни от чего не обязан воздерживаться для того, чтобы спастись, но над ним церковью совершается всё, что для него нужно:...его и окрестят, и помажут, и причастят, и особоруют, и исповедуют даже глухую исповедь, и помолятся за него – и он спасен».

Вместо того чтобы руководить людьми в их жизненных действиях, церковь «перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для жизни, так что оно не мешало людям жить так, как они жили». «Церковь раз уступила миру, а раз уступив миру, она пошла за ним. Мир делал всё, что хотел, предоставляя церкви, как она умеет поспевать за ним в своих объяснениях смысла жизни». Мир устанавливал свою во всем противную этическому учению христианства жизнь, а церковь «придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним».

В результате церковь признала и даже освятила все, что было в языческом мире. «Она признала и освятила и развод, и рабство, и суды, и все те власти, которые были, и войны, и казни, и требовала при крещении только словесного, и то только сначала, отречения от зла; потом при крещении младенцев перестала требовать даже и этого».

Но именно потому, что учение церкви сложилось как оправдание исторически определенного общественно-политического порядка, со временем, с изменением форм общественной жизни, церковное учение *начало отставать*. Придуманное для оправдания *древней* формы рабства, оно уже не годилось для общества, отменившего эту древнюю форму и сменившего ее на другую.

С другой стороны, несмотря на все свои старания скрыть от верующих истинное – *этическое* – учение Христа, вопреки запрещению переводов библии на национальные языки, пришло время, когда истинное учение Христа – через сектантов и вольнодумцев – стало проникать в народ. Так как народ не мог жить без этического учения и так как церковь извратила и даже старалась скрыть этическое учение христианства, то учение о жизни «эмансипировалось от церкви и установилось независимо от нее».

Так, «сами люди помимо церкви уничтожали рабство, оправдываемое церковью, религиозные казни, уничтожили освященную церковью власть императоров, пап и теперь начали стоящее на очереди уничтожение собственности и государства...»

В настоящее время «всё, что точно живет, а не уныло злобится, не живя, а только мешая жить другим, всё живое в нашем европейском мире отпало от церкви и всяких церквей и живет своей жизнью независимо от церкви». Так, государственная власть основывается «на предании, на науке, на народном избрании, на грубой силе, на чем хотите, но только не на церкви». Войны и отношения государств устанавливаются «на принципе народности, равновесия, на чем хотите, только не на церковных началах». Государственные учреждения открыто игнорируют церковь: «Мысль о том, чтобы церковь могла быть основой суда, собственности, в наше время только смешна». Наука не только находится в согласии с учением церкви, но «нечаянно, невольно в своем развитии всегда враждебна церкви». Даже искусство, некогда служившее церкви, «теперь всё ушло из нее».

Жизнь не только вся «эмансипировалась» от церкви. Жизнь – так утверждал Толстой – «не имеет другого отношения к церкви, кроме презрения, пока церковь не вмешивается в дела жизни, и ничего, кроме ненависти, как только церковь пытается напомнить ей свои прежние права».

Этим, однако, не ограничивается, по Толстому, извращение религии, имеющееся в церковном учении. Церковь не только извратила и забросила этическое учение христианства. Так как «этическое» учение каждой религии неразрывно связано, как думает Толстой, с учением «метафизическим», то порча первого неминуемо вызвала порчу и второго, породила в церкви стремление – превратить религию в *оправдание существующего порядка* и прежде всего – в *оправдание существующего* зла. В результате и «метафизическая» часть христианства оказалась совершенно извращенной.

Мысль эту Толстой доказывает в «Критике догматического богословия» – одном из самых страстных своих произведений. Книга эта дышит гневом, негодованием, чувством оскорбленной, обманутой и страдающей человечности. Шаг за шагом, параграф за параграфом Толстой излагает догматическое вероучение христианской церкви. Одновременно он рассказывает о своих попытках понять это вероучение, найти в нем разумный смысл и обоснование нравственного поведения. Но во множестве мест терпение иссякает, оскорбленное достоинство мыслителя и нравственного существа заставляют Толстого повысить голос, и тогда с его уст слетают исполненные страдания и ярости слова.

В догматическом богословии Толстого оскорбляет все: и содержание учения, и практическая цель, к которой все оно клонится, и приемы изложения и убеждения.

В приемах изложения Толстой всюду находит «неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, понижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и одно и то же постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства».

Изложение богословия Толстой находит не только не истинным по существу его содержания, но в значительной части случаев попросту лишенным всякого логического смысла. «Очевидно, – пишет Толстой, – слова уже тут совершенно оторвались от мысли, с которой были связаны, и не вызывают уже никакой мысли». Так, Толстой «долго делал страшные усилия, чтобы понять, что разумеется, например, под различными духовными естествами, под различением свойств, под умом и волей бога». И все же он не мог добиться понимания и убедился, наконец, что автору догматического богословия «нужно только связать внешним образом все тексты, а что разумной связи между его словами нет и для него самого».

Таким, лишенным всякого смысла, непонятным в своем существе представляется Толстому основной «метафизический», как его называет Толстой, догмат богословия – догмат божественного триединства.

Какое бы значение ни придавало богословие догмату божественного триединства, догмат этот, по Толстому, лишен всякого смысла: с тем, что бог – вместе один и три «никакого понятия

не может быть связано». «И потому, – продолжает Толстой, – какой бы авторитет ни утверждал этого, не только все живые и мертвые патриархи Александрийские и Антиохийские, но если бы с неба непрерывающий глас взывал бы ко мне: Я – один и три, я бы остался в том же положении не неверия (тут верить не во что), а недоумения, что значат эти слова и на каком языке, по каким законам могут они получить какой-нибудь смысл». «Невозможно, – восклицает Толстой, – верить тому, чтобы бог, благой отец мой (по учению церкви), зная, что спасение или гибель моя зависит от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения».

Но Толстой отвергает догмат триединства не только потому, что догмат этот противен человеческому разуму и не имеет основания ни в писании, ни в предании, откуда пытается его вывести при помощи явных натяжек и передержек богословие. Толстой отвергает этот догмат еще и потому, что догмат триединства – в том содержании, какое вкладывается в него церковью, – ни для кого и ни для чего не нужен и что «нравственного правила из него вывести невозможно никакого».

Решающая в глазах Толстого черта догматов – их практическая неприменимость, невозможность вывести из них какие бы то ни было нравственные правила – есть, как думает Толстой, черта не только основного «метафизического» догмата церкви – учения о триединстве. Та же черта отличает, по Толстому, и все прочие догматы церковной веры. При этом чем дальше отстоит догмат от возможности практического – нравственного – его применения, тем больше значение, какое приписывает ему церковь. «Догматы: нисхождение духа, естества Христова, таинства причащения, – чем дальше они были от возможности какого-нибудь нравственного приложения, тем более они волновали церкви».

Толстой не ограничился одной лишь теоретической, логической и практической критикой догматов церковного богословия. Для Толстого первостепенное значение имел также вопрос о том, какой практический повод «заставил церковь исповедовать этот бессмысленный догмат и так старательно подбирать вымышленные доказательства его».

Исследование этого вопроса приводит Толстого к заключению, что церковное понимание догматов имеет *два основания*. Первое из них состоит попросту в грубости и примитивности собственного церковным писателям понимания текстов писания, которыми обосновываются догматы. «Выписки из писания, – разъяснил Толстой, – показывают, что утверждение этих бессмыслиц происходит не произвольно, но вытекает... из ложного, большей частью просто грубого понимания слов писания».

Второе, по Толстому, основание церковного понимания догматов состоит в утверждаемой церковью *непогрешимости собственных учений*. В свою очередь собственную непогрешимость церковь выводит из непогрешимости церковной иерархии, понятием которой в богословии незаметно подменяется понятие церкви.

В конечном счете все учение церкви, как его преподает богословие, «всё основано на том, чтобы, установив понятие церкви как единой истинной хранильницы божеской истины, подменить под это понятие – понятие одной известной, определенной иерархии».

Но этого мало. В системе догматов и учений богословия Толстой обнаруживает, кроме грубости понимания текстов писания и кроме гордости и самомнения иерархии, отождествившей себя с церковью, а свои учения – с самой истиной, еще и прямую *практическую* цель – стремление внушать верующим такие представления и верования, которые связаны с корыстными – материальными – интересами, иерархии. Так, например, чрезвычайно важное для всей системы богословия учение о благодати «есть, с одной стороны, неизбежное следствие ложной посылки, что Христос искуплением изменил мир, а с другой стороны, оно же и есть основа тех жреческих обрядов, которые нужны для верующих, чтобы отводить им глаза, а для иерархии – чтобы пользоваться выгодами жреческого звания».

Это учение о благодати, цель которого – отвести глаза верующих от неисполнения обещаний искупления и приобретения доходов духовенству, «носит в себе тот ужасный зачаток безнравственности, который извратил нравственно поколения, исповедующие это учение». Обманное учение церкви о том, что человек всегда порочен и бессилен и что все его личные стремления к добру бесполезны до тех пор, пока он не усвоит благодати, – учение это «под корень подсекает всё, что есть лучшего в природе человека».

Введение безнравственного учения о благодати с логической неизбежностью повлекло за собой введение целого ряда еще более безнравственных и грубых учений. За признанием благодати последовало учение, сводящее веру к доверию ко всему, о чем учит иерархия, и к послушанию, за учением о вере как о послушании – учение о механическом действии таинств: крещения, миропомазания, причащения и т. д. В свою очередь необходимость побуждать людей к исполнению отправляемых иерархами таинств привело к учению о мздовоздаянии, то есть о загробном наказании богом тех, кто при жизни не исполнял таинств. Дойдя до такого результата, учение это выразилось «в ужасающем безобразии»: согласно этому учению, из того, что бог для спасения людей отдал своего сына на казнь, «выходит то, что если поп с причастием опоздает, когда я буду умирать, я пойду если не прямо в ад, то все-таки мне будет худо, много хуже, чем тому, кто нагребил много денег и нанял попа и попов так, чтобы они всегда при нем были».

Итогом исследования Толстого, посвященного догматическому богословию, стало полное отрицание церкви как установления и такое же полное отрицание ее учений. «Как же я могу, – спрашивает Толстой, – верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы человека о своей душе она отвечает жалкими обманами, нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться не чем иным, как только ее указанием». «Цвет панталон я могу выбрать, жену могу выбрать по своему вкусу, но остальное, то самое, в чем я чувствую себя человеком, во всем этом я должен спроситься у них – у этих праздных, обманывающих и невежественных людей».

С огромной силой негодования бичует Толстой *лицемерие* церкви, полное расхождение ее современных учений с первоначальным нравственным учением христианства. Отступив от духа христианства, церковь, — доказывает Толстой, — извратила христианское учение до того, что дошла до отрицания его всей своей жизнью: «Вместо уничтожения – величие, вместо бедности – роскошь, вместо неосуждения – осуждение жесточайшее всех, вместо прощения обид – ненависть, войны, вместо терпения зла – казни».

Этим лицемерием прикрывается главный и непростительный в глазах Толстого грех церкви – ее *участие в общественном порядке, основанном на угнетении и ограблении трудящихся*. В конечном счете слово «церковь» есть «название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими».

В восьмидесятых годах прошлого века, когда Толстой писал свои богословские сочинения, развитая им критика догматического богословия сыграла несомненно положительную роль. Сила этой критики состояла не в новизне доводов, которыми Толстой доказывал несостоятельность церковного догматического вероучения. Задолго до Толстого догматы эти были подвергнуты рационалистической критике деистами, рационалистами, вольнодумцами, сектантами всяких мастей. Толстой только применил эти доводы, уже использованные против католичества и против протестантизма, к православию.

Оригинальной, неповторимой, самобытной критику Толстого делает зоркость, с какой Толстой разглядел связь, существующую между учениями церкви и *социальным* строем капиталистического общества. «Крестьянский» взгляд Толстого и в церкви разгадал одну из сил, разоряющих и порабащающих крестьянство, узаконивающих и освящающих бедствия надвигающегося на крестьянина нового и непонятного для него врага – капитализма.

Истолкование религии как учения практической этики ярко выразилось также в большой работе Толстого «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий», опубликованной издательством «Посредник» в 1907 (I том) и в 1908 году (II и III томы).

Идея соединения в одно повествование всего содержания четырех Евангелий не нова. Попытки такого соединения были сделаны до Толстого Арнольдом де Вансом, Рейсом, Фарра-ром, Гречулевым. Толстому эти работы были известны. Однако выполненное Толстым соединение четырех Евангелий существенно отличается от работ названных ученых своей задачей и руководящей точкой зрения. Предшественники Толстого подходили к своей задаче как к задаче историко-филологической. Толстого эта задача совершенно не интересует. Его соединение и перевод Евангелий не есть ни труд богослова, ни труд ученого историка, ни даже труд филолога-переводчика. Работа Толстого есть попытка очищения текста четырех Евангелий от всего, что самому Толстому представляется несовместимым с его собственным понятием о религии и, в частности, о христианской религии. Это – интерпретация канонических Евангелий в духе морального учения Толстого. Отвлеченно-рационалистический характер религиозного и морального учения Толстого сделал для него неприемлемыми все тексты Евангелий, в которых или выражены философские – онтологические, космологические – понятия евангелистов (например, мистическое учение о божественном «слове» в Евангелии Иоанна), или отражена вера в чудесные, сверхъестественные явления, или, наконец, сказались результаты позднейшей церковной переработки древних текстов Евангелий – в целях оправдания и обоснования официальной догматики церковного христианства, сложившейся к началу четвертого века нашей эры. Поэтому Толстой или просто исключает из текста своего перевода все, что ему представляется фантастическим, ложным и грубым в моральном отношении, подложным и внесенным в первоначальный текст церковными богословами, или перетолковывает соответствующие места в духе собственного учения. Это перетолкование часто выражается в полной свободе при передаче греческого текста. Часто перевод этот просто есть замена имеющегося в тексте понятия понятием, какого никак не мог иметь в виду автор текста и которое приписывается ему Толстым.

Поэтому с точки зрения строгой филологии перевод четырех Евангелий, выполненный Толстым, не следует рассматривать как перевод в буквальном смысле этого слова. Сам Толстой отнюдь не претендовал на рассмотрение своей работы в качестве ученого перевода и сам заранее признал, что в его труде могут быть обнаружены значительные – с точки зрения филологической критики – ошибки. Цель Толстого была совсем другая. Толстой хотел самый текст канонических Евангелий сделать опорой для своих религиозно-моральных воззрений. И в переводе и – еще яснее – в комментариях к переводу, сделанных самим Толстым, цель эта выступает совершенно прозрачно. В переводе и в комментариях Толстого отразились все черты религиозного мировоззрения Толстого. Основное для Толстого противоречие между разоблачением социальной функции религии в эксплуататорском обществе и признанием «очищенной», «утонченной» религии, сведенной к моральному учению непротивления и нравственного личного самосовершенствования, и здесь остается во всей силе. Так же как и другие религиозные трактаты Толстого, «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий» – страстная полемическая книга. Несмотря на всю неподготовленность Толстого к ученой филологической критике канонических текстов Евангелий и их признанных церковью переводов, Толстой в ряде случаев с большой проницательностью вскрывает смысл и цели церковной интерпретации евангельских текстов. Он обнажает связь между этой интерпретацией и служением церкви государству, основанному на насилии имущего меньшинства над трудящимся большинством. В этом разоблачении – сила работы Толстого над Евангелиями. Сквозь крайнюю наивность и рассудочность толстовской экзегезы, сквозь произвол филологических выкладок Толстого до читателя доходит чувство страстного гнева великого мыслителя против лжи и лицемерия церкви, перенесшей в евангельские тексты понятия и догмы, возникшие в цер-

ковных кругах и отражающие социально-политические черты церковной идеологии. Именно эти черты делают работу Толстого по переводу и соединению Евангелий работой, интересной для современного читателя. Книга эта восполняет характеристику мировоззрения Толстого. Она – показатель удивительной страстности, упорства и трудолюбия, способности беззаветного увлечения, с каким Толстой отдавался своей критике духовного обмана, господствовавшего в современном ему обществе. Но одновременно книга эта показатель и противоречивости, слабости Толстого, поработанности мысли Толстого тем самым расслабляющим ядом, против которого он так сильно и мужественно боролся.

Наиболее разительным доказательством того, что для Толстого религия сводится по сути к *этике*, является сделанный самим Толстым перевод некоторых текстов четвертого Евангелия – Евангелия Иоанна. Евангелие это всегда рассматривалось богословами и историками философии как *наиболее философское* из четырех канонических Евангелий, как такое, в котором сообщаются основы христианского учения о божественном бытии, о природе бога и т. д. В связи с этим «слово» («логос»), о котором идет речь в четвертом Евангелии, связывалось с философскими умозрениями Филона иудейского, с «логосом» стоиков и даже с «логосом» Гераклита. Во всех этих богословских и историко-философских толкованиях «логос» четвертого Евангелия имеет ясно выраженное *онтологическое* значение (значение характеристики божественного *бытия*), а также связанное с ним *космологическое* значение (то есть значение термина, говорящего об отношении бога и сына бога к *миру*).

Совершенно иначе понимает смысл евангельского учения о «слове» или о «логосе» Толстой. Его совершенно не интересует вопрос об онтологическом и космологическом смысле евангельского «логоса». По Толстому «логос» Иоанна – только нравственное понимание (или «разумение») жизни. Больше того, по утверждению Толстого, известные слова из первого стиха первой главы Евангелия Иоанна – *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* («и слово было у бога») должны быть переведены так: «И разумение стало супротив бога», или: «разумение *заменило* бога». Другими словами, Толстой не только отрицает в понятии «логоса» какой бы то ни было онтологический смысл, не только сводит смысл этого понятия к понятию о нравственном понимании («разумении») жизни. Толстой вместе с тем утверждает, что нравственное «разумение» жизни есть то, что заменило в жизни и в сознании людей понятие о самом боге. Религия Толстого по сути – религия без бога, или религия, в которой, по мысли Толстого, бог, как бог, становится только синонимом нравственного понимания жизни.

Но вместе с тем свое собственное понимание нравственного смысла жизни – свое отвлеченное и вне историческое учение о любви к людям, о непротавлении злу насилием, об отказе от выполнения законов государства и т. д. Толстой хочет вывести из основных учений, изложенных в ранней христианской литературе – из канонических Евангелий в первую очередь.

Однако в памятниках этой литературы, в том числе в Евангелиях, нравственные учения связаны с целым рядом других – мистических, мифологических, онтологических, космологических понятий и наслоений. Поэтому утверждать, как это делает Толстой, будто, кроме указанного самим Толстым нравственного смысла жизни, Евангелие в сущности не содержит никаких других философских понятий и учений, можно или игнорируя всё мифологическое и философское, но не специфически моральное содержание ранних памятников христианской литературы, или даже произвольно толкуя в этих памятниках в узко моральном смысле то, что заключает в себе и другой смысл, не сводимый начисто к моральному.

В своем переводе и толковании Евангелий Толстой делает и то и другое. Он опускает в своем переводе ряд мест – мифов, сцен, изречений и т. д., – не связанных с нравственным евангельским учением (как его понимает сам Толстой), и перетолковывает в духе своего собственного нравственного учения те места, которые имеют в виду отнюдь не только моральное учение.

Особенно решительно опускает Толстой в содержании Евангелий все рассказы, сцены и положения, которые противоречат реалистическому пониманию явлений и событий природы и человеческой жизни.

Поэтому толстовский перевод и соединение в одно связное и цельное повествование четырех Евангелий отличается, во-первых, сильно выраженной моральной тенденцией. Толстой выделяет, подчеркивает, усиливает в своем переводе этическую направленность Евангелий.

Во-вторых, толстовский перевод Евангелий отличается резко выраженной рационалистической тенденцией: Толстой стремится – либо путем механического отсека ряда текстов, либо путем рационалистического перетолкования – устранить, где это ему представляется возможным, противоречие между повествованием Евангелий и (общечеловеческим) рассудочным пониманием явлений.

При этом Толстому приходится вступать в споры с имеющимися в богословской литературе переводами и пониманием ряда евангельских текстов. В спорах этих и в критике богословских толкований евангельских текстов обнаруживается чрезвычайно важная черта взглядов Толстого на церковное вероучение. Слабый и мало подготовленный в вопросах филологической критики и толкования евангельских текстов, Толстой поразительно чуток и проницателен по отношению к социальной тенденции, которой постоянно руководилась и руководится церковь в своих толкованиях Евангелия.

В своих суждениях о Толстом Ленин всегда отмечал силу, убежденность и искренность толстовской критики церкви, а также проницательность анализа Толстого, уловившего в учениях церкви связь их с оправданием основ и установлений капиталистического общества. Отмечая как достоинство и силу Толстого «замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши»⁷, Ленин тут же отмечал, что протест этот был направлен Толстым прежде всего *против церкви*. Во взглядах Толстого на церковь Ленин ценил «самый трезвый реализм, срывание всех и всяческих масок»⁸. В ряде мест Ленин подчеркивал, что для Толстого характерен «горячий, страстный, нередко беспощадно-резкий протест против государства и полицейско-казённой церкви...»⁹ В этом протесте, как и в других проявлениях толстовской критики, Ленин также видит выражение настроений «примитивной крестьянской демократии, в которой века... церковного иезуитизма, обмана и мошенничества накопили горы злобы и ненависти»¹⁰.

В этом отношении Ленин особенно выделял последние произведения Толстого. Именно в них Толстой, как показал Ленин, «обрушился с страстной критикой на все современные государственные, *церковные* (курсив мой. – В. А.), общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на разорении крестьян и мелких хозяев вообще, на насилии и лицемерии, которые сверху донизу пропитывают всю современную жизнь»¹¹. По словам Ленина, Толстой «с великой наглядностью разоблачал внутреннюю ложь всех тех учреждений, при помощи которых держится современное общество...»¹² В числе этих учреждений, лживость и лицемерие которых изобличал Толстой, Ленин на первом месте называет *церковь*.

Толстовская критика церкви и церковного богословия стала предметом внимания широких кругов русского общества. Искренность, граничащая с отчаянием, страстность этой критики, горячее сочувствие миллионам людей, порабощенных церковным обманом, негодование

⁷ В. И. Ленин, Сочинения, т. 15, стр. 180.

⁸ Там же.

⁹ Там же, т. 16, стр. 294

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, т. 16, стр. 301.

¹² Там же, стр. 323.

против обманывающих – все эти качества полемических книг Толстого, направленных против церкви, вызвали всеобщее сочувствие к Толстому. Волна этого сочувствия поднялась особенно высоко, когда православный синод опубликовал во всеобщее сведение акт об отлучении Толстого от православной церкви. Значительной частью русских людей акт этот был воспринят как действие, позорящее не Толстого, а тех церковников, которые, не имея сил защищаться от могучих укоров и обвинений писателя, вместо ответа по существу, решили «наказать» его своим отлучением. В день опубликования постановления синода Толстой стал, в сознании культурных людей всего мира, в один ряд с такими борцами и деятелями независимой мысли, каким был Спиноза, какими были французские просветители. Вспоминая впоследствии об отлучении Толстого, Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему (то есть синоду. – В. А.) в час народной расправы с чиновниками в рясах, с жандармами во Христе, с темными инквизиторами, которые поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки»¹³.

Но как ни искренна была толстовская критика и как ни сильно было ее действие, критика эта *таила в себе глубокое противоречие* и прямо реакционное содержание. Толстой критикует *церковную* форму веры, но для того, чтобы укрепить, очистить самый принцип *веры*. Он отвергает *церковное* учение о боге, но лишь для того, чтобы на это место поставить *нравственно очищенное, духовно утонченное* новое понятие о боге. Он осуждает поддержку, какую церковь оказывает капиталистическому угнетению, но не для *действительной* борьбы с капиталистическим порядком, а для проповеди *непротивления злу насилием*.

Так, Толстой отрицает развиваемые богословием «доказательства» существования бога, ссылаясь при этом на критику Канта, но не для того, чтобы отвергнуть в *принципе* всякое доказательство бытия бога, а для того, чтобы, отвергнув *богословские* доказательства как нелепые, выдвинуть, точнее чтобы сохранить, другие – *мистические*, которые кажутся ему истинными.

Упрекая богословов за нарушение основных законов логики и разума, Толстой, сам того не замечая, отрекается от логики в собственном доказательстве бытия бога и души: «Бога и душу я знаю так же, как я знаю бесконечность, не путем определения, но совершенно другим путем. Определения разрушают во мне это знание». По Толстому, к несомненности знания бога человек приводится вопросом: «откуда я?» «Я родился от своей матери, а та от бабушки, от прабабушки, а самая последняя от кого. И я неизбежно прихожу к богу. Ноги – не я, руки – не я, голова – не я, чувства – не я, даже мысли – не я: что же я? Я—я, я – моя душа».

Толстой гневно и горячо протестует против участия церкви в капиталистическом насилии. Но в то же время в той же «Критике догматического богословия» Толстой доказывает, будто христианское учение, освобожденное от церковных софизмов, истинно и будто истина его – в заповеди, запрещающей всякую борьбу с насилием при помощи насилия.

«Все учение Иисуса только в том, что простыми словами повторяет народ: спаси свою душу, но только свою, потому что она всё. Страдай, терпи зло, не суди – все только говорят одно. При всяком же прикосновении к делам мира Иисус учит нас примером полного равнодушия, если не презрения, как надо относиться к мирским делам... Всё, что не твоя душа, всё это не твое дело. Ищите царства небесного и правды его в своей душе, и всё будет хорошо».

Во всех этих чертах толстовской критики церковного учения мы узнаем не только крестьянский протест и накопившуюся столетиями ненависть к угнетающему порядку, но вместе с тем и указанную Лениным другую черту – *бессилие* патриархального крестьянства, *наивность*, *юрродство* в выборе средств для борьбы против зла. По слову Ленина, Толстой отражает настроение крестьянских масс «так верно, что сам в свое учение вносит их наивность, их отчуждение

¹³ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 296.

от политики, их мистицизм, желание уйти от мира, «непротивление злу», бессильные проклятья по адресу капитализма и «власти денег»¹⁴.

Отвергнув *церковную* религию, Толстой с тем большей убежденностью отстаивает «вечное» содержание «истинной» религии. И в своей критике церковной религии и в своем обосновании «очищенной» от церковного обмана и лицемерия «истинной» религии Толстой, как показал Ленин, неспособен стать на «конкретно-историческую точку зрения». «Он рассуждает, – писал по этому поводу Ленин, – отвлеченно, он допускает только точку зрения «вечных» начал нравственности, вечных истин религии...»¹⁵

В критике церковной религии неспособность Толстого стать на конкретно-историческую точку зрения привела к тому, что Толстой оценивает значение церковного христианства только с точки зрения настоящего и потому не видит несомненной *относительной* прогрессивности церковного христианства в те времена далекого прошлого, когда церковное христианство оказалось хранителем и даже в известной мере насадителем просвещения среди языческих народов.

Пропаганда религии, «очищенной» от прямой и явной капиталистической апологетики, отсутствие конкретно-исторической точки зрения имело результатом то, что Толстой не заметил, как, подменяя церковную религию «очищенной» нравственной религией, он на деле, вместо грубого, открытого, но в своей откровенности менее опасного оправдания существующего порядка, предлагал по сути также примирение с этим порядком, но примирение неявное, утонченное и потому несравненно более опасное. Развивая точку зрения «вечных» истин религии, Толстой, говоря словами Ленина, не признавал «того, что эта точка зрения есть лишь идеологическое отражение старого («переворотившегося») строя, строя крепостного, строя жизни восточных народов»¹⁶.

Среди многочисленных, раскрытых Лениным противоречий мышления Толстого противоречие между толстовской критикой церковной религии и толстовской проповедью «очищенной» религии – одно из самых характерных для Толстого и одно из самых значительных. «Борьба с казенной церковью, – писал Ленин об этом противоречии Толстого, – совмещалась с проповедью новой, очищенной религии, то есть нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс»¹⁷.

В оценке *толстовской* религии Ленин прилагает тот же критерий, который был указан им Алексею Максимовичу Горькому при оценке так называемого богоискательства и богостроительства – течений, распространившихся не только в кругах буржуазной интеллигенции после поражения первой русской революции, но частично проникших даже в среду российской социал-демократии.

Ленин разъяснил Горькому, что чем демократичнее массы, к которым обращаются с проповедью очищенной, сведенной к морали религии, тем вреднее и опаснее действие подобной проповеди.

И дело здесь, как показал Ленин, не в личных нравственных чертах или качествах тех, кто субъективно нуждается в «очищенной» религии и эту религию проповедует. Религию Толстого, так же как и религию богоискателей и богостроителей, Ленин рассматривает и оценивает не как факт личного психологического и морального развития Толстого и богоискателей.

Именно с этой – не с личной, а с общественной – точки зрения Ленин бичевал не самого Толстого, как личность, а «толстовство» – как выражение общественной слабости, расхлябанности и бессилия известной части русской интеллигенции. В «толстовстве» Толстого и шедших

¹⁴ В. И. Ленин, Сочинения, т. 16, стр. 302.

¹⁵ В. И. Ленин, Сочинения, т. 17, стр. 30.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, т. 16, стр. 295.

за ним интеллигентов Ленин видел одно из обнаружений столь характерного для Толстого противоречия его личности и деятельности, отражавшего противоречивый характер всего пореформенного развития России.

В. Ф. Асмус.

РЕДАКЦИОННЫЕ ПОЯСНЕНИЯ

Тексты, публикуемые в настоящем томе, печатаются по общепринятой орфографии, но с воспроизведением некоторых особенностей правописания Толстого.

При воспроизведении текстов, не печатавшихся при жизни Толстого, соблюдаются следующие правила. Слова, не написанные явно по рассеянности, печатаются в прямых скобках.

Условные сокращения типа «к-ый», вместо «который», и слова, написанные неполностью, воспроизводятся полностью, причем дополняемые буквы ставятся в прямых скобках лишь в тех случаях, когда редактор сомневается в чтении.

Слитное написание слов, объясняемое лишь тем, что слова, в процессе беглого письма, для экономии времени и сил писались без отрыва пера от бумаги, не воспроизводится.

Описки (пропуски букв, перестановки букв, замены одной буквы другой) не воспроизводятся и не оговариваются в сносках, кроме тех случаев, когда редактор сомневается, является ли данное написание опиской.

Слова, написанные явно по рассеянности дважды, воспроизводятся один раз, но это оговаривается в сноске.

После слов, в чтении которых редактор сомневается, ставится знак вопроса в прямых скобках: [?]

На месте неразобранных слов ставится: [1 неразобр.] или [2 неразобр.] и т. д., где цифры обозначают количество неразобранных слов.

Из зачеркнутого в рукописи воспроизводится (в сноске) лишь то, что признает редактор важным в том или другом отношении.

Не зачеркнутое явно по рассеянности (или зачеркнутое сухим пером) рассматривается как зачеркнутое и не оговаривается.

Более или менее значительные по размерам места (абзац или несколько абзацев, глава или главы), перечеркнутые одной чертой или двумя чертами крест-накрест и т. п., воспроизводятся не в сноске, а в самом тексте и ставятся в ломаных < > скобках; но в отдельных случаях допускается воспроизведение в ломаных скобках в тексте, а не в сноске и одного или нескольких зачеркнутых слов.

Написанное Толстым в скобках воспроизводится в круглых скобках. Подчеркнутое печатается курсивом, дважды подчеркнутое – курсивом с оговоркой в сноске.

В отношении пунктуации: 1) воспроизводятся все точки, знаки восклицательные и вопросительные, тире, двоеточия и многоточия (кроме случаев явно ошибочного употребления); 2) из запятых воспроизводятся лишь поставленные согласно с общепринятой пунктуацией; 3) ставятся все знаки в тех местах, где они отсутствуют с точки зрения общепринятой пунктуации.

Воспроизводятся все абзацы. Отсутствующие абзацы вводятся без оговорок редактора.

Примечания и переводы иностранных слов и выражений, принадлежащие Толстому, печатаются в сносках (петитом) без скобок.

Переводы иностранных слов и выражений, принадлежащие редактору, печатаются в прямых скобках.

Пометы: *, ** в оглавлении томов, на шмуцтитулах и в тексте при номерах вариантов означают: * – что печатается впервые, ** – что напечатано после смерти Толстого.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ 1879–1884



Л. Н. ТОЛСТОЙ. 1881 г.
Фото Дьяковченко

ИСПОВЕДЬ

(Вступление к ненапечатанному сочинению)

I

Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства и во всё время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили.

Судя по некоторым воспоминаниям, я никогда и не верил серьезно, а имел только доверие к тому, чему меня учили, и к тому, что исповедовали передо мной большие; но доверие это было очень шатко.

Помню, что, когда мне было лет одиннадцать, один мальчик, давно умерший, Володинька М., учившийся в гимназии, придя к нам на воскресенье, как последнюю новинку объявил нам открытие, сделанное в гимназии. Открытие состояло в том, что бога нет и что всё, чему нас учат, одни выдумки (это было в 1838 году). Помню, как старшие братья заинтересовались этою новостью, позвали и меня на совет. Мы все, помню, очень оживились и приняли это известие как что-то очень занимательное и весьма возможное.

Помню еще, что, когда старший мой брат Дмитрий, будучи в университете, вдруг, с свойственною его натуре страстностью, предался вере и стал ходить ко всем службам, поститься, вести чистую и нравственную жизнь, то мы все, и даже старшие, не переставая поднимали его на смех и прозвали почему-то Ноем. Помню, Мусин-Пушкин, бывший тогда попечителем Казанского университета, звавший нас к себе танцевать, насмешливо уговаривал отказывавшегося брата тем, что и Давид плясал пред ковчегом. Я сочувствовал тогда этим шуткам старших и выводил из них заключение о том, что учить катехизис надо, ходить в церковь надо, но слитком серьезно всего этого принимать не следует. Помню еще, что я очень молодым читал Вольтера, и насмешки его не только не возмущали, но очень веселили меня.

Отпадение мое от веры произошло во мне так же, как оно происходило и происходит теперь в людях нашего склада образования. Оно, как мне кажется, происходит в большинстве случаев так: люди живут так, как все живут, а живут все на основании начал, не только не имеющих ничего общего с вероучением, но большею частью противоположных ему; вероучение не участвует в жизни, и в сношениях с другими людьми никогда не приходится сталкиваться и в собственной жизни самому никогда не приходится справляться с ним; вероучение это исповедуется где-то там, вдали от жизни и независимо от нее. Если сталкиваешься с ним, то только как с внешним, не связанным с жизнью, явлением.

По жизни человека, по делам его, как теперь, так и тогда, никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими.

В школах учат катехизису и посылают учеников в церковь; от чиновников требуют свидетельств в бытии у причастия. Но человек нашего круга, который не учится больше и не находится на государственной службе, и теперь, а в старину еще больше, мог прожить десятки лет, не вспомнив ни разу о том, что он живет среди христиан и сам считается исповедующим христианскую православную веру.

Так что как теперь, так и прежде вероучение, принятое по доверию и поддерживаемое внешним давлением, понемногу тает под влиянием знаний и опытов жизни, противоположных вероучению, и человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа.

Мне рассказывал С., умный и правдивый человек, как он перестал верить. Лет двадцати шести уже, он раз на ночлеге во время охоты, по старой, с детства принятой привычке, стал вечером на молитву. Старший брат, бывший с ним на охоте, лежал на сене и смотрел на него. Когда С. кончил и стал ложиться, брат его сказал ему: «А ты еще всё делаешь это?» И больше ничего они не сказали друг другу. И С. перестал с этого дня становиться на молитву и ходить в церковь. И вот тридцать лет не молится, не причащается и не ходит в церковь. И не потому, чтобы он знал убеждения своего брата и присоединился бы к ним, не потому, чтоб он решил что-нибудь в своей душе, а только потому, что слово это, сказанное братом, было как толчок пальцем в стену, которая готова была упасть от собственной тяжести; слово это было указанием на то, что там, где он думал, что есть вера, давно уже пустое место, и что потому слова, которые он говорит, и кресты, и поклоны, которые он кладет во время стояния на молитве, суть вполне бессмысленные действия. Сознав их бессмысленность, он не мог продолжать их.

Так было и бывает, я думаю, с огромным большинством людей. Я говорю о людях нашего образования, говорю о людях, правдивых с самими собою, а не о тех, которые самый предмет веры делают средством для достижения каких бы то ни было временных целей. (Эти люди – самые коренные неверующие, потому что если вера для них – средство для достижения каких-нибудь житейских целей, то это уж наверно не вера.) Эти люди нашего образования находятся в том положении, что свет знания и жизни растопил искусственное здание, и они или уже заметили это и освободили место, или еще не заметили этого.

Сообщенное мне с детства вероучение исчезло во мне так же, как и в других, с той только разницей, что так как я очень рано стал много читать и думать, то мое отречение от вероучения очень рано стало сознательным. Я с шестнадцати лет перестал становиться на молитву и перестал по собственному побуждению ходить в церковь и говеть. Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во что-то. Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в бога или, скорее, я не отрицал бога, но какого бога, я бы не мог сказать; не отрицал я и Христа и его учение, но в чем было его учение, я тоже не мог бы сказать.

Теперь, вспоминая то время, я вижу ясно, что вера моя – то, что, кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, – единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование и какая была цель его, я бы не мог сказать. Я старался совершенствовать себя умственно, – я учился всему, чему мог и на что наталкивала меня жизнь; я старался совершенствовать свою волю – составлял себе правила, которым старался следовать; совершенствовал себя физически, всякими упражнениями изоощряя силу и ловкость и всякими лишениями приучая себя к выносливости и терпению. И всё это я считал совершенствованием. Началом всего было, разумеется, нравственное совершенствование, но скоро оно подменилось совершенствованием вообще, т. е. желанием быть лучше не перед самим собою или перед богом, а желанием быть лучше перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, т. е. славнее, важнее, богаче других.

II

Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни – и трогательную и поучительную в эти десять лет моей молодости. Думаю, что многие и многие испытали то же. Я всею душой желал быть хорошим; но я был молод, у меня были страсти, а я был один, совершенно один, когда искал хорошего. Всякий раз, когда я пытался выказывать то, что составляло самые задушевные

мои желания: то, что я хочу быть нравственно хорошим, я встречал презрение и насмешки; а как только я предавался гадким страстям, меня хвалили и поощряли. Честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, любострастие, гордость, гнев, месть – всё это уважалось. Отдаваясь этим страстям, я становился похож на большого, и я чувствовал, что мною довольны. Добрая тетюшка моя, чистейшее существо, с которой я жил, всегда говорила мне, что она ничего не желала бы так для меня, как того, чтоб я имел связь с замужнею женщиной: «rien ne forme un jeune homme comme une liaison avec une femme comme il faut»;¹⁸ еще другого счастья она желала мне, – того, чтоб я был адъютантом, и лучше всего у государя; и самого большого счастья – того, чтоб я женился на очень богатой девушке и чтоб у меня, вследствие этой женитьбы, было как можно больше рабов.

Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтоб убить, проигрывал в карты, проедал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любоддеяния всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого бы я не совершал, и за всё это меня хвалили, считали и считают мои сверстники сравнительно нравственным человеком.

Так я жил десять лет.

В это время я стал писать из тщеславия, корыстолюбия и гордости. В писаниях своих я делал то же самое, что и в жизни. Для того чтобы иметь славу и деньги, для которых я писал, надо было скрывать хорошее и выказывать дурное. Я так и делал. Сколько раз я ухитрялся скрывать в писаниях своих, под видом равнодушия и даже легкой насмешливости, те мои стремления к добру, которые составляли смысл моей жизни. И я достигал этого: меня хвалили.

Двадцати шести лет я приехал после войны в Петербург и сошелся с писателями. Меня приняли как своего, льстили мне. И не успел я оглянуться, как сословные писательские взгляды на жизнь тех людей, с которыми я сошелся, усвоились мною и уже совершенно изгладили во мне все мои прежние попытки сделаться лучше. Взгляды эти под распущенность моей жизни подставили теорию, которая ее оправдывала.

Взгляд на жизнь этих людей, моих сотоварищей по писанию, состоял в том, что жизнь вообще идет развиваясь и что в этом развитии главное участие принимаем мы, люди мысли, а из людей мысли главное влияние имеем мы – художники, поэты. Наше призвание – учить людей. Для того же, чтобы не представился тот естественный вопрос самому себе: что я знаю и чему мне учить, – в теории этой было выяснено, что этого и не нужно знать, а что художник и поэт бессознательно учит. Я считался чудесным художником и поэтом, и потому мне очень естественно было усвоить эту теорию. Я – художник, поэт – писал, учил, сам не зная чему. Мне за это платили деньги, у меня было прекрасное кушанье, помещение, женщины, общество, у меня была слава. Стало быть, то, чему я учил, было очень хорошо.

Вера эта в значение поэзии и в развитие жизни была вера, и я был одним из жрецов ее. Быть жрецом ее было очень выгодно и приятно. И я довольно долго жил в этой вере, не сомневаясь в ее истинности. Но на второй и в особенности на третий год такой жизни я стал сомневаться в непогрешимости этой веры и стал ее исследовать. Первым поводом к сомнению было то, что я стал замечать, что жрецы этой веры не все были согласны между собою. Одни говорили: мы – самые хорошие и полезные учителя, мы учим тому, что нужно, а другие учат неправильно. А другие говорили: нет, мы – настоящие, а вы учите неправильно. И они спорили, ссорились, бранились, обманывали, плутовали друг против друга. Кроме того, было много между нами людей и не заботящихся о том, кто прав, кто не прав, а просто достигающих своих корыстных целей с помощью этой нашей деятельности. Всё это заставило меня усомниться в истинности нашей веры.

¹⁸ [ничто так не образует молодого человека, как связь с порядочной женщиной:]

Кроме того, усомнившись в истинности самой веры писательской, я стал внимательнее наблюдать жрецов ее и убедился, что почти все жрецы этой веры, писатели, были люди безнравственные и, в большинстве, люди плохие, ничтожные по характерам – много ниже тех людей, которых я встречал в моей прежней разгульной и военной жизни – но самоуверенные и довольные собой, как только могут быть довольны люди совсем святые или такие, которые и не знают, что такое святость. Люди мне опротивели, и сам себе я опротивел, и я понял, что вера эта – обман.

Но странно то, что хотя всю эту ложь веры я понял скоро и отрекся от нее, но от чина, данного мне этими людьми, – от чина художника, поэта, учителя, – я не отрекся. Я наивно воображал, что я – поэт, художник, и могу учить всех, сам не зная, чему я учу. Я так и делал.

Из сближения с этими людьми я вынес новый порок – до болезненности развившуюся гордость и сумасшедшую уверенность в том, что я призван учить людей, сам не зная чему.

Теперь, вспоминая об этом времени, о своем настроении тогда и настроении тех людей (таких, впрочем, и теперь тысячи), мне и жалко, и страшно, и смешно, – возникает именно *то* самое чувство, которое испытываешь в доме сумасшедших.

Мы все тогда были убеждены, что нам нужно говорить и говорить, писать, печатать – как можно скорее, как можно больше, что всё это нужно для блага человечества. И тысячи нас, отрицая, ругая один другого, все печатали, писали, поучая других. И, не замечая того, что мы ничего не знаем, что на самый простой вопрос жизни: что хорошо, что дурно, – мы не знаем, что ответить, мы все, не слушая друг друга, все враз говорили, иногда потакая друг другу и восхваляя друг друга с тем, чтоб и мне потакали и меня похвалили, иногда же раздражаясь и перекрикивая друг друга, точно так, как в сумасшедшем доме.

Тысячи работников дни и ночи из последних сил работали, набирали, печатали миллионы слов, и почта развозила их по всей России, а мы всё еще больше и больше учили, учили и учили и никак не успевали всему научить, и всё сердились, что нас мало слушают.

Ужасно странно, но теперь мне понятно. Настоящим, задушевным рассуждением нашим было то, что мы хотим как можно больше получать денег и похвал. Для достижения этой цели мы ничего другого не умели делать, как только писать книжки и газеты. Мы это и делали. Но для того, чтобы нам делать столь бесполезное дело и иметь уверенность, что мы – очень важные люди, нам надо было еще рассуждение, которое бы оправдывало нашу деятельность. И вот у нас было придумано следующее: всё, что существует, то разумно. Всё же, что существует, всё развивается. Развивается же всё посредством просвещения. Просвещение же измеряется распространением книг, газет. А нам платят деньги и нас уважают за то, что мы пишем книги и газеты, и потому мы – самые полезные и хорошие люди. Рассуждение это было бы очень хорошо, если бы мы все были согласны; но так как на каждую мысль, высказываемую одним, являлась всегда мысль, диаметрально противоположная, высказываемая другим, то это должно бы было заставить нас одуматься. Но мы этого не замечали. Нам платили деньги, и люди нашей партии нас хвалили, – стало быть, мы, каждый из нас, считали себя правыми.

Теперь мне ясно, что разницы с сумасшедшим домом никакой не было; тогда же я только смутно подозревал это, и то только, как и все сумасшедшие, – называл всех сумасшедшими, кроме себя.

III

Так я жил, предаваясь этому безумию еще шесть лет, до моей женитьбы. В это время я поехал за границу. Жизнь в Европе и сближение мое с передовыми и учеными европейскими людьми утвердило меня еще больше в той вере совершенствования вообще, которой я жил, потому что ту же самую веру я нашел и у них. Вера эта приняла во мне ту обычную форму, которую она имеет у большинства образованных людей нашего времени; Вера эта выражалась

словом «прогресс». Тогда мне казалось, что этим словом выражается что-то. Я не понимал еще того, что, мучимый, как всякий живой человек, вопросами, как мне лучше жить, я, отвечая: жить сообразно с прогрессом, – говорю совершенно то же, что скажет человек, несомый в лодке по волнам и по ветру, на главный и единственный для него вопрос: «куда держаться», – если он, не отвечая на вопрос, скажет: «нас несет куда-то».

Тогда я не замечал этого. Только изредка – не разум, а чувство возмущалось против этого общего в наше время суеверия, которым люди заслоняют от себя свое непонимание жизни. Так, в бытность мою в Париже, вид смертной казни обличил мне шаткость моего суеверия прогресса. Когда я увидал, как голова отделилась от тела, и то, и другое врозь застучало в ящике, я понял – не умом, а всем существом, – что никакие теории разумности существующего и прогресса не могут оправдать этого поступка и что если бы все люди в мире, по каким бы то ни было теориям, с сотворения мира, находили, что это нужно, – я знаю, что это не нужно, что это дурно и что поэтому судья тому, что хорошо и нужно, не то, что говорят и делают люди, и не прогресс, а я с своим сердцем. Другой случай сознания недостаточности для жизни суеверия прогресса была смерть моего брата. Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания.

Но это были только редкие случаи сомнения, в сущности же я продолжал жить, исповедуя только веру в прогресс. «Всё развивается, и я развиваюсь; а зачем это я развиваюсь вместе со всеми, это видно будет». Так бы я тогда должен был формулировать свою веру.

Вернувшись из-за границы, я поселился в деревне и попал на занятие крестьянскими школами. Занятие это было мне особенно по сердцу, потому что в нем не было той, ставшей для меня очевидною, лжи, которая мне уже резала глаза в деятельности литературного учительства. Здесь я тоже действовал во имя прогресса, но я уже относился критически к самому прогрессу. Я говорил себе, что прогресс в некоторых явлениях своих совершался неправильно и что вот надо отнестись к первобытным людям, крестьянским детям, совершенно свободно, предлагая им избрать тот путь прогресса, который они захотят.

В сущности же я вертелся всё около одной и той же неразрешимой задачи, состоящей в том, чтоб учить, не зная чему. В высших сферах литературной деятельности мне ясно было, что нельзя учить, не зная, чему учить, потому что я видел, что все учат различному и спорами между собой скрывают только сами от себя свое незнание; здесь же, с крестьянскими детьми, я думал, что можно обойти эту трудность тем, чтобы предоставить детям учиться, чему они хотят. Теперь мне смешно вспомнить, как я вилял, чтоб исполнить свою похоть – учить, хотя очень хорошо знал в глубине души, что я не могу ничему учить такому, что нужно, потому что сам не знаю, что нужно. После года, проведенного в занятиях школой, я другой раз поехал за границу, чтобы там узнать, как бы это так сделать, чтобы, самому ничего не зная, уметь учить других.

И мне казалось, что я этому выучился за границей, и, вооруженный всей этой премудростью, я в год освобождения крестьян вернулся в Россию и, заняв место посредника, стал учить и необразованный народ в школах, и образованных людей в журнале, который я начал издавать. Дело, казалось, шло хорошо, но я чувствовал, что я не совсем умственно здоров и долго это не может продолжаться. И я бы тогда же, может быть, пришел к тому отчаянию, к которому я пришел в пятьдесят лет, если б у меня не было еще одной стороны жизни, не изведанной еще мною и обещавшей мне спасение: это была семейная жизнь.

В продолжение года я занимался посредничеством, школами и журналом и так измучился, от того особенно, что запутался, так мне тяжела стала борьба по посредничеству, так смутно проявлялась деятельность моя в школах, так противно мне стало мое влияние в журнале, состоявшее всё в одном и том же – в желании учить всех и скрыть то, что я не знаю, чему

учить, что я заболел более духовно, чем физически, – бросил всё и поехал в степь к башкирам – дышать воздухом, пить кумыс и жить животной жизнью.

Вернувшись оттуда, я женился. Новые условия счастливой семейной жизни совершенно уже отвлекли меня от всякого искания общего смысла жизни. Вся жизнь моя сосредоточилась за это время в семье, в жене, в детях и потому в заботах об увеличении средств жизни. Стремление к усовершенствованию, подмененное уже прежде стремлением к усовершенствованию вообще, к прогрессу, теперь подменилось уже прямо стремлением к тому, чтобы мне с семьей было как можно лучше.

Так прошло еще пятнадцать лет.

Несмотря на то, что я считал писательство пустяками в продолжение этих пятнадцати лет, я все-таки продолжал писать. Я вкусил уже соблазна писательства, соблазна огромного денежного вознаграждения и рукоплесканий за ничтожный труд и предавался ему как средству к улучшению своего материального положения и заглушению в душе всяких вопросов о смысле жизни моей и общей.

Я писал, поучая тому, что для меня было единой истиной, что надо жить так, чтобы самому с семьей было как можно лучше.

Так я жил, но пять лет тому назад со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить попрежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и всё в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?

Сначала мне казалось, что это так – бесцельные, неуместные вопросы. Мне казалось, что это всё известно и что если я когда и захочу заняться их разрешением, это не будет стоить мне труда, – что теперь только мне некогда этим заниматься, а когда вздумаю, тогда и найду ответы. Но чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и как точки, падая всё на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно черное пятно.

«Случилось то, что случается с каждым заболевающим смертельною внутреннею болезнью. Сначала появляются ничтожные признаки недомогания, на которые больной не обращает внимания, потом признаки эти повторяются чаще и чаще и сливаются в одно нераздельное по времени страдание. Страдание растет, и больной не успеет оглянуться, как уже сознает, что то, что он принимал за недомогание, есть то, что для него значительнее всего в мире, что это – смерть.

Тоже случилось и со мной. Я понял, что это – не случайное недомогание, а что-то очень важное, и что если повторяются всё те же вопросы, то надо ответить на них. И я попытался ответить. Вопросы казались такими глупыми, простыми, детскими вопросами. Но только что я тронул их и попытался разрешить, я тотчас же убедился, во-первых, в том, что это не детские и глупые вопросы, а самые важные и глубокие вопросы в жизни, и, во-вторых, в том, что я не могу и не могу, сколько бы я ни думал, разрешить их. Прежде чем заняться самарским именем, воспитанием сына, писанием книги, надо знать, зачем я это буду делать. Пока я не знаю – зачем, я не могу ничего делать. Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, мне вдруг приходил в голову вопрос: «Ну хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?..» И я совершенно опешил и не знал, что думать дальше. Или, начиная думать о том, как я воспитаю детей, я говорил себе: «Зачем?» Или, рассуждая о том, как народ может достигнуть благосостояния, я вдруг говорил себе: «А мне что за дело?» Или, думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: «Ну хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, – ну и что ж!..»

И я ничего и ничего не мог ответить.

IV

Жизнь моя остановилась. Я мог дышать, есть, пить, спать, и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было, потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы разумным. Если я желал чего, то я вперед знал, что, удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет.

Если бы пришла волшебница и предложила мне исполнить мои желания, я бы не знал, что сказать. Если есть у меня не желания, но привычки желаний прежних, в пьяные минуты, то я в трезвые минуты знаю, что это – обман, что нечего желать. Даже узнать истину я не мог желать, потому что я догадывался, в чем она состояла. Истина была то, что жизнь есть бессмыслица.

Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидал, что впереди ничего нет, кроме гибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видеть, что ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий и настоящей смерти – полного уничтожения.

Жизнь мне опостылела – какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее. Нельзя сказать, чтоб я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотенье. Это была сила, подобная прежнему стремлению жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни. Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести ее слишком поспешно в исполнение. Я не хотел торопиться только потому, что хотелось употребить все усилия, чтобы распутаться! Если не распутаюсь, то всегда успею, говорил я себе. И вот тогда я, счастливый человек, вынес из своей комнаты шнурок, где я каждый вечер бывал один, раздеваясь, чтобы не повеситься на перекладине между шкапами, и перестал ходить с ружьем на охоту, чтобы не соблазниться слишком лёгким способом избавления себя от жизни. Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее и, между тем, чего-то еще надеялся от нее.

И это сделалось со мной в то время, когда со всех сторон было у меня то, что считается совершенным счастьем: это было тогда, когда мне не было пятидесяти лет. У меня была добрая, любящая и любимая жена, хорошие дети, большое имение, которое без труда с моей стороны росло и увеличивалось. Я был уважаем близкими и знакомыми, больше чем когда-нибудь прежде, был восхваляем чужими и мог считать, что я имею известность, без особенного самообольщения. При этом я не только не был телесно или духовно нездоров, но, напротив, пользовался силой и духовной, и телесной, какую я редко встречал в своих сверстниках: телесно я мог работать на покосах, не отставая от мужиков; умственно я мог работать по восьми – десяти часов подряд, не испытывая от такого напряжения никаких последствий.

И в таком положении я пришел к тому, что не мог жить и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишиться себя жизни.

Душевное состояние это выражалось для меня так: жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная надо мной глупая и злая шутка. Несмотря на то, что я не признавал никакого «кого-то», который бы меня сотворил, эта форма представления, что кто-то надо мной подшутил зло и глупо, произведя меня на свет, была самая естественная мне форма представления.

Невольно мне представлялось, что там где-то есть кто-то, который теперь потешается, глядя на меня, как я целые 30—40 лет жил, жил учась, развиваясь, возрастая телом и духом, и как я теперь, совсем окрепнув умом, дойдя до той вершины жизни, с которой открывается вся она, – как я дурак-дураком стою на этой вершине, ясно понимая, что ничего в жизни и нет, и не было, и не будет. «А ему смешно...»

Но есть ли, или нет этот кто-нибудь, который смеется надо мной, мне от этого не легче. Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Всё это так давно всем известно. Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это – только обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто – жестоко и глупо.

Давно уже рассказана восточная басня про путника, застигнутого в степи разъяренным зверем. Спасаясь от зверя, путник вскакивает в безводный колодезь, но на дне колодца видит дракона, разинувшего пасть, чтобы пожрать его. И несчастный, не смея вылезть, чтобы не погибнуть от разъяренного зверя, не смея и спрыгнуть на дно колодца, чтобы не быть пожранным драконом, ухватывается за ветви растущего в расщелинах колодца дикого куста и держится на нем. Руки его ослабевают, и он чувствует, что скоро должен будет отдаться погибели, с обеих сторон ждущей его; но он всё держится, и пока он держится, он оглядывается и видит, что две мыши, одна черная, другая белая, равномерно обходя стволину куста, на котором он висит, подтачивают ее. Вот-вот сам собой обломится и оборвется куст, и он упадет в пасть дракону. Путник видит это и знает, что он неминуемо погибнет; но пока он висит, он ищет вокруг себя и находит на листьях куста капли меда, достает их языком и лижет их. Так и я держусь за ветки жизни, зная, что неминуемо ждет дракон смерти, готовый растерзать меня, и не могу понять, зачем я попал на это мучение. И я пытаюсь сосать тот мед, который прежде утешал меня; но этот мед уже не радует меня, а белая и черная мышь – день и ночь – подтачивают ветку, за которую я держусь. Я ясно вижу дракона, и мед уже не сладок мне. Я вижу одно – неизбежного дракона и мышей, – и не могу отвести от них взор. И это не басня, а это истинная, неоспоримая и всякому понятная правда.

Прежний обман радостей жизни, заглушавший ужас дракона, уже не обманывает меня. Сколько ни говори мне: ты не можешь понять смысла жизни, не думай, живи, – я не могу делать этого, потому что слишком долго делал это прежде. Теперь я не могу не видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно – истина. Остальное всё – ложь.

Те две капли меда, которые дольше других отводили мне глаза от жестокой истины – любовь к семье и к писательству, которое я называл искусством, – уже не сладки мне.

«Семья»... – говорил я себе; – но семья – жена, дети; они тоже люди. Они находятся в тех же самых условиях, в каких и я: они или должны жить во лжи, или видеть ужасную истину. Зачем же им жить? Зачем мне любить их, беречь, растить и блюсти их? Для того же отчаяния, которое во мне, или для тупоумия! Любя их, я не могу скрывать от них истины, – всякий шаг в познании ведет их к этой истине. А истина – смерть.

«Искусство, поэзия?..» Долго под влиянием успеха похвалы людской я уверял себя, что это – дело, которое можно делать, несмотря на то, что придет смерть, которая уничтожит всё – и меня, и мои дела, и память о них; но скоро я увидел, что и это – обман. Мне было ясно, что искусство есть украшение жизни, заманка к жизни. Но жизнь потеряла для меня свою заманчивость, как же я могу заманивать других? Пока я не жил своею жизнью, а чужая жизнь несла меня на своих волнах, пока я верил, что жизнь имеет смысл, хоть я и не умею выразить его, – отражения жизни всякого рода в поэзии и искусствах доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; но когда я стал отыскивать смысл жизни, когда я почувствовал необходимость самому жить, – зеркальце это стало мне или ненужно, излишне и смешно, или мучительно. Мне нельзя уже было утешаться тем, что я в зеркальце вижу, что положение мое глупо и отчаянно. Хорошо мне было радоваться этому, когда в глубине души я

верил, что жизнь моя имеет смысл. Тогда эта игра светов и теней – комического, трагического, трогательного, прекрасного, ужасного в жизни – потешала меня. Но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, – игра в зеркальце не могла уже забавлять меня. Никакая сладость меда не могла быть сладка мне, когда я видел дракона и мышей, подтачивающих мою опору.

Но и этого мало. Если б я просто понял, что жизнь не имеет смысла, я спокойно бы мог знать это, мог бы знать, что это – мой удел. Но я не мог успокоиться на этом. Если б я был как человек, живущий в лесу, из которого он знает, что нет выхода, я бы мог жить; но я был как человек, заблудившийся в лесу, на которого нашел ужас оттого, что он заблудился, и он мечется, желая выбраться на дорогу, знает, что всякий шаг еще больше путает его, и не может не метаться.

Вот это было ужасно. И чтоб избавиться от этого ужаса, я хотел убить себя. Я испытывал ужас перед тем, что ожидает меня – знал, что этот ужас ужаснее самого положения, но не мог отогнать его и не мог терпеливо ожидать конца. Как ни убедительно было рассуждение о том, что всё равно разорвется сосуд в сердце или лопнет что-нибудь, и всё кончится, я не мог терпеливо ожидать конца. Ужас тьмы был слишком велик, и я хотел поскорее, поскорее избавиться от него петлей или пулей. И вот это-то чувство сильнее всего влекло меня к самоубийству.

V

«Но, может быть, я просмотрел что-нибудь, не понял чего-нибудь? – несколько раз говорил я себе. – Не может же быть, чтобы это состояние отчаяния было свойственно людям». И я искал объяснения на мои вопросы во всех тех знаниях, которые приобрели люди. И я мучительно и долго искал, и не из праздного любопытства, не вяло искал, но искал мучительно, упорно, дни и ночи, – искал, как ищет погибающий человек спасенья, – и ничего не нашел.

Я искал во всех знаниях и не только не нашел, но убедился, что все те, которые так же, как и я, искали в знании, точно так же ничего не нашли. И не только не нашли, но ясно признали, что то самое, что приводило меня в отчаяние – бессмыслица жизни, – есть единственное несомненное знание, доступное человеку.

Я искал везде и, благодаря жизни, проведенной в учении, а также тому, что, по связям своим с миром ученым, мне были доступны сами ученые всех разнообразных отраслей знания, не отказывавшиеся открывать мне все свои знания не только в книгах, но и в беседах, – я узнал всё то, что на вопрос жизни отвечает знание.

Долго я никак не мог поверить тому, что знание ничего другого не отвечает на вопросы жизни, как то, что оно отвечает. Долго мне казалось, вглядываясь в важность и серьезность тона науки, утверждавшей свои положения, не имеющие ничего общего с вопросами человеческой жизни, что я чего-нибудь не понимаю. Долго я робел перед знанием, и мне казалось, что несоответственность ответов моим вопросам происходит не по вине знания, а от моего невежества; но дело было для меня не шуточное, не забава, а дело всей моей жизни, и я волею-неволей был приведен к убеждению, что вопросы мои – одни законные вопросы, служащие основой всякого знания, и что виноват не я с моими вопросами, а наука, если она имеет притязательность отвечать на эти вопросы.

Вопрос мой – тот, который в пятьдесят лет привел меня к самоубийству, был самый простой вопрос, лежащий в душе каждого человека, от глупого ребенка до мудрейшего старца, – тот вопрос, без которого жизнь невозможна, как я и испытал это на деле. Вопрос состоит в том: «Что выйдет из того, что я делаю нынче, что буду делать завтра, – что выйдет из всей моей жизни?»

Иначе выраженный, вопрос будет такой: «Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?» Еще иначе выразить вопрос можно так: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»

На этот-то, один и тот же, различно выраженный вопрос я искал ответа в человеческом знании. И я нашел, что по отношению к этому вопросу все человеческие знания разделяются как бы на две противоположные полусферы, на двух противоположных концах которых находятся два полюса: один – отрицательный, другой – положительный; но что ни на том, ни на другом полюсе нет ответов на вопросы жизни.

Один ряд знаний как бы и не признает вопроса, но зато ясно и точно отвечает на свои независимо поставленные вопросы: это – ряд знаний опытных, и на крайней точке их стоит математика; другой ряд знаний признает вопрос, но не отвечает на него: это – ряд знаний умозрительных, и на крайней их точке – метафизика.

С ранней молодости меня занимали умозрительные знания, но потом и математические и естественные науки привлекли меня, и пока я не поставил себе ясно своего вопроса, пока вопрос этот не вырос сам во мне, требуя настоятельно разрешения, до тех пор я удовлетворялся теми подделками ответов на вопрос, которые дает знание.

То, в области опытной, я говорил себе: «Всё развивается, дифференцируется, идет к усложнению и усовершенствованию, и есть законы, руководящие этим ходом. Ты – часть целого. Познав, насколько возможно, целое и познав закон развития, ты познаешь и свое место в этом целом, и самого себя». Как ни совестно мне признаться, но было время, когда я как будто удовлетворялся этим. Это было то самое время, когда я сам усложнялся и развивался. Мускулы мои росли и укреплялись, память обогащалась, способность мышления и понимания увеличивалась, я рос и развивался, и, чувствуя в себе этот рост, мне естественно было думать, что это-то и есть закон всего мира, в котором я найду разрешение и вопросов моей жизни. Но пришло время, когда рост во мне прекратился – я почувствовал, что не развиваюсь, а ссыхаюсь, мускулы мои слабеют, зубы падают, – и я увидел, что этот закон не только ничего мне не объясняет, но что и закона такого никогда не было и не могло быть, а что я принял за закон то, что нашел в себе в известную пору жизни. Я строже отнесся к определению этого закона; и мне ясно стало, что законов бесконечного развития не может быть; ясно стало, что сказать: в бесконечном пространстве и времени всё развивается, совершенствуется, усложняется, дифференцируется, – это значит ничего не сказать. Всё это – слова без значения, ибо в бесконечном нет ни сложного, ни простого, ни перед, ни зада, ни лучше, ни хуже.

Главное же то, что вопрос мой личный: что я такое с моими желаниями? – оставался уже совсем без ответа. И я понял, что знания эти очень интересны, очень привлекательны, но что точны и ясны эти знания обратно пропорционально их приложимости к вопросам жизни: чем менее они приложимы к вопросам жизни, тем они точнее и яснее, чем более они пытаются давать решения на вопросы жизни, тем более они становятся неясными и непривлекательными. Если обратишься к той отрасли этих знаний, которые пытаются давать решения на вопросы жизни, – к физиологии, психологии, биологии, социологии, – то тут встречаешь поражающую бедность мысли, величайшую неясность, ничем не оправданную притязательность на решение неподлежащих вопросов и беспрестанные противоречия одного мыслителя с другими и даже с самим собою. Если обратишься к отрасли знаний, не занимающихся разрешением вопросов жизни, но отвечающих на свои научные, специальные вопросы, то восхищаешься силой человеческого ума, но знаешь вперед, что ответов на вопросы жизни нет. Эти знания прямо игнорируют вопрос жизни. Они говорят: «На то, что ты такое и зачем ты живешь, мы не имеем; ответов и этим не занимаемся; а вот если тебе нужно знать законы света, химических соединений, законы развития организмов, если тебе нужно знать законы тел, их форм и отношение чисел и величин, если тебе нужно знать законы своего ума, то на всё это у нас есть ясные, точные и несомненные ответы».

Вообще отношение наук опытных к вопросу жизни может быть выражено так: Вопрос: Зачем я живу? – Ответ: В бесконечно большом пространстве, в бесконечно долгое время, бес-

конечно малые частицы видоизменяются в бесконечной сложности, и когда ты поймешь законы этих видоизменений, тогда поймешь, зачем ты живешь.

То, в области умозрительной, я говорил себе: «Всё человечество живет и развивается на основании духовных начал, *идеалов*, руководящих его. Эти идеалы выражаются в религиях, в науках, искусствах, формах государственности. Идеалы эти все становятся выше и выше, и человечество идет к высшему благу. Я – часть человечества, и потому призвание мое состоит в том, чтобы содействовать сознанию и осуществлению идеалов человечества». И я во время слабоумия своего удовлетворялся этим; но как скоро ясно восстал во мне вопрос жизни, вся эта теория мгновенно рушилась. Не говоря о той недобросовестной неточности, при которой знания этого рода выдают выводы, сделанные из изучения малой части человечества, за общие выводы, не говоря о взаимной противоречивости разных сторонников этого воззрения о том, в чем состоят идеалы человечества, – странность, чтобы не сказать – глупость, этого воззрения состоит в том, что для того, чтоб ответить на вопрос, предстоящий каждому человеку: «что я такое» или: «зачем я живу», или: «что мне делать», – человек должен прежде разрешить вопрос: «что такое жизнь всего неизвестного ему человечества, из которой ему известна одна крошечная часть в один крошечный период времени». Для того чтобы понять, что он такое, человек должен прежде понять, что такое всё это таинственное человечество, состоящее из таких же людей, как и он сам, не понимающих самих себя.

Должен сознаться, что было время, когда я верил этому. Это было то время, когда у меня были свои излюбленные идеалы, оправдывавшие мои прихоти, и я старался придумать такую теорию, по которой я мог бы смотреть на свои прихоти, как на закон человечества. Но как скоро восстал в моей душе вопрос жизни во всей ясности, ответ этот тотчас же разлетелся прахом. И я понял, что как в науках опытных есть настоящие науки и полунауки, пытающиеся давать ответы на не подлежащие им вопросы, так и в этой области я понял, что есть целый ряд самых распространенных знаний, старающихся отвечать на не подлежащие вопросы. Полунауки этой области – науки юридические, социальные, исторические – пытаются разрешать вопросы человека тем, что они мнимо, каждая по-своему разрешают вопрос жизни всего человечества.

Но как в области опытных знаний человек, искренно спрашивающий, как мне жить, не может удовлетвориться ответом: изучи в бесконечном пространстве бесконечные по времени и сложности изменения бесконечных частиц, и тогда ты поймешь свою жизнь, точно так же не может искренний человек удовлетвориться ответом: изучи жизнь всего человечества, которого ни начала, ни конца мы не можем знать и малой части которого мы не знаем, и тогда ты поймешь свою жизнь. И точно так же, как в полунауках опытных, и эти полунауки тем более исполнены неясностей, неточностей, глупостей и противоречий, чем далее они уклоняются от своих задач. Задача опытной науки есть причинная последовательность материальных явлений. Стоит опытной науке ввести вопрос о конечной причине, и полу чается чепуха. Задача умозрительной науки есть сознание беспричинной сущности жизни. Стоит ввести исследование причинных явлений, как явления социальные, исторические, и получается чепуха.

Опытная наука тогда только дает положительное знание и являет величие человеческого ума, когда она не вводит в свои исследования конечной причины. И наоборот, умозрительная наука – тогда только наука и являет величие человеческого ума, когда она устраняет совершенно вопросы о последовательности причинных явлений и рассматривает человека только по отношению к конечной причине. Такова в этой области наука, составляющая полюс этой полусферы, – метафизика, или умозрительная философия. Наука эта ясно ставит вопрос: что такое я и весь мир? и зачем я и зачем весь мир? И с тех пор как она есть, она отвечает всегда одинаково. Идеями ли, субстанцией ли, духом ли, волею ли называет философ сущность жизни, находящуюся во мне и во всем существующем, философ говорит одно, что эта сущность есть и что я есть та же сущность; но зачем она, он не знает, и не отвечает, если он точный мыслитель. Я спрашиваю: Зачем быть этой сущности? Что выйдет из того, что она есть и будет?..

И философия не только не отвечает, а сама только это и спрашивает. И если она – истинная философия, то вся ее работа только в том и состоит, чтоб ясно поставить этот вопрос. И если она твердо держится своей задачи, то она и не может отвечать иначе на вопрос: «что такое я и весь мир?» – «всё и ничто»; а на вопрос: «зачем существует мир и зачем существую я?» – «не знаю».

Так что, как я ни верти теми умозрительными ответами философии, я никак не получу ничего похожего на ответ, – и не потому, что, как в области ясной, опытной, ответ относится не до моего вопроса, а потому, что тут, хотя вся работа умственная направлена именно на мой вопрос, ответа нет, и вместо ответа получается тот же вопрос, только в усложненной форме.

VI

В поисках за ответами на вопрос жизни я испытал совершенно то же чувство, которое испытывает заблудившийся в лесу человек.

Вышел на поляну, влез на дерево и увидел ясно беспредельные пространства, но увидел, что дома там нет и не может быть; пошел в чащу, во мрак, и увидел мрак, и тоже нет и нет дома.

Так я блуждал в этом лесу знаний человеческих между просветами знаний математических и опытных, открывавших мне ясные горизонты, но такие, по направлению которых не могло быть дома, и между мраком умозрительных знаний, в которых я погружался тем в больший мрак, чем дальше я подвигался, и убедился, наконец, в том, что выхода нет и не может быть.

Отдаваясь светлой стороне знаний, я понимал, что я только отвожу себе глаза от вопроса. Как ни заманчивы, ясны были горизонты, открывавшиеся мне, как ни заманчиво было погружаться в бесконечность этих знаний, я понимал уже, что они, эти знания, тем более ясны, чем менее они мне нужны, чем менее отвечают на вопрос.

Ну, я знаю, – говорил я себе, – всё то, что так упорно желает знать наука, а ответа на вопрос о смысле моей жизни на этом пути нет. В умозрительной же области я понимал, что, несмотря на то, или именно потому, что цель знания была прямо направлена на ответ моему вопросу, ответа нет иного, как тот который я сам дал себе: Какой смысл моей жизни? – Ничего. – Или: Что выйдет из моей жизни? – Ничего. – Или: Зачем существует всё то, что существует, и зачем я существую? – Затем, что существует.

Спрашивая у одной стороны человеческих знаний, я получал бесчисленное количество точных ответов о том, о чем я не спрашивал: о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека, о формах бесконечно малых атомов, о колебании бесконечно малых невесомых частиц эфира; но ответ в этой области знаний на мой вопрос: в чем смысл моей жизни? – был один: ты – то, что ты называешь твоей жизнью, ты – временное, случайное сцепление частиц. Взаимное воздействие, изменение этих частиц производит в тебе то, что ты называешь твоею жизнью. Сцепление это продержится некоторое время; потом взаимодействие этих частиц прекратится – и прекратится то, что ты называешь жизнью, прекратятся и все твои вопросы. Ты – случайно слепившийся комочек чего-то. Комочек преет. Прение это комочек называет своею жизнью. Комочек рассколется – и кончится прение и все вопросы. Так отвечает ясная сторона знаний и ничего другого не может сказать, если она только строго следует своим основам.

При таком ответе оказывается, что ответ отвечает не на вопрос. Мне нужно знать смысл моей жизни, а то, что она есть частица бесконечного, не только не придает ей смысла, но уничтожает всякий возможный смысл.

Те же неясные сделки, которые делает эта сторона опытного, точного знания с умозрением, при которых говорится, что смысл жизни состоит в развитии и содействии этому развитию, по неточности и неясности своей не могут считаться ответами.

Другая сторона знания, умозрительная, когда она строго держится своих основ, прямо отвечая на вопрос, везде и во все века отвечает и отвечала одно и то же: мир есть что-то бесконечное и непонятное. Жизнь человеческая есть непостижимая часть этот непостижимого «всего». Опять я исключаю все те сделки между умозрительными и опытными знаниями, которые составляют весь балласт полунаук, так называемых юридических, политических, исторических. В эти науки опять так же неправильно вводятся понятия развития, совершенствования с тою только разницей, что там – развитие всего, а здесь – жизни людей. Неправильность одна и та же: развитие, совершенствование в бесконечном не может иметь ни цели, ни направления и по отношению к моему вопросу ничего не отвечает.

Там же, где умозрительное знание точно, именно в истинной философии, не в той, которую Шопенгауэр называл профессорской философией, служащей только к тому, чтобы распределить все существующие явления по новым философским графам и назвать их новыми именами, – там, где философ не упускает из вида существенный вопрос, ответ, всегда один и тот же, – ответ, данный Сократом, Шопенгауэром, Соломоном, Буддой.

«Мы приблизимся к истине только настолько, насколько мы удалимся от жизни, – говорит Сократ, готовясь к смерти. – К чему мы, любящие истину, стремимся в жизни? – К тому, чтоб освободиться от тела и от всего зла, вытекающего из жизни тела. Если так, то как же нам не радоваться, когда смерть приходит к нам?»

«Мудрец всю жизнь ищет смерть, и потому смерть не страшна ему».

«Познавши внутреннюю сущность мира как волю, – говорит Шопенгауэр, – и во всех явлениях, от бессознательного стремления темных сил природы до полной сознанием деятельности человека, признавши только предметность этой воли, мы никак не избежим того следствия, что вместе с свободным отрицанием, самоуничтожением воли исчезнут и все те явления, то постоянное стремление и влечение без цели и отдыха на всех ступенях предметности, в котором и через которое состоит мир, исчезнет разнообразие последовательных форм, исчезнут вместе с формой все ее явления с своими общими формами, пространством и временем, а наконец и последняя основная его форма – субъект и объект. Нет воли, нет представления, нет и мира. Перед нами, конечно, остается только ничто. Но то, что противится этому переходу в ничтожество, наша природа есть ведь только эта самая воля к существованию (*Wille zum Leben*), составляющая нас самих, как и наш мир. Что мы так страшимся ничтожества, или, что то же, так хотим жить – означает только, что мы сами не что иное, как это хотение жизни, и ничего не знаем, кроме него. Поэтому то, что останется по совершенном уничтожении воли для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и, наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отреклась от себя, для них этот наш столь реальный мир, со всеми его солнцами и млечными путями, *есть ничто*».

«Суета сует, – говорит Соломон, —суета сует – всё суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род преходит и род приходит, а земля пребывает вовеки. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться; и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после. Я, Екклезиаст, был царем над израилем в Иерусалиме. И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростию всё, что делается под небом: это тяжелое занятие дал бог сынам человеческим, чтоб они упражнялись в нем. Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, всё суета и томление духа... Говорил я в сердце моем так: вот я возвеличился, приобрел мудрости больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом, и сердце мое видело много мудрости и знания. И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это – томление духа. Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания – умножает скорбь.

«Сказал я в сердце моем: дай испытаю я тебя веселием и насладюсь добром; но и это – суета. О смехе сказал я: глупость, а о веселии: что оно делает? Вздумал я в сердце своем улаждать вином тело мое и, между тем как сердце мое руководилось мудростью, придержаться и глупости, доколе не увижу, что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни своей жизни. Я предпринял большие дела: построил себе дома, насадил себе виноградники. Устроил себе сады и рощи и насадил в них всякие плодовые деревья; сделал себе водоемы для орошения из них рощей, произрастающих деревьев; приобрел себе слуг и служанок, и домочадцы были у меня; также крупного и мелкого скота было у меня больше, нежели у всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; собрал себе серебра, и золота, и драгоценностей от царей и областей; завел у себя певцов и певиц и улаждения сынов человеческих – разные музыкальные орудия. И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; и мудрость моя пребывала со мною. Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им, не возбранял, сердцу моему никакого веселия. И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их, и вот всё – суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем. И оглянулся я, чтобы взглянуть на мудрость, и безумие, и глупость. Но узнал я, что одна участь постигает их всех. И сказал я в сердце своем: и меня постигнет та же участь, как и глупого, – к чему же я сделался очень мудрым? И сказал, я в сердце моем, что и это – суета. Потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни всё будет забыто, и, увы, мудрый умирает наравне с глупым! И возненавидел я жизнь, потому что противны мне стали дела, которые делаются под солнцем, ибо всё – суета и томление духа. И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, что трудится он под солнцем? Потому что все дни его – скорби, и его труды – беспокойство; даже и ночью сердце его не знает покоя. И это – суета. Не во власти человека и то благо, чтоб есть и пить и улаждать душу свою от труда своего...

«Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим. Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые не знают ничего, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению; и любовь их, и ненависть их, и ревность их уже исчезли, и нет им более чести вовеки ни в чем, что делается под солнцем».

Так говорит Соломон или тот, кто писал эти слова.

А вот что говорит индийская мудрость:

Сакиа-Муни, молодой счастливый царевич, от которого скрыты были болезни, старость, смерть, едет на гулянье и видит страшного старика, беззубого и слюнявого. Царевич, от которого до сих пор скрыта была старость, удивляется и выспрашивает возницу, что это такое и отчего этот человек пришел в такое жалкое, отвратительное, безобразное состояние? И когда он узнает, что это общая участь всех людей, что ему, молодому царевичу, неизбежно предстоит то же самое, он не может уже ехать гулять и приказывает вернуться, чтоб обдумать это. И он запирается один и обдумывает. И, вероятно, придумывает себе какое-нибудь утешение, потому что опять веселый и счастливый выезжает на гулянье. Но в этот раз ему встречается больной. Он видит изможденного, посиневшего, трясущегося человека, с помутившимися глазами. Царевич, от которого скрыты были болезни, останавливается и спрашивает, что это такое. И когда он узнает, что это – болезнь, которой подвержены все люди, и что он сам, здоровый и счастливый царевич, завтра может заболеть так же, он опять не имеет духа веселиться, при-

казывает вернуться и опять ищет успокоения и, вероятно, находит его, потому что в третий раз едет гулять; но в третий раз он видит еще новое зрелище; он видит, что несут что-то. – «Что это?» Мертвый человек. – «Что значит мертвый?» – спрашивает царевич. Ему говорят, что сделаться мертвым значит сделаться тем, чем сделался этот человек. – Царевич подходит к мертвому, открывает и смотрит на него. – «Что же будет с ним дальше?» спрашивает царевич. Ему говорят, что его закопают в землю. – «Зачем?» – Затем, что он уже наверно не будет больше никогда живой, а только будет от него смрад и черви. – «И это удел всех людей? И со мною то же будет? Меня закопают, и от меня будет смрад, и меня съедят черви?» – Да. – «Назад! Я не еду гулять, и никогда не поеду больше».

И Сакиа-Муни не мог найти утешения в жизни, и он решил, что жизнь – величайшее зло, и все силы души употребил на то, чтоб освободиться от нее и освободить других. И освободить так, чтоб и после смерти жизнь не возобновлялась как-нибудь, чтоб уничтожить жизнь совсем, в корне. Это говорит вся индийская мудрость.

Так вот те прямые ответы, которые дает мудрость человеческая, когда она отвечает на вопрос жизни.

«Жизнь тела есть зло и ложь. И потому уничтожение этой жизни тела есть благо, и мы должны желать его», говорит Сократ.

«Жизнь есть то, чего не должно бы быть, – зло, и переход в ничто есть единственное благо жизни», говорит Шопенгауэр.

«Всё в мире – и глупость и мудрость, и богатство и нищета, и веселье и горе – всё суета и пустяки. Человек умрет, и ничего не останется. И это глупо», говорит Соломон.

«Жить с сознанием неизбежности страданий, ослабления, старости и смерти нельзя – надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жизни», говорит Будда.

И то, что сказали эти сильные умы, говорили, думали и чувствовали миллионы миллионов людей, подобных им. И думаю и чувствую и я.

Так что блуждание мое в знаниях не только не вывело меня из моего отчаяния, но только усилило его. Одно знание не отвечало на вопросы жизни, другое же знание ответило, прямо подтверждая мое отчаяние и указывая, что то, к чему я пришел, не есть плод моего заблуждения, болезненного состояния ума, – напротив, оно подтвердило мне то, что я думал верно и сошелся с выводами сильнейших умов человечества.

Обманывать себя нечего. Всё – суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее.

VII

Не найдя разъяснения в знании, я стал искать этого разъяснения в жизни, надеясь в людях, окружающих меня, найти его, и я стал наблюдать людей – таких же, как я, как они живут вокруг меня и как они относятся к этому вопросу, приведшему меня к отчаянию.

И вот что я нашел у людей, находящихся в одном со мною положении по образованию и образу жизни.

Я нашел, что для людей моего круга есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором мы все находимся.

Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица. Люди этого разряда – большею частью женщины, или очень молодые, или очень тупые люди – еще не поняли того вопроса жизни, который представился Шопенгауэру, Соломону, Будде. Они не видят ни дракона, ожидающего их, ни мышей, подтачивающих кусты, за которые они держатся, и лижут капли меда. Но они лижут эти капли меда только до времени: что-нибудь обратит их внимание на дракона и мышей, и – конец их лизанью. От них мне нечему научиться, нельзя перестать знать того, что знаешь.

Второй выход – это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышей, а лизать мед самым лучшим образом, особенно если его на кусте попало много. Соломон выражает этот выход так:

«И похвалил я веселье, потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться: это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему бог под солнцем.

«Итак, иди ешь с веселием хлеб твой и пей в радости сердца вино твое... Наслаждайся жизнью с *женщиною*, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, во все суетные дни твои, потому что это – доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем... Всё, что может рука твоя по силам делать, делай, потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости».

Этого второго вывода придерживается большинство людей нашего круга. Условия, в которых они находятся, делают то, что благ у них больше, чем зол, а нравственная тупость дает им возможность забывать, что выгода их положения случайна, что всем нельзя иметь 1000 женщин и дворцов, как Соломон, что на каждого человека с 1000 жен есть 1000 людей без жен, и на каждый дворец есть 1000 людей, в поте лица строящих его, и что та случайность, которая нынче сделала меня Соломоном, завтра может сделать меня рабом Соломона. Тупость же воображения этих людей дает им возможность забывать про то, что не дало покоя Будде – неизбежность болезни, старости и смерти, которая не нынче-завтра разрушит все эти удовольствия. То, что некоторые из этих людей утверждают, что тупость их мысли и воображения есть философия, которую они называют позитивной, не выделяет их, на мой взгляд, из разряда тех, которые, не видя вопроса, лижут мед. И этим людям я не мог подражать: не имея их тупости воображения, я не мог ее искусственно произвести в себе. Я не мог, как не может всякий живой человек, оторвать глаз от мышей и дракона, когда он раз увидал их.

Третий выход есть выход силы и энергии. Он состоит в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Так поступают редкие сильные и последовательные люди. Поняв всю глупость шуток, какая над ними сыграна, и поняв, что блага умерших паче благ живых и что лучше всего не быть, так и поступают и кончают сразу эту глупую шутку, благо есть средства: петля на шею, вода, нож, чтоб им проткнуть сердце, поезда на железных дорогах. И людей из нашего круга, поступающих так, становится всё больше и больше. И поступают люди так большею частью в самый лучший период жизни, когда силы души находятся в самом расцвете, а унижающих человеческий разум привычек еще усвоено мало. Я видел, что это самый достойный выход, и хотел поступить так.

Четвертый выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная вперед, что ничего из нее выйти не может. Люди этого разбора знают, что смерть лучше жизни, но, не имея сил поступить разумно – поскорее кончить обман и убить себя, чего-то как будто ждут. Это есть выход слабости, ибо если я знаю лучшее и оно в моей власти, почему не отдаться лучшему?... Я находился в этом разряде.

Так люди моего разбора четырьмя путями спасаются от ужасного противоречия. Сколько я ни напрягал своего умственного внимания, кроме этих четырех выходов я не видал еще иного. Один выход: не понимать того, что жизнь есть бессмыслица, суета и зло и что лучше не жить. Я не мог не знать этого и, когда раз узнал, не мог закрыть на это глаза. Другой выход – пользоваться жизнью такою, какая есть, не думая о будущем. И этого не мог сделать. Я, как Сакиа-Муни, не мог ехать на охоту, когда знал, что есть старость, страдания, смерть. Воображение у меня было слишком живо. Кроме того, я не мог радоваться минутной случайности, кинувшей на мгновение наслаждение на мою долю. Третий выход: поняв, что жизнь есть зло и глупость, прекратить, убить себя. Я понял это, но почему-то всё еще не убивал себя. Четвертый выход – жить в положении Соломона, Шопенгауэра – знать, что жизнь есть глупая, сыгранная

надо мною шутка, и все-таки жить, умываться, одеваться, обедать, говорить и даже книжки писать. Это было для меня отвратительно, мучительно, но я оставался в этом положении.

Теперь я вижу, что если я не убил себя, то причиной тому было смутное сознание несправедливости моих мыслей. Как ни убедителен и несомненен казался мне ход моей мысли и мыслей мудрых, приведших нас к признанию бессмыслицы жизни, во мне оставалось неясное сомнение в истинности исходной точки моего рассуждения.

Оно было такое: Я, мой разум – признали, что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничто доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня. Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни? Или, с другой стороны: если бы не было жизни, не было бы и моего разума, – стало быть, разум есть сын жизни. Жизнь есть всё. Разум есть плод жизни, и разум этот отрицает самую жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно.

Жизнь есть бессмысленное зло, это несомненно, – говорил я себе. – Но я жил, живу еще, и жило и живет всё человечество. Как же так? Зачем же оно живет, когда может не жить? Что ж, я один с Шопенгауэром так умен, что понял бессмысленность и зло жизни?

Рассуждение о суете жизни не так хитро, и его делают давно и все самые простые люди, а жили и живут. Что ж, они-то все живут и никогда и не думают сомневаться в разумности жизни?

Мое знание, подтвержденное мудростью мудрецов, открыло мне, что всё на свете – органическое и неорганическое – всё необыкновенно умно устроено, только мое одно положение глупо. А эти дураки – огромные массы простых людей – ничего не знают насчет того, как всё органическое и неорганическое устроено на свете, а живут, и им кажется, что жизнь их очень разумно устроена!

И мне приходило в голову: а что как я чего-нибудь еще не знаю? Ведь точно так поступает незнание. Незнание ведь всегда это самое говорит. Когда оно не знает чего-нибудь, оно говорит, что глупо то, чего оно не знает. В самом деле выходит так, что есть человечество целое, которое жило и живет, как будто понимая смысл своей жизни, ибо, не понимая его, оно не могло бы жить, а я говорю, что вся эта жизнь бессмыслица, и не могу жить.

Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя – и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компанию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скучно и противно, так уйди.

Ведь в самом деле, что же такое, мы, убежденные в необходимости самоубийства и не решающиеся совершить его, как не самые слабые, непоследовательные и, говоря попросту, глупые люди, носящиеся с своею глупостью, как дурак с писаной торбой?

Ведь наша мудрость, как ни несомненно верна она, не дала нам знания смысла нашей жизни. Всё же человечество, делающее жизнь, миллионы – не сомневаются в смысле жизни.

В самом деле, с тех давних, давних пор, как есть жизнь, о которой я что-нибудь да знаю, жили люди, зная то рассуждение о тщете жизни, которое мне показало ее бессмыслицу, и все-таки жили, придавая ей какой-то смысл. С тех пор как началась какая-нибудь жизнь людей, у них уже был этот смысл жизни, и они вели эту жизнь, дошедшую до меня. Всё, что есть во мне и около меня, всё это – плод их знания жизни. Те самые орудия мысли, которыми я обсуждаю эту жизнь и осуждаю ее, всё это не мной, а ими сделано. Сам я родился, воспитался, вырос благодаря им. Они выкопали железо, научили рубить лес, приручили коров, лошадей, научили сеять, научили жить вместе, урядили нашу жизнь; они научили меня думать, говорить. И я-то, их произведение, ими вскормленный, вспоенный, ими наученный, их мыслями и словами думающий, доказал им, что они – бессмыслица! «Тут что-то не так, – говорил я себе. – Где-нибудь я ошибся». Но в чем была ошибка, я никак не мог найти.

VIII

Все эти сомнения, которые теперь я в состоянии высказать более или менее связно, тогда я не мог бы высказать. Тогда я только чувствовал, что, как ни логически неизбежны были мои, подтверждаемые величайшими мыслителями, выводы о тщете жизни, в них было что-то неладно. В самом ли рассуждении, в постановке ли вопроса, я не знал; я чувствовал только, что убедительность разумная была совершенная, но что ее было мало. Все эти доводы не могли убедить меня так, чтоб я сделал то, что вытекало из моих рассуждений, т. е. чтоб я убил себя. И я бы сказал неправду, если бы сказал, что я разумом пришел к тому, к чему я пришел, и не убил себя. Разум работал, но работало и еще что-то другое, что я не могу назвать иначе, как сознанием жизни. Работала еще та сила, которая заставляла меня обращать внимание на то, а не на это, и эта-то сила и вывела меня из моего отчаянного положения и совершенно иначе направила разум. Эта сила заставила меня обратить внимание на то, что я с сотнями подобных мне людей не есть всё человечество, что жизни человечества я еще не знаю.

Оглядывая тесный кружок сверстных мне людей, я видел только людей, не понимавших вопроса, понимавших и заглушавших вопрос пьянством жизни, понявших и прекращавших жизнь и понявших и по слабости доживавших отчаянную жизнь. И я не видал иных. Мне казалось, что тот тесный кружок ученых, богатых и досужих людей, к которому я принадлежал, составляет всё человечество, а что те миллиарды живших и живых, это – *так*, какие-то скоты – не люди.

Как ни странно, ни неимоверно-непонятно кажется мне теперь то, как мог я, рассуждая про жизнь, просмотреть окружавшую меня со всех сторон жизнь человечества, как я мог до такой степени смешно заблуждаться, чтобы думать, что жизнь моя, Соломонов и Шопенгауэров есть настоящая, нормальная жизнь, а жизнь миллиардов есть не стоящее внимания обстоятельство, как ни странно это мне теперь, я вижу, что это было так. В заблуждении гордости своего ума мне так казалось несомненным, что мы с Соломоном и Шопенгауэром поставили вопрос так верно и истинно, что другого ничего быть не может, так несомненно казалось, что все эти миллиарды принадлежат к тем, которые еще не дошли до постижения всей глубины вопроса, что я искал смысла своей жизни и ни разу не подумал: «да какой же смысл придают и придавали своей жизни все миллиарды, жившие и живущие на свете?»

Я долго жил в этом сумасшествии, особенно свойственном, не на словах, но на деле, нам – самым либеральным и ученым людям. Но благодаря ли моей какой-то странной физической любви к настоящему рабочему народу, заставившей меня понять его и увидеть, что он не так глуп, как мы думаем, или благодаря искренности моего убеждения в том, что я ничего не могу знать, как то, что самое лучшее, что я могу сделать – это повеситься, я чуял, что если я хочу жить и понимать смысл жизни, то искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потяряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь. И я оглянулся на огромные массы отживших и живущих простых, не ученых и не богатых людей и увидел совершенно другое. Я увидел, что все эти миллиарды живших и живущих людей, все, за редкими исключениями, не подходят к моему делению, что признать их непонимающими вопроса я не могу, потому что они сами ставят его и с необыкновенной ясностью отвечают на него. Признать их эпикурейцами тоже не могу, потому что жизнь их складывается больше из лишений и страданий, чем наслаждений; признать же их неразумно доживающими бессмысленную жизнь могу еще меньше, так как всякий акт их жизни и самая смерть объясняются ими. Убивать же себя они считают величайшим злом. Оказывалось, что у всего человечества есть какое-то не признаваемое и презируемое мною знание смысла жизни. Выходило то, что знание разумное не дает смысла жизни,

исключает жизнь; смысл же, придаваемый жизни миллиардами людей, всем человечеством, зиждется на каком-то презренном, ложном знании.

Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, всё человечество – признают этот смысл в неразумном знании. И это неразумное знание есть вера, та самая, которую я не мог не откинуть. Это бог 1 и 3, это творение в 6 дней, дьяволы и ангелы и всё то, чего я не могу принять, пока я не сошел с ума.

Положение мое было ужасно. Я знал, что я ничего не найду на пути разумного знания, кроме отрицания жизни, а там в вере – ничего, кроме отрицания разума, которое еще невозможнее, чем отрицание жизни. По разумному знанию выходило так, что жизнь есть зло, и люди знают это, от людей зависит не жить, а они жили и живут, и сам я жил, хотя и знал уже давно то, что жизнь бессмысленна и есть зло. По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл.

IX

Выходило противоречие, из которого было только два выхода: или то, что я называл разумным, не было так разумно, как я думал; или то, что мне казалось неразумно, не было так неразумно, как я думал. И я стал проверять ход рассуждений моего разумного знания.

Проверяя ход рассуждений разумного знания, я нашел его совершенно правильным. Вывод о том, что жизнь есть ничто, был неизбежен; но я увидел ошибку. Ошибка была в том, что я мыслил несоответственно поставленному мною вопросу. Вопрос был тот: зачем мне жить, т. е. что выйдет настоящего, не уничтожающегося из моей призрачной, уничтожающейся жизни, какой смысл имеет мое конечное существование в этом бесконечном мире? И чтоб ответить на этот вопрос, я изучал жизнь.

Решения всех возможных вопросов жизни, очевидно, не могли удовлетворять меня, потому что мой вопрос, как он ни прост кажется сначала, включает в себя требование объяснения конечного бесконечным и наоборот.

Я спрашивал: какое вневременное, внепричинное, внепространственное значение моей жизни? – А отвечал я на вопрос: какое временное, причинное и пространственное значение моей жизни? Вышло то, что после долгого труда мысли я ответил: никакого.

В рассуждениях моих я постоянно приравнивал, да и не мог поступить иначе, конечное к конечному и бесконечное к бесконечному, а потому у меня и выходило, что и должно было выходить: сила есть сила, вещество есть вещество, воля есть воля, бесконечность есть бесконечность, ничто есть ничто, и дальше ничего не могло выйти.

Было что-то подобное тому, что бывает в математике, когда, думая решать уравнение, решаешь тождество. Ход размышления правилен, но в результате получается ответ: $a = a$, или $x = x$, или $0 = 0$. То же самое случилось и с моим рассуждением по отношению к вопросу о значении моей жизни. Ответы, даваемые всей наукой на этот вопрос, – только тождества.

И действительно, строго разумное знание, то знание, которое, как это сделал Декарт, начинает с полного сомнения во всем, откидывает всякое допущенное на веру знание и строит всё вновь на законах разума и опыта, – и не может дать иного ответа на вопрос жизни, как тот самый, который я и получил, – ответ неопределенный. Мне только показалось сначала, что знание дало положительный ответ – ответ Шопенгауэра: жизнь не имеет смысла, она есть зло. Но, разобрав дело, я понял, что ответ не положительный, что мое чувство только выразило его так. Ответ же строго выраженный, как он выражен и у браминов, и у Соломона, и у Шопенгауэра, есть только ответ неопределенный, или тождество: $0 = 0$, жизнь, представляющаяся мне ничем, есть ничто. Так что знание философское ничего не отрицает, а только отвечает, что вопрос этот не может быть решен им, что для него решение остается неопределенным.

Поняв это, я понял, что и нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос и что ответ, даваемый разумным знанием, есть только указание на то, что ответ может быть получен только при иной постановке вопроса, только тогда, когда в рассуждение будет введен вопрос отношения конечного к бесконечному. Я понял и то, что, как ни неразумны и уродливы ответы, даваемые верою, они имеют то преимущество, что вводят в каждый ответ отношение конечного к бесконечному, без которого не может быть ответа. Как я ни поставлю вопрос: как мне жить? ответ: по закону божью. Что выйдет настоящего из моей жизни? – Вечные мучения или вечное блаженство. – Какой смысл, не уничтожаемый смертью? – Соединение с бесконечным богом, рай.

Так что, кроме разумного знания, которое мне прежде представлялось единственным, я был неизбежно приведен к признанию того, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить. Вся неразумность веры оставалась для меня та же, как и прежде, но я не мог не признать того, что она одна дает человечеству ответы на вопросы жизни и, вследствие того, возможность жить.

Разумное знание привело меня к признанию того, что жизнь бессмысленна, жизнь моя остановилась, и я хотел уничтожить себя. Оглянувшись на людей, на всё человечество, я увидел, что люди живут и утверждают, что знают смысл жизни. На себя оглянулся: я жил, пока знал смысл жизни. Как другим людям, так и мне смысл жизни и возможность жизни давала вера.

Оглянувшись дальше на людей других стран, на современных мне и на отживших, я увидел одно и то же. Где жизнь, там вера, с тех пор, как есть человечество, дает возможность жить, и главные черты веры везде и всегда одни и те же.

Какие бы и кому бы ни давала ответы какая бы то ни была вера, всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного, – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью. Значит – в одной вере можно найти смысл и возможность жизни. И я понял, что вера в самом существенном своем значении не есть только «обличение вещей невидимых» и т. д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к богу (надо определить веру, а потом бога, а не через бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил. Если он не видит и не понимает призрачности конечного, он верит в это конечное; если он понимает призрачность конечного, он должен верить в бесконечное. Без веры нельзя жить.

И я вспомнил весь ход своей внутренней работы и ужаснулся. Теперь мне было ясно, что для того, чтобы человек мог жить, ему нужно или не видеть бесконечного, или иметь такое объяснение смысла жизни, при котором конечное приравнялось бы бесконечному. Такое объяснение у меня было, но оно мне было не нужно, пока я верил в конечное, и я стал разумом проверять его. И перед светом разума всё прежнее объяснение разлетелось прахом. Но пришло время, когда я перестал верить в конечное. И тогда я стал на разумных основаниях строить из того, что я знал, такое объяснение, которое дало бы смысл жизни; но ничего не построилось. Вместе с лучшими умами человечества я пришел к тому, что $0 = 0$, и очень удивился, что получил такое решение, тогда как ничего иного и не могло выйти.

Что я делал, когда я искал ответа в знаниях опытных? – Я хотел узнать, зачем я живу, и для этого изучал всё то, что вне меня. Ясно, что я мог узнать многое, но ничего из того, что мне нужно.

Что я делал, когда я искал ответа в знаниях философских? Я изучал мысли тех существ, которые находились в том же самом положении, как и я, которые не имели ответа на вопрос: зачем я живу. Ясно, что я ничего и не мог узнать иного, как то, что я сам знал, что ничего знать нельзя.

Что такое я? – часть бесконечного. Ведь уже в этих двух словах лежит вся задача. Неужели этот вопрос только со вчерашнего дня сделало себе человечество? И неужели никто до меня не сделал себе этого вопроса – вопроса такого простого, просящегося на язык каждому умному дитяти?

Ведь этот вопрос был поставлен с тех пор, как люди есть; и с тех пор, как люди есть, понято, что для решения этого вопроса одинаково недостаточно приравнивать конечное к конечному и бесконечное к бесконечному, и с тех пор как люди есть, отысканы отношения конечного к бесконечному и выражены.

Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума.

Если бы не было так ужасно, было бы смешно, с какой гордостью и самодовольством мы, как дети, разбираем часы, вынимаем пружину, делаем из нее игрушку и потом удивляемся, что часы перестают идти.

Нужно и дорого разрешение противоречия конечного с бесконечным и ответ на вопрос жизни такой, при котором возможна жизнь. И это единственное разрешение, которое мы находим везде, всегда и у всех народов, – разрешение, вынесенное из времени, в котором теряется для нас жизнь людей, разрешение столь трудное, что мы ничего подобного сделать не можем, – это-то разрешение мы легкомысленно разрушаем с тем, чтобы поставить опять тот вопрос, который присущ всякому и на который у нас нет ответа.

Понятия бесконечного бога, божественности души, связи дел людских с богом, понятия нравственного добра и зла – суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого, а я, откинув всю эту работу всего человечества, хочу всё сам один сделать по-новому и по-своему.

Я не так думал тогда, но зародыши этих мыслей уже были во мне. Я понимал, 1) что мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем. Это явно глупо, потому что, если жизнь глупа, – а я так люблю всё разумное, – то надо уничтожить жизнь, и некому будет отрицать ее. 2) Я понимал, что все наши рассуждения вертятся в заколдованном круге, как колесо, не цепляющееся за шестерню. Сколько бы и как бы хорошо мы ни рассуждали, мы не можем получить ответа на вопрос, и всегда будет $0 = 0$, и что потому путь наш, вероятно, ошибочен. 3) Я начинал понимать, что в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что, главное, ответы эти одни отвечают на вопрос жизни.

Х

Я понимал это, но от этого мне было не легче.

Я готов был принять теперь всякую веру, только бы она не требовала от меня прямого отрицания разума, которое было бы ложью. И я изучал и буддизм, и магометанство по книгам, и более всего христианство и по книгам, и по живым людям, окружавшим меня.

Я, естественно, обратился прежде всего к верующим людям моего круга, к людям ученым, к православным богословам, к монахам-старцам, к православным богословам нового оттенка и даже к так называемым новым христианам, исповедующим спасение верою в искупление. И я ухватывался за этих верующих и допрашивал их о том, как они верят и в чем видят смысл жизни.

Несмотря на то, что я делал всевозможные уступки, избегал всяких споров, я не мог принять веры этих людей, – я видел, что то, что выдавали они за веру, было не объяснение, а

затемнение смысла жизни, и что сами они утверждали свою веру не для того, чтоб ответить на тот вопрос жизни, который привел меня к вере, а для каких-то других, чуждых мне целей.

Помню мучительное чувство ужаса возвращения к прежнему отчаянию после надежды, которое я испытывал много и много раз в сношениях с этими людьми. Чем больше, подробнее они излагали мне свои вероучения, тем яснее я видел их заблуждение и потерю моей надежды найти в их вере объяснение, смысла жизни.

Не то, что в изложении своего вероучения они примешивали к всегда бывшим мне близкими христианским истинам еще много ненужных и неразумных вещей, – не это оттолкнуло меня; но меня оттолкнуло то, что жизнь этих людей была та же, как и моя, с тою только разницей, что она не соответствовала тем самым началам, которые они излагали в своем вероучении. Я ясно чувствовал, что они обманывают себя и что у них, так же как у меня, нет другого смысла жизни, как того, чтобы жить, пока живется, и брать все, что может взять рука. Я видел это по тому, что если б у них был тот смысл, при котором уничтожается страх лишений, страданий и смерти, то они бы не боялись их. А они, эти верующие нашего круга, точно так же, как и я, жили в избытке, старались увеличить или сохранить его, боялись лишений, страданий, смерти, и так же, как я и все мы, неверующие, жили, удовлетворяя похотям, жили так же дурно, если не хуже, чем неверующие.

Никакие рассуждения не могли убедить меня в истинности их веры. Только действия такие, которые бы показывали, что у них есть смысл жизни такой, при котором страшные мне нищета, болезнь, смерть не страшны им, могли бы убедить меня. А таких действий я не видел между этими разнообразными верующими нашего круга. Я видал такие действия, напротив, между людьми нашего круга самыми неверующими, но никогда между так называемыми верующими нашего круга.

И я понял, что вера этих людей – не та вера, которой я искал, что их вера не есть вера, а только одно из эпикурейских утешений в жизни. Я понял, что эта вера годится, может быть, хоть не для утешения, а для некоторого рассеяния раскаивающемуся Соломону на смертном одре, но она не может годиться для огромного большинства человечества, которое призвано не потешаться, пользуясь трудами других, а творить жизнь. Для того чтобы всё человечество могло жить, для того чтоб оно продолжало жизнь, придавая ей смысл, у них, у этих миллиардов, должно быть другое, настоящее знание веры. Ведь не то, что мы с Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры, а то, что жили эти миллиарды и живут и нас с Соломонами вынесли на своих волнах жизни.

И я стал сближаться с верующими из бедных, простых, неученых людей, с странниками, монахами, раскольниками, мужиками. Вероучение этих людей из народа было тоже христианское, как вероучение мнимоверующих из нашего круга. К истинам христианским примешано было тоже очень много суеверий, но разница была в том, что суеверия верующих нашего круга были совсем ненужны им, не вязались с их жизнью, были только своего рода эпикурейскою потехой; суеверия же верующих из трудового народа были до такой степени связаны с их жизнью, что нельзя было себе представить их жизни без этих суеверий, – они были необходимым условием этой жизни. Вся жизнь верующих нашего круга была противоречием их вере, а вся жизнь людей верующих и трудящихся была подтверждением того смысла жизни, который давало знание веры. И я стал вглядываться в жизнь и верования этих людей, и чем больше я вглядывался, тем больше убеждался, что у них есть настоящая вера, что вера их необходима для них и одна дает им смысл и возможность жизни. В противоположность того, что я видел в нашем кругу, где возможна жизнь без веры и где из тысячи едва ли один признает себя верующим, в их среде едва ли один неверующий на тысячи. В противоположность того, что я видел в нашем кругу, где вся жизнь проходит в праздности, потехах и недовольстве жизнью, я видел, что вся жизнь этих людей, проходила в тяжелом труде, и они были менее недовольны жизнью, чем богатые. В противоположность тому, что люди нашего круга противились и негодовали

на судьбу за лишения и страдания, эти люди принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а с спокойною и твердою уверенностью в том, что всё это должно быть и не может быть иначе, что всё это – добро. В противоположность тому, что чем мы умнее, тем менее понимаем смысл жизни и видим какую-то злую насмешку в том, что мы страдаем и умираем, эти люди живут, страдают и приближаются к смерти с спокойствием, чаще же всего с радостью. В противоположность тому, что спокойная смерть, смерть без ужаса и отчаяния, есть самое редкое исключение в нашем круге, смерть беспокойная, непокорная и нерадостная есть самое редкое исключение среди народа. И таких людей, лишенных всего того, что для нас с Соломоном есть единственное благо жизни, и испытывающих при этом величайшее счастье, – многое множество. Я оглянулся шире вокруг себя. Я взгляделся в жизнь прошедших и современных огромных масс людей. И я видел таких, понявших смысл жизни, умеющих жить и умирать, не двух, трех, десять, а сотни, тысячи, миллионы. И все они, бесконечно различные по своему нраву, уму, образованию, положению, все одинаково и совершенно противоположно моему неведению знали смысл жизни и смерти, спокойно трудились, переносили лишения и страдания, жили и умирали, видя в этом не суету, а добро.

И я полюбил этих людей. Чем больше я вникал в их жизнь живых людей и жизнь таких же умерших людей, про которых читал и слышал, тем больше я любил их, и тем легче мне самому становилось жить. Я жил так года два, и со мной случился переворот, который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга – богатых, ученых – не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, наука, искусства – всё это предстало мне как баловство. Я понял, что искать смысла в этом нельзя. Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его.

XI

И вспомнив то, как те же самые верования отталкивали меня и казались бессмысленными, когда их исповедывали люди, жившие противно этим верованиям, и как эти же самые верования привлекли меня и показались мне разумными, когда я видел, что люди живут ими, – я понял, почему я тогда откинул эти верования и почему нашел их бессмысленными, а теперь принял их и нашел полными смысла. Я понял, что я заблудился и как я заблудился. Я заблудился не столько оттого, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно. Я понял, что истину закрыло от меня не столько заблуждение моей мысли, сколько самая жизнь моя в тех исключительных условиях эпикурейства, удовлетворения похотям, в которых я провел ее. Я понял, что мой вопрос о том, что есть моя жизнь, и ответ: зло, – был совершенно правилен. Неправильно было только то, что ответ, относящийся только ко мне, я отнес к жизни вообще: я спросил себя, что такое моя жизнь, и получил ответ: зло и бессмыслица. И точно, моя жизнь – жизнь потворства похоти – была бессмысленна и зла, и потому ответ: «жизнь зла и бессмысленна» – относился только к моей жизни, а не к жизни людской вообще. Я понял ту истину, впоследствии найденную мною в Евангелии, что люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий худые дела, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его. Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее. Я понял, почему я так долго ходил около такой очевидной истины, и что если думать и говорить о жизни человечества, то надо говорить и думать о жизни человечества, а не о жизни нескольких паразитов жизни. Истина эта была всегда истина, как $2 \times 2 = 4$, но я не признавал ее, потому что, признав $2 \times 2 = 4$, я бы должен был признать то, что я нехорош.

А чувствовать себя хорошим для меня было важнее и обязательнее, чем $2 \times 2 = 4$. Я полюбил хороших людей, возненавидел себя, и я признал истину. Теперь мне всё ясно стало.

Что, если бы палач, проводящий жизнь в пытках и отсечении голов, или мертвый пьяница, или сумасшедший, засевший на всю жизнь в темную комнату, огадивший эту свою комнату и воображающий, что он погибнет, если выйдет из нее, – что, если б они спросили себя: что такое жизнь? Очевидно, они не могли, бы получить на вопрос: что такое жизнь, – другого ответа, как тот, что жизнь есть величайшее зло; и ответ сумасшедшего был бы совершенно правилен, но для него только. Что, как я такой же сумасшедший? Что, как мы все, богатые, ученые люди, такие же сумасшедшие?

И я понял, что мы действительно такие сумасшедшие. Я-то уж наверное был такой сумасшедший. И в самом деле, птица существует так, что она должна летать, собирать пищу, строить гнезда, и когда я вижу, что птица делает это, я радуюсь ее радостью. Коза, заяц, волк существуют так, что они должны кормиться, множиться, кормить свои семьи, и когда они делают это, у меня есть твердое сознание, что они счастливы и жизнь их разумна. Что же должен делать человек? Он должен точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, – ему надо добывать ее не для себя, а для всех. И когда он делает это, у меня есть твердое сознание, что он счастлив и жизнь его разумна. Что же я делал во всю мою тридцатилетнюю сознательную жизнь? – Я не только не добывал жизни для всех, я и для себя не добывал ее. Я жил паразитом и, спросив себя, зачем я живу, получил ответ: ни зачем. Если смысл человеческой жизни в том, чтобы добывать ее, то как же я, тридцать лет занимавшийся тем, чтобы не добывать жизнь, а губить ее в себе и других, мог получить другой ответ, как не тот, что жизнь моя есть бессмыслица и зло? Она и была бессмыслица и зло.

Жизнь мира совершается по чьей-то воле, – кто-то этою жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтоб иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнять ее – делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее – чего хотят от всех нас и от всего мира.

Если голого, голодного нищего взяли с перекрестка, привели в крытое место прекрасного заведения, накормили, напоили и заставили двигать вверх и вниз какую-то палку, то очевидно, что прежде, чем разбирать, зачем его взяли, зачем двигать палкой, разумно ли устройство всего заведения, нищему прежде всего нужно двигать палкой. Если он будет двигать палкой, тогда он поймет, что палка эта движет насос, что насос накачивает воду, что вода идет по грядкам; тогда его выведут из крытого колодца и поставят на другое дело, и он будет собирать плоды и войдет в радость господина своего и, переходя от низшего дела к высшему, всё дальше и дальше понимая устройство всего заведения и участвуя в нем, никогда и не подумает спрашивать, зачем он здесь, и уж никак не станет упрекать хозяина.

Так и не упрекают хозяина те, которые делают его волю, люди простые, рабочие, неученые, те, которых мы считаем скотами; а мы вот, мудрецы, есть едим всё хозяйское, а делать не делаем того, чего от нас хочет хозяин, и вместо того, чтобы делать, сели в кружок и рассуждаем: «Зачем это двигать палкой? Ведь это глупо». Вот и додумались. Додумались до того, что хозяин глуп или его нет, а мы умны, только чувствуем, что никуда не годимся, и надо нам как-нибудь самим от себя избавиться.

ХП

Сознание ошибки разумного знания помогло мне освободиться от соблазна праздного умствования. Убеждение в том, что знание истины можно найти только жизнью, побудило меня усомниться в правильности моей жизни; но спасло меня только то, что я успел вырваться из своей исключительности и увидеть жизнь настоящую простого рабочего народа и понять, что

это только есть настоящая жизнь. Я понял, что если я хочу понять жизнь и смысл ее, мне надо жить не жизнью паразита, а настоящей жизнью и, приняв тот смысл, который придает ей настоящее человечество, слившись с этой жизнью, проверить его.

В это же время со мною случилось следующее. Во всё продолжение этого года, когда я почти всякую минуту спрашивал себя: не кончить ли петлей или пулей, – во всё это время, рядом с теми ходами мыслей и наблюдений, о которых я говорил, сердце мое томилось мучительным чувством. Чувство это я не могу назвать иначе, как исканием бога.

Я говорю, что это искание бога было не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, – оно было даже прямо противоположно им, – но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь.

Несмотря на то, что я вполне был убежден в невозможности доказательства бытия божия (Кант доказал мне, и я вполне понял его, что доказать этого нельзя), я все-таки искал бога, надеялся на то, что я найду его, и обращался по старой привычке с мольбой к тому, чего я искал и не находил. То я проверял в уме доводы Канта и Шопенгауэра о невозможности доказательства бытия божия, то я начинал опровергать их. Причина, говорил я себе, не есть такая же категория мышления, как пространство и время. Если я есмь, то есть на то причина, и причина причин. И эта причина всего есть то, что называют богом; и я останавливался на этой мысли и старался всем существом сознать присутствие этой причины. И как только я создавал, что есть сила, во власти которой я нахожусь, так тотчас же я чувствовал возможность жизни. Но я спрашивал себя: «Что же такое эта причина, эта сила? Как мне думать о ней, как мне относиться к тому, что я называю богом?» И только знакомые мне ответы приходили мне в голову: «Он – творец, промыслитель». Ответы эти не удовлетворяли меня, и я чувствовал, что пропадает во мне то, что мне нужно для жизни. Я приходил в ужас и начинал молиться тому, которого я искал, о том, чтоб он помог мне. И чем больше я молился, тем очевиднее мне было, что он не слышит меня и что нет никого такого, к которому бы можно было обращаться. И с отчаянием в сердце о том, что нет и нет бога, я говорил: «Господи, помилуй, спаси меня! Господи, научи меня, бог мой!» Но никто не миловал меня, и я чувствовал, что жизнь моя останавливается.

Но опять и опять с разных других сторон я приходил к тому же признанию того, что не мог же я без всякого повода, причины и смысла явиться на свет, что не могу я быть таким выпавшим из гнезда птенцом, каким я себя чувствовал. Пускай я, выпавший птенец, лежу на спине, пишу в высокой траве, но я пишу оттого, что знаю, что меня в себе выносила мать, высиживала, грела, кормила, любила. Где она, эта мать? Если забросили меня, то кто же забросил? Не могу я скрыть от себя, что любя родил меня кто-то. Кто же этот кто-то? – Опять бог.

«Он знает и видит мои искания, отчаяние, борьбу. Он есть», говорил я себе. И стоило мне на мгновение признать это, как тотчас же жизнь поднималась во мне, и я чувствовал и возможность и радость бытия. Но опять от признания существования бога я переходил к отысканию отношения к нему, и опять мне представлялся тот бог, наш творец, в трех лицах, приславший сына – искупителя. И опять этот отдельный от мира, от меня бог, как льдина, таял, таял на моих глазах, и опять ничего не оставалось, и опять иссыхал источник жизни, я приходил в отчаяние и чувствовал, что мне нечего сделать другого, как убить себя. И, что было хуже всего, я чувствовал, что и этого я не могу сделать.

Не два, не три раза, а десятки, сотни раз приходил я в эти положения – то радости и оживления, то опять отчаяния и сознания невозможности жизни.

Помню, это было раннею весной, я один был в лесу, прислушиваясь к звукам леса. Я прислушивался и думал всё об одном, как я постоянно думал всё об одном и том же эти последние три года. Я опять искал бога.

«Хорошо, нет никакого бога, – говорил я себе, – нет такого, который бы был не мое представление, но действительность такая же, как вся моя жизнь; нет такого. И ничто, никакие чудеса не могут доказать такого, потому что чудеса будут мое представление, да еще неразумное».

«Но понятие мое о боге, о том, которого я ищу? – спросил я себя. – Понятие-то это откуда взялось?» И опять при этой мысли во мне поднялись радостные волны жизни. Всё вокруг меня ожило, получило смысл. Но радость моя продолжалась недолго. Ум продолжал свою работу. «Понятие бога – не бог, – сказал я себе. – Понятие есть то, что происходит во мне, понятие о боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь». И опять всё стало умирать вокруг меня и во мне, и мне опять захотелось убить себя.

Но тут я оглянулся на самого себя, на то, что происходило во мне; и я вспомнил все эти сотни раз происходившие во мне умирания и оживления. Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о боге, и я живу; стоит забыть, не верить в него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую его и ищу его. Так чего же я ищу еще? – вскрикнул во мне голос. – Так вот он. Он – то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь.

«Живи, отыскивая бога, и тогда не будет жизни без бога». И сильнее чем когда-нибудь всё осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня.

И я спасся от самоубийства. Когда и как совершился во мне этот переворот, я не мог бы сказать. Как незаметно, постепенно уничтожалась во мне сила жизни, и я пришел к невозможности жить, к остановке жизни, к потребности самоубийства, так же постепенно, незаметно возвратилась ко мне эта сила жизни. И странно, что та сила жизни, которая возвратилась ко мне, была не новая, а самая старая, – та самая, которая влекла меня на первых порах моей жизни. Я вернулся во всем к самому прежнему, детскому и юношескому. Я вернулся к вере в ту волю, которая произвела меня и чего-то хочет от меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т. е. жить согласнее с этой волей; я вернулся к тому, что выражение этой воли я могу найти в том, что в скрывающейся от меня дали выработало для руководства своего всё человечество, т. е. я вернулся к вере в бога, в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни. Только та и была разница, что тогда всё это было принято бессознательно, теперь же я знал, что без этого я не могу жить.

Со мной случилось как будто вот что: Я не помню, когда меня посадили в лодку, оттолкнули от какого-то неизвестного мне берега, указали направление к другому берегу, дали в неопытные руки весла и оставили одного. Я работал, как умел, веслами и плыл; но чем дальше я выплывал на середину, тем быстрее становилось течение, относившее меня прочь от цели, и тем чаще и чаще мне встречались пловцы, такие же, как я, уносимые течением. Были одинокие пловцы, продолжавшие грести; были пловцы, побросавшие весла; были большие лодки огромные корабли, полные народом; одни бились с течением, другие отдавались ему. И чем дальше я плыл, тем больше, глядя на направление вниз, по потоку всех плывущих, я забывал данное мне направление. На самой середине потока, в тесноте лодок и кораблей, несущихся вниз, я уже совсем потерял направление и бросил весла. Со всех сторон с весельем и ликованием вокруг меня неслись на парусах и на веслах пловцы вниз по течению, уверяя меня и друг друга, что и не может быть другого направления. И я поверил им и поплыл с ними. И меня далеко отнесло, так далеко, что я услышал шум порогов, в которых я должен был разбиться, и увидел лодки, разбившиеся в них. И я опомнился. Долго я не мог понять, что со мной случилось. Я видел перед собой одну погибель, к которой я бежал и которой боялся, нигде не видел спасения и

не знал, что мне делать. Но, оглянувшись назад, я увидел бесчисленные лодки, которые, не переставая, упорно перебивали течение, вспомнил о берегу, о веслах и направлении и стал выгребаться назад вверх по течению и к берегу.

Берег – это был бог, направление – это было предание, весла – это была данная мне свобода выгребиться к берегу – соединиться с богом. Итак, сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить.

ХІІІ

Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь, и что для того, чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей. Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и я обратился к нему и к тому смыслу, который он придает жизни. Смысл этот, если можно его выразить, был следующий. Всякий человек произошел на этот свет по воле бога. И бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни – спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым. Смысл этот народ черпает из всего вероучения, переданного и передаваемого ему пастырями и преданием, живущим в народе, и выражающимся в легендах, пословицах, рассказах. Смысл этот был мне ясен и близок моему сердцу. Но с этим смыслом народной веры неразрывно связано у нашего не раскольничьего народа, среди которого я жил, много такого, что отталкивала меня и представлялось необъяснимым: таинства, церковные службы, посты, поклонение мощам и иконам. Отделить одно от другого народ не может, не мог и я. Как ни странно мне было многое из того, что входило в веру народа, я принял всё, ходил к службам, становился утром и вечером на молитву, постился, говел, и первое время разум мой не противился ничему. То самое, что прежде казалось мне невозможным, теперь не возбуждало во мне противления.

Отношение мое к вере теперь и тогда было совершенно различное. Прежде сама жизнь казалась мне исполненной смысла, и вера представлялась произвольным утверждением каких-то совершенно ненужных мне неразумных и не связанных с жизнью положений. Я спросил себя тогда, какой смысл имеют эти положения, и, убедившись, что они не имеют его, откинул их. Теперь же, напротив, я твердо знал, что жизнь моя не имеет и не может иметь никакого смысла, и положения веры не только не представлялись мне ненужными, но я несомненным опытом был приведен к убеждению, что только эти положения веры дают смысл жизни. Прежде я смотрел на них как на совершенно ненужную тарабарскую грамоту, теперь же, если я не понимал их, то знал, что в них смысл, и говорил себе, что надо учиться понимать их.

Я делал следующее рассуждение. Я говорил себе: знание веры вытекает, как и всё человечество с его разумом, из таинственного начала. Это начало есть бог, начало и тела человеческого, и его разума. Как преемственно *от* бога дошло до меня мое тело, так дошли до меня мой разум и мое постигновение жизни, и потому все те ступени развития этого постигновения жизни не могут быть ложны. Всё то, во что истинно верят люди, должно быть истина; она может быть различно выражаема, но ложью она не может быть, и потому если она мне представляется ложью, то это значит только то, что я не понимаю ее. Кроме того, я говорил себе: сущность всякой веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью. Естественно, что для того, чтобы вера могла отвечать на вопрос умирающего в роскоши царя, замученного работой старика-раба, несмышленного ребенка, мудрого старца, полоумной старухи, молодой счастливой женщины, мятущегося страстями юноши, всех людей при самых разнообразных условиях жизни и образования, – естественно, если есть один ответ, отвечаю-

щий на вечный один вопрос жизни: «зачем я живу, что выйдет из моей жизни?» – то ответ этот, хотя единый по существу своему, должен быть бесконечно разнообразен в своих проявлениях; и чем единее, чем истиннее, глубже этот ответ, тем, естественно, страннее и уродливее он должен являться в своих попытках выражения, сообразно образованию и положению каждого. Но рассуждения эти, оправдывающие для меня странность обрядовой стороны веры, были все-таки недостаточны для того, чтобы я сам, в том единственном для меня деле жизни, в вере, позволил бы себе делать поступки, в которых бы я сомневался. Я желал всеми силами души быть в состоянии слиться с народом, исполняя обрядовую сторону его веры; но я не мог этого сделать. Я чувствовал, что я лгал бы перед собой, насмеялся бы над тем, что для меня свято, если бы я делал это. Но тут мне на помощь явились новые, наши русские богословские сочинения.

По объяснению этих богословов основной догмат веры есть непогрешимая церковь. Из признания этого догмата вытекает, как необходимое последствие, истинность всего исповедуемого церковью. Церковь, как собрание верующих, соединенных любовью и потому имеющих истинное знание, сделалась основой моей веры. Я говорил себе, что божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью. Для того чтобы постигнуть истину, надо не разделяться; а для того чтобы не разделяться, надо любить и примиряться с тем, с чем несогласен. Истина откроется любви, и потому, если ты не подчиняешься обрядам церкви, ты нарушаешь любовь; а нарушая любовь, ты лишаешься возможности познать истину. Я не видал тогда софизма, находящегося в этом рассуждении. Я не видал тогда того, что единение в любви может дать величайшую любовь, но никак не богословскую истину, выраженную определенными словами в Никейском символе, не видал и того, что любовь никак не может сделать известное выражение истины обязательным для единения. Я не видал тогда ошибки этого рассуждения и благодаря ему получил возможность принять и исполнять все обряды православной церкви, не понимая большую часть их. Я старался тогда всеми силами души избегать всяких рассуждений, противоречий и пытался объяснить, сколько возможно разумно, те положения церковные, с которыми я сталкивался.

Исполняя обряды церкви, я смирял свой разум и подчинял себя тому преданию, которое имело всё человечество. Я соединялся с предками моими, с любимыми мною – отцом, матерью, дедами, бабками. Они и все прежние верили и жили, и меня произвели. Я соединялся и со всеми миллионами уважаемых мною людей из народа. Кроме того, самые действия эти не имели в себе ничего, дурного (дурным я считал потворство похотям). Вставая рано к церковной службе, я знал, что делал хорошо уже только потому, что для смирения своей гордости ума, для сближения с моими предками и современниками, для того, чтобы, во имя искания смысла жизни, я жертвовал своим телесным спокойствием. То же было при говении, при ежедневном чтении молитв с поклонами, то же при соблюдении всех постов. Как ни ничтожны были эти жертвы, это были жертвы во имя хорошего. Я говел, постился, соблюдал временные молитвы дома и в церкви. В слушании служб церковных я вникал в каждое слово и придавал им смысл, когда мог. В обедне самые важные слова для меня были: «возлюбим друг друга да единомыслием...» Дальнейшие слова: «исповедуем отца и сына и святого духа» – я пропускал, потому что не мог понять их.

XIV

Мне так необходимо было тогда верить, чтобы жить, что я бессознательно скрывал от себя противоречия и неясности вероучения. Но это осмысливание обрядов имело предел. Если ектения всё яснее и яснее становилась для меня в главных своих словах, если я объяснял себе кое-как слова: «пресвятую владычицу нашу богородицу и всех святых помянувшие, сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу богу предадим», – если я объяснял частое повторение

молитв о царе и его родных тем, что они более подлежат искушению, чем другие, и потому более требуют молитв, то молитвы о покорении под ножи врага и супостата, если я их объяснял тем, что враг есть зло, – молитвы эти и другие, как херувимская и всё таинство проскомидии или «взбранной воеводе» и т. п., почти две трети всех служб или вовсе не имели объяснений, или я чувствовал, что я, подводя им объяснения, лгу и тем совсем разрушаю свое отношение к богу, теряя совершенно всякую возможность веры.

То же я испытывал при праздновании главных праздников. Помнить день субботний, т. е. посвятить один день на обращение к богу, мне было понятно. Но главный праздник был воспоминание о событии воскресения, действительность которого я не мог себе представить и понять. И этим именем воскресенья назывался еженедельно празднуемый день. И в эти дни совершалось таинство евхаристии, которое было мне совершенно непонятно. Остальные все двенадцать праздников, кроме Рождества, были воспоминания о чудесах, о том, о чем я старался не думать, чтобы не отрицать: Вознесенье, Пятидесятница, Богоявление, Покров и т. д. При праздновании этих праздников, чувствуя, что приписывается важность тому самому, что для меня составляет самую обратную важность, я или придумывал успокоивавшие меня объяснения, или закрывал глаза, чтобы не видеть того, что соблазняет меня.

Сильнее всего это происходило со мною при участии в самых обычных таинствах, считаемых самыми важными: крещении и причастии. Тут не только я сталкивался с не то что непонятными, но вполне понятными действиями: действия эти казались мне соблазнительными, и я был поставлен в дилемму—или лгать, или отбросить.

Никогда не забуду мучительного чувства, испытанного мною в тот день, когда я причащался в первый раз после многих лет. Службы, исповедь, правила – всё это было мне понятно и производило во мне радостное сознание того, что смысл жизни открывается мне. Самое причастие я объяснял себе как действие, совершаемое в воспоминание Христа и означающее очищение от греха и полное восприятие учения Христа. Если это объяснение и было искусственно, то я не замечал его искусственности. Мне так радостно было, унижаясь и смиряясь перед духовником, простым робким священником, выворачивать всю грязь своей души, каюсь в своих пороках, так радостно было сливаться мыслями с стремлениями отцов, писавших молитвы правил, так радостно было единение со всеми веровавшими и верующими, что я и не чувствовал искусственности моего объяснения. Но когда я подошел к царским дверям и священник заставил меня повторить то, что я верю, что то, что я буду глотать, есть истинное тело и кровь, меня резнуло по сердцу; это мало что фальшивая нота, это жестокое требование кого-то такого, который, очевидно, никогда и не знал, что такое вера.

Но я теперь позволяю себе говорить, что это было жестокое требование, тогда же я и не подумал этого, мне только было невыразимо больно. Я уже не был в том положении, в каком я был в молодости, думая, что всё в жизни ясно; я пришел ведь к вере потому, что помимо веры я ничего, наверное ничего, не нашел, кроме гибели, поэтому откидывать эту веру нельзя было, и я покорился. И я нашел в своей душе чувство, которое помогло мне перенести это. Это было чувство самоунижения и смирения. Я смирился, проглотил эту кровь и тело без кощунственного чувства, с желанием поверить, но удар уже был нанесен. И зная вперед, что ожидает меня, я уже не мог идти в другой раз.

Я продолжал точно так же исполнять обряды церкви и всё еще верил, что в том вероучении, которому я следовал, была истина, и со мною происходило то, что теперь мне ясно, но тогда казалось странным.

Слушал я разговор безграмотного мужика странника о боге, о вере, о жизни, о спасении, и знание веры открылось мне. Сближался я с народом, слушая его суждения о жизни, о вере, и я всё больше и больше понимал истину. То же было со мной при чтении Четьи-Минеи и Прологов; это стало любимым моим чтением. Исключая чудеса, смотря на них как на фабулу, выражающую мысль, чтение это открывало мне смысл жизни. Там были жития Макария Вели-

кого, Иоасафа царевича (история Будды), там были слова Иоанна Златоуста, слова о путнике в колоде, о монахе, нашедшем золото, о Петре мытаре; там история мучеников, всех заявлявших одно, что смерть не исключает жизни; там истории о спасшихся безграмотных, глупых и не знающих ничего об учениях церкви.

Но стоило мне сойтись с учеными верующими или взять их книги, как какое-то сомнение в себе, недовольство, озлобление спора возникали во мне, и я чувствовал, что я, чем больше вникаю в их речи, тем больше отдаляюсь от истины и иду к пропасти.

XV

Сколько раз я завидовал мужикам за их безграмотность и неученость. Из тех положений веры, из которых для меня выходили явные бессмыслицы, для них не выходило ничего ложного; они могли принимать их и могли верить в истину, в ту истину, в которую и я верил. Только для меня, несчастного, ясно было, что истина тончайшими нитями переплетена с ложью и что я не могу принять ее в таком виде.

Так я жил года три, и первое время, когда я, как оглашенный, только понемногу приобщался к истине, только руководимый чутьем шел туда, где мне казалось светлее, эти столкновения менее поражали меня. Когда я не понимал чего-нибудь, я говорил себе: «я виноват, я дурен». Но чем больше я стал проникаться теми истинами, которым я учился, чем более они становились основой жизни, тем тяжелее, разительнее стали эти столкновения и, тем резче становилась та черта, которая есть между тем, чего я не понимаю, потому что не умею понимать, и тем, чего нельзя понять иначе, как солгав перед самим собою.

Несмотря на эти сомнения и страдания, я еще держался православия. Но явились вопросы жизни, которые надо было разрешить, и тут разрешение этих вопросов церковью – противное самым основам той веры, которою я жил, – окончательно заставило меня отречься от возможности общения с православием. Вопросы эти были, во-первых, отношение церкви православной к другим церквям – к католицизму и к так называемым раскольникам. В это время, вследствие моего интереса к вере, я сближался с верующими разных исповеданий: католиками, протестантами, старообрядцами, молоканами и др. И много я встречал из них людей нравственно высоких и истинно верующих. Я желал быть братом этих людей. И что же? – То учение, которое обещало мне соединить всех единою верою и любовью, это самое учение в лице своих лучших представителей сказало мне, что это всё люди, находящиеся во лжи, что то, что дает им силу жизни, есть искушение дьявола, и что мы одни в обладании единой возможной истины. И я увидел, что всех, не исповедующих одинаково с ними веру, православные считают еретиками, точь-в-точь так же, как католики и другие считают православие еретичеством; я увидел, что ко всем, не исповедующим внешними символами и словами свою веру так же, как православие, – православие, хотя и пытается скрыть это, относится враждебно, как оно и должно быть, во-первых, потому, что утверждение о том, что ты во лжи, а я в истине, есть самое жестокое слово, которое может сказать один человек другому, и, во-вторых, потому, что человек, любящий детей и братьев своих, не может не относиться враждебно к людям, желающим обратить его детей и братьев в веру ложную. И враждебность эта усиливается по мере большего знания вероучения. И мне, полагавшему истину в единении любви, невольно бросилось в глаза то, что самое вероучение разрушает то, что оно должно произвести.

Соблазн этот до такой степени очевиден, до такой степени нам, образованным людям, живавшим в странах, где исповедуются разные веры, и выдавшим то презрительное, самоуверенное, непоколебимое отрицание, с которым относится католик к православному и протестанту, православный к католику и протестанту, и протестант к обоим, и такое же отношение старообрядца, пашковца, шекера и всех вер, что самая очевидность соблазна в первое время озадачивает. Говоришь себе: да не может же быть, чтобы это было так просто, и все-таки люди

не видали бы того, что если два утверждения друг друга отрицают, то ни в том, ни в другом нет той единой истины, какую должна быть вера. Что-нибудь тут есть. Есть какое-нибудь объяснение, – я и думал, что есть, и отыскивал это объяснение, и читал всё, что мог, по этому предмету, и советовался со всеми, с кем мог. И не получал никакого объяснения, кроме того же самого, по которому сумские гусары считают, что первый полк в мире Сумский гусарский, а желтые уланы считают, что первый полк в мире – это желтые уланы. Духовные лица всех разных исповеданий, лучшие представители из них, ничего не сказали мне, как только то, что они верят, что они в истине, а те в заблуждении, и что всё, что они могут, это молиться о них. Я ездил к архимандритам, архиереям, старцам, схимникам и спрашивал, и никто никакой попытки не сделал объяснить мне этот соблазн. Один только из них разъяснил мне всё, но разъяснил так, что я уж больше ни у кого не спрашивал.

Я говорил о том, что для всякого неверующего, обращающегося к вере (а подлежит этому обращению всё наше молодое поколение), этот вопрос представляется первым: почему истина не в лютеранстве, не в католицизме, а в православии? Его учат в гимназии, и ему нельзя не знать, как этого не знает мужик, что протестант, католик так же точно утверждают единую истинность своей веры. Исторические доказательства, подгибаемые каждым исповеданием в свою сторону, недостаточны. Нельзя ли, – говорил я, – выше понимать учение, так, чтобы с высоты учения исчезали бы различия, как они исчезают для истинно верующего? Нельзя ли идти дальше по тому пути, по которому мы идем с старообрядцами? Они утверждали, что крест, аллилуия и хождение вокруг алтаря у нас другие. Мы сказали: вы верите в Никейский символ, в семь таинств, и мы верим. Давайте же держаться этого, а в остальном делайте, как хотите. Мы соединились с ними тем, что поставили существенное в вере выше несущественного. Теперь с католиками нельзя ли сказать: вы верите в то-то и то-то, в главное, а по отношению к *filioque*¹⁹ и папе делайте, как хотите. Нельзя ли того же сказать и протестантам, соединившись с ними на главном? Собеседник мой согласился с моей мыслью, но сказал мне, что такие уступки произведут нарекания на духовную власть в том, что она отступает от веры предков, и произведут раскол, а призвание духовной власти – блюсти во всей чистоте грекороссийскую православную веру, переданную ей от предков.

И я всё понял. Я ищу веры, силы жизни, а они ищут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и исполняют их по-человечески. Сколько бы ни говорили они о своем сожалении о заблудших братьях, о молитвах о них, возносимых у престола всевышнего, – для исполнения человеческих дел нужно насилие, и оно всегда прилагалось, прилагается и будет прилагаться. Если два исповедания считают себя в истине, а друг друга во лжи, то, желая привлечь братьев к истине, они будут проповедывать свое учение. А если ложное учение проповедуется неопытным сынам церкви, находящейся в истине, то церковь эта не может не сжечь книги, не удалить человека, соблазняющего сынов ее. Что же делать с тем, горящим огнем ложной, по мнению православия, веры сектантом, который в самом важном деле жизни, в вере, соблазняет сынов церкви? Что же с ним делать, как не отрубить ему голову или не запереть его? При Алексее Михайловиче сжигали на костре, т. е. по времени прилагали высшую меру наказания; в наше время прилагают тоже высшую меру – запирают в одиночное заключение. И я обратил внимание на то, что делается во имя вероисповедания, и ужаснулся, и уже почти совсем отсекся от православия. Второе отношение церкви к жизненным вопросам было отношение ее к войне и казням.

В это время случилась война в России. И русские стали во имя христианской любви убивать своих братьев. Не думать об этом нельзя было. Не видеть, что убийство есть зло, противное самым первым основам всякой веры, нельзя было. А вместе с тем в церквях молились об успехе нашего оружия, и учителя веры признавали это убийство делом, вытекающим из веры.

¹⁹ [и сына]

И не только эти убийства на войне, но во время тех смут, которые последовали за войной, я видел членов церкви, учителей ее, монахов, схимников, которые одобряли убийство заблудших беспомощных юношей. И я обратил внимание на всё то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся.

XVI

И я перестал сомневаться, а убедился вполне, что в том знании веры, к которому я присоединился, не всё истина. Прежде я бы сказал, что всё вероучение ложно; но теперь нельзя было этого сказать. Весь народ имел знание истины, это было несомненно, потому что иначе он бы не жил. Кроме того, это знание истины уже мне было доступно, я уже жил им и чувствовал всю его правду; но в этом же знании была и ложь. И в этом я не мог сомневаться. И всё то, что прежде отталкивало меня, теперь живо предстало передо мною. Хотя я и видел то, что во всем народе меньше было той примеси оттолкнувшей меня лжи, чем в представителях церкви, – я всё-таки видел, что и в верованиях народа ложь примешана была к истине.

Но откуда взялась ложь и откуда взялась истина? И ложь, и истина переданы тем, что называют церковью. И ложь, и истина заключаются в предании, в так называемом священном предании и писании.

И волей-неволей я приведен к изучению, исследованию этого писания и предания, – исследованию, которого я так боялся до сих пор.

И я обратился к изучению того самого богословия, которое я когда-то с таким презрением откинул как ненужное. Тогда оно казалось мне рядом ненужных бессмыслиц, тогда со всех сторон окружали меня явления жизни, казавшиеся мне ясными и исполненными смысла; теперь же я бы и рад откинуть то, что не лезет в здоровую голову, но деваться некуда. На этом вероучении зиждется, или по крайней мере неразрывно связано с ним, то единое знание смысла жизни, которое открылось мне. Как ни кажется оно мне дико на мой старый твердый ум, это – одна надежда спасения. Надо осторожно, внимательно рассмотреть его, для того, чтобы понять его, даже и не то, что понять, как я понимаю положение науки. Я этого не ищу и не могу искать, зная особенность знания веры. Я не буду искать объяснения всего. Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необъяснимому; я хочу, чтобы всё то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить.

Что в учении есть истина, это мне несомненно; но несомненно и то, что в нем есть ложь, и я должен найти истину и ложь и отделить одно от другого. И вот я приступил к этому. Что я нашел в этом учении ложного, что я нашел истинного и к каким выводам я пришел, составляет следующие части сочинения, которое, если оно того стоит и нужно кому-нибудь, вероятно будет когда-нибудь и где-нибудь напечатано.

—

Это было написано мною три года тому назад.

Теперь, пересматривая эту печатаемую часть и возвращаясь к тому ходу мысли и к тем чувствам, которые были во мне, когда я переживал ее, я на днях увидел сон. Сон этот выразил для меня в сжатом образе всё то, что я пережил и описал, и потому думаю, что и для тех, которые поняли меня, описание этого сна освежит, уяснит и соберет в одно всё то, что так длинно рассказано на этих страницах. Вот этот сон: Вижу я, что лежу на постели. И мне ни хорошо, ни дурно, я лежу на спине. Но я начинаю думать о том, хорошо ли мне лежать; и что-то, мне кажется, неловко ногам: коротко ли, неровно ли, но неловко что-то; я пошевеливаю ногами

и вместе с тем начинаю обдумывать, как и на чем я лежу, чего мне до тех пор не приходило в голову. И наблюдая свою постель, я вижу, что лежу на плетеных веревочных помочах, прикрепленных к бочинам кровати. Ступни мои лежат на одной такой помочи, голени – на другой, ногам неловко. Я почему-то знаю, что помочи эти можно передвигать. И движением ног отталкиваю крайнюю помочу под ногами. Мне кажется, что так будет покойнее. Но я оттолкнул ее слишком далеко, хочу захватить ее ногами, но с этим движением выскальзывает из-под голеней и другая помоча, и ноги мои свешиваются. Я делаю движение всем телом, чтобы справиться, вполне уверенный, что я сейчас устроюсь; но с этим движением выскальзывают и перемещаются подо мной еще и другие помочи, и я вижу, что дело совсем портится: весь низ моего тела спускается и висит, ноги не достают до земли. Я держусь только верхом спины, и мне становится не только неловко, но отчего-то жутко. – Тут только я спрашиваю себя то, чего прежде мне и не приходило в голову. Я спрашиваю себя: где я и на чем я лежу? И начинаю оглядываться и прежде всего гляжу вниз, туда, куда свисло мое тело, и куда, я чувствую, что должен упасть сейчас. Я гляжу вниз и не верю своим глазам. Не то что я на высоте, подобной высоте высочайшей башни или горы, а я на такой высоте, какую я не мог никогда вообразить себе.

Я не могу даже разобрать – вижу ли я что-нибудь там, внизу, в той бездонной пропасти, над которой я вишу и куда меня тянет. Сердце сжимается, и я испытываю ужас. Смотреть туда ужасно. Если я буду смотреть туда, я чувствую, что я сейчас соскользну с последних помочей и погибну. Я не смотрю, но не смотреть еще хуже, потому что я думаю о том, что будет со мной сейчас, когда я сорвусь с последних помочей. И я чувствую, что от ужаса я теряю последнюю державу и медленно скольжу по спине ниже и ниже. Еще мгновение, и я оторвусь. И тогда приходит мне мысль: не может это быть правда. Это сон. Проснись. Я пытаюсь проснуться и не могу. Что же делать, что же делать? – спрашиваю я себя и взглядываю вверх. Вверху тоже бездна. Я смотрю в эту бездну неба и стараюсь забыть о бездне внизу, и, действительно, я забываю. Бесконечность внизу отталкивает и ужасает меня; бесконечность вверху притягивает и утверждает меня. Я так же вишу на последних, не выскочивших еще из-под меня помочах над пропастью; я знаю, что я вишу, но я смотрю только вверх, и страх мой проходит. Как это бывает во сне, какой-то голос говорит: «Заметь это, это оно!» и я гляжу всё дальше и дальше в бесконечность вверху и чувствую, что я успокаиваюсь, помню всё, что было, и вспоминаю, как это всё случилось: как я шевелил ногами, как я повис, как я ужаснулся и как спасся от ужаса тем, что стал глядеть вверх. И я спрашиваю себя: ну, а теперь что же, я вишу всё так же? И я не столько оглядываюсь, сколько всем телом своим испытываю ту точку опоры, на которой я держусь. И вижу, что я уж не вишу и не падаю, а держусь крепко. Я спрашиваю себя, как я держусь, ощупываюсь, оглядываюсь и вижу, что подо мной, под серединой моего тела, одна помоча, и что, глядя вверх, я лежу на ней в самом устойчивом равновесии, что она одна и держала прежде. И тут, как это бывает во сне, мне представляется тот механизм, посредством которого я держусь, очень естественным, понятным и несомненным, несмотря на то, что наяву этот механизм не имеет никакого смысла. Я во сне даже удивляюсь, как я не понимал этого раньше. Оказывается, что в головах у меня стоит столб, и твердость этого столба не подлежит никакому сомнению, несмотря на то, что стоять этому тонкому столбу не на чем. Потом от столба проведена петля как-то очень хитро и вместе просто, и если лежишь на этой петле серединой тела и смотришь вверх, то даже и вопроса не может быть о падении. Всё это мне было ясно, и я был рад и спокоен. И как будто кто-то мне говорит: смотри же, запомни. И я проснулся.

ИССЛЕДОВАНИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

ВСТУПЛЕНИЕ

Я был приведен к исследованию учения о вере православной церкви неизбежно. В единении с православной церковью я нашел спасенье от отчаяния. Я был твердо убежден, что в учении этом единая истина, но многие и многие проявления этого учения, противные тем основным понятиям, которые я имел о боге и о его законе, заставили меня обратиться к изучению самого учения.

Я не предполагал еще, чтобы учение было ложное; я боялся предполагать это, ибо одна ложь в этом учении разрушала всё учение. И тогда я терял ту главную точку опоры, которую я имел в церкви как носительнице истины, как источнике знания того смысла жизни, которого я искал в вере. И я стал изучать книги, излагающие православное вероучение. Во всех этих сочинениях, несмотря на различие некоторых подробностей и некоторое различие в последовательности, учение одно и то же – одна и та же связь между частями, одна и та же основа.

Я прочел и изучил эти книги, и вот то чувство, которое я вынес из этого изучения. Если бы я не был приведен жизнью к неизбежному признанию необходимости веры, если бы я не видел, что вера эта служит основой жизни всех людей, если бы в моем сердце это расшатанное жизнью чувство не укрепилось вновь, если бы основой моей веры было только доверие, если бы во мне была только та самая вера, о которой говорится в богословии («научены верить»), я бы, прочтя эти книги, не только стал бы безбожником, но сделался бы злейшим врагом всякой веры, потому что я нашел в этом учении не только бессмысленность, но сознательную ложь людей, избравших веру средством для достижения каких-то своих целей.

Чтение этих книг стоило мне огромного труда, не столько по тому усилию, которое я делал, чтобы понять связь между выражениями, ту, которую видели в них пишущие эти книги, сколько по той внутренней борьбе, которую я должен был постоянно вести с собой, чтобы, читая эти книги, воздерживаться от негодования.

Я прочел все наши катехизисы – Филарета, Платона и др., прочел послание восточных патриархов, потом православное исповедание Петра Могилы, прочел изложение православной веры Иоанна Дамаскина и, наконец, свод всего этого – Введение в богословие Макария, потом самое Догматическое богословие того же Макария. Я долго колебался о том, какую из этих книг признать за основную, содержащую всё учение и, следовательно, какую из них анализировать. Но, прочтя по нескольку раз их все, я, наконец, убедился, что они все содержат одно и то же и что разница только в полноте изложения. Позднейшие полнее ранних. Содержание же и последовательность совершенно одна и та же. Все эти книги суть только амплификации символа веры. Самая позднейшая и полнейшая и пользующаяся наибольшим распространением из этих изложений есть Богословие Макария, и потому я для разбора избрал его. Исследуя это сочинение, я исследую и символ веры и все катехизисы, и Дамаскина, ибо Догматическое богословие включает в себя всё это.

Очень долго я бился над этой книгой, отыскивая тот тон, в котором следует разбирать ее. Серьезный, научный тон, тот самый, которым написаны эти книги, особенно новейшие, как Богословие Макария, при разборе этих книг был невозможен. Нельзя было разбирать эту книгу так, как разбираются научные изложения. В каждом научном изложении есть внутренняя связь частей, в этом же сочинении такой связи нет, и потому необходимо следить за ней механически – глава за главою. Но мало того, что нет связи в самых частях изложения, очень редко удается схватить ту внешнюю связь, которою в представлении пишущего связывается одна мысль с другою. Только что хочешь ухватиться за мысль, чтобы обсудить ее, как она тотчас выскаль-

звала именно потому, что она выражена была умышленно неясно; и невольно возвращаешься к анализу самого выражения мысли. Рассматривая же выражение мысли, находишь, что выражения умышленно неточны и запутаны. Слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определение которого не дано. Определение или разъяснение мысли всегда если и бывает, то бывает в обратном смысле: для определения или разъяснения слова мало понятного употреблялось слово или слова, совершенно непонятные. Я долго не позволял себе отрицать того, чего я не понимаю, и всеми силами души и ума старался понять это учение так, как понимали его те, которые говорили, что верили в него, и требовали, чтобы все так же верили. И это было тем труднее для меня, чем подробнее и мнимо научнее излагалось учение.

С чтением символа веры по-славянски, в том дословном переводе с неясного греческого текста, я мог еще кое-как соединять свои понятия о вере, но при чтении Послания восточных патриархов, уже более подробно выражающих те же догматы, я уже не мог соединять своих понятий веры и почти не мог понимать того, что разумелось под словами, которые я читал. С чтением катехизиса это несогласие и непонимание мое еще увеличились. При чтении Богословия сначала Дамаскина, а потом Макария непонимание и несогласие эти дошли до высшей степени; но зато тут я начал понимать ту внешнюю связь, которой соединялись эти слова, и тот ход мысли, который руководил теми, кто установили эти положения, и ту причину, по которой мне невозможно согласиться с ними. Я долго трудился над этим и, наконец, достиг того, что выучил богословие, как хороший семинарист, и могу, следуя ходу мысли, руководившей составителей, объяснить основу всего, связь между собой отдельных догматов и значение в этой связи каждого догмата и, главное, могу объяснить, для чего избрана именно такая, а не иная связь, кажущаяся столь странною.

И, достигнув этого, я понял и весь смысл учения и ужаснулся. Я понял, что всё это вероучение есть искусственный (посредством самых внешних неточных признаков) свод выражений верований самых различных людей, несообразных между собой и взаимно друг другу противоречащих. Я понял, что соединение это никому не может быть нужно, никто никогда не мог верить и не верил во всё это вероучение, и что потому для невозможного соединения этих различных верований в одно и проповедывания их как истину должна быть какая-нибудь внешняя цель. Я понял и эту цель. Я понял и отчего это учение там, где оно преподается, – в семинариях – производит наверно безбожников, понял и то странное чувство, которое я испытывал, читая эту книгу.

Я читывал так называемые кощунственные сочинения Вольтера, Юма, но никогда я не испытывал того несомненного убеждения в полном безверии человека, как то, которое я испытывал относительно составителей катехизисов и богословии. Читая в этих сочинениях приводимые из апостолов и так называемых отцов церкви те самые выражения, из которых складывается богословие, видишь, что это – выражения людей верующих, слышишь голос сердца, несмотря на неловкость, грубость, часто ложность выражения; когда же читаешь слова Дамаскина, Филарета или Макария, то ясно видишь, что составителю дела нет до сердечного смысла приводимого им выражения, он не пытается даже понимать его; ему нужно только случайно попавшееся слово для того, чтобы прицепить этим словом мысль апостола к выражению Моисея или нового отца церкви. Ему нужно только составить свод такой, при котором бы казалось, что всё, что только написано во всех так называемых священных книгах и у всех отцов церкви, написано только затем, чтобы оправдать символ веры.

И я понял, наконец, что всё это вероучение, то, в котором мне казалось тогда, что выражается вера народа, что всё это не только ложь, но сложившийся веками обман людей неверующих, имеющий определенную и низменную цель.

Излагаю это вероучение по символу веры, Посланию восточных патриархов, катехизису Филарета, преимущественно же по Догматическому богословию Макария, книге, признанной православною нашею церковью за самую лучшую.

ГЛАВА I

«Догматическое богословие. Часть I. Введение». Введение состоит из изложения 1) цели, 2) предмета, 3) происхождения православных христианских догматов, 4) деления догматов, 5) характера плана и метода и 6) очерка истории науки догматического богословия.

Хотя введение это и не говорит о самом предмете, его нельзя пропустить, так как оно определяет вперед то, что будет излагаться во всей книге и как будет излагаться. Вот первые параграфы:

§ 1. Православно-догматическое богословие, понимаемое в смысле науки, должно изложить христианские догматы в систематическом порядке с возможною полнотою, ясностью и основательностью и притом не иначе, как по духу православной церкви.

§ 2. Под именем христианских догматов разумеются откровенные истины, преподаваемые людям церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры (стр. 7).

Далее изложено, что откровенными истинами называются истины, находящиеся в предании и писании. Предание и писание признаются истинными потому, что церковь признает их таковыми. Церковь же признается истинной потому, что она признает эти самые предание и писание.

§ 3. Из представленного понятия о христианских догматах открывается, что они все имеют происхождение божественное. Следовательно, ни умножать, ни сокращать их в числе, ни изменять и превращать каким бы то образом ни было, никто не имеет права; сколько их открыто богом в начале, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство (стр. 13).

«Открыто в самом начале». Что такое значит: открыто в самом *начале* – не сказано. В начале мира или начале христианства? И в том и другом случае, когда было это начало? Сказано, что догматы не появились один за другим, но явились все вместе в начале, но когда было это начало – не сказано ни здесь, ни во всей книге. Далее (стр. 13, 14):

Но, пребывая неизменными в самом откровении как по числу, так и по существу своему, догматы веры тем не менее должны раскрываться и раскрываются в церкви по отношению к верующим.

С тех самых пор, как люди начали усвоить себе догматы, преподанные в откровении, и низводить их в круг своих понятий, эти священные истины неизбежно стали разнообразиться в понятиях разных неделимых (так бывает со всякой истиной, когда она становится достоянием людей) – неизбежно должны были явиться и явились разные мнения, разные недоумения насчет догматов, разные даже искажения догматов или ереси, намеренные и ненамеренные. Чтобы предохранить верующих от всего этого, чтобы показать им, чему именно и как они должны веровать на основании откровения, церковь с самого начала предлагала им, по преданию от самих св. апостолов, краткие образцы веры или символы.

Догматы неизменны по числу и существу и открыты с начала, и, вместе с тем, они должны раскрываться. Это непонятно. И еще более непонятно то, что прежде говорилось просто «в начале», и мы подразумевали это начало, как и разумеет богословие в Ветхом Завете, началом всего; теперь же начало относится к началу христианства. Кроме того, из этих слов выходит тот самый смысл, который сначала отрицал писатель. Там говорилось, что с начала всё открыто, а тут говорится, что догматы раскрываются в церкви, и под конец говорится, что *церковь с самого начала* (чего-то) не предложила, а *предлагала*, по преданию от апостолов, краткие образцы веры, или символы, т. е. является противоречие внутреннее. Очевидно, под словом

«догмат» понимаются два взаимно исключаящие понятия. Догмат, по определению богословия, есть истина, преподаваемая церковью. Догматы, по этому определению, могут *раскрываться*, как и говорит писатель, т. е. появляться, видоизменяться, усложняться, как оно было и есть в действительности. Но писатель, очевидно определив догмат неточно, сказав, вместо *преподавания* того, что считается истиной – преподавание истины, и даже сказав просто: догмат есть истина веры, дал догмату еще другое значение, исключаящее первое, и был невольно вовлечен в противоречие. Но противоречие это нужно писателю. Ему нужно понимать под догматом истину саму в себе, абсолютную истину, и истину, выраженную известными словами, – нужно затем, чтобы, преподавая то, что церковь считает истиною, можно бы было утверждать, что то, что она преподает, есть эта самая абсолютная истина. Это ложное рассуждение важно не только потому, что оно неизбежно приводит к противоречию и исключает всякую возможность разумного изложения, но оно важно еще и потому, что оно невольно возбуждает сомнение к последующему изложению. Ведь догмат, по определению церкви, есть откровенная богом истина, преподаваемая церковью для спасительной веры. Я – человек божий. Бог, открывая истину, открывал ее и мне. Я ищу спасительной веры. И то, что я говорю про себя, говорили и говорят миллиарды людей. Так преподайте мне эти богом откровенные истины (открытые для меня так же, как и для вас). Как же я не поверю в эти истины, не приму их? Я только этого и ищу. И они божеские. Так и преподайте мне их. Нечего бояться, чтобы я отверг их. А церковь как будто боится, чтобы я не отверг то, что нужно для моего спасения, и хочет вперед заставить меня признать, что все эти догматы, которые мне будут преподаны, суть истины. Да в том, что истина то, что открыл бог людям, ищущим его, не может быть сомненья. Давайте мне эти истины. А тут, вместо этих истин, делается умышленно неправильное рассуждение, клонящееся к тому, чтобы вперед уверить меня, что всё, что мне скажут, всё будет истина. Рассуждение это, вместо того чтобы покорить меня истине, производит на меня обратное действие. Мне очевидно, что рассуждение неправильно, и очевидно, что меня хотят уловить вперед в доверие тому, что мне скажут. Но почему я знаю, что то, что мне преподадут как истину, не будет ложь? Я знаю, что и в догматическом богословии, и в катехизисе, и у восточных патриархов, и даже в символе веры в числе догматов есть догмат о святой, непогрешимой, руководимой св. духом церкви, которая есть хранительница догматов. Если догматы не могут излагаться сами собой, а только опираясь на догмат церкви, то надо и начинать с догмата церкви. Если всё на нем основано, то так надо и сказать и с него и начинать, а не ставить с 1-го параграфа, так, как здесь, догмат церкви основой всего, упоминая о нем только между прочим, как о чем-то известном, и не так, как в катехизисе Филарета в III главе, где говорится, что божие откровение сохраняется в церкви посредством предания, а предание хранится церковью. Церковь же составляют все, соединенные верою в предание, и они-то, соединенные преданием, хранят предание. Предание всегда хранится теми, которые верят в это предание. Это всегда так. Но справедливо ли оно, не ложь ли? И то старание, с которым, не сказав ничего о самых догматах, хотят уловить вперед мое согласие на всякий догмат, заставляет меня быть настороже.

Я не говорю того, что я не верю в святость и непогрешимость церкви. Я даже в то время, как начал это исследование, вполне верил в нее, в одну ее (казалось мне, что верил). Но надо знать, что разуметь под церковью, и во всяком случае, если основывать всё учение на догмате церкви, то и начинать с него, как это делал Хомяков. Но если не начинать с догмата церкви, а с догмата бога, как это есть в символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе и во всех догматических богословиях, то надо излагать самые существенные догматы – откровенные от бога людям истины. Я – человек; бог и меня имел в виду. Я ищу спасения, как же я не приму того единого, чего ищу всеми силами души. Я не могу не принять их, наверно приму их. Если единение мое с церковью закрепит их – тем лучше. Скажите мне истины так, как вы знаете их, скажите хоть так, как они сказаны в том символе веры, который мы все учили наизусть; если вы боитесь, что, по затемненности и слабости моего ума, по испорченности моего сердца,

я не пойму их, помогите мне (вы знаете эти истины божии, вы, церковь, учите нас), помогите моему слабому уму; но не забывайте, что что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму. Вы будете говорить истины божии, выраженные словами, а слова надо понимать опять-таки только умом. Разъясните эти истины моему уму, покажите мне тщету моих возражений, размягчите мое зачерствелое сердце неотразимым сочувствием и стремлением к добру и истине, которые я найду в вас, а не ловите меня словами, умышленным обманом, нарушающим святую тему предмета, о котором вы говорите. Меня трогает молитва трех пустынных, про которых говорит народная легенда. Они молились к богу: «трое вас, трое нас, помилуй нас». Я знаю, что их понятие бога неверно, но меня тянет к ним, хочется подражать им, как хочется смеяться, глядя на смеющихся, и зевать – на зевающих, потому что я чувствую всем сердцем, что они ищут бога и не видят ложности своего выражения. Но софизмы, умышленный обман, чтобы поймать в свою ловушку неосторожных и нетвердых разумом людей, отталкивают меня.

В самом деле, предстоит изложение истин, открытых о боге, о человеке, о спасении. Люди знают это, и, вместо того чтобы излагать то, что они знают, они делают ряд ложных рассуждений, посредством которых хотят убедить, что всё, что они будут говорить о боге, о человеке, о спасении, всё будет выражено так, что уже нельзя иначе выразить и нельзя не верить всему тому, что они мне скажут. Может быть, вы изложите мне богооткровенную истину, но приемы, с которыми вы приступаете к изложению ее, это те самые, с которыми приступают к изложению заведомой лжи.

Но посмотрим же самые истины, в чем состоят они и как выражаются.

ГЛАВА II

В символе веры, в Послании восточных патриархов, в катехизисе Филарета, у Дамаскина и в Догматическом богословии первый догмат есть догмат о боге. Заглавие общее первой части: «*О боге в самом себе и общем отношении его к миру и человеку*» (Θεολογία ἀπλῆ, простое богословие). Это заглавие первой части. Вторая же часть будет «*О боге спасителе и особенном отношении его к человеческому роду*» (Θεολογία οἰκονομικῇ – богословие домостроительства).

Если я знаю что-нибудь о боге, если имел какое-нибудь понятие, то одни эти два заглавия двух частей разрушают всё мое знание бога. Я не могу соединить своего понятия о боге с понятием о боге, для которого есть два различные отношения к человеку: одно – общее и другое – *особенное*. Понятие *особенное*, приложенное к богу, разрушает мое понятие о боге. Если бог – тот бог, которого я разумел и разумею, то он не может иметь никакого особенного отношения к человеку. Но, может быть, я не так понимаю слова, или понятия мои неверны. Читаю дальше о боге.

«*Отдел первый. О боге в самом себе*». Итак, я жду выражения той, богом откровенной людям для спасения их, истины о боге, которая известна церкви. Но прежде изложения этой откровенной истины я встречаю § 9, говорящий о степени нашего познания о боге по учению церкви. Параграф этот, так же как и введение, не говорит о самом предмете, но так же готовит меня к тому, как понимать то, что будет изложено:

Всё учение свое о боге в символе веры православная церковь начинает словом: верую... и первый догмат, какой она хочет внушить нам, состоит в следующем: «Бог непостижим для человеческого разума: люди могут познавать его лишь отчасти, – столько, сколько он сам благоволил открыть себя для их веры и благочестия». Истина непререкаемая (стр. 66).

Для тех, которые не привыкли к этому роду изложения, я должен разъяснить (так как я сам долго не понимал этого), что под непререкаемой истиной должно разуметь не то, что бог непостижим, а то, что он не постижим, но постижим *отчасти*. Истина непререкаемая в том, что бог непостижим и вместе постижим, но *отчасти*. В этом истина. Эта истина, говорится дальше (стр. 66 и 67),

ясно изложена в св. писании и подробно раскрыта в писаниях св. отцов и учителей церкви, на основании даже здравого разума.

Свящ. книги проповедуют, с одной стороны: а) что бог «во свете живет неприступнем, его же никтоже видел есть от человек ниже видети может» (1 Тим. 6, 16); б) что не только для людей, но и для всех существ сотворенных, неведомо существо его, «неиспытани судове его и неисследовани путие его» (Римл. 11, 33—34; снес. Иоан. 1, 18; 1 Иоан. 4, 12; Сирах. 18, 3—4) и в) что бога вполне знает только один бог: «кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем, такожде и божия никтоже весть, точию дух божий» (1 Кор. 2, 11), и «никтоже знает сына, токмо отец, ни отца кто знает, токмо сын» (Мф. 11, 27). Но, с другой стороны, священные книги возвещают нам, что невидимый и непостижимый сам благоволил явить себя людям.

Вот эти тексты:

а) В творении: «невидимая бо его от создания мира творенми помышляема видима суть и присносушная сила его и божество» (Римл. 1, 20; снес. Пс. 18, 2—5; Прем. 13, 1—5), а еще более – б) в сверхъестественном откровении, когда «многочастне и многообразне древле глаголаше отцем во пророцех, в последок же дний возглаголаше нам в сыне» (Евр. 1, 1—2; снес. Прем. 9, 16—19), и когда сей едиnorodный сын божий, явившись на земле «во плоти» (1 Тим. 3, 16), «дал нам свет и разум, да познаем бога истинного» (1 Иоан. 5, 20) и потом проповедал свое учение чрез апостолов, ниспославши на них «духа истины», который «вся испытует и глубины божия» (Иоан. 14, 16—18; 1 Кор. 2, 10). Наконец, священные книги утверждают, что хотя таким образом сын божий, «сый в лоне отчи, и исповедал» нам бога, «его же никтоже виде нигдеже» (Иоан. 1, 18) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность этого текста.

Но и ныне мы видим невидимого только *якоже зеркалом в гадании*, и ныне мы разумеем непостижимого только «отчасти» (1 Кор. 13, 12) (стр. 68).

Прошу читателя обратить внимание на неточность и этого текста.

И ныне мы верою ходим, а не видением (2 Кор. 5, 7) (стр. 67).

Все тексты эти приведены для того, чтобы доказать то, что бог непостижим, но постижим *отчасти*. Происходит опять умышленное смешение понятий. Писатель умышленно смешивает два понятия: постижимость существования бога и постижимость самого бога. Если мы говорим о начале всего, о боге, то очевидно, что мы признаем, постигаем его существование. Но если мы говорим о самом существе бога, то очевидно, что мы не можем постигнуть его. Если нам ничто в мире непостижимо вполне, то очевидно, что бог, начало всех начал, уже никак не может быть постигнут нами. Зачем же доказывать это? и доказывать так странно, приводя неточные слова Иоанна, которыми сказано, что бога никто нигде не видел, и неточные слова Павла, относящиеся совсем к другому, в доказательство постижимости бога отчасти. Странная тема эта и странные доказательства вытекают из того, что слово «постижимость» употребляется здесь и далее в двояком смысле: в смысле настоящем – постижимости, и в смысле знания, принятого на веру. Если бы писатель понимал постижимость как постижимость, он бы не доказывал, что мы постигаем бога отчасти, но он прямо признал бы, что мы постигнуть его не можем; но он под словом «постижимость» подразумевает здесь знание, принятое на веру, умышленно смешивая это понятие с понятием признания существования бога, и поэтому у него выходит, что мы можем постигнуть бога отчасти. Когда он приводит текст о том, что мы постигаем бога из его творений, он разумеет признание существования бога, но когда он приводит текст, что «бог глаголаше отцам во пророках» и потом «в сыне», он разумеет знание, принятое на веру, как это и будет видно впоследствии. По этому же самому и текст Павла о том, что «мы ходим верою», приводится как доказательство постижимости, под которой разумеется знание, принятое на веру. Под постижимостью писатель то разумеет более или менее твердую

уверенность в существовании бога, то большее или меньшее количество сведений о боге, хотя бы и вовсе непонятных, принятых на веру. Из дальнейшего это будет ясно. Далее говорится:

Св. отцы и учителя церкви подробно раскрывали эту истину, особенно по случаю возникших касательно ее еретических мнений (стр. 68).

Еретические мнения состоят, по мнению писателя, в том, что бог постижим вполне и вовсе непостижим. Истина же, по мнению писателя, в том, что бог непостижим и вместе с тем постижим *отчасти*. Хотя слово «отчасти» (ἐκ μέρους) употреблено вовсе не к тому, о чем говорит писатель, и не имеет даже авторитета внешнего; хотя даже и слово это в том смысле, в котором оно употребляется здесь, никогда не употреблялось в свящ. писании, писатель настаивает на том, что бог постижим *отчасти*, подразумевая под этим: известен отчасти – как может быть вполне или отчасти известно что-нибудь постижимое.

Излагаются два мнения будто бы крайние еретиков: одних, которые говорили, что бог вполне постижим, и других, которые говорили, что бог вполне непостижим, и опровергается и то и другое мнение и излагаются доказательства в пользу непостижимости и постижимости. В сущности же ясно, что ни то, ни другое мнение, ни о полной непостижимости бога, ни о полной постижимости, не было и не могло быть выражено.

Во всех этих мнимых доводах за и против выражается одно то, что бог уже самым тем, что он называется, что о нем думается и о нем говорится, этим самым он признается существующим. Но вместе с тем, так как понятие бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать. И это самое выражается во всех местах, приводимых как будто за и против постижимости бога из св. писания и св. отцов.

Из глубоких, искренних речей апостолов и отцов церкви, доказывающих непостижимость божью, выводится самым внешним образом словесная задача богословия – доказать, что бога нельзя постигать всего, но можно только отчасти. Но мало того, что рассуждение умышленно извращено, в этих страницах я в первый раз встретил прямое искажение не только смысла, но и слов священного писания. Настоящий текст Иоанна 1, 18: «Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный сын, сый в лоне отчи, той исповеда», передан своими словами. Из знаменитой 13-й главы первого послания Коринфянам, трактующей только о любви, взят один стих и в искаженном виде выписан в подтверждение своего тезиса.

Далее идут выписки из св. отцов (стр. 69). «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью: ибо и понятие есть вид ограничения», – говорит один из тех, которых богословие причисляет к защитникам непостижимости. «Непостижимым называю не то, что бог существует, но то, что он такое... Не обращай нашей искренности в повод к безбожию», – говорит Григорий Богослов, которого богословие причисляет к защитникам постижимости (стр. 73). Ириней говорит: «Мы не постигаем совершенно существ и предметов ограниченных, которые всегда перед нашими глазами, не постигаем своей души и соединения души с телом, как же нам понять бога?»

Из этого всего писатель заключает, что бога мы можем постигать «отчасти», подразумевая под словом «постигать» – принимать о нем сведения на веру, и приступает к изложению догматов, которые будут откровением о том, как постигать бога *отчасти*.

Как введение, так и этот 9-й параграф ничего еще не излагают о предмете, но готовят к изложению последующего. Цель этого параграфа, очевидно, состоит в том, чтобы приготовить читателя к тому, чтобы он, отрекшись от своего понятия бога как бога, как непостижимого по сущности начала всего, не смел бы отрицать те сведения о боге, которые будут ему переданы как истины, основанные на предании.

Заключается этот параграф выпиской из Иоанна Дамаскина, выражающей мысль всего:

Божество неизреченно и непостижимо. Ибо «никтоже знает отца, токмо сын, ни сына, токмо отец» (Мф. 11, 27). Так же и дух святой ведаёт божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке (1 Кор. 2, 11). Кроме же первого и блаженного существа, никто никогда не познал бога, разве кому открыл сам бог, – никто, не только из человеков, но даже из премирных сил, из херувимов и серафимов. Впрочем, бог не оставил нас в совершенном о нем неведении. Ибо ведение о бытии божием сам бог насадил в природе каждого. И сама тварь, ее хранение и управление возвещают о величии (Прем. 13, 5) божества. Сверх того, сначала чрез закон и пророков, потом чрез едиnorodного сына своего господи и бога и спаса нашего Иисуса Христа, бог сообщил нам познание о себе, поколику вместить можем (стр. 73).

В этом заключении, выражающем мысль всего, резко бросается в глаза внутреннее противоречие. В первой части сказано, что бога никто не может постигнуть, никто не знает путей его, целей его, и тут же во второй части заключения сказано: «Впрочем, бог не оставил нас в неведении, а через пророков, сына, апостолов» дал нам о себе не только понятие, «но и познание о себе, поколику вместить можем». Да ведь мы сказали, что не постигаем бога, а тут вдруг утверждается, что мы знаем даже его цели, – знаем, что он не хотел оставить нас в неведении, знаем средства, которые он употребил для достижения своей цели, знаем именно тех настоящих пророков и настоящего сына и настоящих апостолов, которых он послал, чтобы научить нас. Оказывается, что после того, как мы признали его непостижимость, мы вдруг узнали самые подробности его целей, его средств. Мы судим о нем, как о хозяине, который захотел известить о чем-нибудь своих рабочих. Одно из двух: или он непостижим – и тогда мы не можем знать его целей и действий, или он уже совсем постижим, если мы знаем его пророков и знаем, что пророки эти не ложные, а настоящие.

Так оно и выходит:

Посему всё, преданное нам законом, пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем и более ничего не доискиваемся. Итак, бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл всё, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим и будем сего держаться, не прелагая вечных пределов и не преступая божественного предания (Притч. 22, 28) (стр. 73 и 74).

Но если так, то невольно спрашиваешь себя: почему эти пророки и апостолы были истинные, а не другие, те, которые считаются ложными? Выходит, что бог непостижим, познать его никто не может, но он передал познание о самом себе людям, но людям не всем, а пророкам и апостолам, и познание это хранится в свящ. предании, и ему одному мы должны верить, потому что оно одно истинное, оно – святая церковь, т. е. верующие в предание, соблюдающие предание.

При введении было то же самое. После длинных рассуждений о том, что есть догмат, дело всё свелось к тому, что догмат есть истина, потому что он преподаётся церковью, а церковь есть люди, соединённые верой в эти догматы. Здесь то же самое. Бога можно познать отчасти, немножко. Как это можно познать его немножко – знает одна церковь, и всё, что она скажет, всё это будет святая истина.

В вопросе о догмате было двойное определение догмата как абсолютной истины и как преподавания, и потому было противоречие в том, что то догмат был одна неизменная, раскрытая с самого начала истина, то догмат был преподавание церкви, постепенно развивавшееся. Здесь, в вопросе о постижимости, тоже слову «постижимость» приписывается двойное значение: значение постижимости и познаний, принятых на веру. Ни Иоанн Дамаскин, ни Филарет, ни Макарий не могут не видеть, что для большей постижимости должна быть большая ясность, а утверждение о том, что то, что мне говорится, говорится через людей, называемых церковью пророками, никак не может прибавить постижимости для разума, и что постигать отчасти можно только то, что постижимо, и потому они подставляют под понятие постижимости понятие познания и потом говорят, что познание это передано пророками, и вопрос о постижимости

уже совершенно устраняется. Так что, если познания, переданные чрез пророков, делают бога более непостижимым, чем он был для меня прежде, познания эти все-таки истинны. Но кроме этого двойного определения здесь является еще противоречие между выражениями самого церковного предания. Приводятся тексты: одни – отрицающие постижимость божью, другие признающие ее. Надо или откинуть первое или второе, или согласить их. Богословие не делает ни того, ни другого, ни третьего, а прямо высказывает, что всё, что будет дальше о свойствах, делении бога по сущности и лицам, есть истина, потому что тому учит непогрешимая церковь, т. е. предание.

Так что, как и в первом случае, при рассматривании введения, все рассуждения оказались не нужны, и всё свелось к тому, что то, что будет излагаться, истина, потому что тому учит церковь, так и теперь все рассуждения не нужны, потому что основой всего – учение непогрешимой церкви.

Но, кроме этого повторившегося приема, здесь в первый раз появляется самое учение церкви – свод этого учения, и в нем оказывается отсутствие единства, оно противоречит себе.

В введении основой всего полагалась церковь, т. е. предание людей, которые соединены преданием, но там я еще не знал, как выражается это предание. Здесь уже является само предание, т. е. выписки из свящ. писания. И выписки эти противоречат друг другу и ничем, кроме слов, не связаны между собою.

Как я и сказал сначала, я верил в то, что церковь – носительница истины, но, пройдя эти 74 страницы введения и изложения того, как церковь учит о догматах и о непостижимости божией, я, к сожалению, убедился, что изложение предмета неточно и что в изложение это вводятся нечаянно или умышленно неправильные рассуждения. Неправильно рассуждение 1) о том, что догмат есть и истина абсолютная и вместе с тем преподавание того, что считается церковью за истину, и 2) неправильно рассуждение о том, что извещение через пророков, апостолов и Иисуса Христа о том, что есть бог, есть то же, что постигновение бога.

В обоих рассуждениях есть не только неясность, но есть недобросовестность. Какой бы предмет я ни излагал, как бы я ни был убежден в несомненности знания мною полной истины, излагая предмет, я не могу поступить иначе, как сказать: «я буду излагать вот то-то, и это я считаю истиной, и вот почему», а не сказать вперед, что всё, что я скажу, это несомненная истина. И какой бы предмет я ни излагал, я не могу поступить иначе, как сказать: «предмет, который я буду излагать, не вполне постижим. Всё изложение мое будет состоять в том, чтобы сделать его более постижимым. И большая постижимость предмета будет признак истинности моего изложения». Если же я скажу: «предмет, который я буду излагать, постижим только отчасти, и постигновение его дано мне известным преданием, и всё, что говорит это предание, даже если оно делает предмет еще более непостижимым, и только одно то, что говорит это предание, то одно истина», то очевидно, что никто не поверит мне. Но, может быть, прием этого введения был неправилен, но изложение открытых истин будет все-таки правильно. Будем же внимать этому откровению.

ГЛАВА III

§ 10. Сущность всего того, что бог благоволил открыть нам о самом себе, без отношения его к другим существам, православная церковь выражает кратко в следующих словах символа Афанасиева: «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троице и троицу в единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще» (стр. 74).

Основная истина, которую бог через пророков и апостолов благоволил открыть о себе церкви и которую церковь открывает нам, есть та, что бог один и три, три и один. Выражение этой истины таково, что не то что я не могу понять ее, но несомненно понимаю, что этого понять нельзя. Человек понимает умом. В уме человека нет более точных законов, как те, кото-

рые относятся к числам. И вот первое, что бог благоволил открыть о себе людям, он выражает в числах: Я = 3, и 3 = 1, и 1 = 3.

Да не может же быть, чтобы бог так отвечал людям, тем людям, которых он сотворил, которым он дал только разум, чтобы понимать его, не может же быть, чтоб он так отвечал. Порядочный человек, говоря с другим, не будет употреблять иностранных, непонятных собеседнику слов. Где тот, такой слабый умом человек, который на вопрос ребенка не умел бы ему ответить так, чтобы ребенок понял его? Как же бог, открывая себя мне, будет говорить так, чтобы я не понял его? Ведь я, не имея веры, дал же себе объяснение жизни, и всякий неверующий имеет такое объяснение. Как ни плохо бы было такое объяснение, всякое объяснение есть хоть какое-нибудь объяснение. А это не объяснение, а только соединение слов, не дающих никакого понятия.

Я искал смысла моей жизни в разумном знании и нашел то, что жизнь не имеет смысла. Потом мне показалось, что вера дает этот смысл, и я обратился к хранильнице веры – к церкви. И вот с первого своего положения церковь утверждает, что смысла этого нет никакого в самом понятии бога.

Но, может быть, мне только кажется, что это бессмысленно, потому что я не понимаю всего значения этого. Ведь это не выдумка одного; это то, во что верили и верят миллиарды. Один и троичен? Что это значит?

Читаю дальше.

«Глава I. О бже, едином в существе»:

нужно, во-первых, показать, что бог—един по существу, и, во-вторых, раскрыть понятие о самом существе божием» (стр. 74).

Следует учение о единстве божием, и на четырнадцати страницах в параграфах 12—15 (Учение церкви и краткая история догмата о единстве божием; доказательства о единстве божием из св. писания и доказательства из разума; нравственное приложение догмата) излагаются доказательства и разъяснения единства бога.

Бог для меня и для всякого верующего есть прежде всего начало всех начал, причина всех причин, есть существо вне времени и пространства, есть крайний предел разума. Как я ни выражу это понятие, оно не то, что одно, а к понятию этому я не могу приложить понятия числа, вытекающего из времени и пространства, и потому так же мало могу сказать, что богов 17, как и то, что бог – 1. Бог – начало всего. Бог – бог. Вот как я (и я знаю, что не я один) прежде понимал бога. Теперь же мне доказывается, что бог именно один. Мое недоумение перед выражением того, что бог один и три, не только не разъясняется, но понятие мое бога почти теряется, когда я читаю эти четырнадцать страниц, доказывающих единство божие.

С первых же слов, вместо разъяснения того ужасного, разрушившего мое понятие о бже положения о его единичности и троичности, меня вводят в область спора с учениями языческими и христианскими, отрицавшими единство божие.

Говорится:

Противниками христианского учения о единстве божием а) прежде всего, естественно, явились язычники или многобожники, которых надлежало обращать к христианству; б) потом со второго века – христианские еретики, известные под общим именем гностиков, из которых одни, под влиянием восточной философии и феософии, хотя признавали единого верховного бога, но вместе допускали и многих богов низших, или эонов, истекших из него и создавших существующий мир, а другие, увлекаясь тою же философиею, силившиеся, между прочим, решить вопрос о происхождении зла в мире, признавали два враждебные между собою соечные начала, начало доброе и начало злое, как главных виновников всего доброго и злого в мире; в) еще несколько после, с конца третьего и особенно с половины четвертого – новые христианские еретики – манихеи, также допускавшие и с тою же мыслию двух богов, доброго и злого, из которых первому подчиняли вечное царство света, а последнему – вечное царство

тмы; г) с конца шестого века – небольшая секта трибожников, которые, не понимая христианского учения о трех лицах во едином божестве, признавали трех, совершенно отдельных богов, как отдельные, например, три какие-либо лица или неделимые человеческого рода, хотя у всех их одно естество, и как отдельные вообще неделимые каждого рода и класса существ; д) наконец, с седьмого века и до двенадцатого павликиане, – которых многие считали отраслью манихейской и которые действительно, подобно манихеям, признавали двух богов: доброго и злого (стр. 76 и 77).

Ведь мне сказано, что бог 1 и 3, и мне сказано это как божья откровенная истина. Я не могу понять этого и ищу разъяснения. Так зачем же мне говорить о том, как неправильно верили язычники, принимая двух и трех богов. Ведь для меня ясно, что они не имели того понятия, которое я имею о боге. Так зачем же мне говорить про них? Мне надо разъяснить догмат. И зачем же говорить про этих язычников и христиан дву– и трибожников? Я не трибожник и не двубожник. Опровержение этих дву– и трибожников не разъяснит мне моего вопроса; а именно на этом-то возражении еретикам зиждется всё изложение догмата о единстве божием. И не случайно. Как и прежде было в вопросе о постижимости и непостижимости божией, изложение учения церкви об этом связывалось и даже основывалось на опровержении ложных учений, так и здесь учение не излагается прямо на основании преданий, разума, взаимной связи, а только на основании противоречия других учений, называемых ересями. В учении о троице, о божестве сына, о естестве сына, везде один и тот же прием: не говорится – потому и тому-то так-то учит церковь, а всегда говорится: одни учили, что бог постижим, другие – что бог непостижим совсем, и то и другое – неправда, а правда вот то-то. В учении о сыне не говорится, что сын есть то-то и то-то, а говорится: одни учили, что он совсем бог, другие, что он совсем человек, а мы потому учим, что он то и то. В учении о церкви и благодати, о творении, об искуплении, везде один и тот же прием. Никогда учение не вытекает само из себя, а всегда из спора, при котором доказывается, что ни то, ни другое мнение несправедливо, а справедливо и то, и другое вместе.

Здесь, при изложении догмата об единстве божием, этот прием особенно поразителен, потому что невозможность много– или, скорее, число-божия для нас и всех людей, верующих в бога, так несомненна, что раскрытие догмата об этом, тогда как сказано, что бог – троичен, действует прямо обратно той цели, которую имеет в виду писатель. Та низменная область спора с многобожниками, на которую спускается писатель, и те ложные приемы, которые он при этом употребляет, уничтожают почти то понятие бога, которое имеет всякий верующий в него.

Писатель говорит, что бог не один, как мог бы называться всякий бог языческий, взятый отдельно в сонме прочих богов,

но един в том смысле, что нет другого бога, ни равного ему, ни высшего, ни низшего; а он один только есть бог единственный (стр. 76).

И далее приводятся слова какого-то отца церкви:

Когда мы говорим, что восточные церкви веруют во единого бога отца, вседержителя, и во единого господя, то надобно разуметь здесь, что он именуется единым не по числу, но всецело (*unum non numero dici, sed universitate*). Так, если кто говорит об одном человеке или одном коне, в этом случае один полагается по числу; ибо может быть и другой человек, и третий, равно как и конь. Но где говорится об одном так, что другой или третий не может уже быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце – тут слово «одно» употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более бог, когда называется единым, то разумеется единым не по числу, но всецело, единым именно в том смысле, что нет другого бога (стр. 77, прим. 187).

Как ни трогательны эти слова отца церкви темным стремлением к поднятию своего понятия на высший уровень, все-таки очевидно, что как писатель, так и этот отец церкви борются только с многобожием и хотят только единственного бога, но не понимают того, что слова

«единый, единственный» суть слова, выражающие число, и потому не могут быть приложены к богу, в которого мы веруем. И то, что он говорит, что бог «един или единственный не по числу», есть то же самое, что сказать: лист зелен или зеленоват не по цвету. – Очевидно, что здесь понятие бога – только как одного солнца, никак не исключающего возможности другого солнца. Так что всё это место только приводит к убеждению, что тому, кто хочет следить за дальнейшими рассуждениями, надо отказаться от понятия бога – начала всего, и принизить это понятие до полуязыческого представления об одном, единственном боге, каким он понимается в книгах Ветхого Завета. В главе доказательств из Ветхого Завета приводятся тексты о единстве божием, тексты, низводящие понятие бога уже к единому, исключительному богу иудеев, и излагается спор уже не с еретиками, но с наукой современной. Мнение современной науки, что бог иудеев понимался ими не так, как понимается теперь бог верующими что они даже не знали бога единственного, называется дерзкой и явной клеветой.

После этого явная и дерзкая клевета – утверждать, будто в Ветхом Завете есть следы учения и о многобожии и будто бог иудеев, по их свящ. книгам, был только один из богов, бог народный, подобно богам других тогдашних народов. Для подтверждения первой мысли указывают на места св. писания, где богу дается название елогим (Elohim, боги – от елоаг, бог), во множественном числе, и где он представляется говорящим: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 1 и 26); «сотворим ему (Адаму) помощника по нему» (– 3, 22) и под. Но – а) когда тот же самый Моисей, в книгах которого находятся эти места, так часто и так раздельно проповедует единобожие, главнейший член всего синайского законодательства; когда он всех богов языческих называет прямо суетными и идолами и всячески старается предохранить от последования им иудеев (Лев. 17, 7; Втор. 32, 21 и др.), то, без всякого сомнения, в означенных местах он не мог вопреки самому себе прикровенно выражать учение о многобожии, – и потому нельзя не согласиться с св. отцами церкви, что здесь хотя точно бог представляется во множественном числе, но внушается мысль о множественности не богов, а божеских лиц в одном и том же боге, т. е. делается намек на таинство пресв. троицы (стр. 79 и 80).

Тут невольно поражает не то умышленное закрывание глаз против очевидного, а недобросовестность и непостижимая смелость, с которой отрицается то, что очевидно для каждого читающего писание, то, что сотни лет выработано и разъяснено всеми мыслящими людьми, занимавшимися этими предметами. – Приводить места из Библии, из которых очевидно, что евреи признавали своего бога только одним из других богов, было бы бесполезно. Всё Пятикнижие переполнено этими местами (Книга Иисуса Навина 24, 2; Бытия XXXI, 19, 30; Псалом LXXXV, 8; самая первая заповедь Моисея). Удивляешься, для кого пишутся эти рассуждения. Но удивительнее всего то, что всё это говорится тем, которые ищут разъяснения богооткровенных истин о боге. Для того, чтобы мне открыть истину о боге, хранимую святою церковью, мне сказали непонятные слова: бог один и три, – и вместо разъяснения их начали мне доказывать то, что я знаю, не могу не знать – я и всякий верующий: то, что богу нет числа; и чтобы доказать это, свели меня в область самых низменных, диких понятий о боге, и чтобы дополнить чашу, привели мне в доказательство единства божия из Ветхого Завета то, что очевидно доказывает мне противное. И чтобы подтвердить эти кощунственные речи о боге, мне привели то, что множественность выражения есть намек на св. троицу. Т. е. что боги, как на Олимпе, сидели и говорили: «давай сотворим».

Хочется бросить всё и избавиться от этого мучительного кощунственного чтения, от неудержимого негодования; но дело слишком важно. Это – то учение церкви, которому верит народ и которое дает ему смысл жизни. Надо идти дальше.

Далее идут подтверждения единства божия из Нового Завета.

Опять доказывается то, что нельзя и не нужно доказывать, и опять при этих доказательствах принижение понятия бога и опять недобросовестные приемы.

В доказательство единства божия приводится следующее:

Сам спаситель на вопрос некоего законника: «какая есть первая всех заповедей», отвечал: «яко первейши всех заповедей: слыши израилю: господь бог ваш, господь един есть» (Марк. 12, 28—29) (стр. 81).

Писатель не видит, что это есть только повторение ветхозаветного слова и что сказано: бог ваш есть бог единый.

Но удивительнее всего следующее:

В других случаях он выражал эту истину не менее ясно или даже яснее, когда, например, некоему человеку, назвавшему его учителем благим, заметил: «никто же благ, токмо один бог» (Марк. 10, 17—18) (стр. 81).

Писатель не видит, что здесь слово «един» даже не имеет и численного значения. Ведь тут «един» не значит даже единый бог, но значит: *только* бог.

И это всё, чтобы доказать то, что включено в понятие бог, в чем никто, сказавший: бог, не может сомневаться. Зачем это кощунство?

Невольно думается, что это всё только для того, чтобы умышленно принизить понятие бога. Другой нельзя придумать цели. Но этого мало писателю: он считает нужным еще приводить доказательства единства (т. е. то, чего не может быть при мысли о боге) из разума. Следуют доказательства из разума:

Доказательства единства божия, какие употребляли св. отцы и учителя церкви, на основании здравого разума, суть почти те же самые, какие и ныне обыкновенно употребляются для той же цели. Одни из них заимствуются из свидетельства истории и души человеческой (анфрופологические), другие – из рассматривания мира (космологические), третьи – из самого понятия о боге (онтологические) (стр. 82).

Во-первых, это несправедливо, потому что никогда такие доводы не приводились для доказательства единства божия. Они приводятся и приводились для доказательства бытия божия, и там они имеют место, – и разобраны у Канта. А во-вторых, Кантом же и доказано, что ни одно из них не убедительно для разума.

Вот эти доказательства, как они представлены в богословии:

1) То, что все народы сохраняли понятие о едином боге.

Это несправедливо: сам писатель только что опровергал многобожников.

2) На согласии языческих писателей.

Это тоже не может быть доказательством, так как не относится до всех языческих писателей.

3) На врожденной нам идее о боге именно едином.

Это опять несправедливо, так как слова Тертуллиана, которые приводятся в подтверждение этого положения, сказаны о врожденности идеи о боге, а не о врожденности идеи об единстве божием.

Прислушайтесь, говорил Тертуллиан к язычникам, к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу тела, на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда возбудится как бы от пьянства или от глубокого сна, когда почувствует, так сказать, искру здоровья, невольно призывает имя единого истинного бога и вопиет: великий боже! благий боже! что бог даст! Таким образом, имя его находится в устах всех людей. Душа признает его за судию следующими словами: бог видит, надеюсь на бога, бог воздаст мне. О, свидетельство души по природе христианской (*naturaliter christianae*)! И, произнося эти слова, она обращает взоры свои не к капитолии, но к небу, ведая, что там чертог живого бога, что оттуда и от него сама она происходит (стр. 84).

Этим исчерпываются доказательства антропологические.

Вот доказательства космологические:

1) Мир один, и потому бог один.

Но почему мир один – неизвестно.

2) В жизни мира – порядок.

Если бы существовали многие правители мира, многие боги, естественно различные между собою, тогда не могло бы быть такого стройного течения и согласия в природе; напротив, всё пришло бы в беспорядок и обратилось в хаос; тогда каждый бог управлял бы своею частью, или и всем миром, по своей воле, по своим соображениям, и происходили бы непрестанные столкновения и борьба.

3) Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного бога – всемогущего и всеведущего: на что же все прочие боги? Они, очевидно, излишни (стр. 84 и 85).

Это доказательства космологические. Что это? Шутка злая? Насмешка? Нет, это богословие, раскрытие богооткровенных истин.

Но это еще не всё. Вот доказательства онтологические:

1) По единодушному согласию всех людей, бог есть такое существо, выше и совершеннее которого нет и быть не может. Но высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно: ибо, если бы существовали и другие, равные ему, в таком случае оно перестало бы уже быть высочайшим и совершеннейшим из всех, т. е. перестало бы быть богом (стр. 85).

2) Бог, как существо совершеннейшее, и есть вместе существо беспредельное и всё собою наполняющее. Теперь, если бы было много богов каким образом сохранилась бы их беспредельность? Где существовал бы один, там, конечно, не мог бы существовать другой, ни третий, ни четвертый, ни все прочие (стр. 86).

Это второе доказательство есть очень плохой софизм, основанный на том, что богу приписывается пространство, чего нельзя делать, так как сказано, что бог есть существо беспредельное. И потому софизм этот ничего не доказывает, а только заставляет сомневаться в строгости и точности мысли св. отцов, именно Иоанна Дамаскина.

Первое же доказательство тем, что совершеннейшее и высочайшее существо может быть только одно, есть единственное правильное рассуждение о свойстве того, что мы называем бог, но никак не есть доказательство единства божия. Это есть только выражение того основного понятия о боге, которое по самому существу своему исключает всякую возможность соединения этого понятия с понятием числа. И потому, если бог есть то, что выше и совершеннее всего, то все прежние доводы из Ветхого завета и другие о том, что бог есть только один, только нарушают это понятие.

Но опять, как в рассуждении о постижимости и непостижимости, и здесь писателю, очевидно, нужна не ясность мысли, но нужна механическая связь с преданием церкви; в ущерб мысли во что бы то ни было удерживается эта связь.

После этих доказательств идут еще специальные доказательства единства божия против еретиков двубожников, не имеющие никакой связи с предметом. И после всего этого считается, что первый догмат о единстве божием раскрыт, и излагается учение о нравственном приложении этого первого догмата.

Мысль писателя та, что каждый догмат нужен для спасительной веры. Вот один догмат – единства божия – открыт, и потому нужно показать, как этот догмат содействует спасению людей.

Вот как:

Три важные урока мы можем извлечь для себя из догмата о единстве божием.

Урок первый – касательно отношения нашего к богу. «Верую во единого бога», – произносит каждый христианин, начиная слова символа, – во единого, а не во многих, или двух, или трех, как веровали язычники и некоторые еретики; итак, ему *единому* мы должны и *служить*, как богу (Втор. 6, 13, Матф. 4, 10); его единого любить от всего сердца нашего и от всея души нашей (Втор. 6, 4 и 5); на него единого возлагать все наши надежды (Пс. 117, 8 и 9; 1 Петр. 1, 21), и с тем вместе должны блюстися от всякого вида многобожия и идолопоклонства (Исх. 20,

3—5). Язычники, веруя в одного верховного бога, в то же время признавали и многих богов низших и в число этих богов часто включали духов бесплотных, добрых или злых (гениев и демонов) и умерших людей, чем-либо прославившихся в жизни; и мы чтим ангелов добрых, чтим и людей святых, прославившихся при жизни верою и благочестием; но не забудем, что мы должны чтить их, по учению православной церкви, не как низших богов, а как слуг и угольников божиих, как ходатаев наших пред богом и споспешников нашему спасению, — чтить так, чтобы вся слава относилась преимущественно к нему же единому, яко *дивному во святых своих* (Пс. 67, 36; Матф. 10, 40). Язычники делали изваяния своих богов, ставили их кумиры и истуканы, и, по крайнему ослеплению, эти изваяния и кумиры признавали за самих богов, воздавая им божеское поклонение: да не впадет кто-либо и из христиан в подобное же идолопоклонство. И мы употребляем и почитаем изображения бога истинного и святых его и преклоняемся пред ними; но употребляем и почитаем только как изображения для нас священные и глубоко поучительные, а отнюдь не боготворим их и, кланяясь св. иконам, поклоняемся не дереву и краскам, а самому богу и угодникам его, которые на иконах изображены: таково должно быть истинное поклонение св. иконам, и оно нимало не будет походить на идолопоклонство (стр. 89 и 90).

Т. е. мы по всему предшествующему рассуждению получаем урок тот, что мы должны делать то же самое, что идолопоклонники, но должны притом помнить некоторое диалектическое различие, изложенное тут.

Известно, наконец, что язычники олицетворили все человеческие страсти и в этом виде их обоготворили; мы уже не олицетворяем страстей, чтобы их боготворить, мы знаем их цену, но, к прискорбию, часто и христиане служат своим страстям, как богам, хотя и сами того не замечают. Один до того предан чревоугодию и вообще чувственным удовольствиям, что для него, по выражению апостола, *бог есть чрево* (Фил. 3, 19); другой с такою ревностью заботится о приобретении себе сокровищ, с такою любовью блюдет их, что *лихоимание* его поистине нельзя не назвать *идолослужением* (Кол. 3, 5); третий столько занят своими достоинствами и преимуществами, истинными и мнимыми, и так высоко ставит их, что как бы делает из них для себя кумир, которому поклоняется сам и требует поклонения от других (Дан. гл. 3). Словом, всякая страсть и привязанность к чему бы то ни было, даже важному и благородному, если только мы предаемся ей сильно, до забвения бога и в противность воле его, становится для нас новым богом или идолом, которому мы служим, и христианин твердо должен помнить, что подобное идолослужение никогда не может быть совместно с служением единому богу истинному, по слову спасителя: *никтоже может двема господиноми работати...; не можете богу работати и мамоне* (Матф. 6, 24) (стр. 90).

Что такое? Откуда это взялось? Что тут ни наговорено! Чем это связано с единством божиим? Как это вытекает? Нет и нет никакого ответа.

Урок второй — касательно отношений нашего к ближним. Веря во единого бога, от которого все мы получили бытие, которым все живем и движемся и есмы (Деян. 17, 28) и который один составляет главную цель для всех нас, мы естественно возбуждаемся к единению и между собою (стр. 90).

И еще тексты, и еще менее связи с предыдущим. Если есть связь, то только словесная вроде игры слов: *бог един* — мы должны стремиться к единению.

Наконец, третий урок — касательно отношения нашего к самим себе. Веруя в бога, единого по существу, будем заботиться, чтобы и в собственном существе восстановить первобытное единство, нарушенное в нас грехом. Ныне мы чувствуем раздвоение своего существа, разединение наших сил, способностей, стремлений, соулаждаемся закону божью по внутреннему человеку, и вместе видим ин закон во удах своих противовоюющ закону ума нашего и пленяющ нас законом греховным, сущим во удах наших (Рим. 7, 22—23), так что в каждом из нас ныне не один, а два человека — внутренний и внешний, духовный и плотский. Будем же заботиться о

том, чтобы отложить нам по первому житию ветхого человека, тлеющего в похотех прелестных, и облещися в нового человека, созданного по богу в правде и в преподобии истины (Ефес. 4, 22—24), и чтобы таким образом нам вновь явиться так же едиными в существе своем, какими вышли мы из рук творца (стр. 91).

И так далее. Без малейшей связи с догматом о единстве бога, но с игрою слов на слово «единство» идет рассуждение о нравственном приложении догмата. Разрешения же вопроса о единстве и троичности нет никакого.

Приступаю к 2-й главе.

ГЛАВА IV

«Глава II. О существе божием».

О существе божием? Было сказано, что бог непостижим по существу. Потом сказано, что он – троица. Я ищу разъяснений того, что значит: он – троица. Мне не отвечают на вопрос и задают новую загадку: бог, непостижимый по существу, будет раскрыт мне по существу.

Вопрос о том, что такое бог в существе (οὐσία, φύσις, essentia, substantia, natura) своем, еще с первых веков христианства сделался предметом особенного внимания учителей церкви, с одной стороны, как вопрос и сам по себе весьма важный и близкий к уму и сердцу каждого человека, а еще более потому, что вопросом этим много занимались тогда еретики, естественно вызывавшие против себя защитников православия (стр. 92).

Опять, чтобы раскрыть мне истину, меня вводят в спор, излагают мнение одних, других, и те, и другие ложны, и вот:

Чуждаясь всех подобных тонкостей, православная церковь всегда держалась и держится лишь того, что сам бог благоволил сообщить ей о себе в своем откровении, и вовсе не имея в виду определить существо божие, которое признает она непостижимым, а следовательно, в строгом смысле, и неопределимым, но желая только преподать своим чадам возможно близкое, точное и общедоступное понятие о боге, она говорит о нем следующее: «Бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный». Здесь указывает она нам, во-первых, на непостижимое существо божие (иначе, природу, естество), сколько оно может быть понятно ныне для нашего смысла, и, во-вторых, на существенные свойства, которыми отличается это существо, или, точнее, отличается сам бог от всех прочих существ (стр. 95 и 96).

Существо, природа, естество божие указываются нам, указываются и свойства, которыми отличается бог от прочих существ.

Да о чем мы говорим? О каком-нибудь ограниченном существе или о боге? Как бог может отличаться от других? Как мы можем различать в нем естество, природу и свойства? Да ведь он непостижим, он выше, совершеннее всего. Всё меньше и меньше я понимаю смысл того, что хотят мне сказать, и всё яснее и яснее мне становится, что для чего-то нужно неизбежно, пренебрегая здравым смыслом, законами логики, речи, совести, нужно для каких-то потаенных целей сделать то, что делалось до сих пор: низвести мое и всякого верующего представление о боге на какое-то низменное, полуязыческое представление.

Что же говорится об этой природе и свойствах того, что тут называется богом?

§ 17. *Понятие о существе божием: бог есть дух.* Слово «дух», действительно, понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество божие. Мы знаем только двоякого рода естества: вещественные, сложные, не имеющие сознания и разумности, и невещественные, простые, духовные, более или менее одаренные сознанием и разумностью. Допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода, никак не можем, видя во всех делах его, как творения, так и промысления, следы высочайшего разума. Предположить, напротив, в

боге естество последнего рода вынуждаемся необходимо постоянным созерцанием этих следов (стр. 94).

В подтверждение этих непонятных, превратных, запутанных слов приводятся в выноске слова Иоанна Дамаскина, почти столь же непонятные и превратные:

«Узнав то, что приписывается богу, и от сего восходя к сущности божией, мы постигаем не самую сущность, но только то, что относится к сущности (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν) – подобно как, зная, что душа бестелесна, бесколичественна и безвидна, мы еще не постигаем ее сущности; не постигаем также сущности тела, если знаем, что оно бело или черно; но познаем только то, что относится к его сущности. Истинное же слово учит, что божество *просто* и имеет одно действие – ἐνεργεῖαν, простое, благое, действующее всяческая во всем» (Точн. излож. прав. веры, кн. I, гл. 10, стр. 34) (стр. 94, прим. 223).

Как ни мучительно трудно анализировать такие выражения, в которых что ни слово, то ошибка или ложь, что ни соединение подлежащего с сказуемым, то или тавтология или противоречие, что ни соединение предложения с другим, то или ошибка, или умышленный обман, но это необходимо сделать.

Сказано: «Дух обозначает естество».

Дух означает только противоположное естеству. Дух прежде всего есть слово, употребляемое как противоположение всякому веществу, всему видимому, слышимому, осязаемому, познаваемому чувствами. Естество, природа, существо есть только различение познаваемых чувственных вещей. По природе, по существу, по естеству различаются камни, деревья, звери, люди. Дух же есть то, что не имеет естества, природы. Что же могут значить слова: «дух обозначает естество»? Далее: «Мы знаем только двоякого рода естества: сложные – вещественные, и простые – духовные». Мы не знаем и не можем знать никаких простых духовных естеств, потому что «духовное естество» есть одно противоречие, множественное же число при слове: «простое естество духовное» – другое внутреннее противоречие, потому что то, что просто, того не может быть два или много. Только при том, что не просто, получается различие и множественность.

Прибавление к слову «естества» слов: «простые, духовные, одаренные более или менее сознанием и разумностью» вносит еще новое внутреннее противоречие, неожиданно присоединяя к «простому» – понятия сознания и разумности, по степени которых разделяется это что-то, называемое духовными естествами простыми.

Слова: «допустить, чтобы бог имел в себе естество первого рода», выражаясь последовательно, означают: «допустить, что единый бог есть естества сложные и вещественные» есть величайшая бессмыслица, есть допущение того, что бог единый есть множество разнообразных веществ, о чем нельзя говорить. Слова: «предположить в боге естество последнего рода вынуждаемся созерцанием дел его творения и промышления, в которых видим следы высочайшего разума», означают совсем не то, что бог есть дух, но что бог есть высочайший разум. Так что, разобрав эти слова, оказывается, что вместо того, чтобы сказать, что бог есть дух, сказано, что бог есть высочайший разум. И в подтверждение этих слов приведены слова Иоанна Дамаскина, который говорит еще третье, что божество – просто.

И что удивительно, это то, что понятие бога как духа, в смысле только противоположения всему вещественному, несомненно для меня и для всякого верующего и ясно уже установлено первыми главами о непостижимости божией, и доказывать этого не нужно. Но для чего-то ведется это доказательство, произносятся кощунственные слова о исследовании существа божия, и кончаются эти доказательства тем, что, вместо духа, доказывается, что бог есть разум, или что божество просто и имеет одно действие. Для чего же это доказывается?

А для того, чтобы под рукой во время доказательства ввести понятие не духа одного простого, а духовных естеств, более или менее одаренных сознанием и разумностью (это люди,

демоны, ангелы, которые понадобятся после), и, главное, для той связи с словом «дух», которая потом будет играть большую роль в изложении учения. Сейчас и видно зачем:

И если, точно, само откровение изображает нам бога как существо духовное, – в таком случае наше предположение должно уже перейти на степень несомненной истины. А откровение, точно, учит нас, что бог есть чистейший дух, не соединенный ни с каким телом, и что, следовательно, природа его – совершенно невещественная, непричастная ни малейшей сложности, простая (стр. 95 и 96).

Из слов: «чистейший дух, не соединенный ни с каким телом», тотчас видно, что слово «дух» не понимается уже так, как оно понимается во всех языках, как оно понимается в евангельской беседе с Никодимом: «дух дышит, где хочет», т. е. как полное противоположение всему вещественному и потому постижимому, но как что-то такое, которое может быть определено, различено от другого.

Затем приводятся доказательства из свящ. писания, что бог – дух, но, как всегда, тексты только доказывают противное.

а) «Аще утаится кто в сокровенных, и аз не узрю ли его; рече господь: егда небо и землю не аз наполняю; рече господь» (Иер. 23, 24; Пс. 138. 7—12)... ; «снабдите души своя зело, яко не видесте всякого подобия в день, в оньже глагола господь к вам в горе Хориве из среды огня: не беззаконуйте и не сотворите себе самим подобия ваянна, всякого образа подобия мужеска пола или женска» (Втор. 4, 15—16)... ; г) «у отца светов несть пременения или преложения стень» (Иак. 1, 17); д) всякое тело, как сложное из частей, разруσιμο и тленно, – бог есть «нетленный царь веков» (1 Тим. 1, 17) (стр. 96 и 97).

Разве не ясно, что бог, который узрит везде, который говорил именно из среды огня на горе Хориве, у которого нет «преложения стень», т. е. образа, который есть *нетленный*, – не есть дух. Очевидно, что нужно, чтобы про бога можно было говорить, как про определенное существо вроде человека, но нужно тоже иметь возможность и говорить про бога, как про дух вполне простой, непостижимый.

Всё одна и та же уловка во всех главах этой книги: два разные понятия умышленно соединенные в одно для того, чтобы в случае надобности заменить одно другим и, пользуясь этим, механически подобрать все тексты писания и так запутать их, чтобы можно было сливать несогласимое.

Вслед за этим идет изложение учения церкви и, как всегда, не изложение догмата, не разъяснение, не толкование, но спор. Спор ведется с антропоморфистами и пантеистами. Доказывается, что неправда, «что бог облечен плотью» и во всем похож на человека. Если в писании говорится о его теле, то под глазами бога надо понимать его знание, под ушами – внимание, под ртом бога – обнаружение его воли, под пищей и питьем – наше согласие с волей божией; под обонянием – принятие наших мыслей, под лицом – обнаружение его в делах; под руками – деятельную его силу, под десницею – его помощь в правых делах, под осязанием – его точное познание самого малого, под ногами и хождением – пришествие на помощь, под клятвою – непреложность его совета, под гневом и яростью – отвращение к злу, под забвением, сном, дремотой – медленность в отмщении врагам (стр. 98). Эти объяснения и опровержения антропоморфистов, не говоря о произвольности, непонятности объяснений (как, например, почему под пищей и питьем надо понимать наше согласие с волей божьей?), объяснения эти всё ниже и ниже спускаются в область мелочной, часто просто глупой диалектики, и дальше и дальше становится надежда на разъяснение богооткровенных истин.

После этого в отделе втором (стр. 100) еще приводятся доводы отцов церкви о том, что бог – существо бестелесное и невещественное. И продолжается то же. Приводятся не ложные, но странные суждения отцов церкви, указывающие на то, что отцы церкви были далеки от того понятия о божестве, которое теперь присуще всякому верующему. Они очень старательно доказывают, например, то, что бог ничем не ограничен, или не подвержен страданиям, или не

подлежит разрушению. Как бы ни были достойны труды этих отцов в свое время в борьбе с язычниками, на нас утверждение того, что бог не подвержен страданиям, действует невольно так же, как бы действовали утверждения о том, что бог не нуждается в одежде или пище, и невольно заставляет чувствовать, что для человека, доказывающего неразрушимость бога, понятие божества не ясно и не твердо. Для нас это ничего не разъясняет и только оскорбляет наше чувство. Но, очевидно, для составителя это нужно и нужно именно то, что оскорбляет наше чувство, именно принижение понятия бога.

В отделе третьем составитель приводит в виде доказательства даже ту брань, которую отцы церкви говорили в защиту своего мнения:

При сем особенно замечательно для нас то, что древние пастыри, обличая заблуждение анфроморфитов, – называли его ересью безрассудною, ересью глупейшею, и самих анфроморфитов, упорно державшихся своего мнения, постоянно причисляли к еретикам (стр. 100, 101).

И как последний довод церкви приводится:

Посему-то в «чине православия», которое совершает православная церковь в первую неделю великого поста, мы слышим между прочим и следующие слова ее: «глаголющим бога не быти дух, но плоть, – анафема» (стр. 101).

И этим кончается то, что мы знаем о существе бога, именно то, что он – дух. Какой же вывод из всего этого? То, что бог не вещество, а дух. Это вытекает из понятия бога, и я и все верующие не могут думать иначе. И это отчасти подтверждается этим параграфом; но кроме этого утверждается и то, что дух этот есть что-то особенное, отдельное, отчасти постигаемое. И в этом словесном слиянии этих противоречий всё содержание 17-го параграфа.

Что такова цель – ясно вытекает из следующего.

§ 18. *Понятие о существенных свойствах божиих, их число и разделение.* Существенными свойствами в боге (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα, proprietates essentielles или одним словом, – ἄξιώματα, νοήματα, ἐπιτηδεύματα, attributa perfectiones) называются такие, которые принадлежат самому божественному существу и отличают его от всех прочих существ, и, след., это суть свойства, равно приличные всем лицам пресвятыя троицы, составляющим едино по существу, – отчего и называются еще свойствами божиими *общими* (ἰδιώματα κοινά), в отличие от особенных или *личных* свойств (τὰ προσωπικά ἰδιώματα, proprietates personales), которые принадлежат каждому лицу божества порознь и различают их между собою (стр. 102).

Оказывается, что у бога, духа простого, есть свойства, отличающие его от всех прочих существ. Мало того, кроме общих свойств есть свойства, отличающие этого же бога в лицах, хотя ничего еще не сказано, что такое троица и что такое лицо.

Определить число существенных или общих свойств божиих невозможно. И церковь, хотя сообщая нам здоровое понятие о боге, именуя некоторые из них («бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»), но вместе замечает, что общие свойства божии бесчисленны: ибо всё, что только говорится в откровении о боге, едином по существу, всё это составляет, в некотором смысле, и свойства божественного существа. А потому и мы, последуя примеру церкви, ограничимся рассмотрением только некоторых из них – главнейших, которые наиболее характеризуют существо божие, объемлют собою или объясняют и другие, менее заметные, свойства и о которых яснее говорится в божественном откровении (стр. 102).

Свойства божии *бесчисленны*, а потому мы будем говорить о некоторых. Но если бесчисленны, то «некоторые» суть бесконечно малая часть, и потому не нужно, нельзя говорить о них. Но не так рассуждает богословие. Не только о «некоторых», но о «главнейших». Как же при бесчисленном может быть главнейшее? Все равно бесконечно малы. «Мы будем говорить о таких, которые наиболее характеризуют божество».

Как характеризуют? У бога характер, т. е. особенность одного бога от другого? Нет, ясно: мы говорим о чем-то, но не о боге. Но пойдем дальше.

Чтобы иметь о существенных свойствах божиих понятия раздельные и излагать учение о них в некоторой системе, еще издревле богословы старались разделять их на классы, и таких делений, особенно в период средневековый и новейший, придумано весьма много, которые все, хотя не в одинаковой степени, имеют свои достоинства и недостатки. Причина последних, главная, очень понятна: свойства существа божия, как и самое существо, вполне для нас непостижимы. Посему, не усиливаясь напрасно найти какое-либо совершеннейшее разделение их, изберем то, которое представляется нам наиболее правильным и простейшим (стр. 102 и 103).

«Свойства существа божия, как и самое существо, *вполне* для нас *непостижимы*». Ну так что ж? не будем кощунствовать, не будем говорить о непостижимом? Нет. «Посему изберем деление, которое покажется нам более правильным».

Бог по существу своему есть дух; а в каждом духе, кроме собственно духовной природы (субстанции), мы в частности различаем две главные силы или способности: ум и волю (стр. 103).

Как в духе простое деление ума и воли? Да где же это сказано? Только вообще говорилось о духе, но о том, что он имеет ум и волю, ничего не было сказано. Ум и воля – это слова, которыми мы, люди, и то некоторые, различаем в себе две деятельности. Но почему это есть у бога?

Применительно к этому существенные свойства божии можно разделить на три класса: I) на свойства существа божия вообще, т. е. такие, которые принадлежат равно и самой природе (субстанции) божией – духовной, и обеим силам ее: уму и воле, и отличают бога, как духа вообще, от всех прочих существ; II) на свойства ума божия, т. е. такие, которые принадлежат только одному уму божью, и, наконец, – III) на свойства воли божией, т. е. принадлежащие только одной божией воле (стр. 103).

Не бросить ли? Ведь это бред сумасшедшего. Но нет, я сказал себе, что прослежу строго, точно всё изложение богословия. Далее идет 60 страниц о свойствах бога. Вот содержание этих 60 страниц:

§ 19. *Свойства существа божия вообще*. Бог, как дух, отличается от всех прочих существ вообще тем, что они все ограничены и по бытию и по силам и, след., более или менее несовершенны, а он есть дух неограниченный или *беспредельный* во всех отношениях, иначе – *всесовершенный* (стр. 103 и 104).

«Бог *отличается* от всех прочих существ вообще». Очевидно, нужно это ложное представление о боге, отличающемся от других существ, потому что и прежде, и после много раз, и тут же сказано то, что бог беспределен, и потому нельзя сказать, чтобы беспредельное могло отличаться от чего-нибудь.

Потом бог *отличается* от других существ в частности: 1) беспредельностью или всесовершенством (почему беспредельность равна всесовершенству, остается необъяснимым как тут, так и впоследствии), 2) самобытностью, 3) независимостью.

Какая разница подразумевается между самобытностью и независимостью, остается также необъяснимым. Самобытность определяется так:

Самобытным бог называется потому, что не обязан бытием своим какому-либо другому существу, а имеет и бытие, и всё, что ни имеет, от самого себя (стр. 107 и 108).

Независимость же (стр. 110) определяется так:

Под именем независимости в боге разумеется такое свойство, по которому он и в существе, и в силах, и в действиях своих определяется только сам собою, а не чем-либо сторонним, и есть самодовольный (αὐταρκής, ἀνευθεής), самовластный (αὐτεξούκος), самодержавный (αὐτοκράτης). Это свойство божие вытекает уже из предыдущего. Если бог есть существо

самобытное и всё, что ни имеет, имеет только от себя: то, значит, он ни от кого и не зависит, по крайней мере по бытию своему и силам.

Так что в первом свойстве беспредельности к нему прибавлено почему-то понятие все-совершенство (слово неупотребительное, дурно составленное), имеющее, однако, по своему производству совсем другой смысл, чем беспредельность. А слова: самобытность и независимость, которые выражают, по определению самого писателя, одно и то же понятие, разделены.

4) Неизмеримость, которая есть только синоним беспредельности, вдруг соединена в одно с вездеприсутствием, не имеющим с этим понятием ничего общего.

Затем 5) вечность и 6) неизменяемость опять разделены, хотя составляют только одно понятие, ибо неизменяемость происходит только во времени, а время есть только следствие изменчивости.

7) Всемогущество, которое определяется понятием неограниченной *силы*, тогда как о силе до сих пор не было и после не будет никакой речи.

Но это еще далеко не всё. Надо помнить, что после раскрытия существа бога самого в себе (§ 17, стр. 95) нам раскрываются существенные свойства бога (§ 18, стр. 102). И из существенных свойств бога раскрыты теперь существенные свойства бога вообще (§ 19, стр. 103). Предстоит же нам еще раскрытие свойств сначала ума божия (§ 20, стр. 122), а потом свойства воли божией (§ 21, стр. 129).

Ум божий можно рассматривать с двух сторон: со стороны теоретической и со стороны практической, т. е. в самом себе и в отношении к действиям Божиим. В первом случае мы получаем понятие об одном свойстве этого ума: всеведении; в последнем – о другом: высочайшей премудрости (стр. 122).

В самом себе бог ведаёт всё. Что же он еще знает, когда он имеет премудрость? На стр. 127 сказано: премудрость

состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств и вместе – в совершеннейшем умении прилагать последние к первым.

«Знание наилучших целей и средств». Но как же может иметь цели существо беспредельное, вседовольное? И какое понятие средств можно приложить к всемогущему существу? Но мало этого:

Предметы божественного ведения св. писание обозначает с подробностью. Оно свидетельствует и вообще, что бог знает всё и, в частности, что он знает самого себя и всё вне себя: всё возможное и действительное, всё прошедшее, настоящее и будущее (стр. 122).

И потом по отделам, выписками из св. писания доказываем, что бог знает а) всё, б) знает себя, в) знает всё возможное, г) знает всё существующее, д) знает прошедшее, е) знает настоящее, ж) знает будущее.

Да ведь бог вне времени, по богословию – выше времени. Какое же для него прошедшее и будущее? Я не преувеличиваю, не выражаюсь нарочно странным способом; напротив, я употребляю все усилия, чтобы смягчить дикость выражений. Пусть прочтут страницы 123, 124, 125. Да что я говорю: где хотите, там раскройте эти два тома и читайте: всё то же и то же, и что дальше, то свободнее от всяких законов сочетания мыслей и слов.

Волю Божию можно рассматривать с двух сторон: саму в себе и в отношении к тварям. В первом случае она представляется нам: а) по естеству своему *высочайшею* свободною, а б) по свободной деятельности – *всесвятою*. В последнем – является:

а) прежде всего *всеблагоу*: так как благодать есть первая и главнейшая причина всех действий Божиих по отношению ко всем тварям, разумным и неразумным;

б) потом в частности, по отношению к одним тварям разумным – *истинною и верною*: поколику открывает себя им в качестве нравственного закона для их воли и в качестве обетований или нравственных побуждений к исполнению этого закона;

в) наконец – *правосудною*: поколику следит за нравственными действиями этих существ и воздает им по заслугам. Таким образом, главные свойства воли божией, или, точнее, главные свойства божии по воле суть:

1) высочайшая свобода, 2) совершеннейшая святость, 3) бесконечная благодать, 4) совершеннейшая истинность и верность и 5) бесконечное правосудие (стр. 129 и 130).

Стало быть, бог беспредельный, неограниченный – свободен, и это доказывается текстами. И как всегда тексты именно показывают, что те, кто писали и говорили эти слова, не понимали бога, только подходили к постигновению его и говорили о каком-то языческом сильном боге, а не о боге, в которого мы веруем.

«Аз сотворих землю и человека, и скоты, яже на лица земли, крепостию моею великою, и мышцею моею высокою, и дам ю, емуже будет угодно пред очима моима» (Иер. 27, 5). «Помилую, егоже аще помилую и ущедрю, егоже аще ущедрю» (Рим. 9, 15; снес. Исх. 33, 19). «И по воле своей творит в силе небесней и в селении земнем: и несть иже воспротивится руце его, и речет ему: что сотворил еси» (Дан. 4, 32; снес. Иов. 23, 13). «Владеет вышний царством человеческим, и ему же восхощет, даст е» (Дан. 4, 14, 22, 29). «Якоже устремление воды, тако сердце цареве в руце божией: аможе аще восхощет обратити, тамо уклонит е» (Притч. 21, 1) (стр. 130 и 131).

«Совершеннейшая святость» подразумевает то:

что он совершенно чист от всякого греха, даже не может согрешать, и во всех своих действиях совершенно верен нравственному закону, а потому ненавидит зло и любит одно только добро и во всех своих тварях (стр. 132).

Святость в том, что бог *не грешит*, да еще – *ненавидит зло*. И опять подтверждения этого кощунства из св. писания:

Бесконечная благодать. Благодать в боге есть такое свойство, по которому он всегда готов сообщать и действительно сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию (стр. 135).

И вот как подтверждается эта благодать: благодать есть «главная причина творения и промышления»:

От века бог существовал один и блаженствовал, не имея ни в ком и ни в чем нужды; но единственно по бесконечной благодати он восхотел соделать и другие существа участниками своего блаженства, и даровал им бытие, украсил их самыми разнообразными совершенствами и не престаёт ущедрять их всеми благами, потребными для бытия и блаженства (стр. 138).

От века, т. е. бесчисленное количество лет, бог блаженствовал один и с своей премудростью не догадался прежде сотворить мир. Так что благодать, понимаемая так, что к понятию бога нельзя приложить понятие зла, и это понятие изуродовано, сведено на самое низкое, кощунственное представление.

Совершеннейшая истинность и верность. Мы исповедуем бога истинным и верным (ἀληθινός, πιστός, verax, fidelis), потому что он всё, что ни открывает тварям, всегда открывает неложно и достоверно, и, в частности, какие ни изрекает им обетования и угрозы, всегда исполняет сказанное или непременно исполнит (стр. 139).

Кому верным? И понятие угрозы и наказания, понятие зла, присоединенное к богу! И тексты, подтверждающие, что богу невозможно солгать!

Бесконечное правосудие. Под именем правосудия или правды (δικαιοσύνη, justitia) здесь разумеется в боге такое свойство, по которому он воздает всем нравственным существам, каждому по заслугам, и именно: добрых награждает, а злых наказывает (стр. 140).

Бог всеблагой за грех людей, совершенный во временной жизни, мстит вечными мучениями. И это подтверждается текстами:

И нечестивые услышат тяжкий приговор нелицеприятного судии: «идите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его» (Матф. 25, 41). Кроме того, св.

писание – б) свидетельствует, что «клятва господня в домах нечестивых» (Притч. 3, 33; снес. 15, 25), и «воздаст им господь беззаконие их, и по лукавствию их погубит я господь бог» (Пс. 92, 23); в) называет бога огнем поядаящим: «бог наш огонь поядай есть» (Евр. 12, 23; Втор. 4, 24), и г) человекообразно приписывает ему гнев и мщение; «открывается гнев божий с небесе на всякое нечестие и неправду человека, содержащих истину в неправде» (Рим. 1, 18; снес. Исх. 32, 10; Числ. 41, 10; Пс. 2, 5, 12; 87, 17; Иез. 7, 14); «мне отмщение: аз воздам, глаголет господь» (Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; Втор. 32, 35); «бог отмщений господь, бог отмщений не обинулся есть» (Ис. 93, 1) (стр. 142).

Это очевидное противоречие не остановило бы писателя, как не останавливали прежние противоречия в каждом отделе свойств божиих, но в этом случае он останавливается, очевидно, потому, что противоречие это было замечено уже давно прежде, и были возражения, и св. отцы, на основании которых пишется вся книга, писали об этом. Вот что писали св. отцы:

Истинный бог непременно должен быть вместе и благ, и правосуден: что благодать его – благодать праведная, и правда его – правда благая; что он остается правосудным даже тогда, когда прощает нам грехи и милует нас; остается и благим, когда наказывает нас за грехи: ибо наказывает, как отец, не из гнева или мщения, а для исправления нас, для нашей нравственной пользы; и, следовательно, самые казни его суть более свидетельства его отеческой благодати к нам и любви, нежели правды (стр. 142 и 143).

Спрашивается, каким образом разрешить противоречие между благодатью и правосудием? Как благой бог за грехи может казнить вечным огнем? Или он не правосуден, или он не благ. Кажется, вопрос ясен и законен.

И писатель делает вид, что отвечает на него, приводя авторитеты Ириней, Тертуллиана, Климента Александрийского, Златоуста, Гилария, Августина. Авторитетов много. Что же они сказали? Они сказали: «Вы спрашиваете: если есть вечное мучение за временный грех, то может ли бог быть благ и правосуден? Мы отвечаем: бог должен быть и правосуден и благ. Благодать его – благодать праведная. И правда его – правда благая». Да я об этом и спрашиваю: как это так? как правосудный и благой бог казнит вечными муками за временный грех? А вы говорите, что он наказывает, как отец, для нашей нравственной пользы и что казни его суть свидетельства благодати и любви. Какие же тут исправления и любовь, чтобы вечно кипеть в огне за временный грех.

Но писателю кажется, что всё объяснено, и он спокойно заканчивает главу:

Совершеннейшее правосудие в боге должен признать и здравый разум. Всякая несправедливость к другим может происходить в нас только от двух причин: от незнания или заблуждения нашего рассудка и от превратности воли. Но в боге обе эти причины не могут иметь места: бог есть существо всеведущее и святейшее; он знает все самые сокровенные поступки нравственных существ и в состоянии достойно оценить их; он любит всякое добро по самой своей природе и ненавидит всякое зло также по самой своей природе. Прибавим, что бог есть вместе и существо всемогущее, которое, следовательно, имеет все средства воздавать другим по их заслугам (стр. 143 и 144).

Я выписал это только для того, чтобы видно было, что я ничего не упускаю. Это всё, чем разрешается противоречие.

Раскрытие существа божия в самом себе и его существенных свойств кончено.

Что же тут было? Началось с того, что бог непостижим, но прибавлено, что вместе с тем постижим *отчасти*. Это знание *отчасти* и раскрыто так. Бог один, а не два и три, т. е. к понятию бога приложено несвойственное ему, по первому определению, понятие числа. Потом раскрыто, что в постижимом отчасти боге мы знаем, однако, различие между его сущностью и свойствами. Определение сущности бога состояло в том, что он есть дух, т. е. существо неведущее, простое, несложное, исключаяющее поэтому всякое подразделение. Но вслед за этим было раскрыто, что мы знаем свойства этого простого существа и можем подразделять их.

Количество этих свойств сказано, что бесчисленно, но нам раскрыто из этого бесчисленного количества свойств простого существа, духа, 14 свойств.

После этого нам неожиданно было раскрыто, что простое это существо, дух, отличается от других существ и, кроме того, имеет ум и волю (о том, что надо разуметь под словами «ум и воля простого существа, духа», ничего не сказано), и на основании того, что несложное существо слагается из ума и воли, 14 свойств разделены на 3 отдела: а) свойства существенные вообще. Свойства существенные существа божия вообще (я ничего не изменяю и не прибавляю) подразделились еще на аа) свойства существенные существа божия вообще, отличающие его вообще (sic!) от других существ, и на бб) свойства существенные существа божия вообще, отличающие его, в частности, от других существ, и получилось: ааа) беспредельность и почему-то неожиданно пришитое к беспредельности с знаком равенства всесовершенство, и ббб) самобытность, и ввв) независимость, ггг) неизмеримость и вседеприсутствие (опять неожиданно пришилось), ддд) вечность, еее) неизменность, жжж) всемогущество; 2) свойства ума божия: а) всеведение и б) премудрость, и 3) свойства воли божией: а) свобода, б) святость, в) благодать, г) верность и д) правосудие.

Приемы изложения те же, как и в предшествующих частях: неясность выражений, противоречия, облеченные словами, ничего не разъясняющими, принижение предмета, сведение его в самую низменную область, пренебрежение к требованиям разума и то же одно постоянное стремление связать внешним, словесным путем самые разнообразные суждения о боге, начиная от Авраама до отцов церкви, и на этом одном предании основать все свои доказательства. Но в этом отделе, уже так явно уклонившемся от здравого смысла (с самых тех первых положений, которые были высказаны о боге, – тогда, когда начинаются определения свойств божиих), в этом отделе есть новая черта: сопоставление слов, очевидно, ничего уже не означающих для самого писателя. Очевидно, слова уже тут совершенно оторвались от мысли, с которой были связаны, и не вызывают уже никакой мысли. Я долго делал страшные усилия, чтобы понять, что разумеется, например, под духовными естествами, под различием свойств, под умом и волей бога, и не мог понять и убедился, что писателю нужно только связать внешним образом все тексты, а что разумной связи между его словами нет и для него самого.

§ 22. *Отношение существенных свойств бога к его существу и между собою.* Параграф этот говорит о том самом, что представляется невольно каждому, когда ему будут перечислять свойства непостижимого бога. Всякий верующий в бога не может не чувствовать кощунственности этих подразделений. И тут как раз высказывается то самое словами отцов церкви, что чувствует всякий верующий, именно то, что бог не постижим для разума и что все те признаки, слова, эпитеты, которые мы прилагаем к богу, не имеют никакого ясного значения, всё сливается в одно; что понятие бога, как начала всего, не постижимого разуму, просто, нераздельно, и разделять бога по его существу и свойствам значит разрушать понятие бога.

«Существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются между собою на самом деле, напротив, составляют в боге едино»... «Божество просто и несложно, говорит св. Иоанн Дамаскин; а что составлено из многого и различного, то сложно. Итак, если несозданность, безначальность, бестелесность, бессмертие, вечность, благодать, зиждительную силу и подобное мы назовем существенными разностями в боге (οὐσιωδεῖς διαφορὰς ἐπὶ Θεοῦ), то божество, как составленное из столь многих свойств, будет не просто, но сложно: а это утверждать есть крайнее нечестие» (стр. 145).

Приводятся и другие выписки св. отцов, подтверждающие ту же мысль. Так что удивляешься, к чему же были все эти прежние подразделения и определения. Но этим ясным, несомненным доказательствам, отзывающимся в сердце каждого верующего в бога, полной истиной, этим доказательствам предшествует точно такое же неожиданное рассуждение, какое было, о постижимости и непостижимости божией, какие предшествуют раскрытию каждого догмата. В догмате о боге сказано и доказано, что бог непостижим, и затем мнимо доказано,

что он постижим. Для разрешения этого противоречия придумано учение о постижимости отчасти. Здесь сказано, что существо и существенные свойства божии не различаются и не разделяются, и сейчас на стр. 147 сказано:

«Существо и существенные свойства божии, не различаясь и не разделяясь между собою на самом деле, различаются, однакож, в умопредставлениях наших, и притом *не без основания в самом боге*,²⁰ так что понятие об одном каком-либо его свойстве не есть вместе понятие и об его сущности или понятие о всяком другом свойстве».

И это положение необходимо, по мнению писателя, вытекает из свящ. писания, и приводятся слова Василия Великого о том, что

наши различения божиих свойств не суть только чисто подлежательные (субъективные), – нет, основание для них есть в самом боге, в его различных проявлениях, действиях, отношениях к нам, каковы: творение и промысл, хотя сам по себе бог совершенно единичен, прост, несложен (стр. 149).

И что же, вы думаете, что нечаянно сопоставлено такое явное противоречие св. отцов, думаете, что оно как-нибудь разрешено? Нисколько. Этого-то и нужно писателю, в этом вся мысль этого параграфа 22-го. Он так начинается:

Вопросом этим много занимались в церкви издревле, а особенно в средние века как на Западе, так и на Востоке, и при решении его нередко впадали в крайности. Первая крайность допускает, будто между существом и существенными свойствами божиими, равно как между самими свойствами, есть различие действительное (τῷ πράγματι, *realis*), так что свойства составляют в боге нечто отдельное и от существа и одно от другого; другая крайность, напротив, утверждает, что существо и все существенные свойства божии совершенно тождественны между собою, что они не различаются не только на самом деле, но даже в умопредставлениях наших (ἐπινοία, νοήσει, *cogitatione*), и все разные имена, приписываемые богу, например: самобытность, мудрость, благодать, правосудие, означают в боге совершенно одно и то же. Держась строго учения, какое преподает нам о существе и существенных свойствах божиих православная церковь на основании божественного откровения, мы должны сказать, что обе эти крайности равно далеки от истины, что нельзя допустить ни – а) того, будто существо и существенные свойства божии различаются и разделяются между собою на самом деле, ни – б) того, будто они не имеют уже между собою никакого различия, даже в умопредставлениях наших (стр. 144 и 145).

Православная церковь учит, что оба положения одинаково далеки от истины. Так какое же близко к истине? Ничего не сказано. Выставлены два противоречивые мнения, и ничего не сказано для их разрешения. Я внимательно искал во всех пяти страницах. Ни слова о том, как же надо понимать. Ничего нет. Заключение параграфа говорит:

Замечательны также в настоящем случае слова блаженного Августина: «иное быть богом, иное – отцем. Хотя отчество и сущность (в боге) едино суть, но нельзя сказать, будто отец по отчеству есть бог, по отчеству премудр. Такова была всегда твердая (*fixa*) мысль у наших отцев, и они отвергали аномеев, как заблудивших далеко от предела веры, за то, что эти еретики уничтожали всякое различие между существом и свойствами божиими» (стр. 150).

Конец главы. Но правы ли аномей, и замечательны ли слова блаженного Августина – это всё равно. Как же надо понимать? Ведь слова Иоанна Дамаскина справедливы, сам писатель говорит, что справедливы. Как согласить их с противоположными словами Августина, которые тоже справедливы? Писатель не считает даже нужным отвечать на это и заканчивает главу.

В предшествующем параграфе о существе и четырнадцати свойствах божиих меня поразила черта совершенной отрешенности от всякой мысли и очевидная игра одними словами противоречивыми или синонимами в совершенном мраке; но здесь еще новая черта необычно-

²⁰ Курсив Толстого. Прим. ред.

венного и оскорбляющего не только разум, но и чувство пренебрежения ко мне и всей пастве, внимающей поучениям церкви.

В этом параграфе прямо выставляется противоречие и говорится: «это – бело, и это – черно», и нельзя говорить, что это белое, и нельзя говорить, что это черное. Церковь учит нас признавать и то и другое, т. е. что черное есть белое, а белое есть черное. Так что здесь уже выражается требование не только того, чтобы верить тому, что говорит церковь, но повторять языком то, что она говорит.

Вслед за этим § 23: *Нравственное приложение догмата*. Нравственное приложение первого догмата единства божия поразило меня только своей непоследовательностью. Те нравственные правила, которые преподавались на основании единства бога, очевидно, не выводились из него, а просто пришивались к словам: един бог – мы должны быть в единении и т. п. Но, встретив второе приложение и просмотрев во всем сочинении все неизбежно прилагаемые к каждому догмату нравственные правила и вспомнив то, что сказано в введении, что догматы веры и законы нравственности (стр. 36) нераздельно открыты богом людям и находятся в неразрывной связи, я понял, что эти приложения не случайны, а очень важны, как показывающие значение догматов для спасительной жизни, и я обратил на него больше внимания. Вот приложение догмата о существе и свойствах бога:

1) Бог, по существу своему, есть дух, а по главному свойству существа, обнимающему собою все прочие, дух беспредельный, т. е. совершеннейший, высочайший, всеславный. Отсюда —

а) Прежде всего научаемся чтить бога и любить: ибо кого же и чтить, кого и любить, если не совершеннейшего...

б) Научаемся вместе, что наша любовь к богу и наше богопочтение должны быть: аа) искреннейшие, духовные... бб) высочайшие и полнейшие... в) глубочайше-благочестивые... в) Научаемся прославлять бога сердцем и уsty, мыслями и всею своею жизнью...

г) Научаемся, наконец, стремиться к богу, как нашему высочайшему благу, и в нем одном искать для себя полного успокоения...

2) Размышляя, в частности, о каждом порознь из свойств существа божия, отличающих бога от его созданий, можно извлекать для себя новые уроки. И —

а) Если один бог самобытен, т. е. ничем никому не одолжен, тогда как все другие существа, следовательно и мы, одолжены ему всем: то мы должны: аа) постоянно смиряться перед ним...

б) Если он один независим и вседозволен, а потому «благих наших не требует» (Пс. 15, 2), напротив сам «дает всем живот, дыхание и вся» (Деян. 17, 25), то мы должны – аа) питать в себе чувство совершеннейшей зависимости от него и всецелой ему покорности, и бб) принося ему какие-либо дары или жертвы, отнюдь не думать, будто бы тем одолжаем вседозволенного, когда всё, что ни имеем, есть его собственность.

в) Уверенность, что мы всегда находимся пред лицом самого бога вездесущего, где бы ни находились, – аа) естественно располагает нас вести себя пред ним со всею осмотрительностью и благоговением; бб) может удерживать нас от грехов... вв) может ободрять и утешать нас во всех опасностях... гг) может возбуждать нас к призыванию, славословию и благодарению господу на всяком месте...

г) Памятуя, что один бог вечен, тогда как всё прочее, окружающее нас на земле, временно и скоропроходяще, научаемся – аа) не прилепляться душою своею к благам гибнущим... бб) «не надеяться на князи и на сыны человеческие»...

д) Мысль о совершенной неизменяемости божией – аа) еще более может побуждать нас к этому исключительному упованию на бога... бб) может вместе возбуждать нас к подражанию неизменяемости божией, в нравственном смысле, т. е. к возможной твердости и постоянству

во всех благочестивых стремлениях нашего духа и в неуклонном шествовании по пути добродетели и спасения.

е) Живая вера в бога всемогущего научает нас – аа) просить его помощи и благословения во всех наших предприятиях... бб) не опасаться ничего и не упасть духом среди самых великих опасностей, если только творим угодное ему и тем привлекаем на себя его благоволение... но – вв) страшиться и трепетать его самого, если творим ему неугодное...

3) Обратим ли внимание свое на свойства ума божия, найдем и здесь для себя немало назидательного.

а) Бог всеведущ, какое утешение и ободрение для праведника!... Людей... обмануть можно, но бога никогда.

б) Бог бесконечно премудр : итак – аа) да не смущаются наш ум и сердце, если в жизни ли общественной, или в природе мы увидим какие-либо явления, повидимому, угрожающие всеобщей гибелью и разрушением... бб) не станем малодушествовать или роптать на бога, если нам самим придется быть в тесных обстоятельствах... вв) научимся, по мере сил своих, подражать его высочайшей премудрости...

4) Наконец, каждое из свойств воли божией или только представляет нам образ для подражания, или вместе внушает и некоторые другие нравственные наставления.

а) Бог называется высочайше-свободным потому, что он сам избирает всегда одно только добро, и избирает без всякого стороннего принуждения или побуждения: вот в чем должна состоять и наша истинная свобода! В возможности и свободно приобретенном навыке творить одно добро потому только, что оно добро, а не в произволе творить добро или зло, как обыкновенно думают, и тем менее в произволе творить одно зло...

б) Бог высочайше свят, и нам заповедал: «да освятитесь и будете святы, яко свят есмь аз, господь бог ваш» (Лев. 11, 44)...

в) Бог бесконечно благ ко всем своим тварям и, в частности, к нам: это – аа) научает нас благодарить его за все его благодеяния и за отеческую любовь воздавать сыновнею любовью: «возлюбим его, яко той первее возлюбил есть нас» (1 Иоан. 4, 19).

Ни толка, ни смысла, ни даже какой-нибудь связи, кроме той, что французы называют à propos.²¹ И в самом деле, из того, что бог един, и неизмерим, и дух, и троичен, какое может быть нравственное приложение? Так что замечательно не то, что изложение этих приложений догмата несвязно и дурно написано, а то, что придумано к догмату, не могущему иметь никакого приложения, какое бы то ни было приложение. И невольно приходит в голову: зачем же мне знать эти непонятные, исполненные противоречий догматы, когда из знания их ни для кого ровно ничего вытекать не может?

ГЛАВА V

«Глава II. О боге, троичном в лицах» (стр. 156). Не приступая еще к раскрытию самого догмата, я невольно останавливаюсь перед словом: «в лицах», «лице божие». Я прочел и изучил изложение догмата о существе божием; там не было определения слова «лица» или «ипостаси», которое было употреблено при определении троицы. (Только в том месте, где оспаривались антропоморфисты, сказано, что под лицами нужно разуметь «проявление и обнаружение бога в делах». Но, очевидно, это не относится к троичности.) Но, может быть, определение этого слова, столь необходимое для постигновения троицы, выяснится из самого изложения?

Читаю дальше.

Вот вступление:

²¹ [кстати.]

Истины о боге, едином по существу, и его существенных свойствах, доселе нами изложенные, не объемлют собою всего христианского учения о боге. Признавая только, что бог есть един, мы не вправе называться христианами: единого бога признают и иудеи, не признавшие Христа-спасителя за мессию и отвергающие христианство, исповедуют и магометане, допускали и допускают многие древние и новые еретики в недрах самого христианства. Полное христианское учение о боге, которое необходимо содержать сердцем и исповедывать устами, чтобы достойно носить имя христианина, состоит в том, что бог и един и троичен, един по существу, троичен в лицах (стр. 156).

Что это значит? Все перечисленные в отделе о существе бога свойства бога, как беспредельность, неизмеримость и другие, исключают понятие лица. То, что бог есть дух, еще более несогласимо с лицом. Что же значит «в лицах»? Ответа нет, и изложение идет далее:

Это, учение составляет самый коренной догмат собственно христианский, на нем непосредственно основываются и, следовательно, с отвержением его неизбежно отвергаются догматы о нашем искупителе госпде Иисусе, о нашем освятителе – всесвятом духе и затем, более или менее, все до одного догматы, какие только относятся к домостроительству нашего спасения. И исповедуя, что бог один по существу и троичен в лицах (стр. 156).

По существу бог един и бог – дух, сказано в предшествующем. Помимо существа, сказано, что он имеет 14 свойств. Все свойства исключают понятие лица. Что же такое «в лицах»? Стало быть, есть третье еще деление бога. То было 1) по существу и 2) по свойствам. Теперь прибавляется еще третье деление: по лицам. На чем основано это деление? Ответа нет, и изложение продолжается.

Исповедуя так, мы отличаемся не от язычников только и некоторых еретиков, допускавших многих или двух богов, но и от иудеев, и от магометан, и от всех еретиков, признававших и признающих только единого бога (стр. 156).

Да что мне за дело, от кого я отличаюсь? Чем менее я отличаюсь от других людей, тем мне лучше. Что такое лица? Ответа нет, и изложение продолжается.

Но, будучи важнейшим из всех христианских догматов, догмат о пресв. троице есть вместе и непостижимейший (стр. 157).

От этого-то я и жажду хоть не разъяснения, а такого выражения, которое бы было постижимо. Если он вполне непостижим, то его нет.

Немало уже непостижимого видели мы, когда излагали учение о боге едином по существу и его существенных свойствах, особенно о его самобытности, вечности, вездеприсутствии (стр. 157).

Тут не было ничего непостижимого. Всё это были с разных сторон выражения первого понятия о существовании бога, такого понятия, которое свойственно всякому верующему в бога человеку. Выражения эти были большей частью неправильно употреблены, но непостижимого в них не было ничего.

Немало непостижимого увидим и впоследствии, при раскрытии догматов о воплощении и лице нашего спасителя, об его крестной смерти, о приснодевстве богоматери, и действиях в нас благодати и подобное. Но таинство таинств христианских есть, бесспорно, догмат о пресв. троице, как в одном боге три лица, как и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, однакож не три бога, но один бог, – это совершенно превышает всякое наше разумение (стр. 157).

Вот это-то самое я и спрашиваю, что такое значит?

Отец церкви говорит:

«Какой образ рассуждения, какая сила и могущество рассудка, какая живость ума и проницаемость соображения покажут нам... как существует троица?» И в другом месте: «впрочем, что такое она есть, это неизреченно, этого не может изъяснить даже язык ангельский, а тем более человеческий» (стр. 157, прим. 393).

Троица есть бог. Что есть бог и как он существует, превышает мое разумение. Но если существо бога превышает мое разумение, то я и не могу ничего знать о существе божием. Если же мы знаем, что он есть троица, то надо сказать, что мы разумеем под этим знанием. Что значат эти слова в отношении к богу? Но до сих пор нет объяснения этих слов, и изложение идет далее.

И вот отчего ни о какой догмат столько не претывались еретики, покушавшиеся объяснить истины веры собственным разумом, как о таинство пресв. троичи. А потому, если где, то преимущественно здесь необходимо нам строго держаться положительного учения церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений и изложившей его, для руководства православным, со всею возможною точностью (стр. 157 и 158).

Этого-то изложения я и ищу, т. е. такого, при котором бы я мог понять, что значит: бог один и три. Ибо, если я, не понимая, скажу, что я верю, и всякий, кто скажет, что он верит, что бог один и три, тот солжет, потому что нельзя верить в то, чего не понимаешь. Языком повторить можно, но верить нельзя в слова, которые не то что не имеют смысла, а прямо нарушают здравый смысл. И вот православная церковь с точностью излагает это учение.

«Един бог отец слова живого, премудрости и силы самосущей, и образа вечного: совершенный родитель совершенного, отец сына едиnorodного. Един господь, единый от единого, бог от бога, образ и выражение божества, слово действительное, мудрость, содержащая состав всего, и сила, зиждущая всё творение; истинный сын истинного отца, невидимый невидимого, нетленный нетленного, бессмертный бессмертного, вечный вечного. И един дух святой, от бога исходящий, посредством сына явившийся, то есть людям: жизнь, в которой причина живущих; святой источник; святыня, подающая освящение. Им является бог отец, который над всем и во всем, и бог сын, который через всё. Троица совершенная, славою и вечностью, и царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в троиче ни сотворенного, ни служебного, ни приходящего, чего бы прежде не было и что вошло бы после. Ни отец никогда не был без сына, ни сын без духа; но троица непреложна, неизменна и всегда одна и та же». «Вера кафолическая сия есть: да единого бога в троиче, и троичу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась отца, ина сыновья, ина святого духа. Но отчее, и сыновнее, и святого духа, едино есть божество, равна слава, соприисносущно величество. Яков отец, таков и сын, таков и святой дух. Тако: бог отец, бог сын, бог и дух святой: обаче не три бози, но един бог... Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от отца самого есть не сотворен, ни создан, но рожден. Дух святой от отца не сотворен, не создан, ниже рожден, но исходящ... И в сей троиче ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее; но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны» (стр. 158 и 159).

Вот изложение со всею возможною точностью. Читаю дальше:

Всматриваясь внимательнее в это учение православной церкви о пресв. троиче, не можем не заметить, что оно складывается из трех положений: одного общего и двух частных, непосредственно вытекающих из общего и раскрывающих его собою.

Общее положение: в божестве, едином по существу, три лица или ипостаси: отец, сын и св. дух. *Положения частные: первое:* как едино по существу, три лица в божестве равны между собою и единосущны: и отец есть бог, и сын есть бог, и св. дух есть бог, но не три бога, а один бог. *Второе:* как, однакож, три лица, они различны между собою по личным свойствам: отец не рожден ни от кого, сын рожден от отца, дух святой исходит от отца (стр. 159).

Я ничего не пропускал, ожидая разъяснения. И что же? Писатель не только не считает нужным разъяснить, что такое тут сказано, но он, всмотревшись внимательно, нашел и тут подразделения и идет дальше.

Не получив никакого не то что определения лиц троичи, но определения слова «лица», тогда как так напрасно подробно говорено было о существе и свойствах бога, я невольно начинаю подозревать, что и писатель, и церковь не имеют определения этого слова и потому гово-

рят, сами не зная, что они говорят. И подозрение мое тотчас же подтверждается следующим параграфом (§ 25).

Как всегда, после изложения непонятого догмата, следует изложение того спора, из которого это изложение возникло. И тут говорится:

Что бог, единый по существу, троичен в лицах, это всегда и неизменно исповедывала св. церковь с самого начала, как свидетельствуют ее символы и другие неопровержимые доказательства (стр. 160).

Какое это начало, остается неизвестным, но по здравому смыслу, по историческим данным, даже по изложению тут же, в этом параграфе и в 28 параграфе различных мнений противных, видно, что такого начала не было, а что догмат этот понемногу образовывался. Далее следует тотчас же подтверждение и того, что догмат этот образовался не с какого-то неопределенного «самого начала», а с очень определенного исторического периода церковной истории.

Но образ выражения сей истины в первые века был неодинаков даже у православных учителей веры. Одни употребляли слова: οὐβία, φύβις, substantia, natura для означения *существа* или сущности в боге; другие, впрочем весьма немногие и весьма редко, употребляли эти слова для означения божеских *лиц*. Равным образом некоторые словами: ὑπόστασις, ὑπαρξις или τρόπος ὑπαρξεως означали *лица* в боге; другие, напротив, означали этими словами *существо* божие, а для означения *лиц* употребляли слова πρόσωπον, persona. Разность употребления слова *ипостась* повела было даже к немаловажным спорам на Востоке, особенно в Антиохии, и породила на некоторое время несогласие между восточными и западными церквями, из которых первые учили, что в боге надобно исповедывать три ипостаси, опасаясь упрека в савелианизме, а последние утверждали, что в боге одна ипостась, опасаясь упрека в арианизме. Для разрешения недоумений созван был в Александрии (362 г.) собор, на котором, вместе с св. Афанасием Великим, присутствовали епископы из Италии, Аравии, Египта и Ливии. На соборе заслушаны были представители той и другой стороны, и оказалось, что обе стороны веровали совершенно одинаково, различаясь только в словах, что православны и те, которые говорили: «в боге едино существо и три ипостаси», и те, которые говорили: «в боге одна ипостась и три лица», – так как первые употребляли слово ипостась. вместо πρόσωπον, persona, лице, а последние – вместо οὐβία, substantia, существо (стр. 160 и 161).

Далее говорится, что если сначала различно, т. е. скорее безразлично, употребляли слова: οὐβία и ὑπόστασις, «то в VI, VII и последующих столетиях оно является уже совершенно общепринятым», т. е. употребление ипостасис по отношению к трем, а οὐβία – к одному. Так что, если бы я имел малейшую надежду получить разъяснение того, что надо разуметь под словом «лицо», то самое, на основании чего делится 1 на 3, то, прочтя это изложение употребления слов отцами, я уже совершенно понял, что такого определения (неизбежно необходимого для понимания троицы) нет и не было; и отцы говорили слова, не приписывая им никакого значения, и оттого употребляли их безразлично то в одном, то в противоположном смысле и сошлись, наконец, не на понятиях, но на словах. Это самое и подтверждается следующим:

Но тогда как православные учителя веры разнились только в словах, исповедуя неизменно единого бога в троице и троицу в единице (стр. 162).

То есть уже без всякого объяснения: единица равна троице, троица равна единице. Тогда как св. отцы так исповедывали:

еретики извращали самую мысль догмата, одни отрицая троичность лиц в боге, другие допуская трех богов (стр. 162).

Опять одни говорят – черное, другие говорят – белое. Оба неправы, а мы говорим – черное, и мы говорим – белое. А почему это так? А потому, что так сказала церковь, т. е. предание тех людей, которые верят в это самое предание. Вот понятия «еретиков», отрицавших троичность:

а) Еще при жизни апостолов – Симон Волхв: он учил, что отец, сын и св. дух суть только проявления и образы одного и того же лица и что единый бог, в качестве отца, открыл себя самарянам, в качестве сына во Христе – иудеям, в качестве духа святого – язычникам; б) во втором веке – Праксей: утверждал, что один и тот же бог, как сокровенный в самом себе, есть отец, а как явившийся в деле творения и потом в деле искупления, есть сын, Христос; в) в третьем веке – Ноеций, признававший также отца и сына за одно лицо, за одного бога, который вочеловечился и потерпел страдания и смерть; Савелий – учивший, что отец, сын и св. дух суть только три имени, или три действия (ἐνεργεῖαι) одного и того же лица, бога, воплотившегося и вкусившего за нас смерть, и Павел самосатский, по словам которого сын и св. дух находятся в боге, как ум и сила в человеке; г) в четвертом веке – Маркелл Анкирский и ученик его Фотин: они проповедывали вслед за Савелием, что отец, сын и св. дух суть только имена одного и того же лица в боге и вслед за Павлом самосатским, что сын, или слово, есть ум божий, а св. дух – божия сила (стр. 162 и 163).

Вот понятия других еретиков:

Общая мысль всех их была та, что хотя божеские лица: отец, сын и св. дух – одного существа, но не едино по существу, имеют одну природу, но имеют ее каждый отдельно, как, например, три лица человеческого рода, и потому суть три бога, а не один бог (стр. 163).

Не решая вопроса о том, истинно или ложно было учение еретиков, я не могу не сказать, что понимаю то, что они говорили. И точно так же, не входя в рассуждение о том, справедливо ли, что бог один и три, я не могу не сказать, что я не понимаю, что это значит, несмотря на то, что догмат этот излагается во всей полноте, как говорит писатель. Во всей полноте догмат этот излагается так:

«Да единого бога в троице и троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще». «Ниже сливающе ипостаси»: т. е. признавая отца, сына и св. духа не за три только имени, или образа, или проявления одного и того же бога, как представляли еретики, не за три также свойства его или силы, или действия, но за три самостоятельные лица божества, поколику каждое из них – и отец, и сын, и св. дух, обладая божеским умом и прочими божескими свойствами, имеет свое особенное личное свойство: «ина бо есть ипостась отца, ина сыновня, ина святого духа». Ниже существо разделяюще: т. е. представляя, что отец, сын и св. дух суть едино по естеству, существуют нераздельно один в другом и, различаясь между собою только по личным свойствам, имеют тождество ума, воли всех прочих божеских свойств, – а совсем не так, как существуют три неделимые какого-либо класса существ между тварями, имеющие одну природу. «Между тварями, скажем словами св. Иоанна Дамаскина, общая природа неделимых усматривается только разумом: потому что неделимые не существуют одно в другом, но каждое особо и отдельно, т. е. само по себе, и каждое имеет много такого, чем от другого отличается. Они отделяются по месту и времени, различны по расположениям воли, по крепости, по внешнему виду или образу, по навыкам, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочим отличительным свойствам, а более всего по тому, что существуют не одно в другом, но отдельно. Посему-то говорится: два, три человека и многи. Но в святой, пресущественной, всепревосходящей, непостижимой троице видим иное. Здесь общность и единство усматриваются на самом деле, по совечности лиц, по тождеству сущности, действия и воли, по согласию определений, по тождеству – не говорю – по подобию, но по тождеству (ταυτότητα) власти, могущества и благости и по единому устремлению движения... Каждая из ипостасей имеет единство с другою не меньше, как и сама с собою: т. е. отец, сын и дух святой во всех отношениях, кроме нерожденности, рождения и исхождения, суть одно, разделяются только в умопредставлении (ἐπίνοια). Ибо единого знаем бога, а только в свойствах отчества, сыновства и исхождения представляем различие... В неограниченном божестве нельзя допустить, как в нас, ни местного расстояния, потому что ипостаси существуют одна в другой, но так, что не слиты, а соединены по слову господя: «Аз во отце и отец во мне (Иоан. 14, 11); ни

различия воли, определений, действований, силы или чего другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение. Посему отца, сына и духа святого признаем не тремя богами, но единым богом во св. троице». В том-то и заключается вся непостижимость таинства пресв. троицы, что три самостоятельные лица божества суть едино по существу и совершенно нераздельны, а если бы они существовали отдельно друг от друга, как три неделимые между тварями: тут не было бы для нас ничего непостижимого. «Божество единица и троица есть: о преславного обращения! Соединяемая естеством, делится лица свойственно: несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все» (стр. 164 и 165).

Конец главы.

Так вот оно, всё это учение, вся эта богооткровенная истина, открытая мне во всей полноте для моего спасения. «Божество единица и троица есть. О преславного обращения!» И изложение, и разъяснение кончено и другого не будет. И это мне устами своей церкви говорит мой отец бог, мне, своему сыну, всеми силами души ищущему истины и спасения. На мои мольбы и слезы отчаяния он отвечает мне: «несекома бо сечется, едино сущи троится: сия отец есть, сын и дух живой, соблюдающая все». И на требования моего, данного для постижения бога, разума другого ответа не будет. Сказать, что я понял это, я не могу, и не может никто, и потому не могу сказать, что верю. Языком я могу сказать: я верю, что «едино сущи троится. О преславного обращения!» Но если я скажу это, я буду лжец и безбожник, и этого самого требует от меня церковь, т. е. те люди, которые утверждают, что они верят в это. Но это неправда: они не верят, и никто никогда не верил в это. Поразительное явление: у нас в России христианство уже 1000 лет скоро. Тысячу лет пастыри учат паству основам веры. Основа веры есть догмат троицы. Спросите у мужиков, у баб, что такое троица – из десяти едва ли ответит один. И нельзя сказать, чтобы это происходило от невежества. А спросите, в чем учение Христа, всякий ответит. А догмат троицы не сложен и не длинен. Отчего же никто не знает его? Оттого, что нельзя знать того, что не имеет смысла.

Далее следуют доказательства того, что эти истины, т. е. то, что бог – троица, открыты людям богом. Доказательства делятся на доказательства из Ветхого и Нового Завета. В Ветхом Завете, который составляет учение евреев, тех евреев, которые считают троицу величайшим кощунством, в этом Ветхом Завете отыскиваются доказательства того, что бог открывал людям про свою троичность. Вот эти доказательства из Ветхого Завета: 1) что бог сказал: «сотворим», а не «сотворю»: это значит, что он разговаривал втроем с сыном и духом (стр. 165, 166). Что он сказал: «Адам – один от нас». Под словом «нас» разумелось трое: отец, сын и дух. Сказано: «смесим язык», а не «смешу»; значит, что бог втроем хотел смешать язык. 2) Что к Аврааму пришли три ангела, – это отец, сын и дух приходили в гости к Аврааму (стр. 169). Что в Книге числ велено три раза повторять слово «господь». Что в Псалтыре сказано: «вся сила их» (стр. 170). «Их» – доказательство троицы. Третье доказательство троицы то, что Исаия сказал три раза: свят, свят, свят. Четвертое доказательство – это все места Ветхого Завета, где сказаны слова: сын и дух (Пс. 109, 1; Пс. 2, 7; Ис. 48, 16; Ис. 11, 23; Ис. 61, 1; Пс. 32, 6). «Господь мой рече ко мне: сын мой еси ты! аз днесь родих тя»; «господь, господь посла мя и дух его, и почитет на нем дух божий» и т. п. (стр. 172).

И вот все доказательства из Ветхого Завета. Я не пропустил ни одного. Писатель видит сам, что доказательства плохи и что таких доказательств можно найти столько же или больше в какой угодно книге, и потому считает нужным дать объяснения.

Далее говорится:

А почему не вполне ясные, почему угодно было богу открыть в Ветхом Завете таинство пресв. троицы только в некоторой степени, – это скрывается в планах его бесконечной премудрости. Богомудрые учителя полагали тому преимущественно две причины: а) одну в свойстве вообще человеческой природы, ограниченной и поврежденной, которую надлежало возводить

к познанию высочайших тайн откровения только постепенно, по мере раскрытия и укрепления ее сил и приемлемости: «небезопасно было, – рассуждает св. Григорий Богослов, – прежде нежели исповедано божество отца, ясно проповедывать сына, и, прежде нежели призван сын (выражусь несколько смело), отягчать нас проповедью о духе святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет: надлежало же, чтоб троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями (Пс. 83, 6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями»; б) другую – в свойстве и слабостях еврейского народа, которому и сообщалось было ветхозаветное откровение: «Бог, по своей бесконечной премудрости, – говорит блаженный Феодорит, – не благоволил сообщить иудеям ясного познания о св. троице, чтобы они не нашли в этом для себя повода к поклонению многим богам, – они, которые так были склонны к нечестию египетскому, – и вот почему, после пленения Вавилонского, когда иудеи почувствовали явное отвращение от многобожия, в их священных и даже не священных книгах встречается гораздо более и яснейших мест, нежели прежде, в которых говорится о божеских лицах». Заметим, наконец, что, перебирая места Ветхого Завета, представляющие намеки на таинство пресв. троицы, мы имели в виду преимущественно показать, что учение о сем таинстве отнюдь не ново в Новом Завете, как говорят позднейшие иудеи, что и ветхозаветные праведники веровали в того же самого триипостасного бога – отца и сына и св. духа, в которого веруем и мы... Но главные основания этого важнейшего из догматов христианских, без всякого сомнения, содержатся в книгах Нового Завета (стр. 173 и 174).

И вот доказательства из Нового Завета. Первое доказательство находится богословием в беседе Христа с учениками. «Веруйте в меня, яко аз во отце, и отец во мне». «И еже аще что просите от отца во имя мое, то сотворю: да прославится отец в сыне» (Иоан. 14, 11, 13). Из того, что Иисус Христос называет себя сыном отца бога точно так же, как он учил всех людей считать себя сынами бога, выводится то, что Иисус Христос есть второе лицо бога. Говорится:

Здесь, очевидно, различаются первые два лица св. троицы: отец и сын (стр. 175).

Второе доказательство берется из того места, где Иисус Христос говорит ученикам: «Если любите меня, соблюдайте мои заповеди», «И я умолю отца, и даст вам другого утешителя, да пребудет с вами вовек», «духа истины, которого мир не может принять» (Иоан. 14 гл., 15, 16, 17). (Последние слова не выписаны.)

Из этого выводится, что:

Здесь различаются уже все три лица пресв. троицы, и именно как лица: сын, который говорит о себе: «аз умолю»; отец: «умолю отца»; дух святой, который называется «иным утешителем» (стр. 175).

То, что параклет, т. е. утешитель, которого обещает Христос своим ученикам после своей смерти, назван им один раз в этой беседе духом святым, это признается доказательством того, что Христос в этой беседе открывал таинство святой троицы; тот же смысл, который имеет это слово во всей беседе, то, что в этой же беседе этот же самый утешитель называется Христом духом истины, тем самым, чем Христос называет свое учение, на это не обращено никакого внимания. «Иду и опять приду к вам» (Иоан. 14, 28); «и я в вас и вы во мне» (14, 20). «Не оставляю вас сиротами, а приду к вам» (Иоан. 14, 18). «И кто любит меня, тот слово мое исполняет; возлюбит его отец мой, и мы придем к нему и в нем поселимся» (14, 23). «И дух истины от моего возьмет и вам возвестит» (Иоан. 16, 14).

Эти места беседы, объясняющие весь ее смысл, не приводятся, но слово «святой», приложенное эпитетом к духу, считается доказательством того, что здесь Христос говорил о третьем лице троицы.

в) Далее (стр. 176) слова:

«Егда же приидет утешитель, его же аз послю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (Иоан. 15, 26). —

Эти слова, которые совершенно ясно и просто говорят то, что «когда меня не будет в живых, а вы будете проникнуты духом истины, той истины, которой я научил вас от бога, тогда вы уверитесь в истине моего учения», эти слова принимаются новым доказательством того, что —

Здесь, кроме того, что, как и в предыдущих текстах, ясно различаются все три лица св. троицы: отец, сын и св. дух, показывается вместе единосущие св. духа со отцем: «дух истины, иже от отца исходит» (стр. 176).

г) Слова: «Сего ради рех, яко дух истины от моего приимет и возвестит вам» (Иоан. 16, 14), — слова, которые ясно говорят, что дух истины есть дух учения, преподанного Иисусом Христом, эти слова служат доказательством того, что —

здесь выражается едино сущие св. духа с сыном (стр. 176).

д) Слова: «От бога изыдох», «изыдох от отца» (Иоан. 16, 27 и 28), которые ничего иного не могут значить, как сыновнее отношение к богу всякого человека, то самое, что проповедовал Иисус Христос, принимаются доказательством того, что —

здесь с новою силою выражается мысль о единосущии сына с отцем (стр. 176).

Второе доказательство из Нового Завета — это заключительные слова Ев. Матфея: «Шедше убо научите вся языцы, крестяще их во имя отца и сына и святого духа» (28, 19), которые сказал Иисус Христос, после воскресения явившись ученикам.

Не говоря о значении и особенном характере вообще всей части Евангелий по воскресении, о чем будет говорено после, слова эти служат только доказательством того, как и понимает это церковь, что при вступлении в христианство необходимо было признавать отца, сына и святого духа, как основы учения. Но из этого никак не следует того, что бог состоял из трех лиц, и потому требование употребления слов: отец, сын и дух никак не может иметь ничего общего с доказательствами существования бога в трех лицах.

Богословие само признает, что обычная формула крещения никак не может считаться доказательством троичности бога, и потому на стр. 177 и 178 объясняет, почему надо понимать под этими словами бога в трех лицах. Объяснения следующие:

Иисус Христос

неоднократно выражал апостолам, что под именем отца он понимает собственно бога отца, под именем сына понимает самого себя, которого, действительно, и апостолы исповедали уже сыном Божиим, испещшим от бога (Матф. 16, 16; Иоан. 16, 30); наконец под именем духа понимает «иного утешителя», которого он уже обетовал ниспослать им от отца вместо себя (Иоан. 14, 16; 15, 26) (стр. 177).

Что под отцом Христос разумел бога, в этом не требуется доказательств, ибо это признается всеми, но что под сыном он разумел себя и под духом новое лицо троицы, на это нет и не может быть доказательств. Приводятся в доказательство того, что он второе лицо, Мф. 16, 16, где Петр говорит Христу то самое, что Христос всегда говорит про всех людей, т. е. что они сыны бога; и Иоан. 16, 30, в котором ученики говорят ему то самое, чему он учит всех людей. Для доказательства же отдельности третьего лица повторяются опять стихи Иоанна 14, 16; 15, 26, которые означают совсем другое.

Иисус Христос под именем духа истины понимает утешителя, или под именем утешителя понимает дух истины, но не может разуметь никакое третье лицо. Доказательство самое ясное того, что в Евангелиях нет доказательств, есть то, что, кроме этих мест, ничего не доказывающих, нельзя подыскать ничего другого. Но богословие, не стесняясь этим, считает свой тезис доказанным и говорит:

Следовательно, и в настоящем случае, так как спаситель не считал нужным присовокупить нового объяснения означенных слов, он сам разумел, и апостолы могли разуметь под именем отца и сына и св. духа не кого-либо другого, как три божеские лица (стр. 177).

Третье, последнее и главнейшее доказательство из Нового Завета – это слова Иоанна в первом послании, 5, 7: «Трие суть, свидетельствующий на небеси: Отец, слово и св. дух и сии три едино суть». В богословии говорится:

В этом месте еще яснее, нежели в предыдущем, выражаются и троичность лиц в божестве и единство существа. Троичность лиц: ибо отец, слова и св. дух называются тремя свидетелями: следовательно, они различны между собою, следовательно, слово и дух, поставляемые свидетелями наравне со отцом, не суть только два свойства его, или силы, или действия, а суть такие же лица, как и отец. Единство существа: ибо если бы слово и св. дух имели не одну и ту же божескую природу и существо со отцом, а имели природу низшую, тварную, в таком случае между ними и отцом было бы бесконечное расстояние, и никак уже нельзя было бы сказать: «и сии три едино суть» (стр. 179).

Но, к сожалению, хотя это место, как ни слабо, но все-таки могло бы служить хоть каким-нибудь – не доказательством, но поводом к утверждению, что бог – один и три, но, к сожалению, не все согласны с богословами. Говорится:

Несправедливо хотят ослабить силу этого места, утверждая, будто здесь три свидетеля небесные, отец, слово и св. дух, представляются чем-то единым не по отношению к их существу, а только по отношению к их единогласному свидетельству, точно так, как и три свидетеля земные, упоминаемые в следующем стихе: «трие суть свидетельствующий на земли, дух и вода и кровь: и трие во едино суть» (—8), составляют едино, без сомнения, не по существу, а только по отношению к свидетельству. Должно заметить, что – а) сам св. апостол ясно различает единство свидетелей небесных и единство свидетелей земных: о последних, которые, действительно, различны между собою или раздельны по существу, он выражается только: «и трие во едино суть» (καὶ οἱ τρεῖς ἐς τὸ ἓν εἰσιν), т. е. во едино по отношению к свидетельству; но о первых говорит: «и сии три едино суть» (καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς τὸ ἐν εἰσιν), а не *во едино*: следовательно, едино суть гораздо более, нежели свидетели земные, едино не по отношению только к свидетельству, а и по существу. Это тем достовернее, что —

б) сам же св. апостол в следующем стихе называет свидетельство свидетелей небесных, без всякого различия, свидетельством Божиим: «еще свидетельство человеческое приемлем, свидетельство Божие более есть»; следовательно, предполагает, что три свидетеля небесные «суть едино», именно по божеству, или суть три божеские лица. Тем достовернее, что —

в) тот же св. апостол еще прежде, в Евангелии своем, уже упоминает о каждом из трех небесных свидетелей – отце, сыне, или слове, и св. духе и упоминает как о трех лицах Божеских, единосущных между собою, излагая слова Спасителя: «еще аз свидетельствую о себе, истинно есть свидетельство мое: яко вем, откуда приидох и камо иду. Аз есмь свидетельствуя о мне самом, и свидетельствует о мне посланный мною отец» (Иоан. 8, 14, 18; снес. – 5, 32, 37); и «егда приидет утешитель, его же аз пошлю вам от отца, дух истины, иже от отца исходит, той свидетельствует о мне» (—15, 26). «Он мя прославит, яко от моего примет, и возвестит вам. Вся, елика имать отец, моя суть; сего ради рех, яко от моего примет и возвестит вам» (—16, 14, 15) (стр. 179 и 180).

Еще более несчастливо, что это самое единственное место, хотя слабо, но хоть сколько-нибудь подтверждающее слова о трех богах и одном, это самое место, оказывается, по свидетельству богословия, спорным, по единогласному же свидетельству всей ученой критики – подложным:

Несправедливо также стараются заподозрить подлинность рассматриваемого нами места, указывая на то, что его нет в некоторых греческих списках Нового Завета и в некоторых переводах, особенно восточных, и на то, что его не употребляли древние отцы церкви, каковы:

св. Григорий Богослов, Амвросий, Иларий, ни соборы – Никейский, Сардийский и другие, бывшие против ариан, хотя стих этот мог служить важным оружием против еретиков и хотя некоторые отцы пользовались для сего 6 и 8 стихами той же главы, гораздо менее сильными и решительными. Все эти доказательства предполагаемой неподлинности рассматриваемого стиха вовсе недостаточны для своей цели и притом опровергаются доказательствами положительными (стр. 180).

Вот все доказательства из св. писания Ветхого и Нового Завета. Единственное место из всего писания, представляющее подобие того утверждения о том, что бог 1 и 3, это место спорное, и действительность его подтверждается полемикой составителя богословия. Но есть еще доказательства: свящ. предание.

§ 28. Подтверждение той же истины из св. предания. Как ни ясны и многочисленны места св. писания, особенно Нового Завета, содержащие в себе учение о троичности лиц и бже едином, но нам необходимо здесь обратиться и к свящ. преданию, сохраняющемуся в церкви с самого ее начала. Необходимо потому, что все эти места писания подвергались и подвергаются различным перетолкованиям и спорам, которые не иначе могут быть окончательно решены, по крайней мере для верующих, как: только голосом апостольского предания и древней церкви. Необходимо и для того, чтобы защитить самую церковь от несправедливого упрека вольнодумцев, будто она начала преподавать такое учение о трех ипостасях в бже только с четвертого века или с первого вселенского собора, а прежде это учение или вовсе было в ней неизвестно, или преподавалось совсем иначе. Нить предания, следовательно, достаточно провести только до четвертого века или до первого вселенского собора и показать, учила ли и как учила о пресв. троице древняя христианская церковь в три первые века (стр. 191 и 192).

Так что мало того, что из богословия мы узнали, что доказательств троицы нет никаких в писании, кроме полемики составителя богословия, мы узнали и то, что нельзя утверждать и того, чтобы церковь всегда держалась этого предания, что единственной основой для этого утверждения нам остается полемическое искусство составителя богословия.

Я прочел все доказательства 28-го параграфа, на пятнадцати страницах доказывающие то, что церковь всегда исповедывала троицу, но доказательства эти не убедили меня, не потому, что я читал доказательства противного, более точные и убедительные, а потому, что мое чувство возмущается, и я не могу верить тому, что бог, открыв мне себя в таком бессмысленном, диком выражении: я – один и три; я – отец, я – сын, я – дух, не дал бы мне ни в своем писании, ни в своем предании, ни в моей душе средств понять, что это значит, а приговорил бы меня к тому, чтобы для решения вопроса о нем, о бже и о спасении моем, у меня не было другого средства, как поверить аргументам православного богословия против рационалистов и повторять без понимания того, что я говорю, слова, которые мне продиктует православное богословие.

Я уже готов был сделать последнее свое заключение обо всем догмате, когда, вслед за параграфом о предании, мне открылся § 29: *«Отношение догмата о троичности лиц во едином бже к здравому разуму»*.

Позволим и мы себе сказать несколько слов об его отношении к здравому разуму, чтобы, с одной стороны, опровергнуть ложные мнения касательно этого предмета, а с другой – указать и уяснить для себя мнение истинное...

а) Христианство учит, что бог един и вместе троичен не в одном и том же отношении, но в различных, что он един именно по существу, а троичен в лицах, и иное понятие дает нам о существе божием, а иное о божеских лицах, так что эти понятия несколько не исключают друг друга: где же здесь противоречие? (стр. 204).

Христианство дает нам иное понятие о существе божием, иное о божеских лицах. Но ведь этого я и искал – именно этого, какого-нибудь «иного» понятия о лицах и о существе. И

этого-то нигде нет. И не только нет, но и не может быть, так как слова οὐσία и ипостасис то значат различное, то значат то же самое и употребляются безразлично.

Если бы христианство учило, что бог и един по существу, и троичен по существу, или что в нем и три лица, и одно лицо, или еще – что лицо и существо в боге тождественны, тогда точно было бы противоречие. Но, повторяем, христианство учит не так, и тот, кто не смешивает намеренно христианских понятий о существе и о лицах в боге, тот никогда не вздумает искать внутреннего противоречия в учении о пресв. троице (стр. 204).

Не смешивает намеренно. Да я все силы напрягал, чтобы найти в учении какое-либо различие этих понятий о существе и лицах, и не нашел. И писатель знает, что его нет.

б) Чтобы назвать какую-либо мысль противоречащую здравому разуму и самой себе, надобно предварительно совершенно уразуметь эту мысль, постигнуть значение ее подлежащего и сказуемого и видеть их несовместимость. Но по отношению к таинству пресв. троицы никто этим похвалиться не может: мы знаем только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями, но не постигаем вполне ни существа, ни лиц в боге, который бесконечно превосходит все свои создания. Следовательно, мы и не в состоянии судить, совместимы ли, или несовместимы понятия о боге едином по существу и о боге троичном в лицах; не вправе утверждать, будто мысль, что бог, единый по существу, троичен в лицах, заключает в себе внутреннее противоречие. Разумно ли судить, о том, чего не постигаем? (стр. 204).

В отделе а) говорилось, что иное понятие о существе, иное о лицах, что этому христианство учит. Но учения этого нигде нет. Но, положим, мы, не читая предшествовавшего, не изучив всю книгу, не убедившись, что такого различия нет, мы поверим этому. Что же, – в этом отделе б) говорится, что мы не можем, не имеем права назвать мысль «противоречащую здравому смыслу, не постигнув значения ее подлежащего и сказуемого». Подлежащее 1, сказуемое – 3. Это можно постигнуть. Если же подлежащее – 1 бог и сказуемое – 3 бога, то по законам разума противоречие то же самое. Если же, когда введено понятие бог, то 1 может быть равно 3, то, прежде чем будет неразумно судить о том, чего не постигаем, будет неразумно говорить то, чего не постигаем. А с этого – то и начинается. И эти, по признанию богословия, неразумные слова говорит высший разум и высшая благодать в ответ на отчаянные мольбы своих детей, ищущих истины.

в) Напротив, здравый разум не может не признать этой мысли вполне истинною и чуждою всякого противоречия. Он не постигает ее внутреннего значения; но, на основании внешних свидетельств, достоверно знает, что эта мысль сообщена самим богом в христианском откровении; а бог – есть бог истины (стр. 205).

То, что говорится, не может быть понято, но это так на основании внешних достоверных свидетельств. Так что можно, не понимая, повторять слова, которые говорит богословие. Но в этом случае, как мы видели, и этих внешних, не только достоверных, но никаких свидетельств нет: нигде в свящ. писании не сказано, чтобы Иисус был бог, второе лицо, чтобы дух был бог, третье лицо. То, что Моисей написал, что бог говорил про себя «сотворим», нельзя назвать достоверным свидетельством. И то, что в беседе Иисуса Христа у Иоанна сказано один раз слово святой дух, когда говорилось об истине, не есть достоверное свидетельство. То, что при обращении в христианство говорили слова: во имя отца и сына и св. духа, тоже не свидетельство. Подложный стих из Послания Иоанна уже не только не свидетельство в пользу троичности, но явное свидетельство того, что доказательств нет и не было и что хотевшие доказать это сами чувствовали это. Из внешних свидетельств остается только полемика писателя с отвергающими стих Послания Иоанна и с рационалистами о том, что церковь не принимала до IV века догмат троицы.

Но, положим, я так малоумен и малограмотен, что я поверил полемике писателя и согласился с тем, что догмат троицы признается единою, святою, соборною и апостольскою непогрешимою церковью, и хочу верить в него. И то я не могу верить, потому что не могу ничего

подразумевать под тем, что мне говорится о триедином боге. Я и никто другой не может признать этого догмата только уже потому, что слова, как они были выражены сначала, так и остались после длинных речей, мнимых разъяснений и доказательств словами, не могущими иметь никакого смысла для человека с неповрежденным умом. На основании церковного, священного предания можно утверждать всё, что хотите, и если предание не поколеблено, то нельзя не признать истинным того, что передается; но... надо утверждать что-нибудь, а тут ничего не утверждается, это – слова без внутренней связи. Положим, утверждалось бы, что бог живет на Олимпе, что он золотой, что бога нет, что богов 14, что бог имеет детей или сына. Всё это странные, дикие утверждения, но с каждым из них связывается понятие; с тем же, что бог 1 и 3, никакого понятия не может быть связано. И потому, какой бы авторитет ни утверждал этого, не только все живые и мертвые патриархи александрийские и антиохийские, но если бы с неба непрерывающий голос зывал бы ко мне: Я – один и три, я бы остался в том же положении не неверия – тут верить не во что, – а недоумения. Что значат эти слова? На каком языке, по каким законам могут они получить какой-нибудь смысл?

Для меня же, человека, воспитанного в духе веры христианской, удержавшего, после всех заблуждений своей жизни, смутное сознание того, что в ней истина; мне, ошибками жизни и увлечениями ума дошедшему до отрицания жизни и ужаснейшего отчаяния; мне, нашедшему спасение в присоединении к тому духу веры, которую я чувствовал единственной движущей человечество божественной силой; мне, отыскивавшему наивысшее доступное мне выражение этой веры, мне, верующему прежде всего в бога – отца моего, того, по воле которого я существую, страдаю и мучительно ищу его откровения; мне допустить, что эти бессмысленные, кощунственные слова суть единственный ответ, который я могу получить от моего отца на мою мольбу о том, как понять и любить его, мне этого невозможно.

Невозможно верить тому, чтобы бог, благой отец мой (по учению церкви), зная, что спасение или гибель моя зависят от постигновения его, самое существенное познание о себе выразил бы так, что ум мой, данный им же, не может понять его выражения, и (по учению церкви) скрыл бы всю эту нужнейшую для людей истину под намеками множественного числа глаголов и во всяком случае под двояким неясным толкованием слов: дух и сын в прощальной беседе Иисуса у Иоанна и в приписанном стихе в послании, и чтобы познание мое бога и спасение мое и миллиардов людей зависело от большей или меньшей ловкости словесного спора Ренанов и Макариев. Чьи лучше аргументы, тому я поверю. Нет! Если бы так, то бог дал бы мне такой разум, при котором три равно одному было бы понятно, тогда как оно невозможно теперь; и такое сердце, для которого было бы радостно сознание трех богов, тогда как оно возмутительно теперь; или по крайней мере передал бы мне это определенно и просто, а не в спорных и двусмысленных словах. И не мог бог велеть мне верить. Ведь я не верю-то именно потому, что я люблю, чту и боюсь бога. Я боюсь поверить лжи, окружающей нас, и потерять бога. Это невозможно и не только невозможно, но ясно, что это совсем не то, что я ошибся, думая найти у церкви ответ и разрешение на мои сомнения. Я думал идти к богу, а залез в какое-то смрадное болото, вызывающее во мне только те самые чувства, которых я боюсь более всего: отвращения, злобы и негодования.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.