

СОБОРНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМЪ.

Обложка работы Л. С. БАКСТА.

МОДЕСТЬ ГОРМАНЬ

СОБОРНЫЙ КНАТВИДУАМУ



СР/СР
6

СР
19-04

СР
19

Товарищество «Вольная Типография», Фонтанка, 54.



А712352

СОДЕРЖАНІЕ:

	СТР.
I. ВВЕДЕНИЕ	9—19
<p>Своевременность постановки вопроса о соборномъ индивидуализмѣ. Отношеніе къ социализму, коммунизму и анархизму. Этическая несостоятельность уединеннаго (эгоистическаго) индивидуализма. Проблема пола.</p>	
II. ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ИНДИВИДУАЛИЗМА ВЪ ДРЕВНЕМЪ МІРѢ	20—49
<p>Обожествленіе челоѣческаго «я» въ древнемъ мірѣ—расколъ, отъединеніе индивидуумовъ и упадокъ міра. Объективный характеръ греческой философіи и соборный—дельфійской религіи Аполлона и Діониса. Развитіе идеи о рожденіи Агнца; ея особенности. Параллелизмъ истории и религіи.</p>	
III. ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ИНДИВИДУАЛИЗМА ВЪ ХРИСТИАНСКОМЪ МІРѢ	50—81
<p>Христосъ, и единая, святая и соборная христианская церковь. Изживаніе этой идеи въ историческомъ христианствѣ. Протестъ индивидуальности—религіозный (въ протестанствѣ XVI в.) и политическій. Солпсическій индивидуализмъ конца XIX в. На Западѣ и въ русскихъ символистахъ 90-хъ гг. Кризисъ индивидуализма и стремленіе къ соборному индивидуализму.</p>	
IV. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНІЕ И СМЫСЛЪ СОБОРНАГО ИНДИВИДУАЛИЗМА	82—111
<p>Значеніе соборнаго индивидуализма въ этикѣ, въ религіи, въ искусствѣ и въ философіи. Синтезъ религіи, философіи и искусства—религіознос творчество (миоотворчество) теургія.</p>	

ПРЕДИСЛОВІЕ.

«Не кланьте, но исправль-
ше читайте». (Послѣсловіе
Остромирова Евангелія).

Радостно печатать первую книжку стиховъ. Радостно печатать впервые и философскую прозу.

Выпуская въ свѣтъ настоящій очеркъ, я не испытываю вполнѣ этого радостнаго состоянія, такъ какъ сознаю всѣ недочеты, всѣ промахи своей работы.

Я знаю, что меня будутъ упрекать въ недостаточной научной подготовкѣ къ тѣмъ предметамъ, о которыхъ я говорю въ своемъ *Соборномъ Индивидуализмѣ*, признаю, что эти упреки вполнѣ справедливы, и все же, несмотря на это тяжелое, непріятное сознание, я печатаю этотъ религіозно-философскій очеркъ.

Вопросъ индивидуальности теперь настолько обострился, что мнѣ казалось своевременнымъ и умѣстнымъ выступить со своимъ словомъ о соборномъ индивидуализмѣ, который устанавливаетъ ко-

ординацію обособляющихся другъ отъ друга индивидуумовъ и теряющихъ живое сознание послѣдней реальности—тѣла Христова, утверждающаго индивидуальность.

Мнѣ тяжело, что ко мнѣ могутъ примѣнить слова: «Проклять всякъ, творяи дѣло Господне съ небреженіемъ» но мое искреннее и глубокое убѣжденіе, что какъ бы неудовлетворителенъ ни былъ мой очеркъ, онъ все же *необходимъ*, заставило меня печатать эту книжку.

Я не хотѣлъ называть того индивидуализма, о которомъ я говорю, ни универсальнымъ, ни коллективнымъ, ни даже вселенскимъ, такъ какъ словомъ *соборный индивидуализмъ*, мнѣ кажется, съ достаточною ясностью опредѣляется религіозный характеръ какъ этого понятія, такъ и той системы, введеніемъ въ которую служить настоящій очеркъ.

Въ заключеніе, приниму мою глубокую благодарность за великодушное участіе въ изданіи моей книги Льву Самойловичу Баксту, рисунокъ котораго своимъ вдохновеннымъ символизмомъ выявляетъ музыкальское содержаніе идеи соборнаго индивидуализма.

М. Г.

Священной памяти

Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО и

В. С. СОЛОВЬЕВА.

«Воистину. всякій предъ всѣми
за всѣхъ и за все виновать».

(Ф. Достоевскій)

«Въ хороводы, въ хороводы!
О, соборуйтесь, народы!»

(С. Городецкій, «Ярь»).

I.

ВВЕДЕНІЕ.

Для того, кто не прислушивался къ новѣйшимъ теченіямъ нашей культурной жизни, для кого послѣдними именами въ искусствѣ и философіи являются Фр. Ницше, Оск. Уайльдъ, нашъ индивидуалистическій романтизмъ 90-хъ годовъ или, какъ его часто называли—декадентство; для того, кто привыкъ слушать о протестѣ личности, индивидуальности, о разобщенности генія-художника и толпы, для кого послѣдними словами были слова Ницше о томъ, что для осуществленія идеи сверхчеловѣка—человѣкобога, можно идти хотя бы по трупамъ людей,—тому можетъ показаться страннымъ и несовременнымъ говорить въ настоящее

время о *Соборномъ индивидуализмѣ*. Однако съ этимъ понятіемъ все чаще и чаще приходится считаться въ современной культурной жизни. — въ философіи и искусствѣ, а потому и необходимо такъ или иначе выяснить свое отношеніе къ нему, пораздумать надъ тѣмъ значеніемъ, какое приобретаетъ это понятіе въ нашемъ сознаниі, и надъ тѣмъ значительнымъ обстоятельствомъ, что отъ индивидуализма *обособленнаго, черезъ уединенный, замкнутый индивидуализмъ, отчаявшись въ немъ, мы пришли къ индивидуализму соборному*.

Очень благодарнымъ матеріаломъ для освѣщенія соборнаго индивидуализма могло бы служить сравненіе его съ социалистическими и коммунистическими ученіями. Однако, отъ подобнаго сравненія мы отказываемся, такъ какъ созвучіе коммунизма и соборнаго индивидуализма, если и не случайно, то во всякомъ случаѣ, поверхностно. Прежде всего, различіе заключается въ двухъ разныхъ цѣляхъ, которыя преслѣдуются коммунизмомъ и соборнымъ индивидуализмомъ. Коммунизму нѣтъ никакого смысла до духовнаго развитія индивидуума, а тѣмъ болѣе до того, чтобы каждый членъ коммуны былъ действительно индивидуальнымъ, непохожимъ на другихъ, лицомъ; равно, коммунизмъ добивается только общ. общности

и справедливости, вопросъ же индивидуальности его совсѣмъ не интересуется. Гораздо ближе къ намъ подходитъ по своимъ психологическимъ мотивамъ анархизмъ, такъ какъ отрицаетъ неприкосновенность, санкціонированность власти, правительства и отвергаетъ самую догму власти.

Но если анархизмъ и признаетъ за всѣми право личного бунта, то и онъ далеко стоитъ отъ соборнаго индивидуализма: политическій анархизмъ является вѣшнимъ и никогда не доходитъ до глубинъ индивидуальности. Эту задачу исполняетъ мистическій анархизмъ, который отвергаетъ уже всякую догму, а потому и является самымъ революционнымъ, революционнымъ по преимуществу, такъ какъ совершенно измѣняетъ взглядъ на цѣнности.

Но мистическій анархизмъ еще не предрѣшаетъ соборнаго индивидуализма—вопроса объ отношеніи каждаго ко всѣмъ. Если, какъ мы видѣли, социализмъ, коммунизмъ и анархизмъ заботились о правѣ всѣхъ на равенство, а не о личномъ правѣ всѣхъ, то въ соборномъ индивидуализмѣ личность, индивидуальность, выдвигается на первый планъ, и въ этомъ отношеніи мы, конечно, остались вѣрными принципу девяностыхъ годовъ; но разница между нами заключается въ томъ, что девяностые годы говорили о «моей» индивидуальности, а мы рѣ-

воримъ объ индивидуальности всѣхъ, а также въ томъ, что девяностые годы считали необходимымъ для развитія индивидуальности запирается на ключъ и закрывать ставни или, подобно пушкинскому поэту, бѣжать «на берега пустынныхъ волнъ, въ широкошумныя дубравы», мы же, для развитія индивидуальности, уходимъ не въ пустыни и не въ дубравы, а въ хороводы.

Въ хороводы, въ хороводы!
О, соборуйтесь, народы...

На нашихъ глазахъ и произошелъ кризисъ обособленнаго индивидуализма и мы увидѣли полную несостоятельность его, несостоятельность, всегда обнаруживающуюся во всѣхъ солипсическихъ, субъективистическихъ системахъ; мы отчаялись въ томъ, что можемъ сохранить индивидуальность, запираясь на ключъ въ своей комнатѣ, уходя въ свою раковинку, до которой не доходитъ свѣтлый лучъ солнца и веселый хороводный голосъ.

Дѣйствительно, эгоизмъ—забота о своемъ «я» (противоположеніе: «я»--цѣль, и «не-я»--средство),—проведенный послѣдовательно до конца, приводитъ къ полному обезличенію, и желающій сохранить въ эгоизмѣ свою душу, свою индивидуальность, теряетъ ее. Коль скоро я начинаю смотрѣть на себя, какъ на исключительный центръ вселенной,

для котораго всё остальные «я» могут служить только средствами (средствами для развлечения, наслаждения и т. д.), но отнюдь не цѣлями; коль скоро мои отношенія къ другимъ опредѣляются требованіями, которыя я предъявляю къ нимъ, такъ начинаютъ относиться и ко мнѣ и предъявлять ко мнѣ такія же требованія. Когда эгоистическій принципъ—какъ можно больше получать и какъ можно меньше давать—проводится до конца и получаетъ значеніе господствующаго, опредѣляющаго взаимныя отношенія людей, принципа, тогда отношенія людей основываются не на взаимномъ свободномъ общеніи, при которомъ каждый помогаетъ другому и черезъ это усиливаетъ его индивидуальность, а на *максимумъ правъ*, предъявляемыхъ каждымъ всѣмъ, и такъ какъ максимумъ правъ можетъ быть только одинъ, то онъ и уравниваетъ всѣхъ; очевидно, что это уравниненіе заключается въ обезличеніи. Даже утилитарная мораль требуетъ: «Neminem laede, imo omnes, cum potes, juva» («никому не вреди, но всѣмъ, сколько можешь, помогай»).

Всѣ сходятся въ томъ утвержденіи, что лучшее въ жизни, высшая цѣнность жизни есть любовь, а между тѣмъ любовь тѣмъ и замѣчательна, что на того, кого я люблю, я смотрю не какъ на средство, а какъ на цѣль.

и желаю ему пользы не для себя, а для него и часто даже отрекаюсь от себя; черезъ это, однако, я не теряю свой индивидуальности, а наоборотъ восполняю ее. Мы могли бы, какъ на одну изъ причинъ, указать на то, что и тотъ, кого я люблю, смотритъ на меня тоже, какъ на цѣль, и этимъ восполняетъ, обогащаетъ мою индивидуальность. если бы не считали эту причину слишкомъ односторонней и по своей утилитарности не отвѣчающей главному принципу любви — безкорыстно. Если даже тотъ, кого я люблю, и не смотритъ на меня, какъ на цѣль, то я все же восполняю свою индивидуальность уже тѣмъ, что въ самомъ паосѣ любви для меня открывается нѣчто новое, расширяющее тѣлесныя и душевныя стѣнки раковинки моего «ego». Мы не говоримъ уже о томъ, что при этомъ я стремлюсь, дабы быть достойнымъ другого и дабы сдѣлать для него приятное,—какъ бы перерости самого себя.

Наше время, среди другихъ вопросовъ, поставило и вопросъ о полѣ. Никогда еще не было столь горячаго и серьезнаго отношенія къ этому вопросу, никогда еще не было столь мучительнаго желанія разрѣшить его, какъ теперь. Мы не можемъ касаться въ настоящемъ очеркѣ вопроса о полѣ въ его полномъ объемѣ: насъ интересуетъ въ настоящее время лишь отношеніе любви по-

лость къ соборной, общей, къ любви къ міровому
 цѣлому. Нельзя не признать того, что эта пробле-
 ма является одной изъ самыхъ сложныхъ. Возни-
 каютъ всевозможные вопросы и рѣшенія этой про-
 блемы: одни будутъ говорить, что универсальная
 любовь не нужна, такъ какъ человѣческая личность
 вполне восполняется другою (иного пола), другіе
 же будутъ утверждать, что половая любовь можетъ
 служить только помѣхой, какъ эгоизмъ двухъ или
 новой индивидуальности («и будутъ два въ едино»,
 по выраженію Апостола). Нельзя не видѣть, что
 въ обоихъ сужденіяхъ заключена и истина, и ложь.
 Въ самомъ дѣлѣ, одни думаютъ, что такая совер-
 шенная, полная индивидуальность можетъ полу-
 читься изъ соединенія двухъ несовершенныхъ одно-
 стороннихъ индивидуальностей (мужской и жен-
 ской), между тѣмъ какъ, очевидно, что изъ двухъ
 несовершенностей можетъ возникнуть только новая
 несовершенство, а никакъ не совершенство; а
 при закрытыхъ дверяхъ и закрытыхъ ставняхъ,
 какъ мы знаемъ, совершенная личность возникнуть
 никакъ не можетъ: попробуйте посадить на 25—
 30 лѣтъ человека въ совершенное одиночное за-
 ключеніе, отнимите у него книги (такъ какъ книги
 представляютъ собою не что иное, какъ символ-
 ческую передачу духовной жизни другого, какъ и

рѣчь представляет собой символъ для пониманія другъ друга, какъ и вообще феномены являются символами, сигналами поуменовъ), и любой психіатръ поручится вамъ за то, что по прошествіи этого срока вы найдете не совершенную индивидуальность (хотя бы въ односторонней формѣ— мужской или женской), а сумасшедшаго человѣка, или даже кости отъ него. Несостоятельность второго рѣшенія заключается въ томъ, что любовь принята уже, какъ эгоистическая, тогда какъ кольца могутъ быть даны не демоническому началу самообожествленія (Дьяволъ и соблазнялъ людей самоутвержденіемъ, самообожествленіемъ: «и будете сами, какъ боги»), а Зажегшему.

Эта сложная проблема представляется намъ въ такомъ видѣ. Въ природѣ не существуетъ полной, хотя бы и не совершенной, индивидуальности: существуютъ лишь двѣ односторонности ея—мужская и женская. Въ паосѣ любви, когда мы выходимъ изъ своей раковинки, въ которой мы съ такимъ эгоистическимъ стараніемъ устроились, мы познаемъ для себя безусловное значеніе и смыслъ другого, онъ перестаетъ для насъ быть только средствомъ и становится цѣлью, и при такомъ соединеніи двухъ получается новая индивидуальность—одна душа и одно тѣло. Въ та-

комъ соединеніи двухъ, въ ихъ взаимной идеализаціи, когда одинъ изъ нихъ прозрѣваетъ въ истинную божескую сущность другого и, слѣдовательно, видя въ любимомъ имъ человѣкѣ *образъ* Божій, можетъ помочь ему *уподобить* себя этому *образу* Бога, т. е. стать той индивидуальностью, о которой говорилъ Элогимъ: «Сотворимъ челоуѣка по образу Нашему и подобію». Въ этомъ паеосѣ любви имъ открывастся возможность наполниться новымъ абсолютнымъ содержаніемъ, стать *новой абсолютной личностью*. Но могутъ ли они наполниться этимъ содержаніемъ, стать абсолютной индивидуальностью, уподобиться образу Бога?— Нѣтъ, потому что они несовершенны, а несовершенство ихъ обусловлено отчужденностью отъ міра; высшій паеосъ любви и требуетъ живого общенія съ міромъ; а потому, когда любовь обращается на себя, на свое «его» двухъ душъ и двухъ тѣлъ, то она уничтожаеся, ослабѣваетъ и часто кончается Позднышевской драмой.

Но допустимъ, что двое достигли абсолютнаго содержанія, ихъ индивидуальность интегрировалась (изъ мужской и женской индивидуальностей), стала совершенной, при помощи общенія съ міромъ; можемъ ли мы считать эту новую личность абсолютной, совершенной, если

остальной міръ остался несовершеннымъ?—Конечно, нѣтъ, потому что своимъ совершенствомъ они обязаны міру, а потому если не отвѣтили ему тѣмъ же, не помогли интегрировать и создавать совершенныя индивидуальности, то и не исполнили своей обязанности. Очевидно, совершенство возможно только всѣхъ со всѣми «и во истину, всякій предъ всѣми и всѣхъ и за все виновать». А если бы всѣ, при условіи взаимнаго общенія, стали совершенными, безсмертными индивидуальностями, стали бы организмъ-тѣломъ Христа, каждый членъ котораго есть самостоятельный индивидуумъ, но обусловленъ другими, находится съ ними въ связи и безъ нихъ не имѣетъ никакого смысла, то и наступило бы Царствіе Божіе. Осуществленіе же его возможно только путемъ всеобщаго, всемірнаго общенія— «въ хороводы, въ хороводы! о, соборуйтесь, народы».

Такимъ образомъ, изъ сказаннаго нами ясно, что эгоизмъ, исключительная забота о себѣ, о своемъ «я», приводитъ къ обезличенію этого «я», потерѣ его, тогда какъ черезъ отреченіе отъ своего «я», какъ отъ исключительнаго центра вселенной (въ любви), оно возвышается и усиливается. Въ данномъ случаѣ мы вполне можемъ примѣнить слова Христа: «Сберегшии душу свою, потеряютъ

ее; а потерявшій душу свою, сбережетъ ее». Наша задача сводится теперь къ тому, чтобы въ бѣгломъ обзорѣ исторіи показать несостоятельность обособленнаго индивидуализма, индивидуализма эгоистическаго, и затѣмъ выяснить, какое положительное значеніе имѣетъ соборный индивидуализмъ въ искусствѣ и философіи преимущественно.

II

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ИНДИВИДУАЛИЗМА ВЪ ДРЕВНЕМЪ МІРѢ.

Извѣстно, что языческій міръ, или, полнѣе, какъ охватывающій и еврейство, дохристіанскій, ставилъ своею главной задачей исключительное возвеличеніе своего «я», своихъ царей и своего народа: такова распространенная во всемъ древнемъ мірѣ и перенесенная и въ новый идея о своемъ народѣ, какъ объ избранномъ, предназначенномъ для какихъ-то провиденціальныхъ цѣлей (идея, отголоски которой были сильны еще и въ XIX вѣкѣ, по преимуществу въ Россіи и Германіи). Въ римскомъ мірѣ возвеличеніе чловѣческаго «я», его обожествленіе достигло своего апогея въ то время, когда Кесарь былъ провозглашенъ божественнымъ — *Deus Caesar*. Параллельно съ развитіемъ, обожествленіемъ чловѣческаго «я», которое находитъ критерій только въ самомъ себѣ и ни въ чемъ другомъ, которое погибаетъ въ развратѣ, въ удометвореніи своему я, незнающему себѣ никакихъ

границь, никакихъ цѣлей, кромѣ себя, — весь остальной міръ могъ быть только средствомъ для удовлетворенія прихотей этого «я» и по прихоти Перона, котораго называли Deus, — горитъ Римъ, Вѣчный Городъ.

Міръ доходитъ до такой степени безысходнаго упадка, что лучше люди, немогущіе примириться съ этимъ положеніемъ, не находятъ себѣ мѣста и добровольно лишаютъ себя жизни, прибѣгая къ самоубійству — къ разрѣзанію себѣ жилъ (пріемъ, какъ извѣстно, очень часто практиковавшійся въ предхристіанскую эпоху).

Лучше люди или кончали самоубійствомъ или углублялись въ философію и религію, желавшихъ найти цѣль жизни и общія нормы. Міръ спасался, прибѣгая къ трансцендентному знанію — къ вѣрѣ, религіи, къ философіи, а философія и религія отличались характеромъ объективности, соборности. Въ послѣднемъ нетрудно убѣдиться. Греческая философія началась съ наивнаго реализма, съ признанія дѣйствительнаго существованія объективнаго реальнаго міра и его вліянія на субъектъ; отъ этой точки зрѣнія греческая философія очень скоро отказалась, но никогда не теряла характера объективности: еще Анаксимандръ училъ объ уничтоженіи индивидуумовъ, какъ возмездіи, плати-

момъ ими за свое обособленіе и отъединеніе. Здѣсь уже высказано главное, основное положеніе соборнаго индивидуализма.

Мы не будемъ слѣдить за дальнѣйшимъ развитіемъ этой идеи въ греческой философіи: такой экскурсъ отвлекъ бы насъ отъ темы, намъ же достаточно было отмѣтить одну характерную черту эллинскаго умозрѣнія. Нѣсколько подробнѣе мы можемъ остановиться на греческой религіи и преимущественно на Дельфійской религіи — религіи Аполлона и Діониса, какъ зачаткѣ, корнѣ соборнаго индивидуализма.

Рожденный отъ бога Зевса и женщины Семелы, богочеловѣкъ Діонисъ въ своемъ оргіастическомъ культѣ примиряетъ людей съ Землею, соединяя ихъ однимъ общимъ наэосомъ въ хоровадѣ. Діониса всегда окружаютъ вакханки, обручившіяся ему, какъ своему жениху, и половой оргіазмъ является очень существеннымъ въ религіи Діониса. Неменьшую роль, чѣмъ начало эротическое, играетъ въ религіи Діониса и начало соборности: въ общемъ оргіастическомъ безуміи, выхожденіи изъ себя, Діонисъ соединяетъ между собою отъединенныхъ индивидуумовъ, гибнущихъ (по Анаксимандру) за свое отъединеніе, обособленіе въ своихъ раковинкахъ.

Вячеславъ Ивановъ въ своемъ изслѣдованіи «Эллинскія раниія страдающаго бога» *) утверждаетъ, что «объ яствѣ или безуміи, какъ явленіи-собственно крѣпительномъ, мы вправѣ говорить только тогда, когда оно принимаетъ характеръ состоянія коллективнаго. Эта совмѣстность изгнущенія есть отличительная черта Діонисовыхъ оргій. Ни богъ, ни схваченные восторгомъ его слугители не пребываютъ въ одиночествѣ. Діонисъ обнаруженъ своимъ реальнымъ сонмомъ, «Θιάσοςъ», спутницъ и спутниковъ. Этотъ культъ требуетъ общины, «кругового хора», «оргіи». Выхожденіе изъ себя, изъ граней личности, слияніе со всѣмъ, внѣ ея сущимъ и составляющимъ наше расширенное я, парализуется и задерживается въ своихъ свободныхъ проявленіяхъ одиночествомъ. Одиночество изступленія почти всегда опасно, какъ состояніе патологическое, какъ слѣшая «Лисса» (безуміе). Съ другой стороны, энтузіазмъ разгорается взаимнымъ зараженіемъ... *Tacitum sui*, тоска личной обособленности, своей жизни отъ тѣсноты личнаго сознанія, отъ тюрьмы я, выходъ изъ своей темницы и своей немощи— вотъ что составляло смыслъ и душу діонисическаго разрѣшенія и окрыленія». То обстоятельство, что культъ Діониса болѣе распросгранялся

*) «Новый Миръ», 1904 г.

среди женщинъ, указываетъ на присутствіе борьбы половъ (о чемъ запомнилъ и Эврипидъ въ своихъ «Вакханкахъ»). Такимъ образомъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что *соборность* стоитъ на первомъ планѣ въ культѣ Діониса; но возникаетъ вопросъ — сохраняется ли въ оргіастическомъ соборномъ культѣ соборный *индивидуализмъ*?

На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить такъ: въ односторонней религіозной формѣ, въ формѣ только діонисической, личность поглощается въ оргіазмѣ. Но въ томъ-то и дѣло, что когда діонисическому культу грозитъ опасность поглощенія индивидуальности, обезличенія, на сцену выступаетъ Аполлонъ, созерцательное начало, богъ разума, богъ, восстанавливающій индивидуальность и ея нравственное достоинство. Діонисъ приводитъ къ соборности и безумію, а также часто къ совершенію убійства (и вообще грѣха), Аполлонъ, являя соборность (какъ мы это увидимъ ниже), ищетъ безуміе и очищаетъ отъ грѣха; «если убійца, по словамъ проф. Зѣлинскаго, хочетъ, чтобы его грѣхъ былъ отпущенъ, пусть онъ обратится къ Аполлону: кого очиститъ Аполлонъ, тому нечего бояться гнѣва убитаго». Такой синтезъ Аполлона и Діониса произошелъ въ Дельфахъ. Вотъ

какъ рассказываетъ о немъ уже цитированный нами авторъ Вяч. Ивановъ: *)

«Своего высшаго напряженія и вмѣстѣ разрѣшенія борьба достигаетъ въ Дельфахъ. Вакхъ—пришлецъ рано завладѣваетъ хтоническимъ оракуломъ Пиеона и пророчествуетъ, какъ во Ораκίи, устами своей экстаической Пиеи. Но Аполлонъ отвоевываетъ дельфійскій оракулъ. Онъ усваиваетъ себѣ даръ экстаическихъ вдохновеній, пророчесственный и очистительный. Его божество приобретаетъ отъ Діонисова божества начала энтузіазма, мантики и каеартики. Жрица Аполлона въ Аргосѣ изступляется и исполняется богомъ чрезъ выпитіе крови (по Павсанію ἐξ Ἀπόλλωνος μνηστραί). Въ Дельфахъ оба бога празднуютъ свое примиреніе, необходимое для духовнаго равновѣсія Эллады и для полноты творческаго раскрытія идеи обоихъ. Въ рядѣ изображеній керамики и пластики мы видимъ символы союза. Діонисъ и Аполлонъ подають другъ другу руки при ликованіи священнаго еіаса. Они обмѣниваются своими атрибутами. Діонисъ, отнынѣ «Тиреоносець - Пэанъ», «Эвій-Пэанъ», увѣнчивается лаврами, Аполлонъ—плющемъ; Діонисъ играетъ на лирѣ, Аполлонъ—«флейтистъ» приближаетъ къ устамъ двойную

*) «Религія Діониса» («Вопросы Жизни»).

флейту. Впервые эта послѣдняя признается на ионійскихъ играхъ, и флейтистъ — Саккадасъ реформируетъ въ первой половинѣ VI вѣка старую священную драму, изображавшую убіеніе Писона. Аполлонъ убилъ Писона, но онъ долженъ поступить и искупить убійство изгнаніемъ и неволей: побѣдный богъ (Аполлонъ) раздѣляетъ судьбы бога страдающаго (Діониса). Спутники Діониса являются въ свою очередь съ символами Аполлоновой религіи. На одной краснофигурной вазѣ Силенъ съ лирой и канаросомъ плаваетъ на дельфинѣ. На другой вазѣ Сатиръ учится лирною игрою: оргазмъ учится строю. Треножникъ дельфійскаго храма отданъ аполлоновой Писей; по подлѣннмъ чтится священный гробъ Діониса. Дельфійскій храмъ раздѣленъ: на восточной сторонѣ прославленъ изображеніями Аполлонъ, на западной — Діонисъ. Дельфійскій годъ дѣлится на двѣ части: зимой поется Діонисовъ диопрамбъ, весну зачинаетъ Аполлоновъ пѣанъ. Особая коллегія жрецовъ (ἱερείς, «святые» въ діонисическомъ смыслѣ) совершаетъ вакхическія служенія. Мисъ, повѣтствуетъ, что самъ Аполлонъ погребаетъ сердце растерзаннаго Діониса въ Дельфахъ или на вершинѣ сѣдндаго Парнаса. Двѣ снѣжныя главы прекрасно-величавой горы подѣлены между обими,

якогда враждовавшими братьями. Дельфійскій оракуль распространяетъ по Элладѣ почитаніе Діониса.

«Но если Аполлонъ выходитъ изъ борьбы измѣненнымъ,—очищеннымъ и просвѣщеннымъ является и Діонисъ. Синтезъ обоихъ божествъ впервые даетъ всей греческой идеѣ ея окончательную формулу. Изъ обѣихъ божественныхъ потенцій слѣдуются эллинскій пафосъ эстетическаго и этическаго строя. Оба бога дополняютъ другъ друга, какъ золотое видѣніе аполлоническихъ чаръ умиряетъ экстатическое буйство музыкальнаго хмеля, какъ охранительная мѣра и грань спасаетъ человѣческое «я» въ его центробѣжномъ самоотчужденіи, какъ правая объективация нашихъ внутреннихъ хаотическихъ волненій цѣлительно и творчески плодотворно разрѣшаетъ правое безуміе изступившаго изъ своихъ тѣсныхъ граней духа. По истинѣ Діонисъ-Дионисамъ уже не губитель, а исцѣлитель, Пэанъ: «владыка другъ плюща, Вакхъ, Пэанъ, Аполлонъ звонколирный» —славить его трагедія. Филодамъ, поэтъ IV-го вѣка пишетъ: «Когда сынъ Зевса и Юноны (мистическое и небесное имя Семель по ся усепеніи) совершилъ свои странствія на землѣ, на Олимпѣ, Пэаномъ безсмертнымъ нарекле, плющемъ вѣнчанныя

музы, Аполлонъ завелъ пѣснь—и онѣ пѣли». Діонисъ принятъ въ число небожителей. Многъ и художество представляютъ его соратникомъ боговъ въ ихъ войнѣ съ Гигантами. Безъ Діонисова содѣйствія Аполлонъ не совершилъ бы той могучей реформаци, которая до корней преобразила и очеловѣчила греческое нравственное сознаніе. Безъ Аполлона Діонисъ не обрѣлъ бы среди музъ своей любимицы — музы трагическихъ хоровъ Мельпомены».

Въ Дельфійской религій, какъ синтезѣ Аполлона и Діониса, намъ надо отмѣтить близость къ соборному индивидуализму: корни соборнаго индивидуализма мы находимъ именно въ Дельфахъ. Діонисъ, слившись съ Аполлономъ, съ началомъ интеллектуальнымъ, индивидуальнымъ, не потерялъ своей соборности. Въ этой религій Аполлона и Діониса, которые чуждались эгоистическаго принципа разсматривать себя какъ цѣль, а все остальное только какъ средство, міръ и находилъ себѣ поддержку, и если совсѣмъ не погибъ, то потому, что еще вѣрилъ въ соборность и за своимъ «я» видѣлъ нѣчто другое, высшее и совершенное, единое, проявлявшееся въ множественности боговъ—его образовъ, символовъ, аспектовъ, и недаромъ орфики говорили, что «боги — улыбка Божества

(единаго), люди — его слезы». Мiръ погибалъ потому, что развивался эгоизмъ и каждое «я» смотрѣло на себя, какъ на бога, какъ на цѣль, а на все остальное только какъ на средство; конечно, поэтому, такой человѣкъ, который преслѣдовалъ бы тотъ же эгонистическій принципъ, какъ бы высоко ни стояла его личная святость, все равно не могъ бы спасти мiръ. Только такой человѣкъ могъ спасти людей, который бы совершенно отрекся отъ себя и отъ своей воли, который принесъ бы себя въ жертву за всѣхъ людей, пострадалъ бы за весь мiръ и искупилъ его своей кровью.

Всѣ времена и всѣ народы всегда чувствовали значительность, важность въ жизни страданiя. Если мы теперь знаемъ, что страданiе будитъ хаосъ и ведетъ къ просвѣтленiю, къ преображенiю, что послѣ смерти наступитъ воскресенiе, послѣ страданiя—радость *), и Ф. Достоевскiй, всю свою жизнь

*) Мы и можемъ назвать космогонiю и развитiе мира, какъ преображенiе, протвѣтленiе хаоса. Въ самомъ актѣ мiрозданiя, въ отлѣпленiи Логоса-Сына отъ Бога-Отца, былъ уже расколъ, зло, хаосъ, и зло заключалось въ созданiи неба и земли, что и было началомъ страданiя. И это страданiе вело къ преображенiю зла, хаоса, отъ земли и неба къ *новой* землѣ и *новой* небу.

Въ шестой день возникла космогоническаго творенiя были созданы земныя животныя, знавшiя радость и унынiе, и добро,

писавший о страданіяхъ униженныхъ и оскорблен-
ныхъ и потерявшихъ подобіе (подобіе, но не
образъ, живой въ каждомъ изъ нихъ) Божіе,
впослѣдствіи говорилъ, что онъ 40 лѣтъ подъ че-
репомъ своимъ носить такую мысль, что если бы
ее можно было высказать, — все человѣчество бы-
ло бы осчастливлено, а Оскаръ Уайльдъ пишетъ:
«гдѣ страданіе, тамъ святая земля; когда-нибудь
человѣчество пойметъ, что это значитъ; д той
поры оно не знаетъ жизни»: если такъ живъ чув-

и зло, но не осознававшія ихъ. И какъ рефлексія (срвал
форма нашего познанія) была причиною созданія всеи міра.
такъ же точно рефлексія была причиною и созданія чело-
вѣка. Можно много говорить о различіяхъ между животнымъ и че-
ловѣкомъ. можно снимать между ними все рамки, но одна
рамка, одно отличіе — рефлексія — останется навсегда. — и
никогда животное (поскольку оно остается животнымъ) не бу-
детъ въ состояніи производить процессовъ осознанія, что и
отличаетъ его отъ челоѣка. «разумной твари» Можно много
говорить объ эволюціи животного. о томъ, что обезьяна. со-
шедшая съума. стала челоѣкомъ. о томъ, что животное на
почвѣ религіознаго экаста. пляски. превратилась въ чело-
вѣка. — одно остается безусловно несомнѣннымъ: въ тотъ мо-
ментъ. когда открылись глаза ихъ и увидѣли оба. что они
наги». осознали то. что всегда видѣли и чувствовали (что
всегда знали) — свою наготу, въ этотъ моментъ животное ис-
рестало быть животнымъ и стало челоѣкомъ и слѣдствіемъ
этой рефлексіи было страданіе, страданіе открытыхъ глазъ,
увидѣвшихъ зло природы, зло мірозданія, хаосъ. И страда-
ніемъ животное-челоѣкъ, «ветхій Адамъ», выплелъ изъ не-
подвѣжнаго состоянія и только послѣ этого могъ стремиться
къ «Новому Адаму» — богочелоѣку Христу. И Богочелоѣкъ
Христосъ приобрѣлъ себѣ право судить живыхъ и мертвыхъ

ствуетъ наше время значеніе страданія, то не мѣнѣ насъ чувствовала это и древняя религіозная Греція, и если мы знаемъ, что не будь страданія первыхъ людей, выпедшихъ изъ животнаго состоянія страданіемъ, не было бы и развитія міра, то также точно зналъ это и Эсхиль, когда обращался къ Зевсу съ такою молитвой: «Это ты повелѣлъ человѣка по пути сознанія, ты повелѣлъ, чтобы слово: страданіемъ учись—стало закономъ».

право сидѣть одесную Отца въ ослѣпительно-бѣломъ свѣтѣ Преображенія (и обѣщать: «побѣждающій облечется въ бѣлыя одежды») крестнымъ страданіемъ и воскресеніе Христа явилось слѣдствіемъ Его смерти. Рефлексирующее страданіе показываетъ намъ отклоненіе отъ праваго пути Новаго Адама, Новыхъ Небесъ и Новой земли и тѣмъ ведетъ насъ къ нимъ.

И мы вѣримъ въ таинство покаянія, вѣримъ въ оставленіе выстрадавшаго грѣховъ; вѣримъ въ таинство Евхаристіи, вѣримъ въ то, что мы можемъ облечься въ бѣлыя одежды Преображенія; вѣримъ въ то, что мы будемъ Богочеловѣками—истинными сынами Истиннаго Отца; вѣримъ въ то, что грѣхъ, зло, хаосъ обращаются въ великую радостную святость. И Христосъ, пострадавшій и умершій на крестѣ, не любилъ печальныхъ, мрачныхъ лицъ (и ветхозавѣтная и новозавѣтная церковь осуждаютъ роиговъ, «свѣріе въ преобразованіи грѣха») и благословлялъ радость дѣтей. И Апокалипсисъ кончается радостными словами: «И. Духъ, и Невѣста говоритъ: Прииди. И слышавшии да скажутъ: прииди. Жажущій пусть приходитъ, и желающій пусть беретъ воду жизни даромъ... Ей, гряди, Господи Иисусе!»

Мы вѣримъ въ то, что наши романтики девятнадцатыхъ годовъ, «декаденты», «дѣти ночи» преобразенные «будутъ, какъ Солнце».

И вся радость эллинскаго генія, такъ прельщающая насъ, была основана, построена ни на чемъ другомъ, какъ именно на страданіи, на преодолѣніи страданія, что даетъ высшую радость и гармонію, и въ греческой философіи никогда не было недостатка въ пессимизмѣ, какъ и оргіастическій, вакхическій культъ бога Діониса выросъ на идеѣ страданія, вакхизмъ его происходилъ отъ избытка страданія, потому что

Есть упоеніе въ бою
 И бездны мрачной на краю.
 И въ раздиренномъ оксаѣ
 Средь дикихъ волнъ и бурной тьмы,
 И въ аравійскомъ ураганѣ,
 И въ дуновеніи чумы.
 Все, все, что гибелью грозитъ,
 Для сердца смертнаго таитъ
 Незыблемы наслажденья —
 Безсмертья можетъ быть залогъ.

И культъ Діониса былъ культомъ страдальца—бога. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, что въ Греціи развилаь изъ культа бога Діониса трагедія; интересно при этомъ, что жертва (сперва чело-вѣческая, потомъ козель или маска чело-вѣка) ото-жествлялась съ самимъ Діонисомъ, и страданіями жертвы страдаетъ самъ Діонисъ, страдалецъ-богъ.

Кромѣ того, мы знаемъ, что Діонисъ не только воскресалъ весною, но и умиралъ.

Такая идея бога — страдальца, приносящаго себя въ жертву всему міру, особенно сильно развивалась у двухъ народовъ, игравшихъ большую роль въ древнемъ мірѣ—у евреевъ и грековъ. У грековъ эта идея нашла себѣ развитіе не только въ культѣ Діониса, но еще, и можетъ быть даже ярче, въ мифѣ о титанѣ Прометей, пожалѣвшемъ людей (похитившаго для нихъ огонь съ неба) и принявшаго за нихъ добровольно страшныя муки. Вотъ что говоритъ Прометей (приводимъ цитаты изъ трагедіи Эсхила «Скованный Прометей» въ переводѣ Д. С. Мережковского):

Отъ гибели я смертныхъ спасъ и принялъ
Такою казнь за то,—что страшно видѣть,
Страшнѣй терпѣть. Я пожалѣлъ людей...

И далѣе:

Вѣдь это все я зналъ и все предвидѣлъ,
Но самъ того хотѣлъ и самъ избралъ
Мою судьбу, чтобъ быть полезнымъ людямъ.

До какихъ же поръ будутъ продолжаться страданія Прометея, этого предвѣстника Христа? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ рѣчахъ самого Прометея:

Но моему страданью нѣтъ конца,
Пока съ Олимпа Зевсъ не будетъ свергнуть...
Родится въ мѣръ прославленный герой,
Что сниметь цѣнь съ меня.

Еще яснѣе говорить Гермесъ Прометею:

До той поры не жди конца страданьямъ,
Пока другой не приметъ мукъ твоихъ
Страдалецъ—богъ и къ мертвымъ въ темный Тартаръ,
Въ глубину Аида не сойдетъ.

По мнѣю, Прометея освободилъ Гераклъ или Хейронъ, по приказанію Геракла. Въ этой трагедіи интересенъ мотивъ передачи страданія, такъ какъ Прометей не можетъ еще побѣдить страданіе; приметъ же на себя окончательно страданіе и преобразить его Тотъ, отъ Кого падеть Зевсъ—

Онъ (т.-е, Зевсъ) со стыдомъ падеть, и ужъ ничто
Не защититъ его: боецъ возстанетъ
Невѣдомый, гигантъ непобѣдимый;
Онъ обрѣтетъ огонь сильнѣй огня
Кроніона, и громъ—спльнѣ грома
Небеснаго, которымъ раздробитъ
Грозу морей, трезубецъ Посейдона.

А іудейскій пророкъ Исаія говорилъ объ этомъ «гигантъ непобѣдимомъ», какъ о кроткомъ, страдающемъ Агнцѣ, принимающемъ на себя страданія и грѣхи міра: «Вотъ рабъ Мой, котораго Я держу за руку, избранный Мой. къ которому бла-

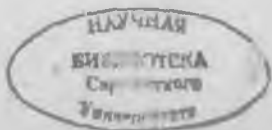
говолить душа Моя. Я возложилъ на Него духъ Мой; Онъ принесетъ правду народамъ. Онъ не будетъ кричать и не возвыситъ голоса Своего, не дастъ слышать его на улицахъ; не переломить надломленной трости и не погаситъ потухающей свѣтильни... (Книга прор. Исаи 42, I—III). Онъ былъ презрѣнъ, и ни во что ставили мы Его. Но поистинѣ Онъ принялъ на Себя болѣзни наши и обременилъ Себя страданіями нашими; а мы думали, что Онъ поражаемъ, и наказуемъ отъ Бога, и униженъ. Но Онъ израненъ былъ за грѣхи наши и избитъ за беззаконія наши; Онъ принялъ на Себя наказаніе для спасенія нашего, и чрезъ Его язвы мы исцѣлились. Всѣ мы блуждали, какъ овцы, *каждый шелъ своею дорогою*; и Господь возложилъ на Него грѣхъ *всѣхъ насъ*. Онъ былъ истязуемъ и при Своихъ страданіяхъ не открывалъ Своихъ устъ; какъ агнецъ, ведомый на закланіе, и какъ овца предъ стрегущимъ ее безгласна, такъ и Онъ не отверзалъ Своихъ устъ. Темница и судъ похитили Его; и о родѣ Его кто скажетъ? Онъ отрѣзанъ отъ земли живыхъ; за грѣхи народа Моего Онъ принялъ язвы. Ему даютъ гробъ между злодѣями, а по смерти Своей Онъ у богатаго; потому что не дѣлалъ неправды, и не было лукавства на устахъ Его. Но Господь

восхотѣлъ предать его мученію...» (ibidem, ѡЗ, III—X).

Міръ погибалъ преимущественно въ развратѣ, а потому долженъ былъ возникнуть вопросъ: можетъ ли спасти людей обыкновенный человѣкъ, родившійся отъ жены, т.-е. рожденіе котораго порочно. Кромѣ того, мы знаемъ, что по понятіямъ древнихъ, великій человѣкъ можетъ родиться только отъ Дѣвы. Такъ, ассирійскій Мардукъ родился отъ дѣвы. Александръ Македонскій, сынъ Филиппа Македонскаго и Мэнады, былъ увѣренъ, что мать его — Мэнада была дѣвою, а вовсе не женою Филиппа и родила его отъ Зевса. По сѣверо-американскимъ сказаніямъ, герой Гайавата родился отъ дѣвы Веноны и вѣтра Мидикиеса; какъ рассказываетъ намъ финская Калевала, Вейнамейненъ былъ рожденъ тоже отъ дѣвы и вѣтра (въ обоихъ случаяхъ интересно совпаденіе мужского начала—вѣтра, понятія динамическаго, духа, какъ и Дѣвѣ Маріи было предсказано: «Д у х ъ святыи найдеть на тя...»). Въ связи съ этимъ стоитъ и почитаніе дѣвы, культъ дѣвы, въ высшей степени развиты въ Греціи. Достаточно для этого указать на Артемиду Таврическую, дѣвственную Аеину Палладу, на Афродиту Небесную ('Αφροδίτη Οὐρανία). Въ одной изъ греческихъ над-

писей (присяга жителей Керкениды — нынѣшняго Херсонеса) мы видимъ Дѣву, поставленную выше боговъ и богинь олимпійскихъ: эта надпись начинается слѣдующими словами: «Клянусь Зевсомъ, Солнцемъ, Землею, Дѣвою, богами и богинями олимпійскими, и героями, которые владѣютъ городомъ» и т. д. Можно спорить, конечно, о томъ, кто подразумѣвается здѣсь подъ именемъ Дѣвы — Персефона ли (называвшаяся у орфиковъ Корѣ — Дѣва) или Артемиды Таврической. За Персефону говорить то соображеніе, что эллины клялись сперва подземными богами, имена которыхъ имъ было странно произносить, а потому они называли Деметру — Землею, Персефону — Дѣвою — Корѣ и т. д.; на такое толкованіе Дѣвы Персефоны указываетъ сосѣдство съ Дѣвою Земли — Деметры. Но такъ какъ Артемиды Таврической считалась покровительницей города и алтарь ея находился на городскомъ акрополѣ, рядомъ съ алтаремъ Херсонеса, въ честь ея совершался праздникъ съ торжественной процессіей, во время которой объявлялось о наградахъ, дарованныхъ заслуженнымъ лицамъ и кромѣ того изображеніе Артемиды встрѣчается на большинствѣ найденныхъ при раскопкахъ монетахъ. то съ такимъ же правомъ можно предполагать, что Дѣвою названа Артемиды. Этого

А 712352



вопросъ, очень важный въ другихъ отношеніяхъ, въ настоящее время для насъ не такъ значителенъ: намъ надо было указать только на развитіе культа Дѣвы. Лишнимъ указаніемъ на культъ Дѣвы служатъ нимфы (νυμφῆ) — покрытыя или дѣвственныя богини. Греческой богини Гестіи — Ἑστία — покровительницѣ домашняго очага соотвѣтствуетъ въ римскомъ мірѣ Веста. То обстоятельство, что Весту окружаютъ жрицы—весталки, указываетъ на то, что когда-то, повидимому, это былъ богъ, которому дѣвушки себя обручали. Сдѣлавъ такое предположеніе, мы однако, не можемъ на немъ настаивать, такъ какъ не находимъ аналогіи этому явленію въ греческой религіи: греческая Гестія не окружена жрицами. Какъ бы то ни было, но весталки указываютъ намъ, что культъ Дѣвы входилъ и въ римскую религію: дѣвочки съ 6 — 10 и до 30 лѣтъ посвящали свою жизнь служенію Весты, поддерживали огонь на ея алтарѣ и давали обѣтъ дѣвственности; преступившую же этотъ обѣтъ живую зарывали на полѣ преступленія. Если культъ Дѣвы былъ такъ развитъ въ древнемъ мірѣ, то могъ ли родиться отъ жены, зачатый отъ похоти плотскія, а не отъ Бога, Агнецъ, страдалецъ—Богъ, принимающій на себя грѣхи міра? И отвѣтомъ на этотъ вопросъ

служить развитіе идеи о безпорочномъ зачатіи Агнца, Новаго Діониса. Пророкъ Исаія днемъ пишетъ: «Се жена во чревѣ пріиметь и родитъ сына и нарекутъ имя ему Эммануилъ», а ночью имъ, повидимому, овладѣвають сомнѣнія—можетъ ли обыкновенный человѣкъ, рожденный грѣховно, какъ и всѣ люди, спасти міръ и онъ стираетъ «се жена» и пишетъ «се дѣва» и такъ продолжается три дня. Священная исторія сохранила намъ этотъ апокрифическій разсказъ въ такой формѣ: Исаія днемъ писалъ «се жена», а ночью ангелъ исправлялъ ему и, когда Исаія утромъ вставалъ, то видѣлъ написаннымъ «се дѣва», онъ опять писалъ «се жена», но такъ какъ на слѣдующее утро опять стояло «се дѣва», то послѣ трехъ разъ Исаія увидѣлъ въ этомъ перстѣ Божій и оставилъ написаннымъ «Се дѣва».—Этотъ разсказъ показываетъ, съ какимъ трудомъ приживался культъ Дѣвы къ матеріалистамъ—Евреямъ, у которыхъ многоплодіе считалось благословеніемъ Божиимъ. Сказать, однако, что культъ Дѣвы не проникъ (около эпохи Р. Хр.) вовсе къ евреямъ, конечно, нѣтъ никакихъ основаній—мы знаемъ, что нѣкоторыя дѣвицы жили до извѣстнаго возраста при храмѣ, и давали обѣтъ дѣвственности, обручали себя Фогу, какъ вакханки, обручали

себя Діонису. Объ этой Дѣвѣ, отъ которой долженъ родиться «гигантъ непобѣдимый», непобѣдимый въ своей кротости, Исаія говоритъ: «Не бойся, потому что ты не будешь поругана, не скрывайся отъ стыда, потому что ты не будешь посрамлена; потому что ты забудешь посрамленіе твоей юности и не будешь болѣе вспоминать о поношеніи твоего вдовства. Потому что супругъ твой есть Творецъ твой, имя Ему: Господь Саваоѣ и Избавитель твой есть Святой Израиля. Онъ называется Богомъ всей земли. Потому что Господь призвалъ тебя, какъ жену. (Ibidem 54, IV—VI *).

Между тѣмъ, античная философская и религиозная мысль все болѣе и болѣе подготавливала почву христіанству: и философская, и религиозная мысль стремилась къ безсмертію. Страшная тоска по безсмертію и жажда его — вотъ что составляетъ характерную черту послѣднихъ вѣковъ предхристіанскаго міра. Умиравшій и воскресающій богъ Діонисъ, воскресающій только какъ богъ, не могъ уже удовлетворять человѣка: вѣчное воскресеніе бога еще ничего не говорило за безсмертіе чело-

*) Вопросомъ о непорочномъ зачатіи Христа мы вплотную подходимъ къ Богочеловѣчеству (Христа) и къ святому Браку, — такимъ проблемамъ которыхъ мы не можемъ касаться въ настоящемъ очеркѣ.

вѣка, котораго жаждали эллины. И эллины уже молились «невѣдомому богу»—кроткому страдальцу-агнцу, новому просвѣтленному Діонису, пострадавшему за грѣхи всего міра и воскресшему, а не воскресающему изъ мертвыхъ; но религиозная миссія Греціи была уже окончена и не ей было назначено обрѣсти этого Діониса. Христосъ не могъ явиться въ Греціи, которая подготовила для Него почву и сама подготовилась къ принятію Его (этимъ и объясняется такой большой успѣхъ христіанства у грековъ, тогда какъ у евреевъ, изъ семьи которыхъ вышелъ Христосъ, оно привилось въ очень незначительной степени), но явить Его Греція уже не могла по многимъ причинамъ, на важнѣйшія изъ которыхъ мы и укажемъ.

Какъ извѣстно, по понятіямъ древнихъ, великій человекъ, а тѣмъ болѣе Искупитель міра, могъ родиться только отъ Дѣвы. Мы знаемъ, что въ Греціи существовалъ религиозный культъ Дѣвы—подземная богиня Персефона иначе называлась Кора, т. е. Дѣва; но въ то же время дѣвственный аспектъ Персефоны сглаживается въ религиозномъ сознаниі: Персефону похищаетъ Плутонъ и греческая религиозная мысль продолжаетъ развивать этотъ рассказъ въ томъ направленіи, которое бы не оставляло никакого сомнѣнія, что Персефона перестала

быть—Дѣвою: въ Греціи празднуется бракъ ея съ Плутономъ, и съ Персефоны снимають фату, покрывало—знакъ, что та больше не Дѣва, не Кора. Этотъ процессъ въ развитіи міа о Персефонѣ указываетъ уже на то, что врядъ ли въ Греціи могъ родиться НовыйДіонисъ отъ Дѣвы. Но культъ Дѣвы (Артемида, Пареносъ) все же еще достаточно высоко стоялъ для того, чтобы Эллада могла принять Бога, родившагося отъ Дѣвы. И Дѣва Марія, родившая Христа, и принятая въ Греціи, которая стала христіанской, какъ бы восстанавливала дѣйственный аспектъ Персефоны, ея утраченный.

Не малымъ препятствіемъ для появленія Христа въ Греціи было и многобожіе, вслѣдствіе чего новый богъ былъ бы незамѣтенъ среди Олимпа, а религіозная Греція этого времени отличается притомъ еще консерватизмомъ и Сократъ заплатилъ жизнью за введеніе новыхъ боговъ. Наконецъ, соединить, примирить людей съ Богомъ, съ небомъ могъ не человѣкъ, не богъ, не человѣкобогъ (обожествившій свое человѣческое «я» Caesar-Deus Неронъ или Калигула), а только богочеловѣкъ: при нравственномъ упадкѣ предхристіанской эпохи и при отсутствіи живого близкаго общенія съ Божествомъ, договора съ Богомъ, а также при наклонности или обожествлять человѣка θεὸν ἐπιφανεύς.

«новые Діонисы», deus Caesar—съ одной стороны; съ другой—герон, ставше изъ умершихъ предковъ богами, divus Caesar) или очеловѣчивать бога (герои, бывше сперва богами)—врядъ ли могъ появиться въ Греціи Богочеловѣкъ, который бы реально пострадалъ за грѣхи всего міра, умеръ и воскресъ въ третій день.

Всѣ эти условія вполне подходили къ реалистамъ-евреямъ, договаривавшимся съ самимъ Цезаремъ, грознымъ Ягва, имя котораго евреямъ было страшно произнести, и евреи должны были дать Греціи, а потомъ и всему міру, реальный живой образъ Христа, новаго Діониса; для этого Діониса у евреевъ былъ Отець-Богъ, Его динамическая ипостась—Духъ Святой.

Въ пору страшнаго упадка, гибели міра вслѣдствіе того, что каждое человѣческое «я» смотрѣло на себя, какъ на исключительный центръ вселенной, какъ на единственную цѣль, для которой всѣ остальные «я» могутъ служить только средствами, только одинъ Агнецъ, страдающій за весь міръ и произносящій слова: «Сберегши душу свою, потеряетъ ее; а потерявшій душу свою сбережетъ ее»—только одинъ Христосъ могъ спасти міръ, а потому естественно, что міръ и стремился къ воплощенію Христа и наиболѣе чуткіе люди—еврейскіе пророки

и греческіе трагики и философы, видя путь, которымъ идетъ человѣчество, могли говорить и о конечной цѣли, къ которой онъ приводитъ (по слову: «ищите и найдете»: «стучащему отворятъ»... и т. д.).

Мы не можемъ поэтому не отмѣтить полного параллелизма, полного совпаденія исторіи и религіи: исторія стремится осуществлять религію, религія— проявляться въ исторіи, влѣдствіе чего мы и можемъ назвать путь религіозный и путь историческій двуединымъ религіозно-историческимъ—осуществленіемъ религіи въ исторіи,—названіе равно чуждое старому раціонализму и нѣкоторымъ изъ нашихъ такъ называемыхъ «декадентовъ» или символистовъ, а всего точнѣе *романтиковъ*, слѣдуя опредѣленію романтизма, данному извѣстнымъ критикомъ-почвенникомъ Аполлономъ Григорьевымъ: «Романтическое является во всякую эпоху, только что вырвавшюся изъ какого-либо сильного моральнаго переворота. въ переходные моменты сознанія». Для того, чтобы не быть голословными, укажемъ хотя бы на слѣдующія слова Д. С. Мережковскаго въ его изслѣдованіи «Левъ Толстой и Достоевскій»: «...Сверхчеловѣкъ—это послѣдняя точка, самая острая вершина великаго горнаго кряжа европейской философіи, съ ея вѣковыми корнями возмущившейся, уединенной и обособлен-

ной личности. Дальше некуда идти: историческій путь пройденъ; дальше—обрывъ и бездна, паденіе или полетъ—путь сверхъ-историческій, религія»... Поистинѣ, это противоположеніе историческаго пути сверхъ-историческому—религіозному является печальнымъ недоразумѣніемъ и задерживаетъ синтезъ мысли и откровенія, разума и теологіи!

Намъ могутъ возразить, что нельзя толковать исторически явленіе Христа и что такое толкованіе будетъ религіозною ересью. Конечно, если бы Христосъ былъ Богомъ или Богомъ и человѣкомъ, то историческое объясненіе не могло бы имѣть никакого мѣста, но такъ какъ Христосъ былъ не Богомъ и не Богомъ и человѣкомъ, а Богочеловѣкомъ и понятія божескаго и человѣческаго въ Немъ можно отвлекать только въ абстрактномъ умозрѣніи — то есть божеское проявлялось въ человѣческомъ, человѣческое было вмѣстѣ съ тѣмъ и божескимъ, историческое—религіознымъ и религіозное проявлялось въ развитіи исторіи, то мы не только вправе искать генезиса Христа, но обязаны это дѣлать, такъ какъ иначе мы никогда не поймемъ Христа и христіанства, и образъ Христа будетъ мертвымъ образомъ. А нельзя не видѣть, что Христосъ имѣетъ очень много родственнаго съ Діонисомъ, его предтечей.

Діонисъ родился отъ Бога-Зевса и Дѣвы-Семелы (незавишеи земного мужа); Христосъ—отъ Бога-Духа Святого и Дѣвы-Маріи. Семела по успеніи была взята на Олимпъ, на небо и была названа Θіоной, а могилу ея Діонисъ украсилъ цвѣтами; Дѣва Марія по успеніи была тоже взята на небо и тамъ коронована, а могила ея украсилась цвѣтами, по преданію—бѣлыми лиліями. Діонисъ начинаетъ съ опьаненія виномъ; первымъ чудомъ Христа было претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской, Христосъ говоритъ о Сынѣ человѣческомъ, что онъ ѣстъ и пьетъ. Въ тѣсномъ союзѣ съ Эросомъ является Діонисъ, Эросомъ является и Христосъ, но еще хаотическій, смутный въ Діонисѣ, до конца просвѣтленъ, одухотворенъ въ Христѣ: Эросъ Христа сталъ божескимъ, или иначе Богъ сталъ Эросомъ: стоитъ вспомнить только главное положеніе апостола Іоанна: Богъ любви есть—Богъ есть любовь *).

*) «Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν εἶπε: ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν. Конечно, мы не намѣрены смѣшивать между собою различныя понятія выражающіяся словами «ἐρῶς» и «ἀγάπη», но въ томъ то и дѣло, что въ ἀγάπῃ Христа входитъ просвѣтленный эрῶς; Христосъ ни разу не высказывался противъ брака—религиознаго таинства («такъ что они уже не двое, но одна плоть. И такъ, что Богъ сочелъ, того человѣка да не разлучаетъ». Ев. Мат. 19, 6), противъ брака, какъ реализація

Подобно тому, какъ вакханки обручали себя Діонису, какъ жениху и называли его «Νύμφιος, Μελλεγαμος» и пѣли «Радуйся, женихъ! радуйся, свѣтъ новый!», подобно этому и христіанскія мученицы обручали себя жѣниху — Христу и въ Апокалипсисѣ Христось называется женихомъ: «и Духъ и невѣста говорятъ: прійди». Подобно тому, какъ религія Діониса требовала церкви, соборности и двое или трое составляли общину, такъ мы читаемъ и въ Евангеліи: «гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ». И какъ Діонисъ является страдальцемъ — богомъ, такъ и Христось претерпѣваетъ страшныя муки на крестѣ; весною воскресаетъ Діонисъ, и въ то же время мы празднуемъ Восресеніе Христова. Нетрудно видѣть, что и таинство Евхаристіи своими корнями лежитъ въ элевсинскихъ, орфическихъ таин-

таинственнаго и полнаго соединенія двухъ въ Богѣ, но онъ запрещалъ тотъ бракъ, который ведетъ къ разводу, бракъ грубѣе, плотскій. Объ этомъ святомъ бракѣ Христось и сказалъ ученикамъ: «Не всѣ вмѣщаютъ слово сіе, но кому дано». И христіанская церковь знаетъ о таинствѣ Эроса и недаромъ установила особое таинство брака; супружескій подвигъ приравнивается къ мученическому, почему на брачущихся и возлагаютъ во время обряда вѣнцы. Бракъ, Эросъ Апостоль сливается съ религіей, когда говорятъ: «Тайна сія велика есть; Азь же глаголю вамъ во Христа и во Церковь». Въ христіанствѣ Эросъ, Любовь достигаетъ высшаго просвѣтленія, мы бы сказали, преображенія человѣка при должномъ отношеніи къ этому таинству: «Тайна сія велика есть»...

ствахъ (какъ и возгласъ: «Двери, двери!» взять у тѣхъ же орфиковъ). Извѣстно, при жертвоприношеніи Діонису, козелъ и вообще *жертва*—отожествлялась съ Діонисомъ, какъ и вынимаемый на нашей литургіи Агнецъ отожествляется съ самимъ Агнцемъ—Христомъ; мы знаемъ, что и въ вакхическихъ мистеріяхъ причащались воды и вина. Мы не будемъ дальше проводить эту параллель Діониса и Христа: изъ сказаннаго уже видно, что между Христомъ и Діонисомъ лежитъ вовсе не такая глубокая пропасть, чтобы нельзя было разсмотрѣть моста соединяющаго ихъ въ религиозномъ сознаніи эллина-язычника, философа и эллина-христіанина: корни христіанства лежатъ въ языческой античной Элладѣ *).

Показавъ преемственную связь христіанства съ язычествомъ, показавъ, что язычество шло къ христіанству — въ единую, святую, *соборную* и апостольскую церковь къ осуществленію идеи Агнца, къ страданіямъ Агнца, язвами котораго исцѣлится міръ, къ новому взгляду, по которому весь міръ

*) На нѣкоторыя изъ указанныхъ чертъ аналогіи Христа и Діониса указываетъ и Вяч. Ивановъ въ своемъ изслѣдованіи «Эллинской религіи страдающаго Бога (Діониса).

разсматривается, какъ цѣль, а не какъ средство, показавъ, что только этой идеей жилъ и спасался отъ окончательнаго упадка міръ, мы теперь займемся исторической судьбой индивидуализма въ христіанскомъ мірѣ.

III.

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ИНДИВИДУАЛИЗМА ВЪ ХРИСТИАНСКОМЪ МІРѢ.

Христосъ и осуществилъ эту идею Агнца, такъ развитую въ предхристіанскомъ мірѣ, въ своемъ богочеловѣческомъ ликѣ Онъ воплотилъ Мессію καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. «Слово стало плотію»; Онъ и принесъ себя въ жертву за всѣхъ людей, отрекаясь отъ своей души для искупленія всего міра и отъ своей воли (Его обращеніе къ Отцу: «Авва Отче! все возможно Тебѣ: пронеси чашу сію мимо Меня; *но не чего Я хочу, а чего Ты*»); Онъ такъ возлюбилъ весь міръ, т. е. посмотрѣлъ на всѣхъ людей не какъ на средство, а какъ на цѣль (Онъ не себя спасалъ, а всѣхъ), что пострадалъ за людей. И отрекаясь отъ своей души, отъ своего его, Христосъ не только не потерялъ его, но приобрѣлъ, приобрѣлъ даже право судить живыхъ и мервыхъ. Врядъ ли кто-нибудь станетъ отрицать личность, индивидуальность Христа, которая является (послѣ 19-ти вѣковъ) такой яркой, что

индивидуализмъ нашего времени Оскаръ Уайльдъ называетъ Христа величайшимъ индивидуалистомъ и поэтомъ.

Христосъ и положилъ основою этотъ принципъ соборности, отреченія отъ своей души и сказалъ, что Царство Божіе—царство любви («Богъ любви есть»), находящееся внутри насъ, можетъ наступить только тогда, когда всѣ будутъ совершенны: «будьте совершенны», говорилъ Онъ, а не «будь совершенъ». Этою истиною любви, столь великою, высокою, воодушевились апостолы и евангелисты и, въ особенности, любимый ученикъ Христа Іоаннъ, главное содержаніе Евангелія котораго заключается въ положеніи: «Богъ любви есть»—Богъ есть Любовь. О немъ рассказываютъ, что подъ конецъ своей долгой жизни онъ ничего другого не говорилъ, кромѣ непрестанно повторяемыхъ имъ словъ: «Братья, любите другъ друга»!

Подобно тому, какъ въ религіи Діониса не образовалось жречества, но каждый членъ общины былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и жрецомъ, точно такъ же началось и христіанство: христіанство начинается также общиной, на діаконѣ же и пресвитерѣ были возложены исключительно общественныя, хозяйственныя обязанности. И эта община христіанъ, освященная

Апостолами—посланниками Христа. и была Церковью, той церковью, о которой сказано въ Символѣ вѣры: «Вѣрую въ единую, святую, соборную и апостольскую церковь», церковь, которая не исключала одухотвореннаго, просвѣтленнаго оргазма и устраивала «вечери любви» (еще діонисическая черта) и только, когда эти вечера приняли грубо чувственный характеръ, ихъ пришлось исключить изъ христіанскаго *богослуженія*. Благодаря отсутствію скованности схоластикою догматовъ, благодаря тому, что живы были символы, шедшіе еще изъ античности, христіанская церковь и могла такъ сильно развиваться въ своемъ богодѣйствіи—теургіи—каждый членъ общины былъ индивидуальный теургъ и благодаря тому, что всѣ они были собраны вмѣстѣ въ единой, соборной церкви, единомъ религіозномъ союзѣ, они и могли создать храмъ св. Софіи—Премудрости Божіей и великолѣпную, божественную херувимскую пѣснь.

Такимъ образомъ, мы видѣли, что въ основу и Дельфійской религіи, и христіанства былъ положенъ принципъ соборнаго индивидуализма, и потому, если черезъ девятнадцать вѣковъ снова приходится говорить о соборномъ индивидуализмѣ, какъ о чемъ-то новомъ, то естественно можетъ возникнуть вопросъ: имѣетъ ли какое-нибудь положительное зна-

ченіе и смыслъ соборный индивидуализмъ, если за девятнадцать вѣковъ онъ не только ничего не создавалъ и не развивался, но, повидимому, только разрушалъ самого себя.—тѣмъ болѣе, что все религіозное творчество среднихъ вѣковъ, съ эпохи Августина, представляетъ собой одну грандіозную попытку осуществить это начало?

Положительное значеніе и смыслъ соборнаго индивидуализма мы постараемся вскрыть въ послѣдней главѣ этого очерка, теперь же намъ необходимо изслѣдовать, почему отъ соборнаго индивидуализма перваго вѣка мы пришли къ жутко-обособленному, уединенному индивидуализму конца XIX вѣка. Великая христіанская истина, несшая въ себѣ освобожденіе и радость искупленія («исповѣдую едино крещеніе въ оставленіе грѣховъ»). овладѣла первыми христіанами, но они не вполне овладѣли ею, и вотъ мы наблюдаемъ снѣжное превращеніе языческаго міра въ христіанскій—превращеніе, совершавшееся часто мечемъ—путемъ насильственнымъ, отвергнутымъ Христомъ, какъ дьявольское искушеніе: мы говоримъ о санкціонированіи языческаго государства именемъ Христа.

Осталось то же языческое государство, основанное на насиліи и, вдобавокъ, освященное христіанствомъ, которое такъ слилось съ язычествомъ

что благословляло и освящало всякое насиліе и, въ свою очередь, насиловало человѣческій разумъ, взяло его себѣ въ услуженіе. Какъ нѣкогда передъ эллинизмомъ стояла дилемма: или отказаться отъ примиренія съ землей—отъ оргіастическаго культа бога Діониса, угрожавшаго культурѣ, или отъ уснѣховъ, сдѣланныхъ культурой,—такъ и передъ христіанствомъ стояла дилемма: или отказаться отъ языческаго государства, языческой культуры, языческаго обожествленія человѣческаго «я»,—человѣкобога,—или отказаться отъ христіанской истины—Богочеловѣка. Но и оргіастическій культъ и христіанская истина были слишкомъ дороги для человѣчества, какъ завоеванные имъ, и потому отказаться отъ нихъ было нелегко, принять же ихъ цѣликомъ не было достаточной силы. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ прибѣгли къ компромиссу—къ представительному началу: эллины создали Діонисово жречество съ одной стороны, съ другой—экзотерическій культъ Діониса, приспособленный къ религіозному уровню народной массы; христіанство выдвинуло изъ своей среды черное, мрачное монашество съ большою долею восточнаго аскетизма—это совершилось въ ту эпоху, когда распространялось вліяніе индійскаго Востока. И если, съ одной стороны, монашеская аскеза сыграла положительную роль въ

исторіи въ томъ отношеніи, что являлась храни-
тельница христіанской истины, то, съ другой сто-
роны, она же имѣла и отрицательное значеніе, по-
тому что сама эта истина была очень неполною и
даже во многомъ извращенною. Само это раздѣле-
ніе—монашества и міра—было уже нарушеніемъ
принципа христіанской общины, соборной церкви,
расколомъ Соборнаго Индивидуализма. Мона-
стырь сталъ преслѣдовать цѣли личной святости,
въ монастырь стали идти для того, чтобы «спасать
свою душу» (обычное выраженіе). монастырь строго
разграничивалъ свои кельи отъ того, что было внѣ
этихъ келій, за ними—«въ міру». Монахъ-аскетъ,
такъ своеобразно понявшій заповѣдь Христа о ра-
дости свойственной дѣтямъ и завѣтъ: «будьте
кротки, какъ голуби, и мудры, какъ змѣи», совсѣмъ
забывшій или старавшійся забыть первое чудо
Христа въ Канѣ Галилейской—претвореніе воды
въ вино и благословеніе брака, радости; этотъ
монахъ-аскетъ твердо вѣрилъ въ то, что келья
его—свята, весь же остальной міръ «во злѣ ле-
житъ», какъ будто бы и не было Христа, побѣ-
дившаго этотъ міръ. Мы уже знаемъ, какое зна-
ченіе имѣла античная религія для христіанства,
знаемъ уже, что всѣ краски себѣ христіанство
почерпало изъ религіи античной Греціи, а потому

тотъ, кому чужда Дельфійская религія Аполлона и Діониса, никогда не пойметъ всей глубины, всего смысла и значенія христіанства, и лучшимъ переходомъ, связующимъ звеномъ къ Христу можетъ служить Діонисъ.

Вотъ почему и Ницше, всю свою жизнь борвшійся противъ христіанства за Діониса, пришелъ правда слишкомъ поздно (и за это позднее пришествіе заплатился безуміемъ) къ Христу, и послѣднимъ бредомъ его, послѣдними галлюцинаціями былъ «распятый Діонисъ» — Христосъ. Вотъ почему и Д. С. Мережковскій, начавшій въ своей Трилогіи съ язычества (въ Юліанѣ Отступникѣ), кончилъ апокалиптическими призываніями Христа: «Бй, гради, Господи Иисусе» (въ Петрѣ и Алексѣѣ). А христіанскіе апологеты, изъ боязни конкуренціи, изгоняли изъ памяти всю «языческую мерзость» и тѣмъ лишили христіанство его красочности, его жизненности и превращали христіанство въ какую-то застывшую, окаменѣлую, схоластическую мумію.

«Сынъ Человѣческій» не любилъ «знаменій», не любилъ и не цѣнилъ несвободнаго обращенія къ себѣ — схоластическое христіанство болѣе всего подчеркивало чудеса и знаменія. Сынъ Человѣческій освободилъ отъ всякаго фетишизма, отъ всѣхъ идоловъ, отъ всѣхъ кумировъ, отъ всѣхъ догматовъ и давалъ

полную свободу религиознаго творчества и дѣйствія (этотъ вопросъ будетъ обстоятельнѣе разсмотрѣнъ въ послѣдней главѣ), давалъ полную свободу развитія личности, индивидуальности въ соборной церкви: схоластическое христіанство всю богатую символику обратило въ окаменѣвшіе фетиши, идолы, кумиры, догматы, которые запрещало развивать, создавая новые образы, и, нарушивъ принципъ соборной церкви, наложило тяжелый гнетъ и на развитіе личности. Христосъ говорилъ: «Если Сынъ васъ освободитъ, то истинно будете свободны»: а христіанскіе апологеты запрещали свободное слово и свободную вѣру и на защиту своего догматизма взяли мечъ, употребили и санкціонировали насиліе. Но взявшій мечъ отъ меча и погибнетъ, хотя бы этотъ мечъ и находился въ рукахъ первосвященника!

Мертвая и ложная схоластика догматическаго христіанства такъ давила самодѣятельность разума, свободное развитіе личности, индивидуальность и освящала завѣдомо насильственныя формы государственной политической жизни, такъ явно захватила не принадлежація ей ни по какому другому праву, кромѣ ужъ во всякомъ случаѣ нехристіанскаго права сильнаго, области, что и должна была вызвать двоякій протестъ: протестъ личнаго разума

противъ мертвенности религіозныхъ догматовъ съ одной стороны и протестъ противъ неправильныхъ, ненормальныхъ политическихъ формъ—съ другой стороны. Такъ какъ мечъ и крестъ были постоянно вмѣстѣ, то революція и должна была начаться первымъ протестомъ—съ рационализма, освободившагося отъ гнета схоластики и переставшаго вѣрить въ санкционированность и неприкосновенность верховной власти.

Первый протестъ наиболее ярко выразился въ протестантствѣ XVI в. и послѣдующей затѣмъ рационалистической и эмпирической философіи; второй, неизбежно вытекавшій отсюда—во французской революціи конца XVIII вѣка и слѣдующихъ революціяхъ, которыя наполняютъ собою въ Европѣ весь XIX-ый и которую открываетъ въ Россіи XX вѣкъ.

Однако, въ силу того, что средневѣковая схоластика главнымъ образомъ давила самостоятельность личнаго разума и опыта, то какъ въ рационалистической, такъ и въ эмпирической философіи, въ противоположность греческой, мы наблюдаемъ протестъ личности, и характернѣйшей чертой философіи XVII и XVIII вѣка является субъективизмъ, солипсизмъ, котораго не могъ преодолѣть и Кантъ, примирившій оба направленія—рациона-

лизмъ и эмпиризмъ. И послѣ Канта субъективизмъ продолжаетъ оставаться отличительною чертой философіи, и никогда, ни въ какое другое время, мы не наблюдаемъ такого развитія индивидуальности, рѣзко обособленной и уединенной, какъ въ концѣ XIX вѣка, въ его типичнѣйшихъ представителяхъ: въ философіи Фр. Ницше, въ поэзи Оскара Уайльда и нашихъ символистовъ.

Фр. Ницше развиваетъ индивидуализмъ до идеи сверхчеловѣка, до языческой идеи Deus-Caesar — Человѣкобога, для достиженія котораго можно идти хотя бы по трупамъ людей, потому что «все позволено», и это «все позволено» идетъ не отъ Сына Человѣческаго, освободившаго отъ всякаго рабства, а отъ человѣческаго «я».

Оск. Уайльдъ въ своихъ изящныхъ, красивыхъ и остроумныхъ парадоксахъ, пытается навязать даже Христу идею уединеннаго индивидуализма. До какой степени Оск. Уайльдъ былъ типичнымъ представителемъ обособленнаго индивидуализма, можно судить по его афоризмамъ или потому, напримѣръ, что, Христосъ, по его мнѣнію, совѣтовалъ богатому юношѣ продать свое имѣніе и раздать бѣднымъ не для блага послѣднихъ, а потому, что богатство—зло и слѣдовательно, вредить спасенію души этого юноши, забывая при этомъ, что

еслибы Христосъ заботился о личной своей святости, то онъ ничего бы и не сталъ совѣтовать этому юношѣ, какъ *другому*. а тѣмъ болѣе страдать за весь міръ; очевидно, что для личной святости Христу нечего было бы и выходить изъ пустыни. Уйальдъ, будучи пораженъ образомъ Христа, совершенно справедливо считаетъ его индивидуалистомъ, упуская изъ виду, что Христосъ пріобрѣлъ свою душу, свою индивидуальность въ отреченіи отъ своего «я», отъ своей души, а потому Христа надо назвать не первымъ индивидуалистомъ, какъ его называетъ Оскаръ Уайльдъ, а первымъ *соборнымъ индивидуалистомъ*.

Въ творествѣ нашихъ символистовъ мы находимъ слѣдующіе стихи (З. Гишпюсъ):

Мнѣ мило отвлеченное.
 Имъ жизнь я создаю.
 Я все *уединенное*.
 Невное люблю.
 Я рабъ моихъ таинственныхъ
 Необычайныхъ словъ.
 Но для рѣчей *единственныхъ*
 Не знаю здѣшнихъ словъ.

Въ стихотвореніи «Къ Пруду» Гишпюсъ говоритъ:

Я не умѣю жить съ людьми,
 И знаю, съ ними задохнусь.

Она пишетъ «Серенаду», которую заканчиваетъ
такими словами:

Ищу мою отраду,
Въ себѣ—люблю тебя.
И эту серенаду
Слагаю для себя.

Въ другомъ мѣстѣ она говоритъ:

И вотъ я бреду *одинокій*,
А полдень тяжелый и жаркій...
Тропой каменистой, широкой,
Иду я въ безтѣнности яркой,
Иду все навѣрхъ *однокій*...

Въ одномъ стихотвореніи она восклицаетъ даже:
«Есмь только—я»...

Въ «Тихомъ Пламени» она говоритъ:

Я самъ найду мою отраду.
Здѣсь все мое, здѣсь только я.
Затеплю тихую лампаду.
Люблю се. Она моя.
Какъ пламя робкое мнѣ мило!
Не ослѣпляетъ и не жжетъ.
Зачѣмъ мнѣ грубое свѣтило
Недосягаемыхъ высотъ?

Но, конечно, нигдѣ такъ ярко, такъ выпукло
не высказался ея уединенный индивидуализмъ, какъ
въ слѣдующихъ строкахъ:

Гляжу въ очагъ, на тлѣніе...
Отъ тлѣнія лишь духъ освобожденъ.

Какое умиленіе!

Въ нечестіи весь міръ,—а я спасенъ!

Такъ же одиноко и Мережковскій, и нигдѣ его ницшеанская проповѣдь уединеннаго, обособленнаго индивидуализма не выразилась такъ ясно, какъ въ статьѣ о Пушкинѣ въ «Вѣчныхъ Спутникахъ».

Одиноко и Валерій Брюсовъ. Въ «Предчувствіяхъ» (Urbi et orbi), въ одномъ изъ стихотвореній («У себя») онъ говоритъ:

Лучей зрачки горять на росахъ,
 Какъ серебромъ все залито.
 Ты ждешь меня у двери. посохъ!
Иду! иду! со мной—никто!

Въ другомъ стихотвореніи («L'Ennui de Vivre») онъ высказываетъ задушевную мечту свою:

О, еслибъ все забыть, быть вольнымъ, одинокимъ,
 Въ торжественной тиши раскинутыхъ полей,
 Идти *своимъ* путемъ безцѣльнымъ и широкимъ,
 безъ будущихъ и прошлыхъ дней...

.....
 Дальше. все дальше! отъ счастья до муки,
 Въ ужасы—въ бездну—во тьму!
 Тщетно ко мнѣ простираете руки
 Вы, присужденныя къ вѣчной разлукѣ:
Жить мнѣ и быть—одному.

И В. Брюсовъ нарушаетъ свое одиночество

только для *другой*, одиночество своего «его» обращается въ одиночество «его» двухъ душъ и двухъ тѣлъ:

Отторгнуты отъ всѣхъ, отъяты отъ вселенной,
Мы были-бъ лишь вдвоемъ, я твой, ты—для меня.
Мы были-бъ какъ цари надъ вѣчностью мгновешной,
И годъ смѣнялъ бы годъ, какъ продолженье дня.

Въ посланіи къ Бальмонту Брюсовъ говорить:

Можетъ: наши сны глубоки,
Голосъ нашъ—вѣкамъ завѣтъ.
Какъ и ты, мы одиноки.
Мы пророки. Ты поэтъ.

Но полную исповѣдь уединеннаго индивидуализма у Валерія Брюсова мы находимъ, конечно, въ его стихотвореніи

Одиночество.

Проходить дни, проходятъ сроки.
Свободы тщетно жаждемъ мы.
Мы беспощадно одиноки
На днѣ своей души—тюрьмы!
Присуждены мы къ вѣчной кельѣ.
И въ наше тусклое окно
Чужое горе и веселье
Такъ дьявольски искажено.
Напрасно жизнь проходить рядомъ
За днями день, за годомъ годъ.

Мы лежим любовью, словомъ, взглядомъ,—
 Вся сущность человѣка джетъ!
 Нѣтъ силъ сказать, нѣтъ силъ услышать,
 Невластно ухо, мертвъ языкъ.
 Лишь время знаетъ, чѣмъ утишить
 Безумно воющій крикъ.
 Срывай послѣднія одежды
 И грудью всей на грудь прильни,—
 Порывъ безсилея, нѣтъ надежды!
И въ самой страсти мы одни!
Нѣтъ единенья, нѣтъ слякненья—
 Есть только смутная алчба,
 Да согласованность желанья,
 Да равнодушье раба.
 Напрасно духъ о сводъ желѣзный
 Стучится крыльями, скользи.
 Онъ вѣчно здѣсь, надъ той же бездной:
Упасть въ соседнюю нельзя!
 И путникъ по срединѣ дуга,
 Куда бы онъ ни кинулъ взоръ,
 Всегда пребудеть въ центрѣ круга,
 И будетъ замкнуть кругозоръ.

Вотъ какъ рассказываетъ о своемъ одинокомъ
 пути Федоръ Сологубъ:

Путь мой трудный, путь мой длинный,
 Я одинъ въ странѣ пустынной,
 Но услады есть въ пути,—
 Улыбаюсь, забавляюсь,
Самъ собою вдосновляюсь
 И не скучно мнѣ идти.

Самый яркій, послѣдовательный солипсизмъ Сологуба мы находимъ въ его гордомъ самоутвержденіи:

Я—Богъ таинственнаго міра,
Весь міръ въ однѣхъ моихъ мечтахъ.

.

Моей божественной природы—

говорить онъ:

Я не открою никому.

Изъ этого солипсизма нѣтъ никакого выхода: двери его тѣсной комнаты глухо залепты:

Полуночною порою
Я одинъ съ больной тоскою
Передъ лампою моей.
Жизнь докучная забыта,
Плотно дверь моя закрыта...

И это одиночество души привело къ тому, что его духъ, его костеръ—погасъ:

Усталый, одинокій,
Сижу я въ поздній часъ.
Туманны всѣ дороги,
Роса мнѣ мочить ноги,
И мой костеръ погасъ.

И слѣдствіемъ разрыва съ соборною церковью, было то, что Сологубъ, одинокій, не нашелъ Бога, отрекся отъ Него для Демона Самоутвержденія, от-

рицающаго религиозное соединеніе людей съ Единымъ Сущимъ и координацію другъ съ другомъ. Вотъ почему мы и находимъ у Сологуба молитву, обращенную къ Дьяволу. Эта молитва заканчивается такими словами:

И вѣрнѣ я, отецъ мой, Дьяволъ,
Обѣту данному въ злой часъ.
Когда я въ бурномъ морѣ плавалъ,
И ты меня изъ бездны спасъ.
Тебя, отецъ мой, я прославлю
Въ укоръ неправедному дню,
Хулу надъ міромъ я возставлю,
И соблазняя соблазню.

Еще ярче выражено у Ѳ. Сологуба стремленіе къ демонизму въ его мистеріи «Литургія Мнѣ», въ словахъ отрока (Люцифера):

Куда связующія звенья.
Забыли вы, что цѣпь—Моя.
Соединившись ночью тайно,
Свершая грезы бытія,
Забыли вы, что все случайно.
Что неизмѣненъ только Я.
Грозя чарующему Змію,
Святыню злого дня кленя.
Какъ вы свершите *Литургію*,
Когда забыли вы *Меня*?
Вездѣ, гдѣ преломлялось тѣло.
Вездѣ, гдѣ проливалась кровь.

Тамъ неизмѣнно пламенѣла
 Моя предвѣчная любовь.
 Мое подъ звѣздной ризой тѣло,
 Моя за бездною глубина,
 И надо всею отяготѣла
 Моя предвѣчная вина.
 Средь перепутій и раздолий
 Мой ликъ являлъ повсюду Я.
 Моею направлялась волей
 Вся незабѣжность бытія.

К. Бальмонтъ же восклицаетъ:

О, если-бъ мнѣ крылья орлиныя,
 Свободныя, сильныя крылья,—
 Чтобъ могъ я на нихъ улетѣть въ безграничное цар-
 ство лазури,
 Чтобъ могъ я не видѣть людей!

И свое одиночество Бальмонтъ сравниваетъ съ вѣтромъ и волнами:

Я братъ не людямъ, а бурѣ и вѣтру,
 Я братъ холодной равнинѣ морской.
 Куда иду я? Къ горшымъ вершинамъ.
 Куда иду я? Къ пустынямъ глухимъ.
 Я братъ холодному горному вѣтру,
 Живу одиноко и растаю, какъ дымъ.

... О, волны морскія, родная стихія моя,
 Всегда вы свободно бѣжите въ чинья края,
 Всегда одиноки въ холодномъ движеніи своемъ.
 А мы безутѣшно тоскуемъ—одниъ и вдвоемъ.

Забыли только эти мудрецы и поэты, что зажженные свѣты скоро погаснутъ въ пещерахъ и катакомбахъ—для свѣта нуженъ воздухъ!). Въ пустынь онъ и берегъ для себя остатокъ познанія Бога. Мимо него часто проходилъ молодой разбойникъ, руки котораго были отягчены награбленными жемчугами, бисеромъ и золотомъ, которые онъ продавалъ, и затѣмъ шелъ въ городъ Семи Грѣховъ, откуда возвращался съ пустыми руками. Пустыннику стало жаль, что разбойникъ ведетъ такую жизнь и онъ одинъ разъ остановилъ разбойника съ просьбой не ходить въ городъ, говоря, что еслибы онъ обладалъ познаніемъ Бога, то онъ никогда бы не пошелъ въ городъ Семи Грѣховъ. Разбойникъ отвѣтилъ, что если познаніе Бога дороже жемчуга и золота, то если пустынный не передастъ ему этого познанія, то онъ его убьетъ. Пустынный сказалъ, что жизнь для него недорого, а своего познанія онъ никому не передастъ; но ему было жаль разбойника, и потому онъ пошелъ за нимъ, уговаривая его не ходить въ городъ Семи Грѣховъ. Такъ дошли они до воротъ города: разбойникъ въ послѣдній разъ обратился къ пустыннику, что если онъ не скажетъ ему своего познанія Бога, то онъ пойдетъ въ городъ. И пустынный такъ полюбилъ разбойника (посмотрѣть на него, какъ на цѣль,

достойную даже лишёнїа изъ-за нея своего благополучїа), что передалъ ему свое познанїе Бога и, когда передалъ, то почувствовалъ, что вовсе теряетъ свое познанїе Бога, и онъ упалъ на землю. И когда онъ лежалъ, ему послышался голосъ: «Ты обладаешь совершеннымъ познанїемъ Бога, а теперь ты обладаешь совершенной любовью Бога. О чемъ же ты плачешь?»

Такими словами заканчивается стихотворенїе О. Уайльда, и нельзя не видѣть здѣсь близости съ главнымъ положенїемъ Иоанновой церкви: Богъ любви есть.

Но если Западу долго еще суждено переживать трудный, сложный кризисъ индивидуализма, то переходъ къ соборному индивидуализму въ Россїи совершается гораздо легче. Новая струя идетъ въ настоящее время съ Востока, изъ Россїи, и мы поможемъ Западу въ его трудныхъ родахъ и тѣмъ оплатимъ за все, чѣмъ мы обязаны Западу. Вполнѣ понятно, что кризисъ индивидуализма въ Россїи, въ странѣ долготерпѣнья, происходитъ гораздо легче: мы не имѣли такой кипучей исторической жизни съ ея протестантскими движенїями, и развитїемъ индивидуальности, какую имѣлъ Западъ. И двадцать пять лѣтъ тому назадъ еще были произнесены Ф. М. Достоевскимъ слова: «во истину, всякій предъ всѣмизавсѣхъ

и за все виновать», двадцать пять лѣтъ тому назадъ былъ созданъ гениальный образъ старца Зосимы съ его вселенскою любовью и жалостью ко всѣмъ пьяненькимъ, ко всякой травкѣ... И Влад. С. Соловьевъ (комментируя въ указанномъ нами смыслѣ слова Христа: «будьте совершенны») говорилъ уже о соборномъ индивидуализмѣ, и только не называлъ свой соборный индивидуализмъ этимъ именемъ. И предтечи соборнаго индивидуализма Ѳ. М. Достоевскій и Вл. С. Соловьевъ—могутъ быть, и были одиноки, но они стали учителями другихъ одинокихъ—уединенныхъ, обособленныхъ индивидуалистовъ-романтиковъ или, какъ ихъ называли, декадентовъ. И Достоевскій и Соловьевъ и помогли имъ пережить свой кризисъ отчужденности, уединенности, и никогда у нашихъ декадентовъ не пропадало стремленіе къ соборности.

Вотъ одинъ изъ голосовъ нашихъ поэтовъ—одинокихъ, уединенныхъ индивидуалистовъ—З. Н. Гипсіусъ. Въ предисловіи къ сборнику своихъ стиховъ, она пишетъ, между прочимъ, слѣдующее, какъ нельзя болѣе характеризующее нашу обособленность: «...И вотъ мы, современные стихописатели, покорные вѣчному закону человѣческой природы, молимся—въ стихахъ, какъ умѣемъ, то неудачно, то удачно, но всегда беремъ наше «свое», нашъ центръ, всѣ

наше данное «я» въ данную минуту (таковы законы молитвы);—виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сдѣлалось особеннымъ, одинокимъ, оторваннымъ отъ другого «я», и потому непонятнымъ ему и ненужнымъ? Намъ, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотвореніе — отраженіе мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у котораго завѣтное «свое»—другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознаніе одиночества еще болѣе отрываетъ людей другъ отъ друга, обособляетъ, заставляетъ замыкаться душу. Мы стыдимся своихъ молитвъ, и, зная, что все равно не сольемся въ нихъ ни съ кѣмъ,—говоримъ, слагаемъ ихъ уже вполголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя. Нѣкоторые изъ насъ, стыдясь и печальсь, совсѣмъ оставляютъ стихотворную форму, какъ слишкомъ явно-молитвенную, и облакаютъ иной, сложной и туманной, плотью свое божественное устремленіе. Если есть гдѣ-нибудь одинъ, кто пойметъ нашу молитву,—онъ пойметъ ее и сквозь печаль тумана. Но есть ли онъ? Есть ли чудо?»... «Я думаю,—пишетъ она дальше,—явись теперь, въ наше трудное, острое время, стихотворецъ, по существу подобный намъ, но гениальный,—и онъ очутился бы одинъ на своей узкой вершинѣ; только зубецъ его скалы былъ бы

выше,—ближе къ небу,—и еще менѣе внятнымъ казалось бы его молитвенное цѣнье».

Но и этотъ одинокій, по его собственному признанію, поэтъ тяготится своимъ одиночествомъ и считаетъ одиночество соблазномъ дьявола, который говорить:

Ужель ты одиночества не любишь?
Уединеніе великій храмъ.
Съ людьми... ихъ не спасешь, себя погубишь;
А здѣсь, одинъ ты будешь равень Намъ.

И это стихотвореніе («Соблазнъ») оканчивается крикомъ:

О, мука! О, любовь! О, искушенья!
Я головы предъ вами не склонилъ.
Но есть соблазнъ,—соблазнъ уединенья.
Его никто еще не побѣдилъ.

А въ концѣ книги она уже понимаетъ, что всѣ мы скованы въ одну цѣпь и восклицаетъ:

Гдѣ ненавистные—и гдѣ любимые?
Пути не тѣ же ли всѣмъ уготованы?
Какъ звеня черныя,—нераздѣлимья,
Мы въ цѣпъ одну навѣки скованы.

Еще яснѣе выражено стремленіе къ религиозной соборности въ слѣдующихъ строкахъ:

Мы соберемся въ скорби священной...
Мы соберемся, чтобы хотѣли
Въ силу беспиле преобразить,

Вѣру—со знаніемъ, мысль—съ откровеніемъ.
 Разумъ—съ любовію соединить.

А когда она была на Свѣтломъ озерѣ, у раскольниковъ. то вполне поняла, какъ и Мережковский, что рѣшеніе вопроса можетъ быть только соборное.

Съ крикомъ отчаянія признаетъ одиночество и Вяч. Ивановъ и покоряется ему:

Покорность! намъ испить три чаши суждено:
 Дано намъ умереть, какъ намъ любить дано.
 Гонимъ за призракомъ—и близкимъ и далекимъ,—
Дано намъ быть въ любви и въ смерти оди-
нокимъ

(«Кормчія Звѣзды». Покорность).

И одинокій, онъ отправляется на поиски истинной религіи, истиннаго Бога, но Богъ являющійся тамъ «гдѣ двое или трое соберутся во имя Его» не открывается ему. Вотъ какъ рассказываетъ объ этомъ В. Ивановъ въ своемъ стихотвореніи «Невѣдомому Богу»:

Я видѣлъ въ ночи звѣздоскокой съ колоннами вѣчными
 храмъ;
 И бога искалъ, одинокій,—и бога не видѣлъ я тамъ.

И когда Вяч. Ивановъ мистически умиралъ въ своей отторженности отъ міра, когда онъ переживалъ таинство Голгофы и вмѣстѣ съ Христомъ восклицалъ: «Или! Или! лама савахвани», когда онъ

уже отчаявался въ томъ, что на землѣ возможно осуществленіе соборной церкви, ему послышался

Ночной Звонъ.

Изъ нѣдръ полуночи нѣмой,
Надъ сребродушной дремой.
Годины вѣстію спокойной
Звучитъ, торжественный и стройный,
Соборный звонъ...

И послѣ того, какъ онъ услышалъ этотъ вѣщій звонъ:

Укорь ужъ сердца не терзалъ:
Мой умеръ грѣхъ съ моей гордыней,—
И, вновь роднимъ съ родной святыней,
Я Землю, Землю лобызалъ!

И Вяч. Ивановъ повѣрилъ ужъ въ то, что:

Дохнетъ любовь по лирѣ горней!
Земля нѣмотствуетъ покорнѣй,
И глубже спитъ земная грусть...
Вселенной перезвонъ соборный!

и въ этотъ день:

И дрогнувъ, и содвинувъ вдругъ
Сознанье, спящее въ нхъ лонѣ,
Слѣшимъ усильемъ—братскій звукъ,
Отрыгнуть бездны въ гулкому стонѣ!..

И въ слѣдующихъ строкахъ мы уже видимъ полную проповѣдь соборнаго индивидуализма:

И каждый гласъ—
Звено, и цѣль.
И каждый кликъ—
Порывъ и Миръ;
И каждый глаголъ—
Восторгъ громовъ.
Созвучныхъ солнцъ.
Всеотзывный тишь.

.
И я внялъ верху,
Надъ семьей громовъ
(О, день дениць!)
Въ небесахъ небесъ
(О, покой громовъ!)
И твой отзвукъ внялъ.
Глаголовъ глаголъ
И усть уста
И любви любовь.—
Ты, многоочитый
Созвучныхъ солнцъ
Единый, день!

Во второй книгѣ лирики «Прозрачность» Вяч.
Ивановъ спрашиваетъ: кто любить—

Добро, какъ мать? Прохожаго, какъ брата?
Кто по свѣту блуждаетъ, какъ дитя,
Цвѣты собирая и вѣнки плетя?

Океаниды поютъ въ «Орфей Растерзанномъ»:

Въ бѣлу грудь мы бьемъ. Орфей, Орфей!
Мы: забудь-поемъ-о тюрьмѣ своей!

Отдай намъ, смертный, земную грудь—
Твой плѣнь размыкать и разметнуть!

И въ отвѣтъ имъ Орфей восклицаетъ:

По Хаосъ пудитъ мольбой святою
Въ семь плѣновъ Муза, и *зизждетъ мѣръ*
Дугой союза: и красотою
Прозрачной будетъ всѣхъ граней мирь.
Стозвучье браней—созвучье граней
Одинъ Великій во всемъ великъ!
Молчите, к. мики! Лучъ блещетъ ранній!
Лучите мики! Гдѣ лучъ, тамъ микъ.

То же стремленіе къ соборности мы замѣчаемъ и у Валерія Брюсова. Въ «Блудномъ Сынѣ» онъ восклицаетъ:

О, если-бъ было вновь возможно
На мѣръ лицомъ къ лицу взглянуть!

И Брюсовъ прекрасно понимаетъ, что своей одинокой дорогой можно придти въ лабиринтъ, въ которомъ погаснуть свѣты («Нить Ариадны»):

И я одинъ въ беззвучномъ залѣ
Мой факель пальцы мнѣ обжегъ.
Завѣсой сумерки упали.
Въ безмоявномъ мракѣ пѣтъ дорогъ.
Я, путешественникъ случайный,
На подвигъ трудный обреченъ.
Метить лабиринтъ! Святыя тайны
Не выдастъ пришельцамъ онъ.

Пришельцамъ, одинокимъ, не выдаетъ онъ святыхъ тайнъ: святыя тайны выдаются только тамъ, гдѣ соберутся «во имя Мое», а потому мы и должны собираться.

И эта мысль «Мы соберемся» очень неясная еще у З. Гиппиусъ принимаетъ вполне отчетливую, ясную форму въ творествѣ Сергѣя Городецкаго:

Безпредѣльна даль поляны.
 Рѣть, вѣть стягъ румяный.
 Діонисомъ осіянный.
 И вызываетъ древле-дико
 Яркость солнечнаго лика.
 Ярость пламеннаго крика
 Въ хороводы, въ хороводы!
 О, соборуйтесь. народы.
 Звѣзды, звѣри, горы. воды!
 Воздымемъ голосъ хороводный
 И осѣмъ сводъ безплодный
 Цвѣтомъ радости народной!.. etc.

Это стихотвореніе (въ «Факелахъ») посвящается «Вяч. Иванову, жрецу Діониса». Не потому ли Вяч. Ивановъ пришелъ къ соборному индивидуализму, что онъ «жрецъ Діониса»? Мы вѣдь знаемъ, что въ Діонисѣ соборное начало было очень значительно. Идя этимъ путемъ, Вяч. Ивановъ пришелъ къ пріятію преображеннаго міра, къ претворенію «непримиримаго Нѣтъ» въ слѣпительно сіяю-

щее «Да», вслѣдствіе чего творчество Вячеслава Иванова такъ значительно въ современномъ русскомъ искусствѣ и вслѣдствіе чего онъ образуетъ собой цѣлое направленіе, къ которому въ общихъ чертахъ примыкаетъ и С. Городецкій. Близко стоитъ къ этому направленію также и Георгій Чулковъ со своимъ мистическимъ анархизмомъ.

Стремленіе къ соборности въ особенности сильно въ младшемъ поколѣніи русскихъ символистовъ. Для иллюстраціи этого положенія выпишемъ одно стихотвореніе молодого, даровитаго поэта Влад. Пяста:

Стой! Ни шагу! Останься, проиженный свѣтомъ
цѣпелющій.
Знай, зажегся тебѣ твой дозоръ пламеньющій
только въ этомъ.
Будь безвольнымъ. Молчи. Затанься. Только чувствуй
несказанное.
Принимай и спиши въ откровеньи нежданное
и искусь твой.
*Берегись одного: обводить себя кругомъ
заколдованнымъ.*
Въ свой чередъ есть исходъ и другимъ замурованнымъ
— *Другъ за другомъ!*

До сихъ поръ мы занимались, главнымъ образомъ, уединеннымъ индивидуализмомъ и отмѣчали его полную несостоятельность. Мы прослѣдили

этическую несостоятельность эгоистическаго индивидуализма; видѣли, что древній міръ погибалъ потому, что руководился этимъ принципомъ—обоже-ствленіемъ человѣческаго «я» и потому для спасенія своего долженъ быть придти къ Дельфійской религіи съ ярко окрашеннымъ элементомъ соборности, къ идеѣ Агнца Христа; видѣли, почему соборный индивидуализмъ Христа, соборная церковь не осуществилась за все историческое существованіе христіанства и разсмотрѣли кризисъ индивидуализма. Теперь мы должны раскрыть положительное значеніе и смыслъ соборнаго индивидуализма.

IV.

ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛЪ СОБОРНАГО ИНДИВИДУАЛИЗМА.

Даже у тѣхъ, кто соглашается съ принципомъ соборнаго индивидуализма, можетъ возникнуть сомнѣніе въ томъ, чтобы этотъ принципъ возможно было примѣнить въ искусствѣ и философіи. Что онъ примѣнимъ въ области этики и религіи, — съ этимъ гораздо скорѣе согласятся. Дѣйствительно, принципъ соборнаго индивидуализма не только примѣнимъ въ этикѣ, но даже обуславливаетъ ее, болѣе того: содержаніе этики исчерпывается понятіемъ соборнаго индивидуализма. Этика только и возможна при наличности признанія существующаго міра съ другими человѣческими «я», координированными моему «я», и она не имѣетъ никакого смысла, если признать, что меня окружаютъ какіе-то фантомы — странно думать, будто бы можно имѣть какія-нибудь нравственныя обязанности къ призракамъ, любить и ненавидѣть ихъ и т. д. Въ этихъ словахъ мы уже

высказали главное основаніе соборнаго индивидуализма, по которому міръ представляетъ собой множество индивидуумовъ, но не обособленныхъ другъ отъ друга (за такое обособленіе индивидуумъ платится своимъ существованіемъ), а координированныхъ другъ другу. И Кантъ, принимавшій въ теоретической части своей философіи разрывъ между міромъ «я» и міромъ «не я», снималъ эти рамки въ практическомъ разумѣ. И на такой же координаціи міра «я» и «не—я» Вл. Соловьевъ построилъ свою этику («Оправданіе добра») и идеальное будущее ему рисуется, какъ *всемірное* общеніе жизни въ человѣческомъ обществѣ индивидуумовъ, общество же, «состоящее изъ безправныхъ и безличныхъ тварей, изъ нравственныхъ нулей», Влад. Соловьевъ не считаетъ человѣческимъ.

Но допустимъ, что достигнуто *всемірное* общеніе жизни, что осуществился принципъ соборнаго индивидуализма: если на землѣ наступило царство цѣлей, что же тогда станетъ съ этикой? Очевидно, что по отношенію къ тому, кого я люблю, на кого смотрю, какъ на безусловную цѣль, я руководжусь не моральными предписаніями, а тѣми нравственными побужденіями, которыя не клонятся ко вреду; слѣдовательно, когда соборный индивидуализмъ будетъ осуществленъ, этика пропадетъ сама собой, до

тѣхъ же порѣ категорическій императивъ этики, продиктованный ей соборнымъ индивидуализмомъ, гласить слѣдующее: «Ни на кого не смотри, какъ на средство, но какъ на цѣль».

Нечего говорить о томъ, какое значеніе имѣетъ соборный индивидуализмъ въ религіи: объ этомъ достаточно говорили Діонисъ, Христосъ («Гдѣ двое или трое соберутся...»), оргастическая община, соборная апостольская церковь.

Если намъ замѣтять, что соборное искусство невозможно, то мы на это отвѣтимъ тѣмъ общеизвѣстнымъ фактомъ, что искусство начало свое развитіе не какъ индивидуальное, а какъ соборное, общее, народное. Исторія искусства начинается народнымъ творчествомъ и столь яркимъ, красочнымъ, богатымъ, что мы и теперь съ благоговѣніемъ преклоняемся передъ нимъ и приверженцамъ взгляда на искусство, какъ на нѣчто обособленное, уединенно-индивидуальное, никогда не надо было бы забывать о народномъ творствѣ. Итакъ, искусство съ самыхъ первыхъ шаговъ отличалось большою содержательностью, и содержательность эта была обусловлена тѣмъ, что творилъ не одинъ человѣкъ, а весь народъ. Это обстоятельство показываетъ уже: 1) что искусство вовсе не должно быть исключительно-индивидуальнымъ, уеди-

неннымъ, да и не можетъ быть, потому что произведеніе искусства понятное и дорогое только одному міѣ и никому больше и не можетъ быть названо произведеніемъ искусства; и 2) что соборное искусство гораздо значительнѣе, выше, содержательнѣе индивидуальнаго.

Конечно, форму этому народному творчеству давалъ одинъ человѣкъ и индивидуальное искусство и начинается съ развитія формы. Обособленіе художника и вызывалось потребностью создать форму. Индивидуальное искусство, начавшееся столь робко, незначительно, блѣдно (по сравненію съ народнымъ творчествомъ), было озабочено главнымъ образомъ созданіемъ и развитіемъ формы. стиля. И чѣмъ дальше уходило оно отъ народа, тѣмъ становилось ему все менѣе и менѣе понятнымъ, и тѣмъ болѣе самостоятельно развивалось оно, и тѣмъ болѣе совершенствовалась форма, стиль. Такъ, высокаго развитія стиля достигло искусство 90-хъ гг., но вмѣстѣ съ тѣмъ это искусство и является самымъ уединеннымъ, самымъ обособленнымъ. Это было то время, когда поэты писали для себя, часто совершенно недоступно для другихъ. И недаромъ одному изъ типичнѣйшихъ представителей индивидуализма конца XIX вѣка, Оскару Уайльду, и принадлежитъ та мысль, что главнымъ элементомъ искусства

является стиль, а не правдивость. Казалось, было близко то время, когда поэтъ, художникъ останется совершенно одинъ— время смерти искусства. Въ подтвержденіе этого напомнимъ азбучную истину философіи: объектъ существуетъ только тогда, когда есть воспринимающій его субъектъ: произведение искусства, не воспринимаемое никѣмъ, не можетъ быть названо произведеніемъ искусства.

Въ послѣднее время мы замѣчаемъ совершенно другое явленіе: искусство начинаетъ проникать въ сознание все большей и большей массы людей, оно становится дорогимъ, нужнымъ всѣмъ; и, когда индивидуальный художникъ - творецъ соединится (не механически, не въ конгломератъ, а въ цѣльный организмъ) со всѣмъ народомъ, когда искусство будетъ дѣйствительно соборное, религіозно-вселенское, которому индивидуальный художникъ будетъ давать богатую форму,—тогда искусству можно предсказать такой богатый расцвѣтъ, при которомъ будутъ превзойдены даже божественныя поэмы Гомера. И современное намъ искусство мы считаемъ только первымъ моментомъ въ развитіи настоящаго искусства. Если такъ богато было первобытное народное творчество, то можно думать, какая будущность ожидаетъ его, когда оно соединится съ индивидуальнымъ развитіемъ формы, когда каждый членъ народа будетъ

культурнымъ художникомъ-индивидуумомъ, а не однимъ изъ стада барановъ, которыхъ можно отличить только по нѣкоторымъ отмѣткамъ на шерсти.

И еслибы К. А. Сомовъ и Л. С. Бакстъ прониклись принципомъ обособленнаго, эгоистическаго индивидуализма и рѣшили бы его проводить въ искусствѣ, то они не только не могли бы ни выставить своихъ картинъ, ни печатать ихъ, но должны были бы выбросить изъ своей души всю культурную, духовную преемственность, школу и знаніе исторіи искусства, запереться въ своей комнатѣ на ключъ, а при такихъ условіяхъ они врядъ ли были бы интересны, несмотря на всю свою геніальность. И художники-индивидуалисты (мы, конечно, говоримъ о теоретическихъ индивидуалистахъ, потому что практическихъ индивидуалистовъ художниковъ не бываетъ) не должны забывать, что существуетъ особая наука, которая называется исторіей искусствъ и которая въ любомъ индивидуалистѣ-художникѣ подмѣтитъ соборное творчество, доставшееся ему по наслѣдству отъ исторіи. Которую никогда не удастся вычеркнуть.

Какъ и слѣдовало ожидать, практическое значеніе, практическое примѣненіе соборнаго индивидуализма должно имѣть параллель и въ теоріи — въ

нашемъ теоретическомъ мышленіи—въ философіи. И дѣйствительно, мы видимъ примѣненіе соборнаго индивидуализма въ философіи: онъ играетъ въ философіи очень значительную роль, производя въ ней полный переворотъ. Мы уже знакомы съ тѣми психологическими причинами, которыя обусловливали субъективистическое направленіе новой западной философіи—раціонализма и эмпиризма. И раціонализмъ, и эмпиризмъ начались съ догматическихъ предпосылокъ о разобщенности между міромъ «я» и міромъ «не-я», о двухъ расколотыхъ половинахъ мірозданія; при этомъ все время оставалась открытою проблема: какъ же дѣйствуетъ на насъ внѣшній міръ, какимъ путемъ возникаетъ въ насъ знаніе вещей, представленіе? И, по Лейбницу, послѣднему раціоналисту, самому послѣдовательному и наиболѣе ярко выразившему міросозерцаніе индивидуалистовъ-раціоналистовъ, никакого воздѣйствія внѣшняго міра нѣтъ на насъ, а просто душа наша представляетъ собой монаду, въ которой находится копія съ внѣшняго міра, копіи другихъ монадъ и копіи копій монадъ и т. д. И такъ какъ я представляю собою микрокосмъ, то значить, кромѣ своего оригинала, я существую еще во столькихъ копіяхъ, сколько существуетъ вещей въ мірѣ: и такъ, какъ во мнѣ

находятся копій съ всего существующаго, а во всемъ этомъ существующемъ находится безконечное множество копій съ меня, то значить во мнѣ должно быть безконечное множество копій съ своихъ копій; и такъ какъ въ мірѣ должны быть копій съ меня, то значить должны быть копій съ копій моихъ копій. а во мнѣ копій копій съ копій моихъ копій и т. д. до безконечности. И запутываясь въ дебри монадологіи, обѣдняя міръ, лишая его красочности, представляя его какъ мысль Бога, Лейбницъ не можетъ рѣшить вопроса—какъ же апперципируются, осознаются въ насъ вещи, копія другихъ монадъ и т. д. Раціонализмъ совсѣмъ не довѣрялъ нашимъ чувствамъ и эмоціямъ и ихъ считалъ смутнымъ знаніемъ, малою перцепціей.

Эмпиризмъ началъ съ тѣхъ же субъективистическихъ предпосылокъ и поплатился за это солицизмомъ и скептицизмомъ Юма, послѣдняго представителя эмпиризма: весь міръ, къ тому же обѣдненный, оказался только моимъ представленіемъ и никакого надежнаго знанія я получить не могу: разрушена метафизика, разрушенъ самъ, неприкосновенный для эмпириста, законъ причинности, разрушено синтетическое сужденіе, все сведено къ аналитическимъ сужденіямъ, и тѣмъ уничтожено

всякое знаніе, потому что, если изъ ABCD путемъ анализа и можно получить А или В или С или D, то 1) самъ этотъ анализъ есть синтетическая, творческая способность человѣка и въ группѣ понятій еще не заключено сужденія о ней, да и 2) для того, чтобы анализировать группу понятій ABCD, надо, чтобы сама эта группа была уже синтетически дана: ни изъ нуля, ни изъ безконечнаго множества нулей никакъ не получишь ABCD. Ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ въ своей обособленности, не могли продолжать существовать, и индивидуалистическая философія еще разъ ожила въ синтезѣ раціонализма и эмпиризма—въ критической философіи Канта.

Кантъ оказался тоже скептикомъ въ томъ, что мы можемъ познавать внѣшній міръ, какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. Вопросъ же о существованіи этого міра былъ отнесенъ къ вѣрѣ. Итакъ, мы живемъ въ мірѣ явленій—феноменовъ и познаемъ не самыя вещи (Ding an sich), а только представленія наши объ этихъ вещахъ, и думая изучить самый міръ, я изучаю только свое представленіе объ этомъ мірѣ. Изъ этой монадологической точки зрѣнія, изъ этого солипсизма нѣтъ ужъ никакого выхода къ внѣшнему міру съ его богатою красочностью, къ окружающему міру чужихъ «я»—и Кантъ гово-

рить, что въ чистомъ умозрѣннн, въ чистомъ, теоретическомъ разумѣ никакое метафизическое, трансцендентное и транссубъективное знаніе невозможно, и метафизика, въ видѣ научнаго знанія, является невозможной. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: если мы живемъ дѣйствительно только въ мірѣ феноменовъ, то какъ мы можемъ объ этомъ знать? Вѣдь, чтобы сказать, что столъ не есть многоугольникъ, я долженъ знать, что такое многоугольникъ, и если я не имѣю знанія о многоугольникѣ, то и не могу отрицать тождество стола и многоугольника: какъ я могу называть вещи феноменами, если я не воспринимаю и не произвожу процессовъ отождествленія и различенія (что и составить знаніе) ноуменовъ вещей? Очевидно, что тутъ подспудно принимается, что мы кое-что знаемъ о ноуменахъ, о вещахъ въ себѣ—*Ding an sich*.

Кантъ, говоря, что мы не можемъ познавать (воспринимать въ теоретическомъ разумѣ) вещей въ себѣ, транссубъективнаго, метафизическаго міра вѣчныхъ реальностей, можемъ въ нихъ вѣрить, *волитъ* ихъ (воспринимать въ практическомъ разумѣ). Кантъ не могъ отвергнуть области практическаго разума, вѣры, воспріятія транссубъективнаго метафизическаго міра, потому что тогда разрушалась бы этика, категорическій нравственный

сизма, такъ фатально тяготѣвшаго надъ философіей.

Интуитивизмъ при этомъ отнюдь не возвращается къ наивному реализму и въ своихъ трехъ видахъ воспріятія примиряетъ все направленія, прибавляя къ этому еще свое, дополнительное—интуитивное. Первый видъ воспріятія—ощущенія, напр., запахъ розы, и пр., есть чисто субъективный, затѣмъ мы находимъ такіе признаки, вызванные этою вещью, которые хотя и могутъ быть названы субъективными, но которые трансубъективируются нами и наконецъ третій родъ воспріятія—мистическое, интуитивное, когда мы воспринимаемъ вещь такую, какою она есть, какою она реально существуетъ въ этомъ реально существующемъ мірѣ. И Лосскій, принимающій міръ не въ засушенномъ, мертвомъ видѣ, а богатымъ, красочнымъ, живымъ, становится почти художникомъ, какъ и вообще теперь искусство, религія и философія такъ переплетаются между собой, что ихъ трудно раздѣлять. Ницше былъ философомъ и художникомъ, Владимиръ Соловьевъ былъ художникомъ, философомъ и религіознымъ мыслителемъ, въ Петербургѣ издавались художественные, религіозно - философскіе журналы «Вопросы Жизни» и «Новый Путь» и пр. и пр.

Это, конечно, вполне естественно, потому, что искусство по существу своему религиозно, метафизично. За вѣрность высказаннаго нами положенія ручаются слѣдующія соображенія: 1) если мы обратимся къ исторіи искусства, то увидимъ, что съ развитіемъ религиознаго чувства, развивается и искусство (изъ религиознаго служенія возникла музыка, танцы, изъ жертвоприношенія въ честь бога Діониса развилась трагедія и комедія; Херувимская и архитектура храмовъ возникли изъ христіанскаго богослуженія; Возрожденіе могло послѣдовать только послѣ эпохи иконоборства и носило на себѣ слѣды вліянія религиознаго искусства Греціи) и наоборотъ: съ паденіемъ религиознаго чувства, падаетъ и искусство. Искусство, выросшая изъ религиознаго служенія, составляя часть его, и есть какъ бы религиозное творчество, теургія; 2) близость искусства къ метафизической области указывается уже тѣмъ обстоятельствомъ, что оно по преимуществу беретъ себѣ содержаніе религиозное и эротическое. Нетрудно убѣдиться въ томъ, что Эросъ религиозенъ, метафизиченъ. Родившись изъ фаллическаго культа, Эросъ просвѣтляется въ Діонисѣ, окончательнаго же просвѣтленія и одухотворенія достигаетъ въ Христѣ; 3) то, что каждый отличить произведеніе искусства отъ фото-

графіи, какую бы совершенную копию она ни представляла и насколько самая лучшая фотографія оставляет насъ холодными и не заставляетъ проливать слезъ, настолько же очаровываетъ насъ истинное художественное произведеіе.

Обыкновенно отвѣчаютъ, что между искусствомъ и фотографіей разница заключается въ томъ, что фотографія безжизненна, тогда какъ картина полна жизни, если она художественна, т. е. что же точно?— нѣтъ, потому что одна точность есть отличительное свойство фотографіи и, очевидно, этимъ свойствомъ картина не можетъ похвалиться передъ фотографіей. Въ этомъ-то и стоитъ разобраться, такъ какъ очевидно, что эта жизненность, какъ обыкновенно выражаются, и составляетъ главную сущность искусства. Что же эта жизненность, матеріальна или духовна, метафизична? Ясно, что жизненность, одухотворенность не можетъ заключаться въ матеріи. потому что матерія, какъ таковая, инертна, неподвижна, статична, Духъ же, который дышитъ, гдѣ хочетъ. динамиченъ и метафизиченъ.

Предположимъ, что я созерцаю какую-нибудь дивную, красочную картину природы, — при этомъ я испытываю желаніе не сфотографировать ее, а какъ-нибудь передать то впечатлѣніе, которое я переживаю, создать самъ. т. е. обнять все это въ се-

бѣ, найти свое живое пониманіе, дать живое толкованіе, дать въ картинѣ не жалкое подражаніе слѣпой, мертвой природы, а какъ бы свое одухотворенное творчество природы; кажется, что созерцаемая мною природа становится моею, какъ будто создаешь ее самъ, одухотворяешь ее, почему иногда (очень рѣдко) картина, изображеніе природы (изображеніе ли только?) можетъ быть лучше самой природы и недаромъ Фетъ остановился передъ вопросомъ:

Кому вѣнецъ: богинѣ красоты,
Иль въ зеркалѣ ея изображенью.

Мы потому говоримъ иногда, а не всегда, что не вѣримъ въ бездушность природы; мы знаемъ, что природа одушевлена и хранить въ себѣ мистическую тайну и потому можемъ вмѣстѣ съ Ѳ. И. Тютчевымъ сказать:

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

И Тютчевъ сказалъ про матеріалистовъ:

Они не видятъ и не слышатъ,
Живутъ въ семь мірѣ, какъ въ потьмахъ.
Для нихъ и солнца, знать, не дышатъ,
И жизни нѣтъ въ морскихъ волнахъ.

Лучи къ нимъ въ душу не сходили.
 Весна въ груди ихъ не цвѣла.
 При нихъ лѣса не говорили,
 И ночь въ звѣздахъ нѣма была:

И, языками неземными,
 Волнуя рѣки и лѣса,
 Въ ночи не совѣщалась съ нимъ
 Въ бесѣдѣ дружеской гроза...

Художникъ же подмѣчаетъ эту мистическую одушевленность природы, ея тайну.

Теперь мы можемъ провести параллель между фотографомъ и художникомъ: фотографъ интересуется только правдивость изображенія, рисунка, до одухотворенности же, мистичности природы ему нѣтъ никакого дѣла, а если бы и было—все равно онъ не можетъ передать ее; художника же (какъ художника, какъ служителя религіознаго искусства, какъ жреца, такимъ образомъ) интересуется не березка, не дѣвочка съ фіалками, а та мистическая одухотворенность, которую онъ находитъ въ себѣ при созерцаніи ли природы, или при углубленіи въ себя; но такъ какъ онъ ее не можетъ передать иначе, какъ посредствомъ рисунка, изображающаго то или другое, то онъ и пишетъ картину съ извѣстнымъ содержаніемъ, которое для него служитъ не цѣлью (это составляетъ цѣль для

фотографу, а не для художника), а только способомъ, средствомъ, символомъ для передачи этой мистической тайны искусства. Такимъ образомъ, характернѣйшимъ отличіемъ искусства, что признаютъ охотно все, является одухотворенность, религиозность, жизненность, которая не матеріальна, а сверхматеріальна, метафизична, религіозна: нерелигіозное же искусство есть не искусство, а фотографія. Представимъ себѣ процессъ созданія какого-нибудь художественнаго произведенія. Художникомъ овладѣваетъ какой-то, ну, скажемъ мистическій трепетъ, онъ переживаетъ близкое, живое общеніе съ религиознымъ, метафизическимъ міромъ вѣчныхъ цѣнностей или, говоря обыкновеннымъ языкомъ, на него находитъ вдохновеніе, онъ проникаетъ въ мистическую тайну, какъ проникали въ нее участники Элевзинскихъ таинствъ и такъ какъ при такомъ общеніи съ Божествомъ, Единымъ Сущимъ, человѣкъ становится менѣе всего эгоистомъ, то онъ и хочетъ передать это въ какихъ-нибудь формахъ. Для этой цѣли онъ, какъ символомъ, какъ знакомъ своего мистическаго переживанія, пользуется искусствомъ. Ему поневолѣ приходится прибѣгать къ матеріальной формѣ — краскамъ, звукамъ, словамъ, потому что иначе онъ никакъ не можетъ передать его. Но

художникъ прекрасно понимаетъ, что эта матеріальная форма, символъ, не можетъ передать ощущаемаго имъ состоянія и потому тяготеетъ этой формой. Самый совершенный родъ искусства, самый отвлеченный—поэзія наиболѣе всѣхъ и тяготеетъ формой (музыка находитъ себѣ удовлетвореніе въ звукахъ)—«Мысль изреченная есть ложь» говорилъ Тютчевъ, а Фетъ писалъ:

О. еслибъ безъ слова

Сказаться душой было можно!

Но сказаться душой безъ слова нельзя, а потому приходится прибѣгать къ слову, къ формѣ, пользуясь ею какъ символомъ. При этомъ, очевидно, для художника (повторяемъ опять, какъ для иерея «звуковъ сладкихъ и молитвъ»), на первомъ планѣ стоитъ то, какъ передать свое мистическое содержаніе. свое мистическое что, которое прорывалось бы, чувствовалось сквозь его линіи, краски, звуки, слова, т. е. стиль. Эта его манера передачи, форма, стиль, должны быть его, принадлежать ему, какъ соответствующія его переживанію мистическаго что. Такимъ образомъ, въ произведеніяхъ искусства стиль долженъ занимать очень почетное мѣсто и онъ долженъ быть правдивъ. Очевидно затѣмъ дальше, что художникъ долженъ передать его въ какомъ нибудь содержа-

ни матеріальнаго характера, доступномъ нашему зрѣнію и такъ какъ выдумать ничего нельзя, то онъ и долженъ все брать изъ дѣйствительной жизни, комбинируя ее такъ или иначе,—это и составитъ содержаніе, правдивость въ искусствѣ и насколько очевидно, что правдивость безъ стила, безъ одухотворенности будетъ фотографіей, а не искусствомъ, настолько же очевидно, что и стиль безъ правдивости немислимъ. Конечно, эта правдивость, содержаніе картины и вообще всякаго художественнаго произведенія можетъ быть самое разнообразное—искусство свободно искать себѣ темы вездѣ, гдѣ оно пожелаетъ—«Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ», но ничего удивительнаго нѣтъ въ томъ, что оно большею частью беретъ себѣ содержаніе изъ области религіозной—религіи и Эроса, что легче всего вдохновляется именно этими темами, такъ какъ они метафизичны, подобно искусству, и, подобно искусству, требуютъ символа.

Представимъ себѣ теперь процессъ воспріятія художественнаго произведенія. Положимъ, я читаю такое стихотвореніе.

Нищъ и свѣтель.

Млѣя въ сумеречной лѣни, блѣдный дѣнь
Міру томный оставилъ. отнялъ тѣнь.

И зачѣмъ-то загорались огоньки.

И текли куда-то неслорыи рѣки...

И текли навстрѣчу люди мнѣ текли...

И вблизи тебя искалъ. ловилъ вдали.

Вспоминать: ты въ околдованномъ саду

Но твой обликъ былъ со мной въ моемъ бреду...

Но твой голосъ мнѣ звенѣлъ. манилъ звени.

Люди встрѣчные глядѣли на меня.

И не зналъ я—потерялъ или разгадалъ.

Словно кладъ свой въ мѣрѣ свѣтломъ растворилъ.

Растворилъ свою жемчужину любви...

На меня посмѣйтесь дальние мои.

Нищъ и свѣтлъ прохожу я и пою.

Отдаю вамъ свѣтлость щедрую мою.

(Вяч. Ивановъ «Эросъ»).

Что меня увлекаетъ, очаровываетъ при чтеніи этого ли или какого нибудь другого стихотворенія? Конечно, и содержаніе, смыслъ и правдивость (содержаніе, кстати сказать, очень близкое къ тому, о чемъ мы все время говорили), но не только правдивость, такъ какъ то же самое содержаніе я могу изложить и не въ художественной формѣ. Увлекаетъ же меня, главнымъ образомъ то, что за этими словами мнѣ слышится что-то мистическое несказанное, но чувствуемое, угадываемое мною; извѣстное сочетаніе словъ будитъ во

мнѣ тотъ мистическій трепетъ, который переживалъ художникъ—стихотвореніе это, его содержаніе, звучность и стиль, служатъ посредниками между воспринимаящимъ субъектомъ и художникомъ, символомъ (συμβολή — соединяю), по которому во мнѣ создается тоже главное содержаніе художественнаго произведенія—мистическое что, которое переживалъ и художникъ. И, очевидно, что чѣмъ совершеннѣе символъ, стиль, тѣмъ болѣе художественно-совершеннымъ можетъ назваться данное произведеніе искусства. Удивительно ли послѣ этого, что мы придаемъ такое большое значеніе стилю, символичности религіознаго искусства. Въ виду религіозности, метафизичности искусства намъ кажется, что эстетика, занимающаяся только изслѣдованіемъ исторіи формъ и разборомъ литературнаго содержанія (то, что мы называли правдивостью, матеріальнымъ что въ отличіе отъ мистическаго что) и не опирающаяся на метафизику, не можетъ еще называться эстетикою.

Но мы убѣждены, конечно, что чистаго искусства, чистой метафизики (какъ и чистаго знанія) нѣтъ и быть не можетъ. Метафизическое мы наблюдаемъ повсюду въ природѣ, въ чистомъ же видѣ—нигдѣ (потому что искусство имѣетъ дѣло съ неметафизическимъ, какимъ бы то ни было, содержаніемъ).

Поэтому, чѣмъ глубже, интереснѣе тема, тѣмъ болѣе вдохновенія—мистическаго трепета—вызываетъ она въ художникѣ. Поэтому мы вовсе не собираемся изгонять философскій элементъ и правдивость изъ искусства, но не придаемъ имъ единственнаго значенія: они цѣнны (не сами по себѣ, сами-то по себѣ они безусловно цѣнны, но для искусства) лишь постольку, поскольку способствуютъ интенсивности метафизическаго чувства красоты и служатъ ей символами. Мы не представляемъ себѣ чистой философіи, чистой мысли безъ доли (хотя бы и незначительной) поэзіи, какъ не представляемъ себѣ и чистой поэзіи абсолютно безъ всякой мысли, а потому и не хотимъ рубить эти три области—религію, философію и искусство,—которыя суть едино. Интересно и значительно то обстоятельство, что съ 90-хъ годовъ сильно движеніе религіозной и философской мысли, или, что будетъ гораздо точнѣе—религіозно-философской мысли и въ связи съ этимъ возвышается, развивается религіозно-философское искусство (нѣтъ нужды, что оно беретъ себѣ содержаніе часто и не изъ Филаретовскаго катехизиса, важно то, что поэты молятся въ своихъ стихотвореніяхъ, и Гипсіусъ очень вѣрно опредѣляетъ поэзію, какъ молитву); эти три струи—религія, философія и

искусство — такъ вливаются другъ въ друга, такъ взаимнопроникають, что говорить о синтезѣ религіи, философіи, и искусства можно какъ о недалекомъ будущемъ, почти настоящемъ. Искусство опять стремится стать соборнымъ, какъ было первобытное народное творчество, и опять стремится стать частью религіознаго служенія—выраженіемъ религіознаго служенія и религіознымъ творчествомъ—миоотворчествомъ (богодѣйствомъ)—теургіей. Къ теургіи, къ миоотворчеству въ искусствѣ мы пришли черезъ богатый, сыгравшій и играющій очень большую роль въ нашемъ сознаниі, символизмъ, показавшій намъ, что искусство есть символъ и, такимъ образомъ, разрушая упостаси, догматы, давалъ свободное развитіе этихъ символовъ —символовъ, образовъ истинно сущаго Божества; и мы можемъ сказать, что и мистическій анархизмъ, отвергающій догматичность, вышелъ изъ символизма. И подобно тому какъ первобытное религіозное искусство (теургія) создавалось въ хороводѣ, въ соборной церкви, такъ и мы, твердо помня, что «гдѣ соберутся двое или трое, тамъ Я посреди ихъ», съ упоеніемъ твердимъ новыя для насъ слова: «Вѣруемъ во едину, святую, соборную и Апостольскую церковь».

Мы вполне представляемъ себѣ, какъ возникло

искусство. Первымъ толчкомъ къ возникновенію его были изумленіе (философія) и благоговѣніе передъ идеей Бога (религія). Но человѣкъ (въ особенности первобытный) не могъ поклоняться отелеченной идеѣ Бога и стремился найти ей выраженіе въ окружающей его матеріальной, имманентнаго характера, природѣ, а потому во всемъ, поражающемъ его вниманіе, онъ видѣлъ образъ Бога и обоготворилъ солнце, луну, звѣзды и т. д. Что именно такъ шелъ процессъ, а не иначе, т. е. отъ духовнаго къ матеріальному, а не отъ матеріальнаго къ духовному, отъ религіи къ искусству, а не отъ искусства къ религіи, отъ идеи къ ея воплощенію, а не наоборотъ, мы находимъ подтвержденіе въ рассказѣ Библии о Вавилонскомъ столпотвореніи, а также въ замѣчательной статьѣ нашего великаго мыслителя Вл. С. Соловьева «Мифологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ».

Только одни евреи сохранили идею Единаго истиннаго Бога: но такъ какъ формы ихъ религіознаго служенія (символы ихъ богочитанія) очень походили на формы религіознаго служенія язычниковъ, то они очень часто и впадали въ идолопоклонство, въ фетишизмъ — въ смѣшеніе формы съ содержаніемъ, Бога — съ тѣмъ, что является его выраженіемъ, символомъ. Такой фетишизмъ — обже-

ствленіе формы, такое гипостазированіе символа (тѣмъ онъ и опасенъ) мы наблюдаемъ повсюду и этимъ и объясняется упадокъ религіознаго творчества, мифотворчества, упадокъ культа. Если живой символъ даетъ богатое рожденіе и развитіе мифа, то парнализмъ символа даетъ смерть и вырожденіе мифотворчества, теургіи.

Подобный процессъ парнализма символа мы замѣчаемъ и въ нашей мифологии — солнечный культъ свѣтлаго бога Ярилы настолько слился, отождествился со своимъ символомъ, выраженіемъ — идолами, что когда въ X вѣкѣ кіевлянамъ говорили о ихъ матеріализаціи боговъ, объ ихъ фетишизмѣ: «Ваши боги не суть боги, но золото, серебро...», они ничего не могли возразить, потому что символъ — эта великолѣпная, всецвѣтная, блестящая и искрящая радуга, соединяющая небо и землю, мостъ отъ трансцендентнаго, метафизическаго къ имманентному — у нихъ слился съ тѣмъ, что онъ долженъ выражать, истуканъ гипостазировался, сталъ богомъ, фетишемъ и потому-то они и должны такъ легко отступить, сдать передъ новой духовной, религіозной силой — христіанствомъ. И отличительный, специфическій характеръ египетскаго искусства составляетъ религіозность. Все искусство Греціи построено на религіи, и преимущественно, на

культъ Діониса и Аполлона, религія же Греціи была въ высшей степени символическая. Мы могли бы утверждать, что многобожіе—политеизмъ Греціи былъ всего лишь произведеніемъ искусства (конечно, религіознаго искусства—теургіи), символомъ; образы боговъ были всего лишь символами, образами Единого истиннаго Бога и недаромъ орфики говорили, что «боги — улыбка Божества (Единого)» и символизмъ Греціи былъ причиною такого богатаго миеотворчества, такого красочнаго богодѣйствія, какаго оно никогда нигдѣ не достигало. И орфики прекрасно знали, что Діонисъ—имя, символъ, образъ Бога, религіозную идею котораго они знали гораздо раньше созданія этого имени, этого образа Діониса, явившагося результатомъ творчества, религіознаго искусства, какъ результатомъ этого искусства явилась и Гестія и др. Но когда Діонисъ пересталъ быть символомъ и сталъ богомъ, фетишемъ, то всякое миеотворчество должно было остановиться и въ началѣ первыхъ вѣковъ христіанства язычество падало, такъ какъ символизмъ превращался въ парнализмъ, въ догматизмъ и фетишизмъ и только тѣмъ спасло себя, что воплотило свое богатое содержаніе въ новую форму, въ новый символъ—христіанство (ту же заботу въ сбереженіи своего

культового имущества проявила и славянская миеология, воплотившая своего Велеса въ св. Власія и пр. и пр.).

И христіанство началось съ символизма и Христосъ болѣе всего любилъ проповѣдывать символическими разказами—притчами и освободившій отъ всякаго рабства, Сынъ человѣческой, рыба (υχτος) добрый пастухъ, виноградарь и пр. давалъ полную свободу богодѣйствія въ соборной церкви: «гдѣ двое или трое соберутся во имя мое, тамъ Я посреди ихъ» и теургія, миеотворчество, начала сильно развиваться и на почвѣ христіанской и отчасти языческой символики были созданы догматы, храмы, таинства, иконы, Херувимская, Да исправится, Се женихъ и проч. и проч. — то, что явилось результатомъ религіознаго творчества христіанской общины. христіанской соборной церкви, теургія, повторяемъ, возникшая на почвѣ символа.

Но и христіанство (по крайней мѣрѣ, историческое) постигло гипостазированіе символа, фетишизмъ — гипостазированіе иконъ и догматовъ и если христіанская церковь, отстаивавшая права богодѣйствія — миеотворчества и восторжествовала надъ иконоборчествомъ, то самый фактъ протеста противъ иконъ говоритъ о томъ, что иконы уже

становились фетишами. II догматизмъ схоластики прекращалъ дальнѣйшее развитіе теургіи. Потому-то мы теперь и можемъ ожидать теургіи, миеотворчества, что въ догматахъ и иконахъ мы видимъ символы, которые и не пытаемся гипостазировать. И богодѣйство, теургія начинается: конечно, мы, желая проникнуть въ истинную мистическую сущность Бога, должны выражать это въ какихъ-нибудь образахъ—иконахъ, но эти художественные образы, иконы являются для насъ символами, а не фетишами, и конечно С. Городецкій, проявившій такую богатую способность миеотворчества, создавая образы неизвѣстныхъ намъ ни въ какой миеологiи Удраса и Барыбы, не считаетъ ихъ фетишами. И мистическій анархизмъ, широкой волной пролившійся по всей Россіи, находя себѣ всюду сочувствіе, и нашъ символизмъ помогутъ намъ не гипостазировать символовъ и заниматься теургіей. Тѣмъ болѣе странно поэтому, когда теперь раздаются голоса иконоборцевъ, которые слѣпо видятъ въ нашемъ искусствѣ фетишизмъ, а не символизмъ, сотвореніе кумировъ, а не теургію.

Мы вѣримъ, конечно, что мы побѣдимъ иконоборцевъ, какъ побѣдила ихъ много вѣковъ тому назадъ и христіанская церковь, но для этого, а также для самой возможности существованія

теургіи, религіи, філософіи и искусства, всей нашей культурной жизни, нашей индивидуальности, мы должны собираться въ соборы, а потому мы и призываемъ всѣхъ:

Въ хороводы, въ хороводы,
О, соборуйтесь, народы!

Конечно, нашъ голосъ можетъ оказаться одинокимъ и его никто не услышитъ, не захочетъ услышать и его заглушитъ другой голосъ:

Мы мудрецы и поэты.
Хранители тайны и вѣры.
Унесемъ зажженные свѣты
Въ катакомбы, въ пустыни, въ пещеры.

И мудрецы и поэты можетъ быть уйдуть въ катакомбы, въ пустыни, въ пещеры, но мы еще разъ напоминаемъ имъ, что зажженные свѣты, свѣты, зажженные народнымъ соборнымъ творчествомъ, погаснутъ въ пещерахъ и они полатятся уничтоженіемъ индивидуальности за свое обособленіе, потому что «во истину всякій предъ всеми за всѣхъ и за все виновать».

Изданія «КРУЖКА МОЛОДЫХЪ».

Сергѣй Городецкій. ЯРЬ. Стихи эпическіе и лиро-эпическіе. Цѣна 60 коп.

Модестъ Гофманъ. СОБОРНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМЪ. Религіозно-философскій очеркъ. Обложка Л. С. БАКСТА. Цѣна 65 к.

Александръ Гидони. ВЪ МАНСАРДАХЪ Дра-матическій этюдъ. Цѣна 35 коп.

Уотъ Уитманъ. ПОЭТЪ-АНАРХИСТЪ. Переводъ въ стихахъ и статья К. ЧУКОВСКАГО. Печатается.
