



С. Н. БУЛГАКОВ

Простота и опрощение (1912)

I

Кризис жизнепонимания, приведший в конце концов к опытам опрощения и породивший т. наз. «толстовство», постиг Л. Н. Толстого в начале 80-х годов. Его отражение дают нам три важнейших произведения этой эпохи: 1) «Так что же нам делать?»; 2) «Исповедь»; 3) «В чем моя вера». В этих произведениях вскрываются различные мотивы, которые приводили к одному стремлению, — уйти из города, из культуры, сесть на землю, опроститься, слившись с земледельческим людом в труде, в религиозном осмыслении жизни, в свободе от дурмана цивилизации. В каждом из этих произведений проповедь опрощения поворачивается особой стороной. В первом вскрывается преимущественно ее социальный мотив, во втором — религиозный, в третьем — догматический.

В статьях «Так что же нам делать?» (вместе со статьей о Московской переписи) с потрясающей силой и искренностью Толстым изображаются его усилия узнать мир городской бедноты и стать ему полезным, а также его неудачи на этом пути. В сущности, то, что здесь описывается, уже многократно излагалось и излагается в экономической литературе сухим языком фактов и цифр. Здесь эта жестокая жизненная правда раскрыта в неизгладимых образах, нельзя этих страниц перечитывать, не переживая как бы страшного суда над своей жизнью. Нищета, порок, падение глядят здесь на вас своими мертвыми глазами и терзают слабую и греховную совесть. Что сделал ты для нас? — говорят они нам. Да и победимо ли это зло? — следом встает и другой вопрос. Нет спора, что с ним можно и должно вести борьбу, и оно отступает пред социальной помощью, но скоро ли оно отступит да и отступит ли когда-нибудь совсем? Но даже если бы

и совсем отступило, разве уничтожится этим все прошедшее зло? Разве слезы ребенка, о которых не хочет забыть Иван Карамазов и ради будущей гармонии, разве ужасы детской проституции или нищенства, гниение в сифилисе, алкоголизм, мор, голодовки, даже если все это и будет когда-либо побеждено в истории, разве же может совершенно изгладиться в памяти? Ведь это *цена прогресса*¹, ведь это роковым образом связано с цивилизацией. Ведь путь истории и культуры совершается по трупам, цена его — слезы, пот и кровь. Все это фатально и непоправимо так. Все связано со всем в прошлом, настоящем и будущем, и все за всех и во всем виноваты. Возможно ли, сознавая это, оставаться в этой цивилизации, чувствовать себя в истории, или же надо сделать *salto mortale*, куда-то выпрыгнуть из нее, отрясти прах от ног своих? Однако исполнимо ли это? Ведь это не так просто, как написать на эту тему ряд книг и брошюр или, поселившись в своем имении, заняться паханием земли и шитьем сапог. Есть ли отсюда выход? Или же остается принять жизнь, как она есть, со всем ее грехом, с сознанием неизбежности своей вины, но вместе и тяжестью своего долга?

Толстой испытывал такой же жгучий стыд своего существования, какой испытывается многими, когда приходится войти в соприкосновение с миром, который обычно отделен глухою стеной, и пережить при этом жуткое чувство своего бессилия. Перед Толстым как будто впервые встает в это время социальный вопрос. Как же он справляется с ним?

Следует отметить поразительное несоответствие между первой и второй частью «Так что же нам делать?». Если первая часть потрясает и мучит своей жизненной правдой, то во второй части она словно забывается или куда-то исчезает. Здесь сразу начинается собственная политическая экономия Толстого, упрямая отсебятина, которую трудно читать без чувства раздражения против своеволия и капризов знаменитости, не желающей считаться ни с логической принудительностью, ни с вековой научной работой. При этом несогласие с ним научной политической экономии (о которой он, вообще говоря, имеет представления очень односторонние, а то и прямо неверные) им объясняется или «глупостью», или «злонамеренностью»*. «Вопрос экономической науки следующий: какая причина того, что одни люди, имеющие землю и капитал, могут поработать тех людей, у которых нет земли и капитала? Ответ, представляющийся здравому смыслу, тот, что это происходит от денег, имеющих свойство порабо-

* «Так что же нам делать?». 2-е изд. «Посредника». С. 135.

щать людей». За то, что наука не признает теории денег Толстого, она обвиняется в сознательном стремлении «поддерживать суеверие и обман в людях и тем препятствовать человечеству в его движении к истине и благу». Так «кающийся дворянин» незаметно для себя принимает более удобную и привычную позу обличителя. Он не считается с мучительной экономической необходимостью, в силу которой при известной густоте населения часть его не вмещается в земледелие и должна обратиться к промышленности, и для него не существует проистекающая отсюда миссия капитализма. Развитие индустриализма, которое как порождение неотвратимой экономической необходимости является, в известном смысле, отнюдь не менее естественным, чем земледелие, здесь объясняется всецело злоумышлением. В политической экономии Толстого возрождается ни больше ни меньше как физиократизм 18-го века², однако с опозданием на целый век. Спора нет, может быть, это было бы и проще, если бы все могли оставаться в деревне, занимаясь земледелием. Но насколько возможно это? Или, наоборот, это давно уже стало невозможным, по крайней мере при данном уровне земледельческой техники, и пока нечего и дразнить себя несбыточной мечтой? Толстой никогда не ставил этого вопроса во всей его экономической серьезности, он только сердился и видел одну недобросовестность в соображениях, колебавших его физиократизм. «Если у мужика нет земли, лошади и косы, у сапожника дома, воды (?) и шила, то это значит, что кто-нибудь согнал его с земли и отнял или выманил у него косу, телегу, лошадь, шило; но никак не значит то, что могут быть земледельцы без сохи и сапожники без инструмента» (94). Так наивничает Толстой по вопросу о происхождении пролетариата, как будто мужик так и родится мужиком, прямо с землей, а сапожник с «домом, водой и шилом». Поэтому происхождение городов он объясняет единственной причиной, значение которой, конечно, нельзя отрицать, но лишь в ряду других причин, именно скоплением богатств в руках производителей и сосредоточением их в городах. Из этой упрощенной концепции оказалось нетрудно получить простой ответ на мучительный и, казалось, безответный вопрос: «Так что же нам делать?» в духе нового физиократизма: «Прежде всего, что мне самому нужно, мой самовар, моя печка, моя вода, моя одежда, — все, что я могу сам сделать» (115). Он доказывает далее на своем примере, что физический труд совсем не мешает и умственному, но содействует большему счастью жизни (116–118). И с высоты достигнутого равновесия душевных и физических сил Толстой объявляет: «Все, что мы называем культурой: наши науки и искусства, усоч-

вершенствования приятностей жизни, — это попытки обмануть нравственные, естественные требования человека; все, что мы называем гигиеной и медициной, — это попытки обмануть естественные, физические требования человеческой природы» (120). «Так что же выйдет из того, что десяток людей будет пахать, колоть дрова, шить сапоги не по нужде, а по сознанию того, что человеку нужно работать и что чем он больше будет работать, тем ему будет лучше? Выйдет то, что десяток или хоть один человек и в сознании и на деле покажут людям, что то страшное зло, от которого они страдают, не есть закон судьбы, воля Бога или какая-нибудь историческая необходимость, а есть суеверие, насколько не сильное и не страшное, а слабое и ничтожное» (138—139). Таким образом, не на малое притязает этот пробный урок прикладного физиократизма. Ну а что же те бедные, которые были описаны вначале? Ведь, казалось бы, их следовало бы прежде всего посадить на землю или устроить как-нибудь иначе раньше, чем сесть на нее самому, да еще с такими мировыми задачами? Но они как-то незаметно забываются, а центр внимания переносится на вопрос, как *мне* освободиться от своей привилегированности и не участвовать в зле? Как мне обрести потерянное спокойствие совести и отрясти прах культуры от ног своих? Но — увы! — это невозможно. В костях своих, как наследственную болезнь, несем мы это прошлое, и эту культуру, и это соучастие в общечеловеческом добре и зле, и, взяв от нее так много, считать, что можно от нее отречься, достаточно лишь сесть на землю, это значит впасть в моральное самообольщение. Трудная положительная задача оказалась подменена отрицательной, а потому облегченной и упрощенной. В дальнейшем развитии идей Толстого его физиократизм приближается к экономической доктрине американского неофизиократа Г. Джорджа³ (так что «воскресающий» Нехлюдов излагает своим мужикам уже «Жоржу»). Таков социально-экономический мотив проповеди опрощения.

II

Второй, религиозный, мотив опрощения связан был для Толстого с тем способом, каким он «добывал от мужика веру в Бога», (как выразился Достоевский * по поводу Левина). Об этом он сам

* «Дневник писателя» за 1877 год, июль—август, гл. II, IV. Достоевский замечает здесь о Левине — Толстом следующее: «Вот эти, как Левин, сколько бы ни прожили с народом или подле народа, но наро-

рассказывает в «Исповеди». Во время религиозного кризиса, здесь описываемого, он начал сближаться с «верующими из бедных, простых, неученых людей», которые хотя и имели «суеверия», но «они были необходимым условием этой жизни». «Все наши действия, рассуждения, науки, искусства — все это предстало мне в новом значении. Я понял, что все это одно баловство, что искать смысла в этом нельзя. Жизнь же всего трудящегося народа, всего человечества, творящего жизнь, представилась мне в ее настоящем значении. Я понял, что это — сама жизнь и что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его» *. Дело в том, что народ «добывает свою жизнь», в этом и состоит смысл жизни, а «я не добывал свою жизнь» (56). Критерий труда для добывания жизни странным образом оказался руководящим при разрешении религиозного кризиса, и стремление слиться с народом прежде всего в его труде, чтобы затем соединиться и в вере, явилось отсюда естественным исходом. Своего Бога Толстой нашел у народа и в этом своем религиозном народничестве, в качестве его придатка или логического последствия, пытался принять и православие **. Но, конечно, в конце концов из такого принятия православия могло выйти лишь то, что вышло: сначала затаенный, а потом и открытый против него бунт. С Толстым случилось здесь аналогичное тому, что Герцен в своем явно стилизованном и, очевидно, не соответствующем исторической истине рассказе приписывает И. В. Киреевскому. Последний, в изображении Герцена, стал будто бы поклоняться чудотворной иконе Богородицы лишь потому, что видел общенародное ей поклонение, от которого она «наполнялась силой» ***. Итак, опрощение, соединение с народом в труде «добывания жизни», ока-

дом вполне не сделаются, мало того — во многих пунктах так и не поймут его никогда вовсе. Мало одного самомнения или акта воли, да еще столь причудливой, чтобы захотеть и стать народом. Пусть он и помещик, и работающий помещик, и работы мужицкие знает, и сам косит, и телегу запрячь умеет, и знает, что на сотовом меду огурцы свежие продаются. Все-таки в душе его, как он ни старайся, остается оттенок чего-то, что можно, я думаю, назвать *праздношатайством*.

* «Исповедь». Изд. «Посредника», 1907. С. 54.

** «Как ни странно было многое из того, что входило в веру народа, я принял все, ходил к службам, становился утром и вечером на молитву, постился, говел, и первое время разум мой не противился ничему» (Там же. С. 63).

*** Герцен. Былое и думы. Т. VII. С. 302 (загран. изд., 1879). Что это не может быть верно относительно Ив. Киреевского, ясно на основании и его сочинений, и биографических о нем сведений.

залось для Толстого тем мостом, которым он пришел к своей вере. Религия и опрощение сливаются для него поэтому неразрывно.

III

Третий мотив опрощения у Толстого содержится уже в его собственном вероучении, основанном на своеобразном истолковании Евангелия. Нагорная проповедь приходит здесь у него на помощь физиократизму. Призыв Христа к последованию за Ним и обетование плодов, которые дает оно не только для жизни вечной, но также и для жизни здешней *, ибо даже страдания и крест суть «иго благое» и «бремя легкое», Толстой перетолковывает в своем опрощенски-физиократическом духе. Помимо метафизического содержания, для него «учение Христа имеет и самый простой, практический смысл для жизни каждого отдельного человека. Этот смысл можно выразить так: *Христос учит людей не делать глупостей* (sic!). В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа» **.

«Не мучеником надо быть во имя Христово, не этому учит Христос. Он учит тому, чтобы перестать мучить себя во имя ложного учения мира... Христос говорит: не сердись, не считай никого ниже себя — это глупо. Будешь сердиться, обижать людей — тебе же будет хуже». «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо... Все эти люди (живущие в городе) побросали дома, поля, отцов, братьев, часто жен и детей, отреклись от всего, даже от самой жизни, и пришли в город для того, чтобы приобрести то, что по учению мира считается для каждого из нас необходимым. И все они, начиная от фабричного, извозчика, швеи, проститутки до богача-купца и министра и их жен, все несут самую тяжелую и неестественную жизнь и все-таки не приобрели того, что считается для них нужным по учению мира». Для счастья нужны, «во-первых, связь человека с природой, т. е. жизнь под открытым небом, при свете солнца, на свежем воздухе, общение с землей, растениями, животными», во-вторых, «любимый и свободный труд и — труд физический, дающий аппетит и крепкий успокаивающий сон», в-третьих, «семья», в-четвертых, «свободное любовное общение со всеми разнообразными людьми мира», в-пятых, «здоровье и

* Ср. тексты: Мф. 19, 27–29, Мр. 10, 28–30, Лк. 18, 28–30.

** «В чем моя вера». 2-е изд. С. 150. *Курсив мой.*

безболезненная смерть» *. И все это дает следование учению Христа, «который учит тому, чтобы люди выше всего ставили свет разума, чтобы жили сообразно с ним, не делали бы того, что они сами считают неразумным» **. А разумная жизнь есть жизнь, удовлетворяющая условиям счастья. Следование учению Христа дает не одно религиозное блаженство среди земных страданий, но и земное счастье, а счастье это связано с опрощением, которое есть разумная жизнь в «естественных» условиях!

IV

Многомотивность проповеди опрощения затрудняет характеристику этого учения в целом, поскольку в нем переплетаются эти различные мотивы: социальный, религиозный, вероучительный. Наиболее бесспорен и силен, но вместе с тем наименее для нее характерен мотив социальный. Социальное покаяние, мучительное сознание своей привилегированности, ничем не заслуженной, всегда сверлит не совсем еще заснувшую совесть и ищет для себя хоть какого-нибудь исхода. Оно выражается и в разных попытках действительного или кажущегося служения народу, всяческого народничества — политического, культурного, экономического, причем каждый ищет наиболее целесообразного приложения своих сил. Социальное неравенство этим, конечно, не уничтожается и даже не сглаживается — к чему лицемерить, — однако страна и народ получают, что могут дать ей культурные классы своим трудом в пределах своих специальностей. Другая часть привилегированного сословия живет, не задумываясь над своим положением и не тревожа себя чувством социальной ответственности. Она и образует потребителей, наполняющих города и создающих спрос на предметы роскоши, праздности и забавы. Толстой, столкнувшись с городской беднотой, почувствовал преступность этой привилегированной жизни и сделал попытку выскочить из своей социальной среды, освободиться от этой социальной коры, севши на землю и взявшись за соху и сапожное шило. Однако освобождение это касалось только видимости и было в значительной степени лишь перекостюмировкой. Несмотря на весь аппарат опрощения, он, конечно, не принял, да и не мог принять, наиболее тягостного из того, что есть в положении рабочего человека, именно отсутствие уверен-

* «В чем моя вера». С. 143 и далее.

** Там же. С. 182.

ности в завтрашнем дне, страх потери работоспособности или угроза безработицы, от которой пойдет по миру семья, будут голодать жена и дети. Этот реальный ужас бедности, этот ее гнет и унижение, которое одинаково чувствуется и в городе, и в деревне, и на мостовой, и среди полей, и есть, пожалуй, самое существенное, что отличает бедных от богатых. Этого никогда, даже отдаленно, не испытал Толстой, и постольку его опрощение всегда оставалось — *sit venia verbo*⁴ — бутафорским, было до известной степени средством лечения, вроде шведской гимнастики или «физического труда». Конечно, это он всегда сознавал и сам. Однако речь идет здесь не о личной нерешительности или непоследовательности Толстого или хотя бы любого из нас. Пусть бы он был последователен и действительно отказался бы от всего. Но разве он сравнился бы чрез это с теми, от которых отличаться не хотел? Вот он советует пахать землю, но мало ли безземельных? советует шить сапоги, но мало ли безработных? советует работать руками, но разве мало увечных? советует есть простую пищу, но мало ли голодающих? Где найти границу этой нивелировки, на чем остановиться? Да и кроме того, разве так легко отречься от себя? Разве и опрощающийся Толстой не уносит с собой всю вековую барскую культуру, свое образование да, наконец, и свой гений? Мыслимо ли вообще *сравниваться* с другими, когда в жизни все индивидуально и неповторяемо? Как бы ни велика была сила социального покаяния, но такой задачи не способно разрешить никакое опрощение, ибо это есть ложно поставленная задача: стать, как все, невозможно, ибо каждый не есть, как все. И стряхнуть с себя грех истории, социальный, а вместе и свой личный грех, невозможно никаким опрощением, никаким внешним действием, он изглаживается лишь покаянием пред Богом, искупается лишь Божественною кровию. В опрощении есть ложный и опасный уклон фарисейской самоправедности, умывание рук неучастием.

Если социальный мотив опрощения можно признать правильным в исходном пункте и извращающимся лишь в дальнейшем развитии, то религиозный его мотив — искание Бога у мужика посредством мужицкого труда — нам представляется прямо ложным. Это народобожие есть плохо прикрытое религиозное бессилие, неспособность к вере при страстном стремлении к ней. Я думаю, что для Толстого это был лишь кратковременный переходный период. Правда этого мотива в том, что истинная вера добывается только жизнью, вынашивается в жизненных испытаниях и что истинная вера требует новой жизни в вере. Но совершенно ложно было бы, однако, обратное заключение, что до-

статочно барину взяться за соху или шило, чтобы обрести отсутствующую веру, как будто не существует мужицкого атеизма! Когда Толстой метался, задыхаясь одинаково и от безрелигиозной жизни и от религиозного бессилия, он, естественно, схватился и за этот якорь, и в ту минуту это, быть может, ему и помогло. Однако следует, без всякого колебания, сказать, что это внешнее обращение сразу же создало вывих в его отношениях к православию и вообще к церковному христианству. Толстой если временно и принял православие, то не ради его самого, а лишь в качестве элемента своего народобожия. Православие для него в это время действительно имело значение атрибута народности, как принадлежность народного быта, хотя это приписывается обыкновенно славянофилам. Но такое отношение к православию есть, конечно, бессознательное над ним кощунство, которое позднее, освободившись от гипноза народобожия, Толстой заменил сознательным кощунством, им он как будто мстил православию за свою же собственную перед ним вину.

Наиболее важным и принципиально интересным является вероучительный мотив проповеди опрощения — ее связь с христианством. Известно, что Толстой опирается при этом почти исключительно на заповеди Нагорной проповеди, к которой он сводит почти все христианство. В учении об опрощении Толстым снова ставится и обостряется проблема *христианского аскетизма*. Огромное значение толстовства как мировоззрения аскетического состоит в обострении этой проблемы, заглохшей в общественном сознании в наш век утилитаризма, эвдемонизма⁵ и материализма. В этом пункте толстовство, по-видимому, наиболее сближается с христианством, притязая быть подлинным, очищенным от исторических наростов христианским учением, но в нем же оно глубоко отличается от христианства, несмотря на всю видимость этого сближения. Провести разграничительную линию между толстовством и христианством в этом вопросе представляется делом далеко не легким. Вместе с тем с этим учением неразрывно связан огромной важности вопрос о религиозной ценности культуры. Вот почему учение об опрощении мы считаем самой важной и интересной стороной мировоззрения Толстого, нервом всего его религиозного дела.

V

В Евангелии, да и во всем Новом Завете постоянно повторяется одна мысль: не премудрым и разумным века сего открыты тай-

ны Царства Божия, но младенцам (Мф. 11 : 25; Лк. 10 : 21). Детям принадлежит Царствие Божие (Мф. 9 : 14; Мр. 10 : 14; Лк. 18 : 16). «И сказал (Господь): истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 18 : 3). «Кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него» (Мр. 10 : 15; Лк. 18 : 17). Что значат эти слова? Сначала легче определить, чего они *не* значат. Господь, посылая учеников на проповедь, говорит им: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10 : 16). Значит, голубиная простота не предполагает непременно простоты ума, но может сочетаться со змеиной мудростью, быть может, даже предполагает, обуславливает ее. Эта простота, очевидно, не есть наивность неведения или простоватость — детский ум у взрослого человека. От такого апофеоза глупости, опрощения ума недаром предостерегается, в лице коринфской общины, весь христианский мир апостолом Павлом: «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннoлетни» (I Кор. 14, 20).

Итак, евангельская простота, или детскость, имеет не эмпирическое, но религиозно-метафизическое значение. Простота есть религиозное здоровье души — в противоположность ее болезненной сложности, следствию греха. Детскость есть непорочная чистота Божьего создания⁶, в котором не обнаружила еще своей губительной силы стихия греха, в этом и состоит неотразимая прелесть и очарование детей*. Эта детская чистота таит в себе возможность беспредельного роста, развития, усовершенствования с особой, высшей, безгрешной, мудростью. Эту мысль о высшей, непорочной, мудрости детства пытался выразить Достоевский в сверхъестественно-гениальном своем «Сне смешного человека»; он подходил к этому же вопросу и в своем «Идиоте». И не тот же ли мотив встречаем мы и в иконописи, где предвечный Логос, Бог-Слово, изображается обыкновенно в виде младенца или отрока?

Ставя детское состояние души коренным условием вступления в Царствие Божие, спасения, Евангелие разумеет, очевидно, восстановление первоначального состояния души, еще не познавшей добра и зла с их мучительной сложностью и знающей только одно простое добро. В этом смысле простота есть центральное понятие христианства. Спасение есть освобождение от гре-

* Это очень умел чувствовать Л. Н. Толстой, который посвятил детству один из дней (8 сентября) «Круга чтения» (С. 196–199). Эти страницы принадлежат к наилучшему, что в нем есть.

ха, возвращение творения к его началу, хотя и после опыта зла. Возможно ли это для человека? Но «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18 : 27), ведь для того и приходил на землю Христос, чтобы положить начало новой жизни, новой твари, показать в Себе Отца и возвратить Ему заблудших и погибших детей. Детской простоте в Евангелии противопоставляется «мир» с его непростотой и греховной сложностью, которая, когда проникает в душу, то разлагает ее простоту, искажает ее. «Мир» в этом смысле есть стихия греха, страстей, порока, хаоса, в котором все перемешано, все сложно и нет ничего цельного. Любовь к этому миру есть «вражда против Бога». Об этом «мире» сказано: «Кто любит мир, в том нет любви Отчей» (I Иоан. 2 : 15). Это не тот мир, который предназначен Богом для насаждения в нем рая и для спасения которого он послал Сына Своего: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Иоан. 3 : 16–17). Но тут же говорится: «Мужайтесь: Я победил мир» (Иоан. 16 : 33). Иногда эти оттенки понятия о мире как Божьем творении и стихии греха совмещаются в одном тексте, как в Прологе Евангелия от Иоанна: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Иоан. 1 : 10).

Эта двойственность состояния мира и образует естественную и необходимую основу христианского аскетизма. Борьба с миром приводит к стремлению уйти от него, обьявить ему войну, презреть его утеху и хотя бы даже самые естественные стремления. Это — стремление выйти из жизни ранее смерти, вырваться из времени и из истории, еще оставаясь в них. Для того, кто услышал небесные звуки, становятся скучны песни земли, и для того, кто познал радость богообщения, падением кажется всякое, даже и самое невинное мирообщение. Антитеза Бога и мира напрягается при этом до последней степени, ради Бога отвергается мир — такова основа христианской аскетики. Первохристиане, ждавшие с часу на час мировой катастрофы и не замечавшие этого мира, аскеты, бежавшие от мира в бесплодные пустыни, монашествующие разных времен и народов, замыкавшиеся от мира в пустынных обителях, странники, подвергавшие себя добровольному нищенству, юродивые, отказавшиеся от всей своей эмпирической личности — все они отвергают мир без всяких компромиссов с ним. Они вмещают заповеди Нагорной проповеди не как максимальные требования, страшные и изнурительные, но как естественные последствия однажды принятого решения, просто на их пути не встречается ни собственности, ни судов, ни госу-

дарства, ни хозяйственных забот. Здесь достигается нездешняя легкость и свобода, которой мы, сыны земли, не ведаем. «Иго Мое благо и бремя Мое легко». Но этой свободы достигают только несением тяжкого креста, который берут на себя эти добровольные мученики. Есть в «Житиях святых» один рассказ, особенно излюбленный русским народом, об Алексие, Божьем человеке. Алексий принадлежал к богатому, знатному роду. В нем рано пробудились аскетические стремления, однако, повинаясь желанию родителей, он вступил в брак с благородной и красивой девицей. Но по окончании свадебного пира он исчез, оставив своей невесте-жене только перстень и пояс, в залог нового союза между ними, а сам, переодевшись в нищенское платье, уехал в отдаленный город и там стал проводить жизнь нищего при храме, в молитве и духовных подвигах. Так он прожил 17 лет, никому не ведомый, пока чудесным образом не обнаружилась здесь его святость. Он бежит и отсюда, спасаясь от человеческой славы, и попадает в родной Рим, где поселяется в доме своего отца. Никем не узнанный здесь, он находит приют под видом нищего, принимая подаяние вместе с насмешками, а иногда и побоями от своих же слуг, не подозревавших, кто скрывается в лице этого нищего. «Житие» прибавляет, что из хижины своей он часто мог слышать плач матери и жены, которые продолжали грустить о нем, и мог видеть их. И лишь когда он почувствовал приближение смерти, он в предсмертном письме раскрыл свою тайну. Да папе римскому было чудесно открыто, что от мира представляется человек Божий. Долго искали праведника по городу и лишь случайно узнали его в убогом нищем, ютившемся в хижине у благотворителя. В руке его была хартия, в которой раскрывалась тайна его жизни. «Житие» описывает далее, как узнали наконец в этом нищем того, кого так долго жаждала душа, сначала отец, а потом мать и невеста, как плакали они над бездыханным телом, которое было явно прославлено Богом чудотворением. Но, конечно, и они должны были в конце концов победить земную привязанность и земное горе, и они приняли и благословили подвиг Алексия, человека Божия.

Мне вспоминается сейчас это житие не только по непосредственной пленительности своей и по религиозной значительности своего содержания, но и по контрасту с толстовством. Вместе с тем парадоксия христианского аскетизма обострена в нем до ужасающей степени. Ибо с мирской, с человеческой, точки зрения Алексий совершает ряд бессмысленных жестокостей, почти преступлений, он растаптывает ряд жизней, попирая обязанности сына и мужа, совершая обман и даже невольное над-

ругательство над чувством своей невесты, он убивает в себе все естественные человеческие стремления, отказывается от знатности, от богатства, которыми он мог воспользоваться для добра, даже от своего ума, в довершение всего живя у отца и изо дня в день видя, какое опустошение в жизни любимых людей производит его уход, он и тогда не хочет открыться и возвратить им мужа и сына... Это кажется жестоким изуверством! И однако все это тонет в сиянии этого гроба, здесь, перед этой святыней, утихает горе матери и невесты, умолкает логика человеческих чувств и страстей. Здесь действительно совершается выход по ту сторону добра и зла, попираются «естественные» законы жизни души, место их властно занимают иные, непонятные миру, неведомые законы, по которым все выходит наоборот: человеческое зло становится добром, а добро злом. Два мира, мир свободы в Боге и мир естественной необходимости, пересекаются, и в месте их пересечения получается какая-то иррациональная арабеска. И однако вся тревога стихает, все вопросы умолкают перед лицом этой смиренной, незлобивой святости, которая так светит через даль веков и радует душу нездешней радостью. Вся эта внешняя аскеза христианского подвижничества: уход из дома, жизнь в пустыне, столпничество, юродство, молчальничество, затвор и другие формы аскетизма, которыми так богато оно, все это только *метод* освобождения от мира, избираемый каждым соответственно своей индивидуальности. Цель же одна: ощутить свою свободу от железной необходимости или естественных законов и в этой свободе познать Бога, достигнуть простоты души и чистоты сердца, чтобы оно открылось воздействию божественной благодати. Если не обращать внимания на цель и содержание подвига, а видеть только его метод, тогда можно при желании отождествлять, например, буддийское или браминское монашество и христианское, или же христианское подвижничество и йогизм. Но существенно именно содержание, и в этом смысле христианский аскетизм, вырастающий лишь на почве жизни в Церкви с ее благодатными дарами, есть явление *sui generis*, отличается от всех других видов аскетизма.

Дух, осознавший свою свободу, вырвавшийся из когтей необходимости, по-новому узнает и любит мир, он предстает пред ним в своей первозданной красоте, как игра божественных сил, как гармония идеального космоса, как прославленная тварь, словом, он познает мир в Боге. И он любит этот мир новой, просветленной любовью, и той же любовью в Боге он любит и человека. «Заповедь *новую* даю вам: да любите друг друга». Но разве это новая

заповедь? Разве сам Господь не говорил ранее, что в заповеди о любви к ближнему вместе с заповедью о любви к Богу состоял древний закон и пророки? Но есть, стало быть, новая любовь, которая открылась лишь после того, как было сказано Христом: «Мужайтесь, Я победил мир».

И не только для этих подвижников, подъявших на свои рамена всю тяжесть мировой необходимости ради христианской свободы, а и для каждого, живущего религиозной жизнью, должно быть ведомо это чувство свободы от необходимости, упокоения в Боге, но это дается только в меру достигнутой простоты и детскости. Необходимость побеждаем мы только тогда, когда ее не боимся, когда она перестает для нас существовать, разлетаясь, как туман. И вместо запутанного лабиринта жизни, вместо слепой и властной сложности в душе воцаряется детская доверчивость, ясность, простота. Но она не дается даром, она достигается борьбой с собой, т. е. в себе с миром. Менее героическая и более скромная по результатам, и здесь она все-таки требует напряжения сил души. Борьба эта затихает только или вверху, или внизу: на вершинах святости и в низинах животности или религиозной непробужденности.

Христос спас людей от этого плена у «князя мира сего», от мировой механической необходимости, в которой человек чувствовал себя только вещью и не находил сил вырваться из этой вещности. Христос осуществил в Себе эту свободу, явил нового Адама, духовного, свободного человека, и путь свободы, хотя лишь в борении, под тяжестью креста, указал Своим последователям. И в этом смысле жизнь Церкви есть эта христианская свобода в постоянном осуществлении.

VI

Религиозная истина сверхрассудочна и потому антиномична. Христианство приводит к ряду рассудочных антиномий, недаром рассудочное мышление Толстого, отвращавшееся от антиномизма и неспособное его осмыслить, явно удаляет его от христианства. Полнота религиозной истины не вмещается в наш «эвклидовский» разум, и, когда он пытается охватить ее, она ускользает, превращаясь в свою противоположность. Притом остаются верны оба члена антиномии, и не только как две антитезы для готового и напрашивающегося синтеза (гегелевское противоречие не есть антиномия), но в окончательной несогласуемости, приводящей в логический тупик, который можно только

констатировать и нельзя даже по-кантовски «разъяснить». Сказанное вполне применимо и к занимающему нас вопросу об отношении христианства к миру. Христианство научает бежать от мира, как от зла, но в то же время именно оно освящает этот мир. Плоть мира стала плотью Бога, которую Он прославил Своею славою. Она обречена не на смерть и уничтожение, но на воскресение и прославление. Она зреет к воскресению, в ней совершается таинственное, незримое движение соков, подготавливающее мировую весну. И потому с новой силой мироутверждения, которую потеряло язычество, несмотря на свое миробожие, христианство привязывает к миру, научает любить жизнь, самую теплоту жизни. И знаменательно, что и в евангельской истории чередуются оба этих мотива: мироотреченности и мирорадования, я готов сказать — жизнерадостности. Брак в Кане Галилейской⁷, «исцеление и благотворение» всех приходящих, эта жалость к человеческому горю, к скорби отцов и матерей, сестер и братьев, и этот обед или ужин запросто у какого-нибудь бытовика, мытаря или фарисея, и это радование на цветы полей или на детское личико — о, сколько всего этого в Евангелии, что так мало мирится с суровой мироотреченностью. Свет и тени положены в Евангелии рядом и так же резко, как кладет их южное солнце, под которым оно проповедалось.

И вот почему так трудно из Евангелия без насилования текстов вывести одну бесспорную мораль. Христианская мораль, представляющая собой только вывод из христианской метафизики (догматики), столь же антиномична, как эта последняя. Однобокость толстовства заключается именно в том, что Толстой, не считаясь с этой антиномичностью, берет из Евангелия то, что ему нравится, и произвольно отбрасывает то, что ему не нравится, объявляя это или суеверием или извращением! Христианское учение выражается в двух порядках идей, находящихся между собою в антиномическом отношении. Оно объемлет в себе и мироотречную, выводящую из истории и мира мораль монашества или юродства, и религиозную этику профессионального мирского труда, что односторонне, но справедливо выдвинуто было на первый план в протестантизме. И этот протестантизм с его светским христианством, и отвергаемый им монашеский аскетизм одинаково имеют основу в христианстве. Путь христианской жизни идет поэтому не по горизонтали и не по вертикали, но по диагонали, которая может приближаться более то к первой, то ко второй, в зависимости от преобладающего типа благочестия. Однако поскольку христианство вмещает в себя не только сверхмирную, но и мирскую этику, постольку оно соглашается на до-

пущение и исторически относительных критериев, в известных пределах принимает утилитаризм земных средств. Поэтому и кажется, что в христианстве две морали: одна — сверхисторическая, чисто религиозная, определяющаяся исключительно жизнью в Боге, а другая — историческая, считающаяся с условиями земного существования. И эта двойственность, этот антиномизм отражается и на разрешении двух основных вопросов исторической жизни: о праве и о хозяйстве.

Нагорная проповедь не знает ни права, ни государства — это факт. Она не отрицает их, подобно какой-либо анархической доктрине, но она их не замечает, поднимаясь в высшую, чисто религиозную плоскость. Она не дает государственно-правовой программы, в которой бы отрицалось государственное насилие, суд, собственность, но она имеет в виду настроение, для которого просто не существуют все эти земные средства и земные ценности. И поэтому когда ее превращают в проповедь анархизма, т. е. видят в ней учение, относящееся к той же плоскости, что и государственность, но лишь с противоположным содержанием, то делают грубейший подмен понятий и смешение областей. И именно потому, что Нагорная проповедь лежит совсем в другой плоскости, чем все земные ценности, то относительное признание государственности, которое, бесспорно, допускается христианством в исторической морали, в земной плоскости не является противоречием, но свидетельствует об антиномичности жизни, зараз определяющейся критериями двух различных, хотя и как-то пересекающихся миров. Что христианство в исторической плоскости допускает государство, это явствует не только из слов Спасителя о кесаревом и Божьем* и принципиального истолкования значения государства как орудия добра в посланиях ап. Павла, но и из всей практики первенствующей Церкви, когда даже мученики, умиравшие за веру, оставались все-таки далеки от анархического отрицания права. Но если признать допустимым моральное отношение к той сфере жизни, в которой нормой является право, а следовательно, и возможность ее этизирования,

* Как пример евангельского антиномизма, который легко может быть истолкован как прямое противоречие, укажу на загадочные слова Христа ученикам, которые, конечно, Толстой оставляет без внимания в своей проповеди непротивления. Вот эти слова: «Когда Я послал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его: также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: Господи, вот здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк. 22 : 35–38).

то надо признать и *относительность* морали этой государственности и возможность прогресса последней. Придется делать различие между формами государственности как орудиями добра и зла. Чтобы отрицать государственность вследствие ее мирского характера, нужно в действительности *быть вне ее*, ее из себя извергнуть. Но соответствует ли правде, когда люди насквозь земные начинают отрицать ее под предлогом сверхземности и, сами с головой живя в плоскости государственности, тем не менее ее отрицают. Отсюда проистекают и многочисленные противоречия в учении и жизни Л. Н. Толстого.

Таково же отношение христианства и к вопросам экономики. Совет быть как птицы небесные, не заботясь о завтрашнем дне, раздавать все или продавать для раздачи, при полном вверении себя воле Божьей, конечно, совсем не считается с хозяйственной необходимостью и вообще с земными условиями, он обращен к тем, кто живет за их пределами, в области свободы, чуда, в живом ощущении своего богосыновства *. Это не есть мораль земли. Идеал Франциска Ассизского, конечно, отрицает всякую хозяйственную деятельность, а он, без сомнения, воплощает Евангельский завет высшей свободы от труда, от собственности и вообще от хозяйства. По смыслу этого завета, даже и толстовская проповедь опрощения, призывающая к занятию земледелием и физическим трудом, оказывается чересчур хозяйственной; здесь Толстой, который в других случаях так настаивал на буквальном понимании текстов Евангелия, ему нужных, не проявил обычной своей прямолинейности — иначе ему не удалось бы на букве Евангелия обосновывать идею толстовских колоний. Но рядом с этим призывом к свободе от хозяйства в Евангелии есть и прямое, и косвенное освящение хозяйственного труда, подтверждающее еще ветхозаветную заповедь труда; оно содержится во всех увещаниях о хозяйственной помощи ближнему и, главное, в религиозной санкции хозяйственной деятельности (я сказал бы, всей культуры, насколько она является трудовым хлебом для тела и души), которая дана в прошении молитвы Господней: *хлеб наш насущный даждь нам днесь*. Исторически христианство восстанавливает достоинство труда, находившегося в аристократическом пренебрежении у античной древности, оно провозгласило принцип, что «достоин делатель мзды своей» и что «кто не работает, тот да не ест». Притом здесь имеет значение не только бук-

* Подробнее эта экономическая антиномия в христианстве разобрана мною в очерке «Христианство и социальный вопрос» («Два Града», т. I, 206 сл.).

ва христианской письменности, но и вся практика первохристианской Церкви; последняя имела в своем составе множество тружеников всякого рода, рабов, ремесленников, людей тяжелого хозяйственного труда, какими были и апостолы. Но если христианство в каком-либо смысле допускает хозяйство, то опять-таки приходится признать, хотя в известной степени, и его относительные критерии, отвести место и принципу экономической целесообразности.

С другой стороны, является необходимость, а вместе и возможность этизировать хозяйственную жизнь. Если религиозный идеал есть полная нестяжательность и свобода от хозяйства, то не теряют через это цены своей хозяйственной честности и трудолюбие в сравнении с недобросовестностью и праздною. Есть обязанности, а стало быть и ответственность перед имуществом, существует не только этика бедности, но и богатства, хотя ее вовсе отрицал Толстой*.

Тот же антиномизм в христианстве может быть показан и на вопросе относительно семьи и половой любви. Веление оставить все и следовать за Христом не мирится ни с какими земными привязанностями, для него надо «возненавидеть» отца, мать, жену, детей. Но рядом с этим, не говоря уже о браке в Кане Галилейской и о церковном таинстве брака, не говоря о новых подтверждении строгости, а стало быть, и святости брака в Нагор-

* Недавно было опубликовано очень характерное письмо Толстого к М. А. Миловидову («Рус. сл.», 13 окт. 1911 г.), где читаем между прочим: «Ответа на вопрос вашего знакомого о том, на что полезнее отдать деньги, не могу дать другого, как тот, который дал Христос богатому юноше, именно — отдать деньги нищим, т. е. кому попало, тем, кто просит, только с тою целью избавиться от них». В этом совете все фальшиво, все неверно. Во-первых, и сам Толстой не имел под собой почвы, чтобы давать такой совет, пока сам он не в силах был вполне его осуществить. Во-вторых, и Христос давал этот совет отнюдь не первому встречному богачу, но юноше, который, как сам он заявляет о себе, исполнял заповеди от юности своей и привлек к себе особенную любовь Господа, и лишь тогда ему был указан этот путь как путь совершенства. В-третьих, наконец, совет «отдать деньги кому попало», лишь бы отделаться от них, не только поражает своей непоследовательностью с точки зрения мировоззрения Толстого — что бы сказали, если бы я, не желая сам пьянствовать, стал бы раздавать имеющееся у меня вино желающим, — но и отрицанием всякой ответственности перед своим имуществом, или этики богатства. Здесь, как и во многих случаях, под личиной евангельской морали скрывается нигилизм опрощенства. О христианской этике богатства ср. наш очерк: «Народное хозяйство и религиозная личность» (в сборнике «Два Града», т. I).

ной проповеди и в учении о браке апостольских посланий, как много во всем Новом Завете просто бытового уважения к семье, любви к детям, теплого участия к семейной радости и скорби. Поэтому с одинаковым основанием могла бы опираться на Евангелие и монашеская брезгливость к браку (которую на все христианство распространяет Розанов), и апофеоз брака как образа великой мистической тайны — союза Христа и Церкви. В действительности в христианстве есть то и другое, и ап. Павел, подавая совет вступления в брак, присовокупляет, однако, что «имеющие жен должны быть как не имеющие, и плачущие как не плачущие, и радующиеся как не радующиеся, и покупающие как не приобретающие, и пользующиеся миром сим как не пользующиеся, ибо преходит образ мира сего» (I Кор. 7 : 29–31). Этот текст очень хорошо характеризует основной антиномизм христианской жизни, тот жизненный синтез временного и вневременного, истории и вечности, который непрерывно творится в душе, но не может быть рационализирован* в терминах дискурсивного, «эвклидовского» мышления.

Поэтому христианство оказывается, с одной стороны, проповедью полного выхода из мира, выступления из временности с отказом от всякого земного звания, а с другой — оно призывает каждого «оставаться *пред* Богом в том звании, в котором призван» (I Кор. 7 : 20–24), т. е. оно этизирует земное делание, делает его причастным религиозному служению. Человек призывается жить одновременно в двух мирах с разными критериями, с разными ценностями, причем, не будучи в силах отдаться высшему миру, он не должен чрезмерно погружаться и в низший, а потому постоянно должен внимательно следить и за своей внутренней жизнью и внешним поведением.

Таким образом, если спросить, является ли Евангельская проповедь простоты вместе с тем и проповедью опрощения (и не в толстовском только, но и в несравненно более радикальном смысле), то приходится ответить: и да и нет, или: ни да ни нет. Насколько оно изъемерит человека из времени, оно аскетично, но насколько оно есть учение о спасении этого мира и делает человека ответственным и пред своим делом, оно исторично и чуждо всякому опрощению и упрощению, им утверждаются на религиозной основе ценности культуры, а стало быть, и истории.

Для характеристики христианского понимания проблемы культуры приходится применить парадоксальное и с виду про-

* Мне уже приходилось с другой стороны подходить к этой антиномии: ср. очерк «Апокалиптика и социализм» («Два Града», т. II).

тиворечивое словосочетание: христианством устанавливается идеал *аскетической культуры*, которой противоположна языческая культура, основанная на миробожии, с полным погружением в стихию этого мира. Именно идеал аскетической культуры, т. е. соединение религиозной свободы духа и исторического делания, выражен в вышецитированных словах ап. Павла. Культура есть плоть истории, аскетизм — ее душа. У нас до сих пор так плохо и односторонне понимают религиозно-историческую сущность аскетизма, что видят в нем лишь противоположность культуре, отрицание истории. Между тем он является известным устремлением этой культуры, ее духовным фактором. Он может, а по нашему мнению, и должен оказаться силой, спасительной и для самой культуры, ибо духовное здоровье связано именно с ним, а не с языческим вещелюбием, несущим с собой гниение и смерть для культуры.

Именно благодаря своему идеалу аскетической культуры и его жизненной мощи христианство и проявило себя не только как религия личного спасения, источник религиозных радостей и утешений, но и как всемирно-историческая сила, которая породила «христианскую» культуру. И это надо сказать не только про средневековую, но даже и про новейшую европейскую культуру, которая, хотя и обезбожена в сознании, в бытии своем, в корнях своих все же есть христианская культура, ибо выросла она из средневековой культуры и реформации, имеющих общий корень в первохристианстве. И не понимать этой историчности христианства, а стало быть, его противоположности всякому упрощающему, антиисторическому опропощенству, — значит не замечать существенной и характерной его стороны.

Противоположный полюс аскетической, или религиозной, культуры составляет *буржуазная, или иррелигиозная, культура*, где душой культуры является не дух, но плоть, где религиозный антиномизм земного существования притупляется или упраздняется тупым эпикуреизмом, как бы ни был он утончен и эстетичен, где тоска по вечности побеждена... комфортом. Буржуазность эта может быть свойственна не одной только капиталистической культуре, которую обыкновенно называют буржуазной в экономическом смысле. Как чисто духовное качество, буржуазность не связана с каким-либо определенным экономическим строем. Буржуазной в этом смысле может быть — следует даже прибавить, и хочет быть — и социалистическая культура не меньше, чем капиталистическая, хотя, конечно, эта последняя имеет еще свою специфическую буржуазность, связанную с неравномерностью распределения, антагонизмом богат-

ства и бедности в капиталистическом хозяйстве. Мещанство есть духовный яд, вырабатываемый всякой культурой и потому необходимо требующий аскетического противоядия. Лишь в духовной борьбе, имеющей в своей основе религиозный антиномизм, побеждается мещанство и спасается от него духовная личность.

VII

Теперь возвратимся к Толстому с его учением об опрощении. В таком рассудочном понимании христианства как учения «не делать глупостей», «ясном, как дважды два — четыре», «практичном» *, конечно, нет места пониманию того коренного антиномизма, который лежит в основе этики христианства. И толстовское понимание его этики отличается именно тем, что в нем перемешаны положения, свойственные обоим членам христианской антиномии, первый истолкован в смысле второго и наоборот.

Стремление к простоте ради духовной жизни, насколько последняя была доступна Толстому, приводит его к высокой оценке аскетического начала в христианстве. Но практика аскетизма, то опрощение, которое имеет значение лишь метода, средства, неожиданно получает у Толстого огромное и совершенно самостоятельное значение — оно притязает быть единственным разрешением проблемы культуры. Аскетизм подменяется, таким образом, физиократизмом. Путь освобождения души от земных уз незаметно превращается в способ наилучшего разрешения вопросов общественного строя, устройства земного града, рядом с Евангелием характерно появляется «Жоржа», роль которого в других учениях об устройении земного града исполняют Лассаль, Маркс и другие социальные пророки. Религиозный проповедник превращается в социального утописта, однако эта социальная утопия проповедуется одновременно во имя как спасения души, так и наиболее практичного социального устройства. Путь к христианской духовной жизни отрезывается толстовским рационализмом, а путь к социальному реформаторству — его религиозным утопизмом, связанным с абсолютизмом требований и

* Оба эти определения мне пришлось слышать в личной беседе с Толстым (еще летом 1902 года). Он ставил при этом в вину Достоевскому, что в «Великом Инквизиторе» не видно, кто прав: Христос или инквизитор, а «я берусь доказать, как $2 \times 2 = 4$, что христианство разумно, что оно *практично*», — горячо говорил тогда Лев Николаевич.

средств: толстовство чрезмерно рационалистично для религии и недостаточно рационалистично для мирской жизни *. Как религиозный мотив опрощение недостаточно аскетично, ибо оно есть в конце концов рецепт наилучше устроиться на земле, рационально обмирщиться, а как мотив религиозной философии истории оно чрезмерно аскетично, ибо объявляет неестественным или противоестественным все историческое развитие и для всей почти истории находит лишь слова осуждения и гнева.

Почему же надо считать естественным труд земледельца или ремесленника, а противоестественным труд ученого-агронома, врача или фабричного рабочего? Ведь это определение применяется по произволу и прихоти, а не по сознательно продуманному критерию. Даже если культура и история есть болезнь, то ведь болезнь так же естественна, а иногда и неизбежна, как здоровье, причем возможность болезни заложена уже в здоровом организме, не говоря уже о том, что есть болезни роста. Если считать жизнь в деревне более естественной, чем в городе, то ведь города, в известном смысле, возникли тоже благодаря развитию деревни и вследствие тяжелой исторической необходимости, а не чьего-либо злого умысла или заблуждения.

Нельзя еще не отметить сословного, социального привкуса этого учения об опрощении, которое годно только для кающегося дворянина, но лишено всякого смысла для массы народной. Обращенное к ней, оно было бы издевательством над этой труд-

* Разница между опрощением как методом христианского аскетизма и как осуществлением толстовского физиократизма становится ощутительна, если мысленно мы проведем параллель между христианским монастырем и толстовской колонией. Начать с того, что монастырь сохраняет свое значение для лиц всех положений, ибо блага духовной жизни не зависят от этих положений, толстовская же колония по-настоящему существует лишь для лиц привилегированного сословия, которым есть от чего опрощаться, но лишена всякого смысла для массы трудящегося народа. Затем, труд монастырский, от самого тяжелого до самого легкого, имеет значение «послушания», аскетического средства отсечения своей воли, в чем бы оно ни выразилось (иногда старцами в качестве послушания намеренно назначается совершение действий внешне нецелесообразных), в толстовской же колонии спасительное духовное действие приписывается именно физическому труду, самоличному производству всего для себя необходимого. А потому духовные результаты прямо несоизмеримы: там благодать Божия облекает души подвижников светом святости, возводя их от славы к славе, здесь же, в лучшем случае, имеется лишь рассудочная добродетель стоицизма, питающаяся горделивым чувством удовлетворения от исполнения долга, т. е. самоправедности.

ной, полной лишений жизнью. Народ страдает от темноты, нищеты, беспомощности, а отнюдь не от культурной сложности, поэтому он так далек от физиократизма. Народ спокойно и охотно берет у культуры то, что только доходит до него действительно нужного и полезного, берет не одну водку и модную пошлость, но и хорошую книгу, и агрономическую помощь, и совет врача, и вообще он далек от преднамеренного опрощения. У Толстого в проповеди опрощения вообще слишком сильно старое народобожие, которое он так и не преодолел до конца. Одной из самых обаятельных черт его личности была его близость к народу, искреннее уважение к нему, сочувственное понимание его жизни. Эта привязанность к народу придает Толстому особую почвенность и здоровье. Эта духовная близость к народу была, впрочем, не меньше у Достоевского, у которого была вскормлена не добрососедскими отношениями, а совместной каторгой. Но если Достоевский остался совершенно чужд народобожью при всем своем культе «народа-богоносца», Толстой как религиозный мыслитель так и остался в плену сознательного или бессознательного народобожия, которое сближает его с нашей интеллигенцией. Опрощение есть мораль народобожия. Но народобожие несовместимо с религией духа, ибо оно есть все-таки идолопоклонство. Таким образом, в этом учении мотивы христианского аскетизма неразличимо смешаны с мотивами народобожия, а культурное иконоборчество само является выражением культурной переутонченности и социальной привилегированности, предполагает в качестве основы то, что оно отрицает, т. е. страдает внутренним противоречием.

Но насколько учение об опрощении бедно положительным религиозным содержанием, настолько же оно сильно своей отрицательной, критической стороной. Критика современной цивилизации, содержащаяся в этом учении, имеет огромное и притом чисто культурное значение. Как уже было указано, социальный мотив и социальную правду этой критики Толстой разделяет с социалистами и вообще социальными реформаторами. Но в религиозной критике цивилизации он идет своим собственным путем. И притом замечательно, что, подобно древнееврейскому прорицателю Валааму⁸, он, вместо того чтобы проклинать, в действительности благословляет, ибо религиозная критика цивилизации есть истинно культурное деяние. Это уже не опрощение (о каком опрощении можно говорить мировому писателю, каждое слово которого по телеграфу, телефону, почте распространяется в отдаленные концы мира), это есть критика гнилой, негодной, мещанской культуры во имя идеала истинной, высо-

кой духовной культуры. Ведь Толстой, громя культуру, в действительности громит *буржуазность* этой культуры, и эта отрицательная сторона гораздо существеннее в этой критике, нежели прямые его утверждения культурно-нигилистического характера. Так, нападая на науку, он прежде всего имеет в виду иррелигиозность, или духовную буржуазность, жрецов этой науки, с их филистерским самодовольством и тупым самомнением, которому в самом деле представляется, что если они изучили какой-либо специальный вопрос ценою отупения во всех остальных областях жизни духа, то могут за это считаться авторитетами по всем мировым вопросам. Этим представителям «научной науки», имя которым — легион, Толстой во всеуслышание целого мира указывает их настоящее место. Плохо, конечно, что при этом он попутно и вовсе выпроваживает науку, а стало быть, обесценивает ту общечеловеческую и религиозную ценность, которая в ней заключается. Но это он делает как проповедник опрощения, и ложь этой проповеди легко отделима от правды этой критики.

Он громит, далее, буржуазное вещелюбие и указывает на всю живость и опасность подмены культуры внешней полировкой и цивилизованностью, которая выражается в ресторанах, парикмахерских, кафешантанах и модах. Цивилизовать таким образом можно, пожалуй, и обезьяну, но к истинной культуре духа способен только человек. И критика внешней цивилизованности во имя культуры есть деяние неоспоримо культурное, и сила его вовсе не в призыве есть сырую картошку и носить блузу, но в отрицании того буржуазного жизнепонимания, тех мнимокультурных ценностей, которыми так дорожит наша современность. Ведь действительно в настоящее время это мещанство, связанное с механизированием жизни и культом вещей, становится ощутительной культурной опасностью*, оно порождает варваров во фраках и цилиндрах. От этой парикмахерской цивилизации надо спасти истинную культуру, но это не может и не должно происходить путем возвращения в первоначальное состояние или вообще какой бы то ни было экономической ли или духовной реакции. Мощным проповедником истинной духовной культуры поэтому является Лев Толстой, когда он, объявляя войну ложной культуре, призывает к уходу от нее на Священную гору

* В свое время от европейского мещанства в ужасе отшатнулся еще Герцен, которого недаром так ценил Толстой. (Ср. наш очерк «Душевная драма Герцена» в сборнике «От марксизма к идеализму» и в отдельном издании.)

и приглашает к «неделанию» не ради праздности, но отрезвления.

Зов к опрощению, к неделанию, есть поэтому эмблема борьбы с мещанством, которое выдает себя за истинную культуру. И здесь, подобно тому же Валааму, он делает не то, чего хочет. Ибо он является здесь, под личиной реставратора и реакционера, выразителем нового христианского сознания, носителем новых тревог и исканий, которые, в общем и целом, все сосредоточиваются около проблемы *христианской культуры*.

Толстой во всем отверг нашу культуру, но потому ли, что вообще не хотел никакой культуры или потому, что имел о ней слишком возвышенное понятие и ни в какой степени не хотел мириться с этой обезбоженной, мещанской, идолопоклоннической и насильнической цивилизацией? Не есть ли его опрощение лишь отрицательное выражение его стремления к истинной, т. е. религиозной, культуре и отвращения к духовным ядам, отравляющим и разлагающим эту культуру? И не есть ли поэтому и вся эта проповедь опрощения только своеобразное, если хотите, уродливое выражение общей христианской тоски о новой земле под новым небом, под которым правда живет?

Толстой хотел знать простоту только в опрощении, и здесь его учение было лишь бледным, безблагодатным и извращенным повторением того, чему издревле учило аскетическое христианство и что во все времена истории Церкви воплощалось в подвиге великих христианских аскетов, действительно уходивших из истории, становившихся надземными существами, «ангелами во плоти». Но может ли эта простота быть достигнута на земле? Возможна ли святая простота в земной сложности? В историческом делании? В творчестве культуры?

Возможна ли вообще земная святость? Вот о чем болит наше христианское сознание, о чем оно вопрошает. Ответа не родилось в истории — мы не примем за этот ответ жалкие подделки и религиозное самозванство. Но значит ли это, что его и не будет, ибо ложен и безответен самый вопрос? Или же не исполнились еще для ответа времена и сроки? Но чаем, мятемся, вопрошаем...

