



В. РОЗАНОВ

Среди иноязычных (Д. С. Мережковский)

Не без внутреннего стеснения, и имея в виду лишь пользу *дела*, — я согласился на предложение г-на редактора «Н. Пути» дать в перепечатку настоящую статью свою, уже напечатанную в № 7—8 «Мира Искусства». По его специальным задачам и содержанию, последний журнал *вовсе не читается* нашим духовенством; между тем статья эта, будучи, конечно, обращена вообще к русскому обществу, в частности «просит рассудить» гг. духовных положение вещей, ход спора, силу тезисов, к ним обращенных Д. С. Мережковским. — «Несмотря на обилие речей г-на Мережковского, я не ясно понимаю» или «не понимаю вовсе, что он говорит», или «чего он хочет»: так заявляли не раз (напр., М. А. Новоселов) в *религиозно-философских собраниях*. Ну, вот как бы в ответ на эти недоумения, и перепечатывается эта статья в «*Нов. Пути*», который уже читается всеми участниками и гостями *религиозно-философских собраний*, да и вообще обильно читается духовенством.

В. Р.

Года три назад, на видном месте газет печаталось о трагическом происшествии, имевшем место в Петербурге. Англичанин со средствами и образованием, но не знавший русского языка, потерял адрес своей квартиры и в то же время не помнил направления улиц, по которым мог бы вернуться домой. Он заблудился в городе, проплутал до ночи; и как было чрезвычайно студеное время, то замерз, к жалости и удивлению газет, публики, родины и родных.

Судьба этого англичанина на стогнах Петербурга чрезвычайно напоминает судьбу тоже замерзающего, и на стогнах того же города, Д. С. Мережковского. Еще эту зимой я читал перевод восторженного к нему письма, написанного из... Австралии! Автор письма называл его самым для себя дорогим, ценным, глубокомысленным писателем из всей современной всемирной лите-

ратуры. Он писал это по поводу «Смерти богов» и «Воскресшие боги», — двух романов, только что переведенных на английский язык и как-то попавших в Мельбурн.

Помню, однажды, в сумерках вечера, попрощавшись с г-ном Мережковским на улице, я отыскал себе извозчика, и когда затем, нагнав его, идущего по тротуару, вторично ему поклонился, то с высоты пролетки следя за его сутуловатой, высохшею фигуркою, идущею небольшим и вдумчивым шагом, без торопливости и без замедления, «для здоровья и моциона», я подумал невольно: «так, именно *так*, — русские никогда не ходят! ни один!!» Впечатление чужестранного было до того сильно, физиологически сильно, что я, хотя и ничего не знал о его роде-племени — но не усомнился заключить, что так или иначе, в его жилах течет не чисто русская кровь. В ней есть несомненные западные примеси; а думая о его темах, о его интересах — невольно предполагаешь какие-то старокультурные примеси. Что-нибудь из Кракова или Варшавы, может быть из Праги, из Франции, через прабабушку или прадеда, может быть неведомо и для него самого, но в нем есть. И здесь лежит большая доля причины, почему он так туго прививается на родине, и так ходко, легко прививается на Западе. Сюда привходит одна из трогательнейших его особенностей. Что бы ему стоило, и без того уже почти «международному человеку» по образованию и темам, — всею силой души отдаться западной культуре, «отряся прах с ног» от своей родины, где он был столько раз осмеян и ни разу не был внимательно выслушан. Мало ли в России было эмигрантов из самых старых русских гнезд, часто оставлявших не только территорию отечества, но и его веру. Для Мережковского это было бы тем легче, что, воистину, он долгое время из всей России знал только Варшавскую жел. дорогу, по которой уезжал за границу, да еще одно-два дачных места около Петербурга, где отшельнически, без разъездов по сторонам, проживал лето. Когда я его впервые узнал лет семь назад, он и был таким международным воляшюком, без единой-то русской темки, без единой складочки русской души. У него был чисто отвлеченный, как у Меримэ, восторг к Пушкину, удивление перед Петром; но ничего другого, никакой более конкретной и осязаемой связи с Россией не было. Заглавие его книжки «Вечные спутники», где он говорит о Плинии, Кальдероне, Пушкине, Флобере — хорошо выражает его психологию, как человека, дружившего в мире и истории только с несколькими ослепительными точками всемирного развития, но не дружившего ни с миром, ни с человечеством. Он был

глубокий индивидуалист и субъективист, без всякого ведения и без всякой привязанности к глыбам человечества, народностям и царствам, верам, обособленным культурам. Ничего «обособленного» в нем самом не было; это был человек без всякой *собственности* в мире и это составило глубоко жалкую в нем черту, какую-то и грустную, и слабую; хотя в себе *сам* он ее и не замечал. Все потом совершилось непосредственно: сейчас я его знаю как человека, который ни в одном народе, кроме русского, не видит уже интереса, занимательности, содержания. У него есть чисто детский восторг к русскому «мужику», совершенно как у Степана Трофимовича (из «Бесов» Достоевского), где-то заблудившегося и читающего с книгоношею Евангелие мужикам. Год назад, собирая материалы для романа о Царевиче Алексее, он посетил знаменитые Керженские леса Семеновского уезда, Нижегородской губернии, — гнездо русского раскола. Невозможно передать всего энтузиазма, с которым он рассказывал и о крае этом, и о людях. Все звали его там «болярином». «Болярин» уселся на пне дерева, заговорил об «Апокалипсисе», излюбленной своей книге — и с первого же слова он уже был понятен мужикам. Столько лет не выслушиваемый в Петербурге, непонимаемый, он встретил в Керженских лесах слушание с затаенным дыханием, возражения и вопросы, которые повторяли только его собственные. Наконец-то, «игрок запойный» в символы, он нашел себе партнера. «Как же, белый конь! бледный всадник!! меч, исходящий из уст Христовых и поражающий мир!!! понимаем, без этого и веры нет! тут — суть!!». Можно сказать, народ упивался «болярином», который его слушал и разумел и даже вел дальше, говоря о каком-то «крылатом Иоанне Крестителе» (в некоторых древних русских церквах, напр., в Ярославле, есть изображения Иоанна Крестителя — с огромными крыльями), а «болярин» в свою очередь наконец-то, наконец нашел аудиторию, слушателей, друзей и паству! Прямо из Таормины (чудное местечко в Сицилии, с классическими остатками), попав на Керженец, он не нашел здесь разницы с собою в темах, духе, в настроении духа. «Что Запад, — там уже все изверилось: Россия — вот новая страна веры! Петербург, с его позитивизмом и общественными вопросами — это отрывок Запада: но коренная Россия, но эти бабы и мужики на Керженце, с их легендами, эти сосновые леса, где едешь-едешь и вдруг видишь иконку на дереве, как древнюю нимфу в лесах Эллады: эта Россия есть мир будущего, нового, воскресшего Христа, примирения нимф и окрыленного Иоанна, эллинизма и христианства, Христа и Диониса. Ницше был не прав, их разделяя и противопоставляя: возможно их объединение!!

Западные народы просмотрели Христа истинного, цельного, полного, усвоив в Нем только одну половину, аскетически-темную, но не увидев в Нем же стороны белой, воскресающей, оргийной, Дионисовой».

Здесь я теряю возможность следить дальше и излагать мысль Мережковского. Она ясна в своей заглавной теме, но непонятна и им самим, не высказана в своих *документальных* основаниях. Михайловский, в одной из критических статей о Мережковском, статей грубых и плоских, передает правильно от них *впечатление*: «в каждой строке автора бьется одна и та же, очевидно очень ценная мысль: но так и остается на степени скрытого пульса».

Я знаю Мережковского более, чем читатели, только знающие его печатные труды: но и я никогда не слышал и не знаю того «в высокой степени ценного, что бьется в каждой строке его последних произведений, а высказаться — не может». Не хочет ли он, не может ли высказаться, об этом мы не имеем средств судить. Но я не знаю другого литературного явления, чем «Д. С. Мережковский» (беру попен взамен «opera omnia»), которое бы так вразумительно и наглядно подводило нас к постижению другого, тоже никогда не разгаданного, огромного исторического явления. Я говорю о знаменитых и древних Элевзинских таинствах, — которым малые аналогии были и в разных других пунктах Греции, в Самооракии, на Крите, в Сицилии и пр. Это не были «таинства» эпической древности: Гомер ничего не знает о них. Итак, это было явление образованной Греции, явление греческого образования и фаза культуры. Кто-то, тогда-то их завел, начал, а имя «таинства» они получили не в том смысле, как мы теперь понимаем это слово: и что совершаемое и могущее быть совершенным одним священником. Наши таинства (все) совершаются на глазах всех людей, а чин (порядок) совершения таинства напечатан в каждом требнике, продающемся в каждой лавке. «Таинства» в Греции, напр., Элевсинские, буквально совпадали со своим именем и обозначали сокровенную, в безмолвии и темноте хранимую вещь (или действие), которая не открывалась никому, кроме членов содружного общества. Они одни, «посвященные», и знали это. Известно, что в истории чрезвычайно много разболтанных секретов, личных, кружковых и политических «тайн», которые стали явными. «Тайны Версальского двора» или личные тайны, напр., Казановы, давно рассказаны и напечатаны, хотя в ограниченном количестве экземпляров. Болтливость человеческая с одной стороны и любопытство человеческое с другой — желание узнать и желание похвастать: «а вот — я знаю, чего никто не знает», можно сказать, дало историкам как бы рентгеновские лучи

ранее Рентгена. Но было что-то особенное, специфическое в Элевзинских таинствах, в силу чего их никто не захотел рассказать, из посвященных в них тысяч людей, мудрецов, писателей, историков, риторов, поэтов, как, впрочем, и обыкновенных смертных! Очевидно, «Ἐλευσίνια» * не снаружи только носили имя «таинств», не по наречению от человек и условию между ними: но в самой сердцевине их в точности содержалось таинственное, как нераскрываемое. И таким образом охраняла их не скромность человеческая, но они сами неизглаголанной сущностью своею охранили свою сокрытость. «Тайны», настоящие, не мнимые, и пребывали в тайне, несмотря на всю слабость и любопытной, и болтливой человеческой природы. «Тайн» нельзя было раскрыть: не потому что страшно, не потому что стыдно, не потому что было запрещено: все эти три категории мотивов не оберегли же других в истории рассказанных «тайн», но оттого, что — *нельзя, невозможно!* «не изреченно»! И не только *рассказать* их было невозможно, но и передать, напр., в *рисунке*. Особенно ценится в науке одна ваза, изображающая, так сказать, «отпуск народа» или напутственное благословение *после таинств*, т. е. в момент, когда «тайны» уже нет, она прошла; когда нечего и видеть, и узнавать. Между тем, кто видел собрания древних vaz в Неаполе, в Риме, в Петербургском Эрмитаже — знает, что их так много сохранилось, как у нас глиняных горшков на горшечной ярмарке: мириады! И нет ни одного взмаха кисти безымянного художника, который хотя бы анонимно передал потомству исторический секрет! — Заметим для историков, что построение «Святого святых» равно в Скинии Моисеевой и в Соломоновом храме представляет наибольшую известную в истории аналогию этим «таинствам». За завесу его также никто не проникал, кроме первосвященника раз в год: но он там ничего не видел, ибо «Святое святых» не имело окон, ни дверей; а завесы его так заходили друг за друга, что ни единый луч света не мог туда проскользнуть. Во всяком случае закон сокровенности, как главный, равно выражен в эллинском секрете и в иудейской святыне. Что же это такое, само себя охраняющее в тайне? Рассказчиков этого мы не имеем, а рассказчиков о *действии* этого на «посвященных» есть несколько, и слова их еще увеличивают наше удивление. «Жизнь» для эллинов будет невыносима, если отнимутся у них священные мистерии, связующие человеческий род, — выразился проконсул Претекстат (записано у церк. ист. Зосимы, IV, 3). «Много прекрасного произвели Афины, но прекраснее всего эти

* Элевсинские празднества (*греч.*).

мистерии, возвысившие нас до истинной человечности», написал Цицерон («De legibus»*, II, 14). «Участие в этих таинствах освобождает душу от земных пут и возвращает ее к небесной родине. В энтузиазме, их сопровождающем, есть какое-то божеское вдохновение... Таинственный характер священнодействий возвышает благоговение к божественному, соответствуя Его природе, ускользящей от наших чувств; а музыка и другие искусства, во время их совершения, сближают нас также с божественным. Хорошо сказано, что человек особенно подобится богам, когда благодетельствует, но еще лучше сказать: когда блаженствует, т. е. радуется, празднует, философствует, предается музыке», сказал Страбон («География», X, 3). Казалось бы, как такого не рассказать? не дать человечеству явно и днем, устно и письменно, теперь и навсегда того, без чего «жизнь невыносима»?! Но «посвященные» промолчали: промолчали люди «с примиренною совестью и незапятнанною честью», каковые одни только допускались к «таинствам». Один немец написал обширное двухтомное исследование о них, озаглавив его именем одного исторически известного жреца этих таинств**. В исследовании этом собраны и критически расследованы все до малейшего известия и слухи о них: и оказались как одни, так и другие настолько сдержанными, что трудолюбивый немец пришел к «положительному и непререкаемому выводу», что в «таинствах» нечто *показывалось*, были *видения*: но каждый из зрителей («посвященных») толковал их по-своему, и не было никакой «тайной науки», «тайного знания», «тайного объяснения» их, которое давалось бы участвующим. Но у читателя его заключений невольно возникает вопрос: отчего же тогда «таинства» эти «суть лучшее в Греции» — неужели наиболее пластическое?! Но вот, во всяком случае, комбинация трех признаков: 1) увидеть можно; 2) рассказать нельзя; 3) а кто им причастился — стал ощущаемо ближе к Богу или «божественным вещам».

Я так подробно остановился на этом общеизвестном и обширного значения факте, чтобы показать, что в самом деле есть в мире... *истины ли, ценности ли*, которые никак не могут быть выявлены, *не выявляются сами по себе*, и вместе могут стать... скрытым пульсом жизни нашей, мыслей наших, нашей веры и самых страстных и прочных тезисов. В философии Декарта нет «таинств», у Бэкона нет «умолчаний», у Канта их нет тоже: но

* «О законах» (лат.).

** Лобек. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. Regiom, 1829.

ведь кто же не знает, что все эти философы, по крайней мере первый и последний, томилась тем, что они знают только феномены, тогда как суть вещей, даже исследуемых ими, от них скрыта, *хотя она есть*. В «тайнствах», кто бы их ни открыл и ни начал в Греции, в таинственном «вот закон (метод построения и освящения) жертвенника», «таков закон храма» у Иезекииля в видении, или в тайной мысли, с которою Моисей построил скинию, дав до последнего гвоздика ее *непременный* план: во всем этом проглядывает такое особое ведение, которого не было дано ни Канту, ни Декарту, не говоря об эмпириках. Но ведь в Греции *кто-то* начал (учредил) Элевзинские «сокровенности», человек смертный, человек обыкновенный: и в наше время, да всегда (как равно возможно, что и *никогда!*) может появиться человек, который набредет на подобное, если и не то же самое, открытие, и тогда непременно в отношении его почувствует то же, что древний грек: «этого нельзя *рассказать*», «это можно было бы только *показать!*», «но непременно одним *посвященным*»!! Когда читаешь десяток страниц за десятком у Мережковского, и наконец большие тяжелые его тома, и видишь усилия человека, страсть его, удрученность какою-то истиною, и вместе недосказанность, вас раздражающую, которая вырывает положительно крик: «да что же, что это такое наконец?!» — то невольно приходит на мысль, что у автора дело заключается именно в *показе*, а не *рассказе*: что книга давно уже кончилась, напрасно шуршат ее листья; но автор *боится ли, стесняется ли* перейти к какому-то действию. Да он почти это самое, почти этими самыми словами и говорит о себе, о своем времени, о задачах эпохи и человека. Но читатели и зрители молчат, ожидают. Вопрос, кажется, не в мудрости Мережковского, а в мужестве Мережковского; и томительное недоумение не длилось бы так долго, если бы сверх первого у него было и второе. Молчание так же может разразиться *смешным*, как и потрясающим. И вот опасение-то первого и удерживает его, может быть, от второго. «Нужно иметь мужество, чтобы пройти перед улицей нагишом: одного из тысячи после этого венчают. Аполлона венчали бы; но 999 из тысячи, но всякого смертного, но меня — побьют камнями, освищут, заплкуют». В самом деле — трагедия: иметь *секрет* мага, но не быть *магом*.

* * *

Вернемся от этих гаданий об его писаниях к тому, что есть в них обыкновенного и ясного. В разные эпохи и разные люди пытались *примирить* мир христианский и внехристианский, до-

христианский: через уменьшение *суровости* требований первого, через *обеление* некоторых сторон второго. «Я христианин, но люблю читать и *классиков*», «я *добрый католик*, но философия *Платона* меня трогает не меньше, чем *отцы церкви*. Некоторые *уступочки*; стирание всего *острого* равно в христианстве, как и в язычестве; вяленькое благодушие — вот, что всегда клалось фундаментом примирительных между христианством и язычеством построений. «Нагорная проповедь ведь не отрицает геометрии Эвклида, ни Эвклид — небесного учения нашего Спасителя» — так примиряли два мира, «безнравственный и умный» мир язычества и нравственный мир христианства. Отбросив некоторое «юродство» христиан, легко соединяли их религию с культурой языческой, выбросив из последней «блестящие пороки». Между тем явно, что если развились две культуры столь могущественно и самоуверенно, то, очевидно, каждая из них питалась некоторой *остротой* собственного запаха; что в «юродстве»-то и лежит корень обеих вещей, христианской и языческой: в «юродстве христианском», «юродстве языческом». Было и остается нечто весьма непереносимое для обыкновенного *третейского* суждения, и в христианине-затворнике-молчальнике — «питающемся акридами и медом». — «К чему эти *излишества!*» сказал бы о таком прохожий. Но в *излишествах-то* и суть дела: это лишь сконцентрированная форма того, что *разрознено* во всех христианах есть, было во всех христианских эпохах. И *непереносимы-то* для первых христиан были вовсе не Эвклид и геометрия, а совершенно другие специальные выразители специальных сторон античной жизни. Новизна и великое дело Мережковского заключалось в том, что он положил задачей соединить, слить *остроту* и остроту, острое в христианстве и острое в язычнике; обоих их «юродства». Открыть (перефразирую задачу так) в «величайшей добродетели» — «соблазнительный порок», а в «соблазняющем пороке» — «величайшую добродетель». Я заключаю в кавычках обычные штемпеля, привычные человеческие определения: ибо, очевидно, исполнись задача Мережковского, все в этой области стало бы так одно в отношении к другому, что к одной и той же вещи, поступку, приложимы сделались бы всякие имена. Открылся бы, так сказать, «пантеизм» единичных вещей: «сколько богов (и демонов) в каждой вещи!» Из этого содержания вещей нам, христианам, видна только одна часть, да и язычникам была видна часть же. Задача ведет уже не к вялому, через уступочки, а к *восторженному* признанию, к *утверждению* обоих миров; ведет к прозрению, как бы через прозрачный, сзади освещенный транспарант — уже в язычестве и его «таин-

ствах» («юродстве») — христианства, а в христианстве, при его раскрывшихся наконец тайнах — язычества. Оба мира имеют свой ноуменальный секрет, не рассказанный, не выведенный, «скрытый от мудрых мира сего» и тогдашнего: и секреты эти как бы в длани одного Господина. Здесь задача Мережковского и достигает своего апогея: найти в Христе (я не отвечаю за его задачу, а только принимаю на себя смелость формулировать ее) лицо древнего Диониса-Адониса (греческое и сирийское имя одного лица, мифического, «угадываемого»), в Адонисе-Дионисе древности прозреть черты Христа и, таким образом, персонально и религиозно слить оба мира, в отличие от слияний художественных, поэтических, философских, вообще *краевых* по метафизике и *вьялых* по темпераменту, как они делались до сих пор в истории.

В подтверждение своей мысли, конечно, Мережковский мог бы сослаться на то, какая вообще малая доля Евангелия получила себе историческую разработку и обработку. Возьмем притчу о десяти девах, ожидающих со светильниками жениха в полночь. Какая картина для пластических повторений, для поэтических воплощений, для размышлений моралиста и метафизика. Но вот мы наблюдаем, что тогда как притча о богатом и Лазаре выступила живописью на церковных стенах, создала вокруг себя легенды, дала начало множеству биографических, житейских копий, и служит опорой постоянных ссылок, постоянной аргументации у богословов, — эти самые богословы просто не имеют ни внутреннего пожелания, ни художественного искусства как-нибудь подступить к притче о Женихе и его десяти Невестах. Между тем притча эта изошла из уст Спасителя. Ведь Он не сказал же ее «только так». Невеста мыслилась именно как невеста, а не как манекен с накладными волосами и щеками из картона. Живое, жизнь, кровь и плоть, опущенные долу глаза и длинные таинственные ресницы, как покрывало Востока, их закутывавшее — все было в мысли Христа не как *poemen*, а как *res viva* *. Мы имеем службы церковные, где священник изображает собою Христа; а движения его, слова, «выход большой и малый» знаменуют собою служение миру Спасителя. Что если бы в такое же церковно-драматическое движение, пусть однажды в год в воспоминание дивной притчи, была воплощена эта аллегория о десяти девах, сретающих в полуночи жениха? Мережковский несомненно может указать, что в таком литургийно-церковном воплощении дивной притчи мы получили бы как бы волос, пусть один, с голо-

* Живое дело (*лат.*).

вы Адониса, павший на нашу почву, да и прямо найденный среди наших евангельских сокровищ. Или предсмертное возлияние блудницею мира на ноги Спасителя в доме Симоновом и отирание ног Его волосами своими. Опять Мережковский может спросить: какое же это получило литургийное воплощение себе, как получило же подобное воплощение омовение Спасителем ног апостолов? Да и это самое омовение, и вся Тайная Вечеря протекала в ночи: между тем как у нас вкушение Тела и Крови Спасителя происходит (за позднюю обедней) в 12 часов дня, самую рациональную и будничную часть суток; и не «возлежа» вокруг Трапезы Господней, а стоя... точно перед зеркалом в присутственном месте. Словом, в мистике Евангельской, без сомнения, многое обойдено молчанием, не пошло в разработку. Мережковский может указать, что и до сих пор мы имеем в сущности то же сухое книжничество и фарисейство, но только не Ветхозаветное, а Новозаветное: как будто, под ударом укоров Христа, фарисеи и книжники, поговорив между собою, решили *согласиться* с Ним и пойти за Ним: и тем однажды и навсегда победить Его в *главном*; победить — и господство свое над Иерусалимом превратить в господство над миром, несокрушимое и вечное. Они стали *позади* Его, «как ученики», и изрекли: «гряди Ты вперед, мы — за Тобою». И все осталось после этого выверта в мире по-прежнему: все тот же перед нами Христос и книжники с фарисеями: ибо как Он оспаривал не *доктрину* фарисейскую, а *душу* фарисейскую, то соглашение с доктриною (учением) Христа их фарисейских душ в данном историческом моменте равнозначуще стало соглашению Христа с душою фарисейскою. Ибо подойдешь ли ты ко мне, или я к тебе, обнимешь ли ты меня, или я тебя: все равно — мы *одно* в объятии. «Ты дал нам ключи Царства Небесного», «Он дал нам власть вязать и решать», «нарекать одно — добром, а другое — злом», — услышал мир от старых формалистов, ритуалистов, постников и молитвенников.

* * *

Против всех этих указаний Мережковского было бы трудно спорить. Но, и согласившись, мы все же имеем в них слишком малое для его темы. Ему предстоит, очевидно, сделать то, что некогда сделал Толстой: тот выпустил Евангелие с *значительными пропусками* неудобного для него текста, и с *переменами перевода* некоторых речений Спасителя, чтобы указать в нем людям свое «Учение о смысле жизни». Мережковский, сколько мы знаем, имеет взгляд на Евангелие как на книгу, в которой

перемене или пропуску не подлежит «иота». Итак, ему предстоит выпустить Евангелие в окружении нового комментария: заметить, подчеркнуть и дать истолкование бесчисленным изречениям Спасителя и событиям в жизни Его, которые до сих пор или не попали на острие человеческого внимания, или истолковывались слишком по-детски, или, наконец, прямо перетолковывались во вкусе и методе старых фарисеев и книжников. Наконец, здесь очень много значит *тон, оживленность* перевода. Перевод св. Писания на *мертвый церковно-славянский язык*, можно сказать, определил уже изначала *мертвенное* его восприятие, *неживое* к нему отношение. Не забудем, что на языке этом нет и никогда не было ни одного поэтического произведения; ни одной песни, ни сказки, ни былины; что «Слово о полку Игореве» написано на древнерусском, а не на церковно-славянском языке; и, словом, что четыре Евангелиста восприняты были на языке, как бы нарочно приготовленном для изложения предметов величественных и сухих, не интересных, не «хватающих за сердце», а только «важных, серьезных» и «должностных», и мы пойдем, до чего от влияния самого языка перевода Евангелие представилось сознанию читавших его как некоторый «божественный» *Corpus juris* *, как вещание и завет «Судии мира» в потусветной тоге. Ни один цветочек не мог удержаться, *если он был* на ветви этого слова: но как в старом ящике, в котором везут из-за моря фрукты, эти фрукты опадают, оставляя ветви голыми, и, словом, все ссыхается, распадается и теряет свежесть и ароматичность, — так и Евангелие, кириллицей начертанное, не могло не распастись на «тексты» и в этом виде дать лишь неистощимый запас для разных споров и доказательств «книжнического» характера. Словом, как Евангелие «в издании» Толстого положило начало толстоизму как направлению религиозной мысли, как явлению церковной (или ех-церковной) жизни, так лишь Евангелие «в издании» Мережковского могло бы дать торжество его теме: примирению христианства и язычества в лице Единопоклоняемого, Общепоклоняемого Христа-Диониса. Без этого, до этого мы имеем попытки с весьма проблематическим исходом. «Дай вложить персты и *осязать*», отвечаем мы невольно на все уверения.

Впрочем, и как *попытка* — его усилие велико. «Икар, Икар, не приближайся к Солнцу», — много значит уже и услышать позади себя эти крики. Мы можем к попытке его подойти критически с другой стороны: со стороны *естественности и невольно-*

* законодательство (*лат.*).

сти (исторической) его задачи. Здесь мы введем в рассмотрение его темы одного его антагониста, который первый дал, в публичных лекциях в Соляном городке, определение его тенденций. Это — молодой и пылкий, но недостаточно осмотрительный монах, переведенный недавно в Петербург из Казани и читающий в здешней Духовной Академии каноническое право. Он назвал проповедь Мережковского «дрянным учением»; его тенденции соединить Христа и Диониса — безнравственными, извращенными. Он остановился на определении Христа в известном стихотворении гр. Алекс. Толстого: «Грешница».

В Его смиренном выраженьи
Восторга нет, ни вдохновенья,

и, приведя его, *воскликнул*: «вот истинное и глубокое понимание Лица Христова и самой сущности христианства».

Примем этот тезис о. Михаила, бесспорно в то же время тезис всего исторического христианства, и посмотрим, до какой степени именно он и толкнул Мережковского к его специфической задаче как «единоспасительной». — «Господь мой и Бог мой», воскликнул невольно он, как бы уцепясь за ноги Распятого и Воскресшего, и защищая *божество* Его против *отрицания* в Нем божества со стороны таких людей, как о. Михаил. «*Вся Им быша и без Него ничто же бысть*»: вот определение Бога не только метафизическое, но и по Слову Божию. Полнота, *закругленность*, «богатство» Его входит даже в филологию слова «бог», «Бог». «Не пиши *бог* с маленькой буквы, как одно из простых нарицательных имен, а напиши Его большими буквами, как бы распространяющимися по всем вещам мира» — таков в сущности лозунг Мережковского. Его тенденция существенно *увеличительная, громадная, раздвигающая*: тогда как о. Михаил и все, «*иже до него и с ним*», век за веком все суживали Бога, расхищали Его богатства, соделывали Его бедным, неимущим, ничего почти не имеющим. Шаг за шагом теснили они Бога и вытеснили из мира, суживая владения Его, власть Его, дыхание Его — до затхлых коридоров каких-то «духовных» и департаментов, одной «духовной» канцелярии, и даже, наконец, одного «столоначальничества» в ней, как некоего специфического места богословского скряжничества. Вот уж «соделали богов литых, по образу и подобию своему», можно сказать об этих «духовных» Плюшкиных. Гр. А. Толстой, конечно, не был гениален, и, начертав:

В Его смиренном выраженьи
Восторга нет, ни вдохновенья,

не сказал ли этим, что «все восторженное и вдохновенное» на земле не от Христа и против Христа? Так что из собственных его стихотворений неудачные, «не вдохновенные», пожалуй, «от Христа и в христианском духе написаны», а вдохновенные, как

Колокольчики мои
Темно-голубые,

— все «от Велиара». Обмолвка Толстого, не умная, но удивительно отвечающая историческому положению вещей, как они сложились в мире, и объясняет, каким образом все талантливое и вдохновенное, наконец просто все *искреннее*, одно за другим отталкивалось от себя «подлинными христианами», и тем самым очутилось и сбилось в великий стан «анти-христианства», «внехристианства». Стан, победа которого предрешена уже просто тем, что в самое определение его входит: «талант, вдохновение, искренность», тогда как круг христианства определился условиями: «скудно, не вдохновенно». Ну, где же Тредьяковскому победить Пушкина, хотя он и был «действительный статский советник», а Пушкин какой-то регистратишко. У христианства и остались одни «чины», претензии, титулы; а все «богатство» Бога (см. филологию словопроизводства) очутилось собственностью людей без чинов, но с силами. «Диониса, Диониса сюда!» закричал Мережковский обо всем этом лагере: «таланта, вдохновения, и Того, из Коего по древним проистекает всякое в мире вдохновение, но не как собственность и мифическое изобретение древних, а как нашего подлинного, исторического Христа! Мы — христиане; но от Христа текут не только бедность и бездарность, худоумие и худородность, Он не принес на землю скряжничества: но *Им вся быша, и без Него ничтоже бысть*.

Вот и вся тема Мережковского в ее историческом обосновании.

«Скряжники» довели христианство до атеизма. Соделав «литого Христа, по образу и подобию своему» и плюшкинскому, они подвели христианство к краю пропасти, куда еще один прыжок — и ничего не останется. Мережковский, может быть, говоря иногда бестактные слова (впрочем, я их не знаю), спасает то самое судно, на котором наивно и благодушно плавает сам о. Михаил, не подозревающий, за неимением морских карт, его географического положения.

Власть Христа, «область Христова» уже сейчас лишь номинально, а не *эссенциально* (не «по существу») распространяется на такие области, как семейство, брак, единение полов, и далее — как наука и искусство, и, наконец — как весь технический и

материальный быт народов. Всмотримся во вздохи «бездарных»: они ведь сами вздыхают, прерывая вздохи скрежетанием зубовым, зачем все это (семья, брак, искусство, наука, экономика) принадлежит им лишь платонически, по одному имени: «*искусство христианских народов*», «*семья у христианских народов*»; зачем везде они (скряжники) являются не подлинными обладателями, а лишь в качестве «имени прилагательного» около иных и единственно значущих имен существительных: «народ», «искусство». «Ах, *если бы* нам это все, но не платонически, а *эссенциально!*» — вот вздох богословов и богословия за много лет уже, за многие века. Мережковский со своим «Дионисом» и предлагает им все это невероятное богатство, предлагает *эссенциально*; но требует... Или, точнее, он ничего *сам и от себя и ради себя* не требует, а просто предлагает *самим христианам* разрешить почти математически-точную задачу:

- 1) кто хочет обладать кровью — должен быть сам *кровен*;
- 2) кто хочет обладать плотью — должен быть сам *плотянен*;
- 4) кто хочет обладать богатством — должен быть именно *богат*,
- 5) и *вдохновенен*,
- 6) и *обилен*,
- 7) богом и «Богом» быть: дабы стать Отцом и «главою» церкви обильной, «божественной».

И тогда — все пожелания богословов и богословия исполняются. Бог — вечен и одно; но *сознание* Его «верующими» может быть различно: и вот *черты* этого-то сознания непременно сформируют *тип* или, *иначе*, «предикаты» религии-церкви. Если вся боль богословов свелась почти к воплю: «отчего мы не по *существо* владеем миром», то позади его лежит та ошибка их же, что вообще все *эссенциальное* они выпустили, враждебно вытолкнули из собственного представления «Бога» и прирав Его, как великое *Nomen*, образовали не *Religio*, а *номинализм* с религиозными претензиями.

Ну, хорошо: согласимся с о. Михаилом, что «ни восторга, ни вдохновения» религии не нужно; что, не содержась в исповедуемом Боге, они не содержатся и в исповедующей Его церкви. Отлично, мы успокоились. Но что же у нас осталось? Например, не осталось ли у нас пронырство, каверзничество, — добродетели холодные, качества ледяные, в которых непременно напутает «вдохновенный», а вот без вдохновения человек весьма далеко может пойти в практике этих душевных способностей или «немощей»? Да, принципиально они не исключены. Обратим внимание. Действительно, не найдется ни одной строки во всей не-

обозримой богословской христианской литературе за 2000 лет, «потворствующей разврату»; ну хоть бы пятистишие за 2000 лет:

Шепот, робкое дыханье,
Трели соловья,
Серебро и колыханье
Сонного ручья.
Свет ночной, ночные тени...

Ни одного такого или приблизительно подобного пятистишия в 390 томах in-folio «Patrologiae cursus completus» * Миня, который обнимает всю совокупность трудов древних писателей христианства. Ни цветочка. Ни лучика. Ни росинки. Была же причина, так радикально подсекая

Шепот, робкое дыханье.

Но сказать и исповедать, что так-таки нигде, ну хотя бы у Тертулиана или вообще кого-нибудь, из *западных* отцов (ибо о восточных мы не смеем говорить), не было решительно ни одного слова «пронырливого» и «каверзного» — этого сказать невозможно. Познаем истину из взаимных упреков. Ни один восточный апологет не упрекал западного богослова в «потворстве чувственности», в дифирамбах «робкому дыханью и вздохам»: до такой степени их действительно не было! А вот упреков в «пронырстве и каверзничестве» — сколько угодно. И значит, подлинно эти качества были! Были они в одной западной части христианского мира, и может быть не вовсе лишена их и другая. Не смеем здесь указывать, но вправе сослаться на о. Михаила. На магистерском диспуте в Казани, перед защитой диссертации он произнес речь: «Две системы отношений государства к церкви. Римское и Византийско-славянское понимание принципа отношений государства к церкви» (Казань, 1902). В ней изображены идеалистические течения Византийской истории, как они выразились в совместной работе государства и церкви. Государство имело самое возвышенное воззрение на церковь, и то *помогало ей силой* (школа Юстиниана Великого, партия, группировавшаяся около Св. Софии), то само, так сказать, сгибалось и мякло в руках людей церкви, отказываясь даже и для себя, в своих собственных недрах, от жестких и твердых форм юридического существования (партия, группировавшаяся около Св. Непорочности, т. е. Церкви Влахерны вместе со Студийскою обителью). В конце концов победило второе течение, наиболее идеалистическое, небес-

* «Полный курс патрологии» (лат.).

ное. И вот результат этого, т. е. результат того, что государство как бы передало в руки церкви, в лице ее самого кроткого и нежного, идеалистического течения, некоторые свои функции. «В последние дни Византии создан институт *вселенских судей*. Вселенские судьи, ведавшие важнейшие преступления граждан, были в большинстве священники. Они перед Евангелием давали обещание судить по правде и судили в обстановке, не похожей на суды мира сего. Суд часто происходил в церкви; на первом месте между книгами закона было Евангелие, и суд производился более по правде Христовой и апостольской, чем по институциям и пандектам. Имена Тита и Кая, которые так часто встречались в прежнем римском праве — заменены были здесь именами Петра и Павла» (с. 18). Так рассказывает о. Михаил одну половину дела и продолжает о другой: «Но сами вселенские судьи через несколько времени оказались под судом за лихоимство и неправые суды. Убийства, ослепления, кровь, казни и пытки — все это было кощунственным ослеплением Евангелия, хотя это Евангелие и заменило в судах свод законов» (с. 19). Так на двух страничках рядом изображает историк, канонист и монах царство «бедных» по принципу, «не вдохновенных» по обету, которым, за исключением горячих сторон души, остались холодные: корысть, коварство, хитроумие и хитросплетения.

«Нет оргийного начала в религии» (тезис о. Михаила): это значит только, что в ней оставлены одни холодные качества, между которыми из первых — дипломатия, казуистика, суд и администрация. На вопрос, почему так обильно эти качества привились повсюду к европейскому «духовному строю», отчего воловьи жилы повисли на арфе Давида, — и можно ответить почти восклицанием Мережковского: «нет и не было здесь бога вина и веселья, веселого и опьяняющего, который... чему-чему ни научил бы людей, но уж во всяком случае не научил бы их юриспруденции». Тут и входит струя «сладких соблазнов» (не в худом смысле), которые несомненно включены в природу Диониса-Адониса: она острым и горячим своим дыханием убивает то смертное начало в смертном человеке, которое помешало служителям Влахерны и Непорочности выполнить не то, что небесную свою задачу, но хотя бы соблюсти обыкновенную человеческую добросовестность. Вечен плач богословов: «почему *мы* не таковы, как наши *принципы*». Но потому и не «таковы» вы, что принципы ваши лишь *алгебраически*-прекрасны, а не *истинно*-прекрасны; что они хороши — если их написать; а для исполнения... они *сами* не дают силы, ибо не эссенциальны, а номинальны, не вдохновляют и, словом:

Восторга нет, ни вдохновенья.

Византия *оклеветала* те принципы, которые дают ей место в истории культурного самосознания человечества... Византийцы убили ту правду, которою жива была Византия, сами лишили себя света и разрушили грандиозное здание, какое создали. Учреждения, формы жизни приняли культурные начала Влахерны, *но не нашлось людей, чтобы вместить эти начала*. Сами вселенские судьи очутились «под судом за лихоимство» и т. д., и т. д. Так плачется автор. Все — «не по существу»; «только — форма», «шелуха и шелуха», «нет Диониса» — подводит итог этим «плачам» Мережковский*.

* Касательно этой статьи надлежит заметить следующее. Св. Евангелист Марк предварительному повествованию о Предтече Господнем Иоанне, приводя ветхозаветное пророческое место, говорит: *Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою* (Марк. 1, 2; ср. Малах. 3, 1). Здесь «Ангел» относится к Предтече Иоанну. Ангелы изображаются с крыльями, посему и св. Иоанн иногда изображается на иконе окрыленным в некоторых древних русских церквах. — Сопоставление в статье священных христианских имен с античными мифологическими «представлениями» следует понимать, конечно, не по существу, а лишь потенциально. Язычники *славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Римл. 1, 23). Истинный Бог Иисус Христос неизменяем; всегда «новый», Он и *вчера, и сегодня, и вовеки Тот же* (Евр. 13, 8); в Нем *ей и аминь* (Откров. 22, 20). — У народов древних, дохристианских, данное еще в земном раю божественное обетование о Спасителе, Избавителе мира, истинные понятия о Боге Вышнем, с течением времени, по мере того как народы все более и более «отходили на страну далече», затемнялись, помрачались. Но Создатель «не забывал убогих Своих до конца» и, хотя отрицательным путем, Он руководил их к Небу. Конечно, у народов древности, «не имеющих закона», было представление неясное о спасительном Промысле Божиим. Указателем этого могут служить выражающие идею чего-то тяготеющего над ними слова «*моіра*», «*fatum*», «*fortuna*» и др. Ведь душа человеческая, по выражению древнехристианского церковного писателя Тертуллиана († в начале III ст. по Р. Хр.) есть «христианка»; и язычники, будучи *сами себе закон и по природе делающие законное* (Римл. 2, 14), временами обращали взоры в «превыспренняя». Отсюда и объясняется их духовное миробытие, их религиозные искаженные верования, мифология. Помраченные черты Искупителя-Христа, допустимо, могли отразиться в Адонисе—Дионисе—Вакхе древности. Но пришел в мир Спаситель Христос Иисус, рассеял тьму «людских невежествий». Совершилось величайшее в мире чудо, которого решительно никто не признать не может и пред которым совершенно бледнеет, как мираж, всякое дионисово начало. Простые рыбаки-

В другом месте («Психология таинств») тот же о. Михаил пишет о браке, что он свят и чист, насколько из него исключена страсть; то есть, опять же: «нет Диониса — будет *добродетель*». Но «добродетель» ди будет? не просчитался ли он как «психолог» таинств, просчитавшись как историк и канонист? Несколько лет назад печатался рассказ: уже подходившей к пристани пароход (на Волге) вспыхнул пожаром, и сгорел — как куча стружек. На нем обгорела жена одного художника, ехавшая с детьми. Она выскочила на пристань, едва подошли к ней — *и спряталась за поленницами дров*, обычно заготавливаемыми на берегу для пароходов. Когда ее там нашли, она закричала: «не приводите сюда детей — *они испугаются*», т. е. при виде обгоревшей матери. Несчастливая, но и прекраснейшая из женщин, чуднейшая из тварей Божиих. До того она насыщена была заботою о детях, что всего за несколько часов до смерти (она скоро скончалась от ожогов) думала: как бы они не *испугались* изуродованного огнем вида матери. Это уже не «судьи Влахерны». Но откуда взялась эта необыкновенная и, смею сказать, неслыханная любовь к ближнему, к другому человеческому существу? Да из того, что

апостолы привели ко Христу эллинских мудрецов и всю эллинскую мудрость и «буйством Евангельской проповеди» покорили «все концы вселенные». *Когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Немудрое Божие премудрее человеков и немощее Божее сильнее человеков.* (1 Коринф. 1, 21, 25). — Конечно, в христианстве нет струи «сладких соблазнов», входящих в природу Диониса. Христианская религия есть особенная религия — богооткровенная, принесенная с Неба. В ней есть спасительная благодать, *немогущая врачующи и оскудевающая восполняющи*. Она первая идет навстречу каждому человеку, желающему с верою принять ее. Как *Пиво новое*, Божественная благодать нравственно смягчает человека и постепенно возрождает его для жизни духовной: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа* (Иоанн. 3, 8). Христианский Бог есть *Любовь* (1 Иоанн. 4, 8), и принципы христианской религии — *истинно-прекрасны*. «Законы — святы», но исполнители их не всегда на подобающей высоте. — Притча о богатом и Лазаре одною своею стороною — богатством и бедностью — ударяет по самому жизненному нерву, касается области социальной; притча же о десяти девах перее всего выражает момент эсхатологический, более или менее далекий от внимания члена Церкви. Этим и можно объяснить распространенность первой названной притчи и в меньшей степени жизненное развитие второй. К притче о десяти девах приурочена церковная песнь: *Се, жених грядет в полунощи...* — *Примечание архимандрита Мефодия.*

это «иное человеческое существо» было из ее *крови* и сотворено было в ее *недрах*, — о чем всем один единомышленник о. Михаила, М. А. Новоселов, выразился, критикуя Мережковского же:

«Их конец — погибель, их Бог — *чрево* (его курсивы) и *слава их в сраме*: они мыслят о земном» («Нов. Путь», июль, с. 277).

Так вот как именуются эти недра, дающие такую неслыханную любовь. Но, озирая неудачи Византии, хотя бы в цитатах из о. Михаила, не вправе ли был бы Мережковский перефразировать:

«Ваш конец — гибель, ибо ваш бог — *Номен*, и слава ваша в лжесловесничестве: ибо вы мыслите о воздушном и химерическом».

Да, эта мать, сгоравшая, не ознакомленная с «психологией тайнств» по о. Михаилу, некогда просидела лунную ночь, не хуже фетовской:

Шепот, робкое дыханье,
Трели соловья...

В юном художнике, потом ее муже, она увидела «Адониса», точь-в-точь его: сквозь черты, обыкновенные, человеческие, ни для кого, кроме ее, не интересные, она прозрела «бога», «ангела»:

И лобзания, и слезы...
И заря! заря!

И сокровенное для всего мира, для отца и матери, подруг и даже детей, она раскрыла для него, как *единого и исключительного* во вселенной существа; раскрылась — и зачала, и понесла; а потом умерла с испугом: «как бы они все не *обеспокоились* — видя меня болеющей и умирающей».

Так вот почему «муж и жена — одно», а не по предписанию «судий Влахерна»; и отчего это святое соединение — «тайнство», а вовсе не по определению, вышедшему из того же судилища. Не слова святы, а вещи. «Исключите страсть — и будет добродетель!» — учат человечество аскеты. Так ли это? «Трелей соловья» не заслушивался Домби-отец, когда зачинал Домби-сына, как бы прочитав из о. Михаила эти тезисы:

«Муж и жена сходятся всегда и обязательно в целях созидания новой жизни в детях».

«Ребенок и любовь к нему, хотя бы будущему, есть с самого начала несознанная причина связи между супругами, которая соединяет двоих в плоть едину».

«Мысль о ребенке необходимо предносится мужу и жене в их отношениях, — конечно, если этот брак не для похоти».

«По требованию церкви, для брака нужно святое бесстрастное настроение как *conditio sine qua non* *. Для того, чтобы брак был свят и ложе не скверно, чтобы от страстного не родилось страстное, человек должен победить свою страстность, похоть, даже в момент зачатия ребенка, — более всего в этот момент» («Нов. Путь», июнь, с. 252 и 253).

Вся Европа плакала, читая, как рожденный приблизительно по таким предписаниям Домби-сын хирел. Чудными глазками смотрел он на пылающий огонь камина, и чах — неудержимо, как этот огонь, по мере перегорания в нем угольев. Без болезней и боли, он умер — как многие дети, как вообще дети, бесстрастно (без «Адониса») зачинаемые. А общества европейские, без согласования с принципами Влахерны, назвали откровенно Домби-батюшку негодяем, а такой брак, в целях поддержания фирмы «Домби и Сын» заключаемый, называют «браком корысти», «браком-гадостью», «браком, как обманом и жестокостью». О. Михаил никогда не имел детей. Он не имел дочери, и не может вовсе представить ужаса и отвращения родителей при открытии, что с выходом замуж их дитя получило лишь производителя-Домби для производства Домби-сына, имеющего поддержать знаменитую фирму; или, как формулирует о. Михаил:

«Цель брака — будущие люди, дети. Вступая в брак, им передоверяет человек дело служения Церкви, в лице их он хочет дать жизни лучшего слугу, чем сам» (*ibid.*, с. 250).

Благочестивые пожелания. Но слабость их в том, что целый час и наконец вечер предаваясь таковым размышлениям, никак не почувствуешь того специального в себе движения, волнения, которое и «прилепило бы мужа к жене», до плоти единой, между тем как это может сделать единая соловьиная трель, прорвавшаяся в оставленное незакрытым окно.

Бедный Филиппов, издатель «Научного Обозрения» и магистр каких-то наук, погиб, начав производить опасные опыты, основанные на совершенно глупой и очевидно неверной мысли Бокля: «Усовершенствование орудий войны сокращает войну». Сравнить только войны Наполеона с войнами Фридриха Великого, а эти последние — с рыцарскими ломаниями копий. Но Бокль написал «*History of civilization*» **, с мириадами цитат, и напечатал в Лондоне: достаточная причина, чтобы петербургскому магистру наук сойти с ума от восхищения, покорности и всяческих

* Необходимое условие (*лат.*).

** «История цивилизации» (*англ.*).

рабских чувств к заморской мысли, которая в самой Англии никого не заинтересовала. «Никто не бывает пророком в отечестве». Жалкая смерть «магистра наук» заинтересовала прессу, хотя бы легким интересом дня, и если никто при жизни не знал, кто и что Филиппов, все узнали о нем по крайней мере после смерти и по поводу смерти. Так вихрь улицы несет всякий сор, какой на ту пору будет выброшен из окна. И вот этот-то «вихрь улицы» более всего и мешает «восстанию пророков в отечестве»: он поднимает легкое и носит-носит его, показывая глазам зевак; а тяжеловесное камнем падает на землю, непосильное крыльям воздушной стихии. И прохожие топчут ценность, в тоже время любуясь красной тряпкой или разноцветным перышком, носимым туда и сюда. Бэкон на этом построил свою гипотезу, конечно ошибочную, что от древних литератур, греческой и римской, до нашего времени дошло только малоценное, а все тяжеловесное забывалось и исчезло без возврата. Из греков и из римлян выбирали избранные умы: Свиды, Фотий, Августин; выбирали из них и хранили избранное тихие, созерцательные времена. «Вихря улицы» еще тогда не образовалось. Но вот он настал в Европе, понес легкое: и подите-ка, переборите его! Так же трудно, как повелеть: «стой, солнце, не движься луна». Победить ветер может только ветер же: нужно возникнуть чему-нибудь тоже легкому, но легкому, так сказать, обратного смысла, дабы овладеть вниманием улицы, перенести его на другие предметы, к другим горизонтам. Но качества «легкости» останутся, т. е. главный враг серьезного. Это — то же, что «фарисейство», о котором выше мы объясняли, как оно победило Христа. Однажды и навсегда фарисейство и «легкость» победили искренность и серьезность, и как одно убило религию, вообще всякую на земле религию, так второе на наших глазах убивает литературу, и трудно предвидеть, как далеко пойдет омертвление последней.

Мережковский попал именно в полосу этого омертвления, особенно быстрой и сильной фазы его, по крайней мере у нас. Можно представить себе, как принята была бы его мысль в пору Герцена, Грановского, Белинского. Бедные, ведь они все питались, до ниточки, западною мыслью: туземная почва не рождала ничего, кроме альманахов и «альманашников». Вся русская мельница 40-х годов молола привозную муку: молола превосходно, с энтузиазмом и добросовестностью. И выходил хлеб, достаточный для туземного прокормления. Можно представить себе, как заработала бы мысль Герцена, Грановского, Белинского, если бы ей представилось это особенное сцепление тезисов, сделанное Мережковским, где мир древний и новый становятся один к

другому в совершенно новое отношение, еще ни разу не показанное в истории. Теперь... только староверы на Керженце, да еще о. Михаил и «Миссионерское обозрение» внимают нашему литератору. «*Ни Христос, ни Дионис*» — отвечает согласно ему литература на его призыв «и Христос, и Дионис». Вот связь таинственная, в пользу Мережковского: на Керженце или страницах «Миссионерского обозрения» все же чувствуют вопрос о Дионисе, именно потому, что там не умер и Христос. В его *зерне* античный мир разгадываем только через призму христианства. Лишь через Христа и веру в Него мы можем прийти и до постижения... «Элевзинских таинств». Там, где умер Христос и христианство, окончательно, неживимо, — не могут воскреснуть и Адонис, и адонисово. Исчез самый вкус к этому. Мы не всегда замечаем, что, напр., проблема пола, страсти, брака, — так или иначе все же воспринимается духовными писателями, и притом одними ими во всей литературе: вне их круга, т. е. вне круга религии, христианства, вопрос этот никак, вовсе не воспринимается, нет ни малейшего и ни у кого чувства к нему, органа соответственного обоняния. Это показывает, что, хотя (тезис о. Михаила) христианство и «убило оргийное в человеке начало», однако само оно еще полно запахом убитого. Немного времени пройдет, улетучится окончательно этот запах, и поле победы покроется тою мглой, косной и холодной, из которой уже сейчас несется крик: «*ни Диониса, ни Христа*, а давайте нам анекдоты о Филиппове, как он делал опыты и умер, вычитав какую-то из Бокля глупость». Я хочу сказать, что Мережковский прав в той части своих утверждений, где он говорит, что окончательная победа Христа, как Он до сих пор понимался и понимается, каким-то образом ведет к исчезновению и Самого Христа. Сперва — Голгофа, потом — один Крест, и наконец — пустыня, в которой ни Креста, ни Голгофы, *ничего*.

Вот в эту-то пустыню «после Христа» и врезывается его проповедь, никого не пробуждая к вниманию. От нее больно духовенству: и отсюда слышатся на него окрики. Но вне духовенства решительно никому не больно от нее, как и не сладко от нее. И Мережковский, со всем богатством совершенно новых тем — тем, наконец, житейски важных, ибо они или *рушат*, или *преобразовывают*, но ничего не оставляют в прежнем виде — являет сам вид того жалкого англичанина, который года три назад замерз на улицах Петербурга, не будучи в силах объяснить, *кто он, откуда* и чего ему нужно.

