

4243  
7/2

РЕЛИГИОЗНАЯ БИБЛИОТЕКА  
Америк. Христiан. Союза Молод. Людей

**ПРОБЛЕМЫ  
РУССКАГО  
РЕЛИГИОЗНАГО  
СОЗНАНІЯ**

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ

Изданіе The YMCA PRESS Ltd. Берлинъ  
1924

*Дорогой читатель -  
-нику - другу of million  
George Serin*

**ПРОБЛЕМЫ  
РУССКАГО  
РЕЛИГИОЗНАГО  
СОЗНАНІЯ**

*1958,*

*+*

**СБОРНИКЪ СТАТЕЙ**

**Б. Вышеславцевъ. Н. Бердяевъ.  
Л. Карсавинъ. В. В. Зѣньковскій.  
С. Франкъ. Н. Лосскій. Н. Арсеньевъ.**

**Издание  
The YMCA PRESS Ltd.  
Американское Издательство.  
БЕРЛИНЪ, 1924.**

Лр. 2004/2

4243

---

## ОТЪ ИЗДАТЕЛЬСТВА.

Можетъ быть многимъ покажется страннымъ, что иностранное издательство рѣшается предложить русской публикѣ книгу о русской религиозной проблемѣ, написанную исключительно русскими авторами. Это, однако, не случайное явление. За послѣдніе годы не мало американцевъ вошло въ тѣсное соприкосновеніе съ Россіей, и притомъ не только съ внѣшними формами русской жизни, но и съ тѣми болѣе глубокими и духовными силами, которыя въ сущности и составляютъ подлинную Россію. Нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ такое важное значеніе, что, по нашему мнѣнію, внѣ ихъ невозможно понять мѣсто Россіи среди другихъ народовъ міра.

Много книгъ было написано по англійски лицами, стремившимися подѣлиться съ соотечественниками своими знаніями объ этихъ духовныхъ силахъ русскаго народа и тѣмъ помочь иностраннымъ читателямъ разобраться въ чрезвычайно сложныхъ и запутанныхъ проблемахъ, представляемыхъ Рос-

БИБЛИОТЕКА - ФОНА  
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"  
Н. РАДЧЕВСКАЯ Д. 2  
915-10-73

97г.

---

сией. Но есть не мало и русских, для которых тоже не ясны эти проблемы. Въ особенности это нужно сказать объ обширной и чрезвычайно важной области религиозной жизни, составляющей тему настоящей книги. Американское издательство выпускает ее въ свѣтъ въ надеждѣ, что она поможет пролить свѣтъ на нѣкоторые темные и неясные вопросы русской религиозной жизни.

Въ этой книгѣ соединены статьи авторовъ единого мистическаго направленія. Американское издательство предлагает ее лишь, какъ выраженіе одного изъ существующихъ теченій русской религиозно-философской жизни, съ единственной цѣлью содѣйствовать обсужденію и проясненію религиознаго вопроса, и потому, само собою разумѣется, оно — раздѣляя съ авторами статей общую вѣру во Христа — нисколько не беретъ на себя отвѣтственности за частные взгляды, выраженные авторами статей.

---

## ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
1. Б. Вышеславцевъ. РЕЛИГІЯ И БЕЗРЕЛИГІОЗНОСТЬ. . . . .	7
2. Н. Бердяевъ. РУССКАЯ РЕЛИГІОЗНАЯ ИДЕЯ. . . . .	52
3. Л. Карсавинъ. О СУЩНОСТИ ПРАВОСЛАВІЯ. . . . .	139
4. В. В. Зѣньковскій. ПРАВОСЛАВІЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА. . . . .	212
5. С. Франкъ. РЕЛИГІОЗНО-ИСТОРИЧЕСКІЙ СМЫСЛЪ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦІИ. . . . .	286
6. Н. Лосскій. О ЕДИНСТВѢ ЦЕРКВИ. . . . .	325
7. Н. Арсеньевъ. ТАИНСТВО ЕВХАРИСТІИ ВЪ ЖИЗНИ ЦЕРКВИ. . . . .	346

---

## РЕЛИГИЯ И БЕЗРЕЛИГИОЗНОСТЬ.

**Ч**еловѣка современной цивилизаціи нельзя назвать религіознымъ, но его нельзя назвать и безрелигіознымъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые. Онъ есть средний человѣкъ, с е р е д и н а между религіей и безрелигіозностью, или, точнѣе сказать, с м ѣ с ь религіи и безрелигіозности. И замѣчательно то, что это относится одинаково и къ тѣмъ, кто еще принадлежитъ къ церкви, и къ тѣмъ, кто себя считаетъ свободнымъ отъ религіи (Religionsfrei). Современный католикъ, протестантъ и православный — религіозенъ въ церкви, религіозенъ по воскресеньямъ, религіозенъ въ обрядахъ. Или онъ только хранитъ и почитаетъ священныя книги и цѣлуетъ золотой окладъ Евангелія, или онъ по воскресеньямъ ихъ читаетъ и проповѣдуетъ, чтобы въ понедѣльникъ забывать. Современный человѣкъ живетъ двойной, иногда тройной жизнью; его цивилизація безрелигіозна и внѣрелигіозна, она построена не на любви и подчинена «князю міра сего». Но онъ не имѣетъ смѣлости отказаться отъ

религии. Онъ живетъ смѣшанной жизнью: вѣрелигиозныя будни и религиозный праздникъ. И въ душѣ его религиозныя переживанія занимаютъ известную небольшую область рядомъ съ другими областями, совершенно чуждыми религии, отдѣльными и самостоятельными.

Но и атеистъ современный есть средній типъ; не такъ то легко быть «Religionsfrei»: религія остается въ формѣ гуманности, религіи человѣчества, заботы объ «угнетенныхъ», заботы о будущихъ поколѣніяхъ и т. п. Настоящая безрелигиозность смѣется надъ этими жалкими остатками христіанства. Правда, она очень рѣдко имѣетъ смѣлость высказываться и дѣйствовать открыто и предпочитаетъ прикрываться чужими идеалами.

Кризисъ религіи, о которомъ теперь можно говорить, состоитъ вовсе не въ постепенномъ потуханіи религиозности. Тогда и не было-бы никакого кризиса. Онъ состоитъ въ томъ, что серединность, смѣсь, существованіе рядомъ несоединимыхъ элементовъ не можетъ болѣе продолжаться. Начинается какой-то химическій процессъ, протекающій не въ формѣ спокойной реакціи, а въ формѣ взрывовъ. Элементы религіи и безрелигиозности въ существѣ своемъ не могутъ пребывать въ смѣшеніи, такъ какъ они уничтожаютъ другъ друга. И вотъ начинается процессъ выдѣленія этихъ противоположностей, ихъ обостренія, ихъ борьбы другъ съ другомъ.

Чтобы понять столкновеніе этихъ элементовъ

и серьезность возможной катастрофы, надо усмотрѣть ихъ сущность. Что же такое религія? Существуетъ фундаментальное противопоставленіе конечнаго и безконечнаго, вѣрнѣе, условнаго и безусловнаго, еще вѣрнѣе, относительнаго и Абсолютнаго, которое человѣкъ въ себѣ находитъ, или, лучше сказать, въ которомъ онъ себя находитъ. Онъ долженъ признать какое-то Абсолютное, за предѣльное всему относительному, конечному и несовершенному, что ему дано. Мое «я» непосредственно интуитивно чувствуетъ, усматриваетъ срединность, двойственность своей сущности, лежащей между ничто и абсолютной полнотой бытія. Мнѣ грозитъ ничто, и я жажду полноты бытія. Это чувство тварности есть очевидность, которую нельзя устранить никакими софизмами, и она есть вмѣстѣ съ тѣмъ чувство Творца. (Только подъ Творцомъ не слѣдуетъ здѣсь тотчасъ мыслить деміурга, творящаго міръ, подобно художнику; тогда это не будетъ Абсолютъ, «невѣдомый Богъ».)

Абсолютное совершенно трансцендентно, оно выходитъ за предѣлы всего мнѣ известнаго, даннаго, существующаго въ мірѣ, подобно тому, какъ актуально-безконечное выходитъ за предѣлы всякой безконечно возрастающей величины. И, съ другой стороны, Абсолютное совершенно имманентно всему, оно присутствуетъ во мнѣ, въ предѣльной глубинѣ моего духа, оно живетъ въ камнѣ, въ животномъ, въ растеніи; оно есть скрытая сущность всего, оно охватываетъ и проникаетъ все,

---

ничто не противостоитъ ему, какъ абсолютно оторванное, иначе оно Само не было-бы Абсолютомъ, не было-бы Богомъ-Вседержителемъ. «Вседержитель» трансцендентенъ всему, что онъ держитъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, все имманентно ему, все «въ его рукѣ»; и онъ имманентенъ всему, во всемъ «чувствуется его рука».

Это фундаментальная антиномія всякой религіи. На ней покоится вся негативная теологія и мистика — отъ Упанишадъ до неоплатонизма, и отъ неоплатонизма до теософовъ восточнаго и западнаго христіанства. Нѣтъ религіи безъ «транса», безъ противопоставленія, безъ чувства безконечнаго разстоянія чловѣка отъ Бога, безъ трепета дистанціи («misterium tremendum»). И нѣтъ религіи безъ соединенія, безъ чувства безконечной близости къ Богу, безъ переживанія нуменальнаго единства съ нимъ, богосыновства. Самое слово religio слѣдуетъ понимать не какъ простую «связь», «единство», а какъ воссоединеніе, преодоленіе разъединенія, возстановленіе нарушеннаго единства. Въ этомъ смыслѣ истинная религія можетъ быть только религіей любви, ибо любовь и есть именно воссоединеніе, преодоленіе разъединенія. Мы разъединены съ Богомъ и съ ближними, и мы должны воссоединиться съ ними, ибо въ глубочайшей сущности — мы едино: таковъ смыслъ любви къ Богу и къ ближнему, составляющій сущность истинной религіи. И такое воссоединеніе не будетъ подлиннымъ, если оно не будетъ

---

всеобщимъ, если оно не достигнетъ «положительнаго всеединства», ибо Богъ есть «Вседержитель». Здѣсь лежитъ объясненіе той всеобъемлющей, космической, охватывающей всѣ творенія любви, которую мы находимъ у Франциска Ассизскаго и у Зосимы (Достоевскаго). Завершенное воссоединеніе (религія-любовь) есть «Богъ, какъ всяческая во всемъ».

Такое чисто онтологическое пониманіе религіи и любви есть наше русское пониманіе. Для насъ религія не есть чувство, переживаніе, нѣчто только внутреннее, религиозная «настроенность» (которая на западѣ безконечно изслѣдуется психологически и феноменологически), точно также, какъ и любовь не есть субъективный актъ; для насъ они означаютъ воссоединеніе, какъ космической и сверхкосмической актъ, какъ нѣчто, касающееся глубочайшихъ корней бытія, какъ завершеніе универсальной гармоніи.

Сущность религіи показываетъ намъ и предѣлъ религиозности, высшее напряженіе религиозности, какъ жизнь въ положительномъ всеединствѣ: «Богъ, какъ всяческая во всемъ». Казалось бы нетрудно найти по противоположности предѣлъ безрелигиозности, однако это не совсѣмъ такъ. Безрелигиозность въ своемъ чистомъ видѣ очень загадочна и мало изслѣдована. Впрочемъ, по противоположенію мы тотчасъ можемъ намѣтить рядъ ея основныхъ признаковъ. Она отрицаетъ воссоединеніе и утверждаетъ разъединеніе. Діаволь

есть «разъединитель» (διαβάλλω), разлучникъ, отлучившій самъ себя. Аффектъ разъединенія есть аффектъ отрицательный. Безрелигіозность отрицаетъ всякій трансцендентный міръ и всякое misterium tremendum: нѣтъ ничего потусторонняго и нашъ «трепетъ» не имѣетъ основанія, намъ нечего бояться (тема Лукреція Кара). Она утверждаетъ только одинъ этотъ видимый чувственный міръ (монизмъ) и отрицаетъ все нуменальное: существуютъ только феномены, все имманентно моему сознанию — феноменализмъ, имманентная философія. Въ концѣ концовъ существуетъ только человѣкъ и человѣческое сознание и больше ничего, это и есть весь Богъ.

Какъ будто-бы нѣкоторое міросозерцаніе и нѣкоторая сила, противоположная силѣ религіозной, какъ сѣверъ противоположенъ югу. Однако это иллюзія. Противоположность эта скорѣе похожа на противоположность здоровья и болѣзни. Существуетъ абсолютное здоровье, но не существуетъ абсолютной болѣзни. Предѣлъ болѣзни есть смерть, предѣлъ безрелигіозности есть ничто; ибо если все смертно, временно, несущественно, феноменально, иллюзорно, то сущность всего есть ничто. Безрелигіозность тоже знаетъ переживаніе основной религіозной антиноміи относительнаго и абсолютнаго, чувство тварности, какъ середины между ничто и абсолютной полнотой бытія, только она иначе рѣшаетъ эту антиномію: она поворачивается спиной къ Божеству и лицомъ къ

ничто, она отвращаетъ свой взоръ отъ Божества, не хочетъ видѣть и ненавидитъ, и приковываетъ свой взоръ къ ничтожеству міра и къ ничто — отсюда ненависть, насмѣшка, скепсисъ. Всюду она видитъ ничто, ибо, дѣйствительно, во всемъ сотворенномъ есть «ничто». Невѣроятное извращеніе состоитъ въ томъ, что ничто она признаетъ за абсолютную реальность, а абсолютную реальность за ничто. Но вмѣстѣ съ тѣмъ діабололизмъ чувствуетъ всегда за собою Бога, идеаль, совершенство, которое онъ считаетъ призракомъ, иллюзіей, химерой, и которое силится уничтожить. И если онъ себя поставитъ на мѣсто Бога, и скажетъ, что за нимъ нѣтъ ничего высшаго, то онъ, этотъ «человѣко-богъ» увидитъ предъ собою неминуемое уничтоженіе, и признаетъ, что «ничто» есть его истинный Богъ. Но возможенъ и болѣе глубокий діабололизмъ, по принципу «и бѣсы вѣрують и трепещуть». Конечно «вѣра» бѣсовъ и ихъ «трепетъ» иной, чѣмъ вѣра и трепетъ праведниковъ. Но нельзя въ какомъ-то смыслѣ не «вѣрить» въ объектъ, который ненавидишь. Такая болѣе глубокая діавольская безрелигіозность была бы «атеизмомъ» лишь экзотерически, лишь для соблазна низшихъ и слабѣйшихъ духовъ, чтобы затруднить имъ путь восхожденія и отбросить ихъ къ «ничто», для болѣе сильныхъ и посвященныхъ было-бы ясно, что безрелигіозность не есть атеизмъ, что она есть отрицаніе воссоединенія, желаніе гордаго уединенія, желаніе идти своимъ путемъ, свое-

воле, извращеніе пути, при полномъ сознаниі, что есть Богъ и міръ потусторонній. Впрочемъ все въ этой области таинственно и противорѣчиво, ибо зло есть воплощенное противорѣчіе, реальное противорѣчіе.

Философія безрелигіозности, пожалуй, почти не существуетъ. Человѣчество почти не думало надъ этой проблемой. Предѣлъ религіозности извѣстенъ гораздо лучше, а предѣлъ безрелигіозности скрывается во мракѣ. Правда, она и есть самъ мракъ, если только подъ нею разумѣть активную борьбу съ Богомъ, разьединеніе, діабولیзмъ, ненависть и зло. Все-же нѣкоторые духовные смѣльчаки пытались заглянуть въ этотъ мракъ. И прежде всего нашъ Достоевскій былъ постоянно прикованъ къ этой проблемѣ. Онъ хотѣлъ все время заглянуть въ эту пропасть до дна, увидѣть чистую безрелигіозность и всегда находилъ тамъ остатки различныхъ гуманыхъ вѣрованій, и прежде всего такъ называемую «любовь къ человѣчеству», которую атеисты почему-то непременно хотѣли сохранить. На нее ссылается и «Великій Инквизиторъ». Однако ясно, что эта любовь совсѣмъ не любовь. Она обращаетъ въ рабство и погружаетъ въ небытіе: лучше ненависть самая настоящая, чѣмъ «любовь» Великаго Инквизитора. Вѣдь «Бога нѣтъ» и «все позволено», поэтому изъ любви къ будущимъ поколѣніямъ можно истреблять и насиловать настоящія поколѣнія. Нѣтъ ничего страшнѣе этой гуманности Робеспьеровъ. И она подготовлена гуманностью

Руссо, его предтечи. Наибольшее количество злодѣяній было совершено во имя такой «любви къ человѣчеству». Заслуга Достоевскаго состоитъ въ томъ, что онъ показалъ связь, необходимую связь преступления съ отпаденіемъ отъ Бога и безрелигіозностью.

Въ самомъ дѣлѣ, возможно-ли быть нравственнымъ и любить людей безъ всякой вѣры въ Бога? У Канта какъ будто моральный законъ существуетъ автономно, независимо отъ всякой религіи; однако, это не такъ. Дѣло въ томъ, что Кантъ переноситъ на моральный законъ религіозное благоговѣніе. Моральный законъ, который онъ «находитъ» въ себѣ, вызываетъ въ немъ такой же религіозный трепетъ, такое же «изумленіе», какъ онъ выражается, какъ и живая безконечность звѣзднаго неба. Это мистическая заповѣдь «ты долженъ», которая никакъ не доказывается, которая ни откуда не выводится, которая существуетъ совершенно априори, это мистическая черта, которую нельзя переступать. И вмѣстѣ съ тѣмъ это есть живое чудо, которое свидѣтельствуетъ Канту о Божествѣ. Мораль Канта пуритански религіозна. Но если ее оторвать отъ религіозныхъ корней и понять автономность не какъ священныя велѣнія, которыя я нахожу въ самомъ себѣ, въ предѣльной глубинѣ своей души, а какъ требованіе законѣрности, всецѣло избрѣтенное моимъ разумомъ, то такое требованіе тотчасъ перестаетъ казаться абсолютнымъ и священнымъ и низводится на степень человѣческаго рас-

порядка, который человѣкомъ же можетъ быть отмѣненъ. Если автономность Канта понять чисто рационально, какъ законъ моего разума и только, то въ такомъ случаѣ она всецѣло подлежитъ тѣмъ выводамъ, которые дѣлаетъ Достоевскій: я и мой разумъ есть высшая инстанція, я самъ далъ себѣ этотъ законъ, я самъ могу его отмѣнить, или измѣнить, ничего священнаго въ немъ нѣтъ, предъ чѣмъ я долженъ былъ бы преклониться. При такихъ условіяхъ мы приходимъ къ имморализму Ницше, или Штирнера. Не моральный законъ священенъ, а самъ человѣкъ священенъ, который далъ себѣ этотъ законъ, мое Я священно и есть высшая цѣнность и оно можетъ отмѣнить всѣ ветхія запреты и законы и стать «по ту сторону добра и зла».

Но мощный безрелигіозный имморализмъ, дѣлающій послѣдніе выводы, обыкновенно пугаетъ; большинство любитъ останавливаться посрединѣ, на полдорогѣ: безрелигіозность соединяется съ любовью къ людямъ, съ гуманностью, съ вѣрой въ солидарность. Говорятъ, что атеистъ можетъ быть прекраснымъ добрымъ человѣкомъ и можетъ любить людей. Вовсе онъ не долженъ непремѣнно становиться какимъ то преступникомъ и садистомъ, какъ силился доказать Достоевскій.

Атеистическая гуманность съ ея религіей человѣчества и вѣрой въ прогрессъ была, пожалуй, господствующей моралью западно-европейской цивилизаціи конца XIX и начала XX вѣка. И она

уже достаточно, казалось-бы, обнаружила свое банкротство, приведя человѣчество къ міровой войнѣ, къ всеобщей мобилизаціи ненависти, которая никакъ не можетъ утихнуть, къ паденію нравовъ, къ потерѣ чести. Но и теперь все еще эта идея сидитъ глубоко въ сознаниі безрелигіознаго большинства и защищается съ тупымъ упорствомъ. Позитивизмъ всякаго рода съ его демократизмомъ, солидаризмомъ, социализмомъ все еще думаетъ, что можно любить человѣчество и осуществлять прогрессъ, совершенно потерявъ Бога и связь съ Богомъ.

Что означаетъ такая безрелигіозная любовь для христіанина? Значить-ли это, что здѣсь сохраняется еще уваженіе къ принципу христіанской нравственности, заимствованному въ концѣ концовъ изъ Евангелія? Это было бы, конечно, еще большимъ завоеваніемъ христіанства, если бы оно сумѣло укоренить основы своей нравственности даже въ сознаниі атеистической цивилизаціи. Но это совершенно не такъ. Здѣсь не остается никакого слѣда христіанской морали и христіанская любовь измѣняется въ свою противоположность. Въ самомъ дѣлѣ, атеистическая гуманность означаетъ прежде всего уничтоженіе первой заповѣди «люби Господа Бога твоего всей душой твоей, всѣмъ сердцемъ твоимъ, всѣмъ помышленіемъ твоимъ» и при этомъ кажущееся сохраненіе второй заповѣди «люби ближняго твоего, какъ самаго себя». Однако, при этомъ, вторая заповѣдь теряетъ всякій смыслъ,

всякое значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, что значить любить, какъ самаго себя? Какъ я долженъ любить себя? Развивать свои матеріальныя потребности и защищать ихъ удовлетвореніе, искать болѣе рафинированныхъ наслажденій? Съ точки зрѣнія христіанской этики, конечно, нѣтъ. Всей душой, всѣмъ сердцемъ и всѣмъ помышленіемъ я долженъ сохранять живую связь съ Богомъ, связь съ Абсолютнымъ Всединствомъ. Для атеистической морали эта связь съ Абсолютнымъ не существуетъ. Поэтому человѣкъ можетъ любить въ себѣ только свою прихоть, свою волю, свое наслажденіе. Однимъ словомъ — свое своеволие; и ближнимъ своимъ можетъ желать только того же.

Смыслъ христіанской этики состоитъ въ томъ, что я люблю въ себѣ вѣчное, люблю въ себѣ Бога; и въ ближнемъ я вижу это вѣчное и это слово Божества. Ради этой мистической глубины вѣчной цѣнности человѣческаго духа я только и могу помогать своимъ ближнимъ, содѣйствовать ихъ благосостоянію. Вѣдь, чтобы содѣйствовать благосостоянію, нужно знать, въ чемъ благо, высшее благо. И объ этомъ говорить намъ первая заповѣдь. Безъ нее любовь теряетъ свой божественный ореолъ и становится простымъ товариществомъ вмѣстѣ, за компанію, наслаждающихся. Совершенно ясно, что эта компанія наслаждающихся можетъ быть злой, дурной, порочной. Вѣдь все дѣло въ томъ, чѣмъ они наслаждаются. И для отвѣта на этотъ вопросъ атеистическая гуманность не имѣетъ ника-

кого принципа, кромѣ указаній на неизмѣнность животной природы человѣка. Такъ мы приходимъ къ знаменитой формулѣ утилитаризма: «наибольшее счастье наибольшаго числа людей». Самая не-философская формула, какую только можно себѣ представить, потому что остается совершенно неизвѣстнымъ, въ чемъ же это счастье. Фантазія Фурье даетъ такую картину осчастливленнаго человѣчества, которая вызываетъ отвращеніе и скуку во всякомъ человѣкѣ, сохранившемъ еще моральное чутье и достоинство духа.

Совершенно понятно, почему безрелигіозная гуманность приводитъ къ тираническому навязыванію принциповъ счастья, которые кажутся спасительными для гуманныхъ вождей человѣчества. Шиллеръ говоритъ гдѣ-то: «нѣтъ деспотизма большаго, какъ деспотизмъ родительской любви». Онъ разумѣетъ при этомъ такую безпринципную инстинктивно животную любовь, которою любятъ другого, какъ самаго себя, какъ простое продолженіе своего «я». Отсюда навязываніе своихъ вкусовъ, своихъ склонностей, своихъ тѣлесныхъ заботъ, своего пониманія счастья безъ всякаго уваженія къ свободѣ чужой души и къ ее свободному отношенію къ Абсолютному. Но гораздо страшнѣе деспотизма слѣпой родительской любви тотъ деспотизмъ, который обнаруживаютъ такіе отцы человѣчества, какъ Робеспьеръ. Вѣдь они еще тѣмъ отличаются отъ христіанства, что они любятъ именно человѣчество (о которомъ христіанство ни-

---

когда не говорить), а не ближняго. Они любятъ обыкновенно будущее человѣчество, грядущія поколѣнія, любятъ дальняго, а не ближняго, любятъ свою абстракцію. И въ жертву этой абстракціи они охотно приносятъ отдѣльныхъ людей, своихъ ближнихъ. И что на самомъ дѣлѣ можетъ ихъ удерживать отъ такихъ жертвоприношеній? Въдѣ личность не представляетъ собою ничего вѣчнаго, священнаго, неприкосновеннаго. Это просто похожее на насъ самихъ разумное животное, которому мы товарищески сочувствуемъ, но только тогда, если оно понимаетъ благо человѣчества, а если оно вредитъ этому благу, какъ мы его себѣ представляемъ, то мы можемъ его уничтожить, какъ вредное животное.

Въ атеистическомъ мірозосерцаніи всякая «гуманность» есть непослѣдовательность, религиозный атавизм, остатокъ благоговѣнія. Послѣдовательная безрелигіозность должна вообще уничтожить всякую святыню, предъ которой нужно преклониться, всякую зависимость отъ чего либо высшаго, ибо все это остатокъ религіознаго чувства. Въ этомъ смыслѣ Максъ Штирнеръ есть образецъ послѣдовательной безрелигіозности и его выводъ совпадаетъ съ выводомъ Достоевскаго. Когда всѣ святыни, стоящія надъ человѣкомъ, уничтожены, на вершинѣ остается самъ человѣкъ, надъ которымъ уже нѣтъ ничего высшаго. Святыня какого-то человѣчества, которому мы должны служить, предъ которымъ мы должны преклониться, прежде всего

---

должна быть уничтожена, ибо всего противнѣе быть рабомъ «человѣчества». На вершинѣ остается конкретное Я, которому данъ полный произволъ использовать весь міръ, которому «все позволено» и которое само становится на мѣсто Бога.

При этомъ, конечно, исчезаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ. Съ точки зрѣнія безрелигіозной нѣтъ различія между добромъ и зломъ. А съ религіозной точки зрѣнія это состояніе есть преступленіе; сознаніе, что «все позволено» заставляетъ непременно преступить всѣ таинственные мистическіе запреты, которые раньше связывали человѣка. Это древнее искушеніе прародителей: попробуйте испытать на дѣлѣ добро и зло, и вы будете «какъ боги». Такое опытное знаніе добра и зла пріобрѣтается ими не иначе, какъ черезъ посредство нарушенія таинственной заповѣди, т. е. преступленія. Однако, прародители еще боялись Бога, скрывались и стыдились, и еще сознавали различіе добра и зла. Это было еще полу-религіозное состояніе. Они еще не вполне чувствовали себя «какъ боги». Болѣе радикальный путь къ этому: не только преступить заповѣди Божьи, но и совершенно уничтожить всякую идею грѣха, возмездія, всякую зависимость отъ Божества и само это Божество. Тогда уже дѣйствительно люди становятся богомъ.

Если нѣтъ Бога и безсмертія, если со смертью мы погружаемся въ ничто, то, конечно, нѣтъ никакихъ мистическихъ запретовъ, никакого таин-

---

ственного запрета преступать известную черту и тогда тотъ, который признаетъ, что все позволено, получаетъ какъ будто громадное преимущество по сравненію со всѣми людьми, связанными всякими запретами, преимущество въ осуществленіи своихъ цѣлей. Онъ начинаетъ гордиться этимъ, считаетъ себя высшимъ исключительнымъ существомъ, начинаетъ презирать своихъ ближнихъ, какъ рабовъ, дѣлать ихъ своими орудіями. При этомъ возрастаетъ неизбежно злобная и властная гордость, презрѣніе къ религиознымъ вѣрованіямъ и къ религиознымъ запретамъ. Можетъ показаться страннымъ, какъ можно ненавидѣть то, что считаешь несуществующимъ. Но активный атеистъ видитъ себя окруженнымъ вѣрующими людьми и предметами ихъ вѣрованія. То, что онъ призналъ за призракъ, всетаки беспокоитъ его и онъ начинаетъ ненавидѣть этотъ призракъ, онъ какъ бы еще и еще разъ пытается пронзить этотъ призракъ, чтобы убѣдить себя въ томъ, что это дѣйствительно только призракъ. Кромѣ того онъ начинаетъ чувствовать своеобразное *ressentiment* по отношенію къ тѣмъ людямъ, которые вѣрятъ въ призраки: они обладаютъ чѣмъ-то, что ему недоступно. Уже изъ одной гордости ему необходимо еще и еще разъ доказать себѣ, что это дураки, жалкіе изувѣры и т. п. Ненависть возрастаетъ также неизбежно, какъ любовь и даже гораздо скорѣе. Паденіе совершается гораздо быстрѣе, чѣмъ восхожденіе.

На первый взглядъ кажется все-же непонят-

---

нымъ, почему гуманный и либеральный скептикъ, или атеистъ долженъ непремѣнно бороться съ религіозностью? Почему онъ не можетъ стоять на точкѣ зрѣнія терпимости? Какъ часто мы слышимъ: «надо уважать всякія вѣрованія».... «религія есть частное дѣло».... Почему же безрелигіозность не можетъ мирно уживаться съ религіозностью въ одной душѣ, въ одной жизни, или въ одномъ народѣ, въ одномъ обществѣ? Почему невозможна эта смѣсь, это срединное царство, эта теплостыдность? Люди срединнаго царства, люди теплостыдной либеральной гуманности именно думаютъ, что это прекрасно возможно. Однако есть и такіе, которые сознаютъ невозможность: такъ называемые «клерикалы» не думаютъ о мирномъ сожителствѣ съ атеистами и борются съ ними, и атеисты тоже считаютъ своимъ долгомъ бороться съ «клерикалами». Почему? Въ силу политики, въ силу борьбы за власть? Вовсе не только изъ-за этого. Тутъ есть внутренняя неизбежность.

И неуживчивость прежде всего исходитъ отъ самой религіи. Она никогда не соглашается быть частнымъ дѣломъ. Она хочетъ быть общимъ дѣломъ и даже всеобщимъ. Она хочетъ быть не частью, а цѣлымъ. Ни въ душѣ одного человѣка, ни въ душѣ цѣлаго народа она не можетъ ограничиваться частями, ибо религія, устремленная къ Богу-Вседержителю требуетъ универсальной гармоніи, требуетъ положительнаго всеединства. Она, далѣе, никогда не соглашается «уважать всякія

вѣрованія», иначе ей пришлось бы уважать атеизмъ, эту, по выраженію Достоевскаго, вѣру въ нуль; или ей пришлось-бы уважать вѣру въ идолы, въ кумиры, т. е. частныя, относительныя и подчиненныя реальности, какъ напримѣръ, вѣру въ матерію, въ хозяйство, въ «будущія поколѣнія», въ безконечный прогрессъ.

Тотъ, кто хочет основать собственное частное провинціальное царство, невключенное въ положительное всеединство, не подчиненное Богу-Вседержителю, тотъ поступаетъ, какъ Люциферъ, тотъ отпадаетъ, и отрывается, и борется съ системой универсальной гармоніи.

Настоящій, подлинный и послѣдовательный атеизмъ очень рѣдокъ; обыкновенно онъ подмѣнивается идолопоклонствомъ. Для человѣка легче всего «сотворить себѣ кумира». Ницше создалъ себѣ кумира изъ «сверхчеловѣка»; но болѣе послѣдовательный, хотя безвкусный и развязный Штирнеръ призналъ, что все это «Spuck», а подлинная, истинно-сущая реальность есть мое Я, и не высшее, познающее, всегда себѣ тождественное, неизмѣнное и потому безсмертное — все это тоже «Spuck» — а вполне смертное, низшее, наслаждающееся, корыстное, все использующее и ничего не считающее святымъ, осязающее и осязаемое Я. Если это единственная реальность и ничего нѣтъ за предѣлами ея, то само собою напрашивается выводъ, что и это только «Spuck». Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь это Я сегодня существуетъ, а завтра его нѣтъ, и

нѣсколько лѣтъ тому назадъ его не существовало; передъ нимъ и за нимъ всепоглощающее ничто. Изъ этого ничто Я искожу и въ него ухожу. Оно есть настоящій источникъ вещей, или вѣрнѣе переходящихъ иллюзій и обмановъ. Конечно, мнѣ все позволено, и я не связанъ никакимъ «добромъ» и «зломъ», ибо «ничто» не можетъ обязывать и наказывать, не можетъ призывать, грозить, или любить.

Достоевскій понялъ, что жуткая, сатаническая мистика этого движенія къ «ничто» есть мистика преступления и извращенія. Здѣсь еще возможно своеобразное творчество, изобрѣтательность (изобрѣтательность «садизма», которую зналъ Ставрогинъ и другіе герои Достоевскаго). Но Максъ Штирнеръ былъ для этого слишкомъ «kleinbürgerlich», слишкомъ филистеръ въ своихъ вкусахъ: стоило ли свргать всѣхъ боговъ, всѣ истины и всѣ цѣнности, чтобы затѣмъ вернуться къ добродушному времяпрепровожденію нѣмецкаго учителя, любящаго дѣтей и платонически сочувствующаго рабочимъ. Прометей, похищающій огонь съ неба, чтобы сварить себѣ кофе, или закурить трубку!

Едва-ли борьба съ Богомъ, мистикой и христіанствомъ можетъ въ концѣ концовъ успокоиться на мѣщанскомъ идеалѣ хозяйственнаго устроенія и сытости. И неужели все это космическое люциферіанство мотивируется исключительно любовью къ «трудящимся»? Нужно идти глубже, только тогда мы поймемъ, какой духъ здѣсь вѣетъ. Для народ-

ныхъ массъ могутъ годиться различныя экзотерическія популярныя теоріи и лозунги, но у тѣхъ, которые на верху, долженъ быть свой эсотеризмъ, должна быть своя неразглашаемая «тайна». Какова она? Еще Достоевскій ее почувствовалъ и старался разгадать. Это тайна Великаго Инквизитора, бѣсовъ и Петра Верховенскаго. Ибо Петръ Верховенскій прекрасно понималъ, что всѣ революціонныя теоріи существуютъ «для дураковъ» и на «народъ» ему было, по его словамъ, «совершенно наплевать». Онъ былъ духъ, осуществлявшій стихію бѣшенства и разрушенія, изъ странныхъ глазъ котораго смотритъ «ничто». Конечно, это аристократъ зла, это рѣдкій избранникъ, заставлявшій служить себѣ множество ничтожныхъ и иногда даже совсѣмъ не злыхъ людишекъ, и притомъ «тайны» своей не сказавшій никому. Въ этомъ смыслѣ онъ гораздо эсотеричнѣе Великаго Инквизитора, и могъ бы пожалуй использовать его для своихъ цѣлей какъ духовную силу, какъ аскета, подобно тому, какъ хотѣлъ использовать Ставрогина. А что «тайна» была у него — видно вотъ изъ чего: всѣ человѣческія цѣли и идеалы и теоріи онъ презиралъ и считалъ лишь матеріаломъ, орудіемъ, или прикрытіемъ для своихъ какихъ-то устремленій, никакой своей теоріи и «программы» не выставялъ, и однако дѣйствовалъ необычайно цѣлесообразно и былъ геніальнымъ организаторомъ, осуществлявшимъ единство какого-то потусторонняго замысла. Но посюстороннія цѣли, вродѣ «блага грядущихъ

поколѣній», или интересовъ рабочихъ его совершенно не интересовали. Это самая таинственная личность у Достоевскаго, и не совсѣмъ человѣческая. Подумайте, вѣдь все человѣческое ему чуждо: онъ не знаетъ дружбы, влюбленности, влеченія къ женщинѣ, даже разврата, не знаетъ корыстолюбія, самолюбія, гнѣва, зависти, раскаянія! Ставрогинъ зналъ многія изъ этихъ страстей, а главное, онъ не могъ сдѣлать выборъ, рѣшить, не зналъ, чего въ концѣ концовъ хотеть; и въ этомъ онъ вполне человѣкъ, и даже русскій человѣкъ. Наоборотъ, Верховенскій давно, еще въ потустороннемъ мірѣ, сдѣлалъ свой выборъ, и не зналъ никакихъ человѣческихъ колебаній.

Нужно умѣть почувствовать здѣсь предѣлъ, безконечность своего рода, нужно оставить далеко за собой такія понятія, какъ прогрессивно-гуманный атеизмъ, свободомысліе, матеріализмъ, антиклерикализмъ, даже «нигилизмъ» Базарова, чтобы быть въ состояніи отвѣтить на вопросъ князя Мышкина: «отчего-же вдругъ такое изступленіе?» Откуда оно? Откуда эта страстная изступленная борьба съ духомъ? Она вѣдь не вытекаетъ ни изъ какого демократизма и социализма; ни изъ какихъ просвѣщенныхъ и либеральныхъ теорій, кстати сказать, представляющихъ собою блѣдныя отраженія христіанской морали. Только апокалиптическіе символы могутъ дать какія либо указанія.

Князь міра сего не можетъ любить Того, чье царство «не отъ міра сего». Если «не отъ міра

---

сего», то и уходи въ свой міръ, ты и не годишься для міра сего, ты здѣсь тѣнь, призракъ, иллюзія и христіанство твое не удалось! Гдѣ оно? И вмѣстѣ съ тѣмъ тревожная мысль: а вдругъ оно удастся? Вдругъ оно начнетъ опять увлекать, захватывать, плѣнять? Вдругъ новая волна духовной жизни подхватить и понесетъ человѣчество? Что тогда будутъ дѣлать газеты, парламенты, премьеры, банки, тресты, интернаціоналы, всѣ тѣ, кто питается борьбой, враждою, соревнованіемъ, конкуренціей, завистью, вообще всѣми формами ненависти? Ихъ товаръ не пойдетъ, если люди захотятъ любви и чести.

Въ русской душѣ есть стремленіе къ универсальности, къ предѣльной полнотѣ, постоянная жажда «объять необъятное», захватить, испытать, пережить все; а это значить — изжить всѣ контрасты, всѣ предѣльныя противоположности: безчинствовать и безумствовать, и потомъ каяться и совершать аскетическіе подвиги. И страну свою хочется раздвинуть до предѣловъ: отъ странъ полныхъ до Царьграда. «О если бы ты былъ холоденъ, или горячъ, но какъ ты теплъ — изблюю тебя изъ устъ моихъ»... Какъ же быть съ русскимъ человѣкомъ, который и холоденъ, и горячъ, и теплъ заразъ? Въ этомъ его пресловутая «широта», отъ нея онъ больше всего страдаетъ. И страдаетъ оттого, что не только хочетъ полноты, захвата всѣхъ контрастовъ, но и жаждетъ мира, успокоенія, гармоніи, молить «о мирѣ всего міра». Рус-

---

ская душа хочетъ не только всего, но и единства, хотя идетъ къ нему по своему. Можно идти путемъ возрастающаго множества, путемъ накопленія, собиранія, ограниченія частей, сопоставленія, путемъ прогрессивнаго синтеза — это путь западный. Но можно идти и путемъ всепобѣждающаго единства, путемъ исключительнаго напряженія одной противоположности до послѣдняго предѣла, чтобы взвѣсить и испытать этотъ путь до конца. И если на этомъ краю встрѣтится бездна, то еще свѣситься въ нее и заглянуть и увидеть страшное ничто... а затѣмъ повернуть назадъ и со всею мощью трагизма начать путь спасенія. Такъ вѣриль Достоевскій, и онъ былъ правъ. Въ Россіи есть поразительная чуткость къ дисгармоніи несомвѣстимыхъ элементовъ жизни и культуры, поставленныхъ рядомъ. Мы слышимъ диссонансъ, плохой строй и отсюда капризы нашихъ «настроеній», отъ барина до мужика, отсюда наше чудачество и юродство: то культуру послать къ чорту и опроститься, то восторгнуться социализмомъ и начать разрушать вѣковой бытъ и религію! Западъ терпимъ, онъ терпитъ всѣ несомвѣстимости; мы удивительно нетерпимы. Мы не можемъ выносить клѣтокъ, полочекъ и рядовъ современной культуры: «идеальный рядъ», «реальный рядъ», эстетическія цѣнности, познавательныя и религіозныя. Все это двойная, тройная и четверная бухгалтерія, т. е. держаніе въ книгахъ. Въ книгахъ-то это все легко держать въ порядкѣ, а въ жизни не сдержишь.

Вотъ почему именно въ Россіи началось обостреніе противоположности религіи и безрелигіозности, какъ воинствующихъ началъ. На западѣ онѣ долго стояли рядомъ, какъ стоятъ въ аптекаѣ яды и лѣкарства. Но и здѣсь дальнѣйшее совмѣщеніе несомѣстимаго невозможно. Дѣло въ томъ, что элементы духа и души не совсѣмъ похожи на химическіе. Они имѣютъ свойство расти и захватывать всѣ области, покоряя и подчиняя себѣ другіе элементы. Западная цивилизація есть конечно религіозная теплота, но только теплота есть состояніе неустойчивое, реально она всегда есть охлажденіе или нагрѣваніе. И вотъ Шпенглеръ думаетъ, что сейчасъ происходитъ религіозное охлажденіе, тогда какъ на самомъ дѣлѣ происходитъ мобилизація и концентрація холодныхъ и огненныхъ душъ, которыя объединяются для великой предстоящей борьбы.

Шпенглеръ почувствовалъ охлажденіе и засыханіе западной культуры, но онъ ошибочно представляетъ себѣ жизнь и развитіе народныхъ душъ, или, какъ онъ выражается, культуръ, по аналогіи съ низшимъ міромъ растительнымъ: цвѣтѣніе и засыханіе, медленный однородный и всегда одинаково протекающій процессъ. Для жизни духа и души эта аналогія также непригодна, какъ схема однороднаго и необратимаго прогресса. Духовная жизнь трагична, а не растительна: она знаетъ взрывы, катастрофы, подъемы и паденія, она знаетъ свободу мгновеннаго подвига, или преступленія,

она движется черезъ развитіе и столкновеніе противоположныхъ началъ. Августинъ правъ въ своей философіи исторіи: *civitas terrena* возрастаетъ и мобилизуется для послѣдняго столкновенія съ *civitas Dei*. Изъ всей хаотической смѣси элементовъ современной культуры должны выдѣлиться эти два центра и притянуть къ себѣ всѣ родственныя силы духовныя и матеріальныя.

Теорія прогресса, господствовавшая въ 19 вѣкѣ, склонна была отождествлять прогрессъ съ добромъ. Это невѣрно уже потому, что существуетъ прогрессъ въ добрѣ и прогрессъ во злѣ. Зло можетъ развиваться и усовершенствоваться, что мы и видимъ на каждомъ шагу. Иначе говоря, прогрессъ и регрессъ существуетъ одновременно, и не такъ легко различить, гдѣ прогрессъ, гдѣ регрессъ, *civitas terrena* можетъ крѣпнуть и развиваться, даже забывъ совершенно о существованіи *civitas Dei*, и можно считать это прогрессомъ. Но, при извѣстныхъ условіяхъ, прогрессъ этотъ становится зломъ, и его столкновеніе съ добромъ неизбѣжно. Въ душѣ чловѣка также существуетъ *civitas terrena* и *civitas Dei*, какъ и въ душѣ народа, и обѣ силы имѣютъ свой ростъ, ведущій къ неизбѣжному столкновенію между ними.

Мы живемъ сейчасъ въ эпоху необычнаго обостренія, столкновенія и борьбы всѣхъ противоположностей: классъ противустоитъ классу, государство государству, народъ народу. Несовмѣсти-

мость и вытѣсненіе элементовъ чувствуется тамъ, гдѣ еще недавно рядомъ стояли разнородныя начала, гдѣ была смѣсь или упорядоченная дифференціація.

Не о нашей ли эпохѣ Христосъ сказалъ, что «наступить охлажденіе любви, будутъ войны и военные слухи?» «Все-же это еще не конец, хотя начало великихъ болѣзней». Въ эту эпоху всего важнѣе понять, кто друзья и кто враги, какая борьба имѣетъ смыслъ и за кого можно положить душу. Всѣ силы зла мобилизованы сейчасъ для того, чтобы все здѣсь запутать, чтобы добро назвать зломъ и зло добромъ, чтобы возрожденіе чести, красоты духа и героизма назвать реакціей, чтобы лѣкарство назвать ядомъ, а главное: чтобы поссорить, стравить и истощить во взаимной борьбѣ тѣ силы, которыя могутъ наконецъ соединиться въ единую *civitas Dei* и могутъ наконецъ догадаться, кто ихъ истинный врагъ. Такова прежде всего бессмысленная вражда и война христіанскихъ народовъ, вражда націй. Они боятся другъ друга, тогда какъ должны были-бы бояться этой боязни, должны были-бы объявить войну войнѣ и почувствовать ненависть къ ненависти.

Напротивъ, на нашихъ глазахъ совершается какъ будто возрожденіе эгоистической національной политики христіанскихъ государствъ, стремящихся ослабить другъ друга, унижить друга, отомстить другъ другу. Думая, что они совершаютъ патриотическое дѣло, они на самомъ дѣлѣ разру-

шаютъ семью европейскихъ народовъ и, слѣдовательно, разрушаютъ сами себя. Не нужно быть идеалистомъ, христіаниномъ, мистикомъ, чтобы видѣть эфемерность и гибельность такой политики. Гуильемо Ферреро въ своей блестящей книгѣ прекрасно показалъ источники разрушенія европейской цивилизаціи, которое намъ угрожаетъ. Онъ видитъ главную опасность въ потерѣ уваженія къ принципу власти и къ какимъ либо конкретнымъ формамъ властвованія. Онъ правъ, конечно, но болѣе глубокой источникъ потери авторитета власти состоитъ въ потерѣ уваженія къ какому либо авторитету вообще, въ потерѣ благоговѣнія къ высшимъ цѣностямъ культуры, въ отсутствіи религиознаго къ нимъ отношенія.

Международный социализмъ правъ въ своемъ указаніи на ненужность и безпринципность, корыстность и узость такого націонализма. Считаая единственно существенными въ настоящее время мощныя интернаціональныя группировки классовъ, социализмъ ближе къ настоящимъ рычагамъ исторіи. Всякія стремленія использовать борьбу классовъ въ чужихъ государствахъ для эгоистической цѣли усиленія собственнаго государства неизмѣнно оканчивались и будутъ оканчиваться полной неудачей. Напротивъ, столкновения государствъ легко могутъ быть использованы для цѣлей международной классовой борьбы. Однако, истинные рычаги исторіи въ настоящее время скрываются подъ той поверхностью, на которой происходитъ борьба

классовъ, или борьба государствъ. Болѣе глубокая, и почти явная тема современной исторіи есть всемірная концентрація религіи и безрелигіозности и борьба между ними.

Соціализмъ не правъ въ своемъ обожествленіи новаго соціалистическаго порядка жизни, въ своемъ противопоставленіи стараго буржуазнаго міра новому. И не потому не правъ, что новый порядокъ неудобень, непрактичень, трудно достижимъ, противень человѣческой природѣ. Все это можно было бы сказать и о христіанствѣ. Оно тоже неудобно, непрактично, даже противно человѣческой природѣ, если эту природу понимать въ смыслѣ вѣчно неизмѣннаго животнаго человѣка, ветхаго Адама. Нѣтъ, соціализмъ не правъ просто потому, что новый порядокъ на самомъ дѣлѣ совѣмъ не новъ и всецѣло принадлежитъ къ старому буржуазному міру ветхаго Адама. Соціализмъ хочетъ и обѣщаетъ создать совершенно новую психологію человѣка и новую психологію взаимоотношеній между людьми и создать ее не можетъ, потому что всецѣло покоится на принятіи и увѣковѣченіи старыхъ свойствъ корыстной человѣческой природы, какъ она установлена англійскими экономистами: эгоизмъ, борьба, стремленіе къ расширенію и удовлетворенію потребностей, однимъ словомъ, практической матеріализмъ. Эти свойства признаются естественными, вѣчными, а то, чего хочетъ христіанство, признается противоестественнымъ. И вотъ на пути эгоистической борьбы и

возрастанія матеріалистической жажды хотятъ переродить и преобразить душу человѣка. На самомъ дѣлѣ, душа становится все болѣе злобной, завистливой и жадной, все болѣе «ветхой» и буржуазной. Она любитъ все то же самое, что на протяжении вѣковъ любили больше всего всѣ «капиталисты»: власть и чувственныя наслажденія. Но только все это здѣсь дается въ мелкихъ порціяхъ, и потому вкусы становятся мелко мѣщанскими.

Но можно ли вообще путемъ ненависти и борьбы придти къ царству любви и мира? Намъ скажутъ, что это переходный періодъ, что ненависть исчезнетъ при достиженіи идеала и вся психологія человѣка измѣнится. Но дѣло въ томъ, что вся человѣческая исторія есть переходный періодъ, никакихъ достигнутыхъ идеаловъ, никакихъ окончательныхъ и непереходныхъ періодовъ исторія не знаетъ. Наши человѣческіе идеалы суть лишь направленія, по которымъ мы движемся. И вотъ направленіе соціалистическаго идеала есть въ духовномъ смыслѣ слова старое, а не новое направленіе. Прочтите любую соціалистическую утопію отъ Томаса Мора до Фурье и отъ Фурье до Бебеля и вы найдете въ ней воплощеніе самыхъ мѣщанскихъ вкусовъ, настоящій апофеозъ буржуазности. Въ этомъ отношеніи нѣтъ никакой принципиальной духовной разницы между французскимъ прикащикомъ, съ его фантазіями гурмана, и нѣмецкимъ буржуазнымъ филистеромъ, съ его скромно-разумными идеалами. Дѣло вообще не въ изобрѣ-

---

тательности утопистовъ, которая можетъ имѣть границы и отъ которой нельзя требовать конкретныхъ предсказаній будущаго строя, дѣло именно въ направленіи воли, въ душевномъ устремленіи. Соціалистическіе опыты, которые въ послѣднее время въ разныхъ странахъ были произведены человѣчествомъ, показали, что направленіе душевныхъ стремленій остается неизмѣнно тѣмъ же, какъ и въ «буржуазномъ» строѣ. Конечно, каждый соціалистъ охотно признаетъ, что «искоренить буржуазную психологію трудно», но не въ этомъ дѣло; дѣло въ томъ, какую психологію онъ хочетъ поставить на мѣсто буржуазной и, если вы начнете его разспрашивать, то тотчасъ убѣдитесь, что никакой другой психологіи, кромѣ буржуазной, онъ вообще себѣ не представляетъ. Это все та же низменная матеріалистическая психологія ветхаго Адама, которую увѣковѣчила англійская школа политической экономіи, признавъ ее естественной для человѣка, и которую научный соціализмъ распространилъ на весь міръ. Человѣкъ по природѣ экономическій матеріалистъ — такъ всегда было и такъ всегда будетъ. Какъ же при такомъ тезисѣ возможно полное преобразование человѣческой психологіи и что оно можетъ обозначать? На самомъ же дѣлѣ дѣйствительно вѣрно, что въ безрелигіозной капиталистической цивилизаціи человѣкъ становится неизбѣжно экономическимъ матеріалистомъ. Каждый капиталистъ и банкиръ есть экономическій матеріалистъ по природѣ и тако-

---

вымъ же остается борющійся съ нимъ пролетарій. Съ религіозной духовной точки зрѣнія вся эта борьба движется въ одной и той же плоскости, происходитъ въ одномъ и томъ же планѣ бытія, который на религіозномъ языкѣ называется «княземъ міра сего». Глубинъ человѣческаго духа она даже и не касается. Христіанство требуетъ напротивъ гораздо болѣе глубокаго переворота, болѣе радикальнаго преобразования и преображенія жизни и начинается это преображеніе изъ предѣльной глубины, которая намъ доступна — изъ глубины человѣческаго духа. Неправда, что человѣческій духъ исчерпывается жаждой власти и наслажденій и что культура состоитъ въ изошреніи потребностей. Культъ потребностей и ихъ удовлетвореніе не есть высшій культъ, есть объекты болѣе священные, есть цѣнности болѣе высокаго порядка. Человѣческая душа не матеріалистка по природѣ и не исчерпывается плоской психологіей англійскихъ экономистовъ. Человѣкъ гораздо сложнѣе и глубже. И это доказывается тѣмъ, что при полной сытости и при полномъ удовлетвореніи потребностей человѣкъ начинаетъ тосковать, погружается въ сплинь. И чѣмъ изошреннѣе и рафинированнѣе становятся его вкусы, тѣмъ сильнѣе пресыщеніе и тоска. Англійскій сплинь и мопасановская тоска такъ же вызваны удовлетвореніемъ всѣхъ потребностей, какъ и тоска чеховскихъ интеллигентовъ. И это благородная тоска: свидѣтельствую-

---

щая о божественномъ происхожденіи человѣческаго духа. Это тоска по родинѣ.

Въ критикѣ безрелигіознаго капитализма съ его банками, биржами, газетами, парламентами, партіями, христіанское сознаніе и христіанская совѣсть идетъ гораздо дальше и глубже, чѣмъ соціалистическая критика. Она осуждаетъ этотъ строй не потому, что одни имѣютъ, а другіе не имѣютъ (что, конечно, несправедливо и не любовно), а потому, что всѣ жаждутъ только обладанія, только удовлетворенія потребностей, и чѣмъ больше всѣ погрязаютъ въ ихъ изощреніи, тѣмъ болѣе угасаетъ духъ, тѣмъ болѣе слабѣетъ связь съ первоистоками бытія. Въ концѣ концовъ изъ глубины духа встаетъ вопросъ: зачѣмъ, къ чему, во имя чего? Безрелигіозная капиталистическая цивилизація точно такъ же не имѣетъ никакого великаго «во имя», какъ и безрелигіозная соціалистическая. Ибо не хлѣбомъ единымъ будетъ живъ человѣкъ, наоборотъ, при хлѣбѣ единомъ онъ умираетъ духовно.

Но, возражаютъ обыкновенно на это, сначала накормимъ и раздѣлимъ, и тогда наступитъ духовная жизнь и духовное возрожденіе, и воцарится, наконецъ, любовь. Христіанство думаетъ какъ разъ наоборотъ: только при духовномъ обновленіи и возрожденіи и при воцареніи любви въ душѣ возможно накормить и раздѣлить. Ибо жажда присвоенія, зависть и ненависть никогда не дадутъ людямъ возможности накормить ближнихъ и раз-

---

дѣлиться между собою. Никогда нельзя откладывать духовной жизни и духовнаго возрожденія на «потомъ», потому что это «потомъ» навѣрно никогда не наступитъ.

Религіозный человѣкъ совершенно иначе подходитъ къ понятію добра, къ цѣнности, чѣмъ безрелигіозный. Религія всегда исходитъ изъ Абсолютнаго, слѣдовательно, изъ высшихъ цѣнностей, и низшія подчиненныя цѣнности признаетъ только постолько, поскольку онѣ іерархически подчинены высшимъ, т. е. поскольку онѣ служатъ для возможнаго осуществленія высшихъ цѣнностей. При этомъ высшею цѣнностью и принципомъ добра религія считаетъ воссоединеніе человѣка съ Богомъ, любовь къ Богу и уже потомъ, іерархически ниже ставитъ любовь къ человѣку. Напротивъ, безрелигіозная, или полурелигіозная нравственность останавливается на низшихъ и подчиненныхъ цѣностяхъ, считая ихъ самостоятельными и самоцѣнными и извращая такимъ образомъ порядокъ священныхъ началъ.

Напримѣръ, техника и техническій прогрессъ есть цѣнность, но подчиненная, условная; если она становится самостоятельной, вырывается изъ подчиненія высшимъ цѣностямъ, то она одинаково можетъ служить добру и злу, какъ, напримѣръ, техника ядовъ, техника орудій истребленія, въ концѣ концовъ вся техника вообще. Точно такая же подчиненная, хотя очень высокая цѣнность, есть наука, ибо она можетъ служить злу. И хозяйство

---

въ своемъ прогрессѣ можетъ служить злу и, наконецъ, даже справедливое распредѣленіе, осуществляемое правомъ. Все это стоитъ подъ знакомъ вопроса, является «гипотетическимъ императивомъ», по выраженію Канта, и можетъ быть одинаково добромъ и зломъ въ зависимости отъ того, ради чего и во имя чего устанавливается. Вотъ почему оцѣнка безрелигіозная постоянно запутывается въ вопросахъ добра и зла, совершая постоянныя подмѣны.

Основное средство, при помощи котораго, «князь міра сего» осуществляетъ свою власть надъ душами — это смѣшеніе добра и зла, неразличеніе добра и зла, даже устраненіе понятій добра и зла. Такъ, на примѣръ, на мѣсто понятій добра и зла подставляются понятія «прогресса» и «реакціи». И послѣднія обыкновенно отождествляются съ политическими понятіями «правой» и «лѣвой» (вторая подмѣна). Такимъ образомъ «впередъ, всегда впередъ» — это хорошо, а «назадъ» — это плохо. Но если на дорогѣ, ведущей всегда налѣво и всегда впередъ, мы попали въ терроръ, преступленіе, голодъ, (на примѣръ, сентябрьская рѣзня въ Парижѣ) и наткнулись на бездну, неужели и тогда плохо повернуть назадъ? А вѣдь такое обратное движеніе, неизбежное во всѣхъ революціяхъ, есть непременно «реакція»? То же можно сказать и въ обратную сторону: вправо не значитъ хорошо, и реакція вовсе не всегда есть торжество добра. Важно: реакція противъ чего? Существуютъ и болѣе

---

опасные софизмы и подмѣны. Такова, на примѣръ, подмѣна добра идеей челоѣчества, будущихъ поколѣній, идеей демократіи и проч.

Замѣчательное свойство «князя міра сего» состоитъ въ томъ, что величайшія преступленія онъ всегда оправдываетъ великими и обыкновенно безконечно далекими цѣлями. Самъ-то онъ прекрасно понимаетъ, что высокія цѣли только фантомы, прикрывающіе преступленіе, которое и составляетъ для него истинное существо дѣла. Такова вообще сущность лжепророковъ, о которыхъ предупреждалъ Христосъ: ложныя прорицанія, ложныя обѣщанія. Но ложь тѣмъ искуснѣе, чѣмъ она правдоподобнѣе. Лжепророчество есть гениальная игра полуистинами, смѣсь истины и лжи, добра и зла, и притомъ такая, въ которой правда есть лишь подобіе, личина, маска. Но такъ искусна бываетъ эта маскировка, такъ смѣшаны и спутаны здѣсь нити добра и зла, что иногда трудно распознать, разоблачить лжепророка. «По плодамъ ихъ узнаете ихъ» — вотъ божественное указаніе. Если плоды суть преступленія, казни, болѣзни, голодъ и разрушеніе, вражда и рабство и смерть, то узнать, конечно, нетрудно. Нетрудно разоблачить теорію, которая хочетъ такими путями вести къ какому-то идеалу. Божественный бичъ страданія заставляетъ челоѣка свернуть съ пути гибели и даже побить лжепророка камнями. Но трудно узнать, если плодами будетъ сытость, успокоенность, мѣщанство, рабство духовное и смерть

духовная. Таково царство, которое хочет утвердить «Великій Инквизиторъ», исходя изъ идеи гуманности, изъ идеи любви къ человѣчеству. Онъ, конечно, лжетъ о любви: гордостью и презрѣніемъ дышитъ каждое его слово о человѣкѣ. Вся его система построена на отрицаніи свободы и, слѣдовательно, на отрицаніи любви, ибо любовь есть свобода. Любовь есть свободное воссоединеніе человѣка съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ (religio-libertas-amor), свободное всеединство. Любовь невозможна при отрицаніи Бога въ человѣкѣ, при отрицаніи Бога въ себѣ. Не существуетъ никакого гуманнаго и любовнаго атеизма. Верховенскій, который былъ существомъ изъ того-же міра, изъ котораго пришелъ Великій Инквизиторъ, никогда не говорилъ о гуманности, любви и справедливости. Поэтому я сказалъ, что онъ таинственнѣе. Однако, и Инквизиторъ имѣетъ свои тайны: «мы не съ Тобою, а съ нимъ» — это одна тайна, которую онъ открываетъ Христу. А другую подозреваетъ Алеша: «Твой инквизиторъ не вѣритъ въ Бога». Какъ сочетать обѣ эти тайны: сатанизмъ и атеизмъ — это не рѣшается у Достоевскаго.

Да не обижаются на насъ католицизмъ за нашего «Великаго Инквизитора». На него могутъ обидѣться всѣ церкви и прежде всего наша Православная. А развѣ она не построена на «чудѣ, тайнѣ и авторитетѣ»? Такъ спросилъ нашъ Розановъ. У насъ тоже были свои инквизиторы, свои костры и свое угашеніе, успокоеніе и усыпленіе

духа свободы и исканія въ бытовомъ обрядномъ благочестіи. Своихъ великихъ инквизиторовъ имѣлъ и кальвинизмъ. Легенда Достоевскаго направлена не противъ теократіи, а противъ демократіи («мы не съ Тобою, а съ нимъ»). А что демони имѣютъ способность заползать въ христіанскія церкви, подобно химерамъ, и свивать себѣ тамъ порою прочныя гнѣзда — это не подлежитъ сомнѣнію. Иначе, какъ могъ-бы ангелъ въ апокалипсисѣ обличать всѣ историческія церкви, упрекая ихъ даже въ присутствіи лжепророковъ? Быть можетъ Достоевскій увидѣлъ въ своемъ Инквизиторѣ нѣкоторую особую опасность и соблазнъ, свойственный католицизму. Каждая добродѣтель имѣетъ свои особые соблазны, ихъ должна имѣть и властно-устроющая, земная, организаторская сила католичества. И, конечно, эта опасность состоитъ въ отнятіи духовной свободы у «малыхъ сихъ», у тѣхъ, которые «ищутъ предъ кѣмъ преклониться».

Но главное не въ этомъ: главное въ томъ, что «Великій Инквизиторъ» вовсе и не обращенъ противъ какого-либо христіанства, онъ обращенъ противъ антихристіанства, противъ духа антихристовъ, созидающаго рабски-успокоенное земное царство, построенное на гуманности, на мнимой и лицемерной любви къ людямъ и на дѣйствительномъ отрицаніи всякаго потусторонняго міра («за гробомъ обрящутъ лишь смерть»), всякаго Христа и Бога. Едва ли Достоевскій когда-либо серьезно думалъ, что церковь Петра можетъ отрицать Бога,

свободу и безсмертіе. Но онъ считалъ, что на западѣ вырастаетъ нѣчто другое, новое, заимствующее у католичества его іерархію, его властность, его искусство управлять душами людей — это атеистическій социализмъ, какъ особая форма «земного царства» князя міра сего. И дѣйствительно, Сень-Симонъ, отецъ западно-европейскаго социализма, такъ и понималъ свою задачу: социализмъ долженъ возсоздать католицизмъ съ его всемірностью, съ его догматами, съ его іерархіей, съ его дисциплиной, но безъ Бога. И вся сила ироніи Достоевскаго состоитъ въ томъ, что этотъ строй онъ называетъ «Великимъ Инквизиторомъ». Развѣ атеисты не вопяютъ больше всего объ инквизиціи церквей, и не обѣщаютъ все время какую-то свободу и гуманность? И вотъ, положивъ въ основу своей социалистической системы абсолютную свободу, приходятъ, вмѣстѣ съ Шигалевымъ (тоже отпрыскъ «Великаго Инквизитора»), къ системѣ абсолютнаго рабства.

Вся исторія есть борьба *civitas Dei* и *civitas terrena*, борьба существеннаго съ не-существеннымъ (*Wesen mit dem Unwesen*) мэоническаго съ истинно-сущимъ. И если «градъ Божій» иногда какъ бы уступаетъ и сжимается, то онъ отъ этого только возрастаетъ въ интенсивности, и моменты его гоненія всегда предвѣщаютъ моменты расцвѣта и расширенія. Въ настоящій историческій моментъ искатели «града Божьяго», рыцари Духа, сыны дня и свѣта чувствуютъ себя со всѣхъ сторонъ тѣсни-

мыми, охваченными, сжимаемыми сынами тьмы и ночи, строителями иного, каменнаго града. Громадныя и мощныя области современной культуры совершенно отпали отъ высшаго духовнаго центра и въ своемъ разъединеніи, въ своей непроницаемости для всего духовнаго и свѣтлаго, ведутъ свое темное матеріальное существованіе. Всякій духъ, всякій идеализмъ, всякая честь отлетѣли изъ сферы политики, изъ сферы экономической жизни, даже изъ сферы искусства (напримѣръ, театры и зрѣлища). Говорятъ: современный Фаустъ занялся осушеніемъ болотъ. Нѣтъ, онъ только беретъ подряды на осушеніе, чтобы получить авансъ; онъ презираетъ болтовню о служеніи человѣчеству, играетъ на биржѣ, покупаетъ голоса въ парламентъ и по вечерамъ брезгливо ковыряетъ всякое поданное ему блюдо, снисходительно поглядывая на сатанические изломы современнаго театра. Онъ покупаетъ почему-то красное дерево и старинныя иконы и вообще увѣренъ, что все можетъ купить, и прежде всего «души и тѣла людей». Отъ стремленія въ безконечность у современнаго Фауста осталось только желаніе безконечно увеличивать количество нулей въ своихъ комбинаціяхъ и счетахъ. И все это «благосостояніе» выросло изъ войны, изъ разрушенія и гибели государствъ, и пытается продолжающимся процессомъ разъединенія и распада. *Divide et impera* — вотъ его принципъ. Правъ англійскій министръ, сказавшій, что если

кто несомнѣнно выигралъ въ міровой войнѣ, то это дѣволъ.

Оружіе дѣвола: клевета, разъединеніе и ненависть. Только такъ можетъ онъ бороться съ духомъ Христа, съ духомъ любви и воссоединенія. И онъ ослабляетъ единство христіанской идеи, разъединяя между собою христіанскія церкви, заставляя ихъ бороться другъ съ другомъ и забывать своего дѣйствительнаго врага. А этотъ врагъ уже не довольствуется незамѣтнымъ, постепеннымъ захватомъ отдѣльныхъ областей жизни, отнятыхъ имъ у духа Христова, онъ считаетъ себя достаточно укрѣпившимся, чтобы осуществить международную организацію и повести наступленіе на все христіанство, на весь «градъ Божій». При такихъ условіяхъ предъ христіанскими церквами стоитъ совершенно особая задача. Необходимо отбросить всѣ обостренія интерконфессіональныхъ различій, всѣ споры о первенствѣ, старшинствѣ и власти, всѣ элементы вражды. Сейчасъ нужна не раздробляющая дифференціація духовныхъ теченій, а ихъ реинтеграція, «религія», какъ «возсоединеніе», т. е. восстановление нарушенной цѣльности. Принципъ любви требуетъ этого, ибо любви есть воссоединеніе. «По тому узнаютъ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою». А если ненависть и раздѣленіе — то мы значить не ученики Христа. Задача воссоединенія не терпитъ уединенія, изоляціи, самодостаточности разрозненныхъ церквей, она требуетъ постояннаго

наго духовнаго взаимодействія, общенія, интернаціональной и интерконфессіональной дружбы. Громадная заслуга американскаго христіанства состоитъ въ его работѣ въ этомъ направленіи. Его наивная юношеская энергія можетъ творить чудеса. И мы, русскіе, обладаемъ нѣкоторыми свойствами характера, могущими пригодиться для этой цѣли. Всемирные странники, никѣмъ непонятыя, но всѣхъ понимающіе, все чужое принимающіе къ сердцу, вбирающіе въ свою душу духъ чужихъ культуръ, мы разбросаны теперь по лицу земли, чтобы перебрасывать духовные мосты надъ пропастями, соединять, нести всѣмъ свой трагическій опытъ.

Для воссоединенія христіанства необходимо только, чтобы христіанскія церкви относились другъ къ другу по христіански, а не замыкали свою любовь въ непроницаемые круги своихъ исповѣданій, обрекая все иное, иначе исповѣдующее, на ненависть или равнодушіе. Эти круги становятся тогда для нихъ «порочными кругами», въ которыхъ бесплодно вращается догматическая мысль и въ которыхъ изсякаетъ любовь.

Любовь всегда ищетъ всеединства, универсальной гармоніи, «мира всего міра». И она не можетъ говорить: покорись мнѣ, откажись отъ своихъ индивидуальныхъ особенностей, будь какъ я, и тогда мы объединимся. Такъ не можетъ одна христіанская церковь говорить другой. Это соединеніе противуположно любовному: это имперіализмъ, тира-

ніа, соединеніе «Великаго Инквизитора». Любовь есть свободное единство различныхъ индивидуальностей во всей неурѣзанной полнотѣ ихъ различій. Трудно выразить это сильнѣе, чѣмъ у апостола Павла: «Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ-же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ-же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ-же, производящій все во всѣхъ.» «Развѣ раздѣлился Христосъ?» спрашиваетъ онъ. И различіе «даровъ, служеній и дѣйствій», характеризующее различные христіанскіе народы и церкви, есть лишь различіе органовъ одинаго тѣла и ихъ функций, взаимно восполняющихъ другъ друга, взаимно необходимыхъ другъ другу. Ни одинъ индивидуальный путь служенія не можетъ претендовать на вытѣсненіе другихъ путей, на исключительность своей функции. Это была-бы дурная, ложная форма единства: «Если все тѣло глазъ, то гдѣ слухъ? Если все тѣло слухъ, то гдѣ обоняніе?» «А если-бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было-бы тѣло?»

Но, могутъ спросить насъ, какъ объединиться съ тѣми, кого мы считаемъ находящимися въ заблужденіи? И такія заблужденія всѣ церкви взаимно приписываютъ другъ другу. Какова та минимальная предпосылка, при которой возможно объединеніе?

Въ той-же самой 12 главѣ I посланія къ Коринфянамъ апостоль Павелъ даетъ отвѣтъ, поражающій насъ своей широтой и терпимостью, раскрывающій объятія навстрѣчу всѣмъ людямъ,

въ комъ живетъ свѣтъ божественный. «Сказываю вамъ, что никто, говорящій Духомъ Божіимъ, не произнесетъ анафемы на Иисуса, и никто не можетъ назвать Иисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ.» Значитъ во всѣхъ тѣхъ, кто чувствуетъ божественность Христа, живетъ Духъ Святой, и этотъ «Духъ одинъ и тотъ-же» при всемъ различіи даровъ, путей служенія и дѣйствій. Вотъ минимальная предпосылка объединенія. И было-бы дѣйствительно странно, если-бы не могли сговориться, понять другъ друга, принести другъ другу свои индивидуальные дары всѣ эти народы и церкви, воспитанные Евангеліемъ во всѣхъ своихъ понятіяхъ о добрѣ и злѣ, о Богѣ и человѣкѣ. Всѣ они могутъ, конечно, спорить о заблужденіяхъ и укорять другъ друга, но любовно, какъ братья, не беря ни одинъ на себя права абсолютнаго суда, и помня, что во всѣхъ сомнѣніяхъ единственнымъ судьей на землѣ можетъ быть только вселенская церковь, т. е. вселенскій соборъ, иначе говоря, всѣ они въ возсоединенномъ всеединствѣ.

Но въ словахъ апостола Павла есть указаніе и на болѣе широкое объединеніе: достаточно присутствія Духа Божьяго, Духа Святого въ человѣкѣ, и онъ уже въ нѣкоторомъ потенциальномъ единствѣ съ Христовой церковью, ибо «анафемы на Иисуса онъ не произнесетъ», онъ почувствуетъ, что здѣсь мѣсто свято, хотя-бы онъ пришелъ къ этому мѣсту издалека и другимъ путемъ. Такъ, таинственные волхвы пришли поклониться родившемуся Хри-

---

сту и снова ушли своимъ путемъ, неизвѣстно куда. Ибо когда «возсіяль міру свѣтъ разума», то мудрецы востока, «звѣздамъ служащіе», служители какихъ-то высшихъ міровъ, пришли поклониться ему и принесли ему свои драгоценные и благоуханные дары. Эти волхвы узнали «свѣтъ разума» совѣмъ не тѣмъ путемъ, какимъ онъ дается христіанамъ: «звѣздою были научены», иначе говоря, пришли ко Христу путемъ собственного таинственного вѣдѣнія. Теперь спрашивается, какъ мы должны отнестись къ этимъ волхвамъ, если они «отошли въ страну свою» и никогда не сдѣлались христіанами? Рабиндранатъ Тагоръ не произнесетъ анафемы на Іисуса, и вдумчивый христіанинъ увидитъ присутствіе Духа Святого въ его твореніяхъ, какъ и у другихъ индусскихъ праведниковъ и у западно-европейскихъ теософовъ. Ибо «Духъ дышетъ гдѣ хочетъ». Эта мысль глубоко родственна православію. Ей посвященъ одинъ замѣчательный рассказъ Лѣскова «На краю свѣта». Православный епископъ, въ своихъ странствіяхъ по Сибири, встрѣчаетъ дикарей, столь кроткихъ и чистыхъ сердцемъ, что они воистину кажутся ему «касающимися ризы Христовой», не будучи христіанами. «Добраго Христосика» они очень любятъ, хотя и плохо понимаютъ по скудости ума, но они ближе ему, чѣмъ многіе крещенные православные.

Но если единство Духа Святого рѣшается, то ясно, съ кѣмъ невозможно воссоединеніе: съ тѣмъ, кто изрекаетъ Хулу на Духа Святаго. Это

---

и есть тотъ грѣхъ, который, по слову Христа, не прощается. Нельзя соединиться съ тѣмъ, кто презираетъ самый принципъ любви и божественнаго всеединства.

Владиміръ Соловьевъ предсказываетъ грядущее въ концѣ объединеніе всѣхъ трехъ великихъ церквей: католической, протестантской и православной, папы Петра, профессора Паули и епископа Іоанна. Они соединятся для борьбы съ общимъ врагомъ — антихристомъ. И намъ, православнымъ, достанется только честь найти и указать этого врага: «вотъ онъ!»

Б. Вышеславцевъ.

---

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕЯ.

### I.

**Р**усских людей, волею Провидѣнья попавшихъ на Западъ въ эпоху униженія Россіи и русской Церкви, поражаетъ интересъ, который существуетъ у духовно настроенныхъ людей Запада къ русской религіозной идеѣ и русской религіозной жизни. Интересъ этотъ не есть простая любознательность, онъ обозначаетъ болѣе глубокую духовную потребность, какъ бы исканіе религіознаго свѣта съ Востока. Западъ уже не можетъ жить только собственнымъ ослабѣвающимъ религіознымъ свѣтомъ и ищетъ восполненія въ источникахъ свѣта, сокрытыхъ и сохранившихся на Востока, въ Россіи. И у чуткихъ людей Запада существуетъ такое отношеніе къ русской религіозной жизни и русской религіозной мысли въ историческіе дни, когда христіанство подверглось въ Россіи гоненію, когда побѣдила атеистическая и матеріалистическая революція. Поистинѣ лучше люди Запада болѣе вѣрятъ въ русское религіоз-

---

ное призваніе, чѣмъ многіе маловѣрные русскіе люди. Все внѣшнее принуждаетъ къ тому, чтобы потерять вѣру въ русскую идею и русское призваніе. И нужна большая сила духа, чтобы за внѣшне разлагающимся увидѣть внутренне пребывающее. Россія остается загадкой не только для людей Запада, но и для русскихъ людей. Процессъ нашего самосознанія и самопознанія углубится и достигнетъ вершины лишь послѣ великихъ испытаній, послѣ опыта изживанія всѣхъ полярныхъ противоположностей русскаго духа. Трудно понять всѣ противорѣчія и антиноміи русскаго бытія. «Умомъ Россіи не понять, аршиномъ общимъ не измѣрить» (Тютчевъ).

Русская революція поставила Россію въ центрѣ мірового вниманія. Судьба Россіи беспокоитъ весь міръ. Россія представляется угрозой для міра. Русская революція хочетъ быть міровой революціей. И многимъ начинаетъ казаться, что съ ней связана русская идея. Прежде Россія представлялась оплотомъ міровой реакціи, теперь Россія представляется оплотомъ міровой революціи. И черное и красное обличіе русской идеи одинаково пугаютъ Европу, одинаково представляются опасными для европейской цивилизаціи. Революція дѣлаетъ Россію еще болѣе непонятной и загадочной. Какая же Россія есть настоящая, подлинная Россія — Россія Николая I или Россія Ленина. И въ какомъ отношеніи находятся эти два образа Россіи къ исконной русской религіозной идеѣ? Наболѣе чуткіе, ду-

ховно настроенные люди Запада понимают, что настоящая подлинная Россія есть Россія Достоевскаго, и Достоевскимъ интересуются болѣе всего, черезъ Достоевскаго хотятъ разгадать тайну Россіи. Но Россія Достоевскаго и есть то антиномическое духовное царство, которое можетъ принимать и обличіе царства Николая I и обличіе царства Ленина. Отношеніе лучшихъ людей Запада къ Россіи и русской идеѣ возлагаетъ на насъ огромную отвѣтственность. Мы должны осознать русскую религиозную идею и изъ нея понять всѣ противорѣчія Россіи. Русская религиозная мысль XIX и XX вѣка заключаетъ въ себѣ большія богатства.

Мірѣ вступаетъ въ эпоху очень схожую съ эпохой эллинистической, съ эпохой заката греко-римской, античной цивилизаціи. Теперь, какъ и тогда, происходитъ сближеніе и единеніе Востока и Запада, разныхъ типовъ культуръ, религій и расъ. Европа не можетъ остаться въ своемъ замкнутомъ состояніи и не можетъ продолжать быть исключительнымъ монополистомъ культуры, она выходитъ за свои предѣлы. Послѣ кроваваго братанія народовъ въ мировой войнѣ расширяются горизонты, черезъ рознь и распаденіе объединяется мірѣ въ единый Западо-Востокъ. Европа должна вновь встрѣтиться съ Азіей и на этотъ разъ не только какъ съ объектомъ для колониально-имперіалистической политики. И отъ этой творческой встрѣчи должна начаться новая эпоха всемірной исторіи. Но въ центрѣ Запада и Востока, Европы

и Азіи стоитъ Россія, великій Востоко-Западъ, соединяющій въ себѣ два потока всемірной исторіи. И Россіи должна принадлежать центральная роль въ этомъ процессѣ мірового объединенія, въ религиозномъ синтезѣ. Россія тоже не можетъ остаться замкнутой въ себѣ, она должна войти въ мировую ширь. Революція какъ-будто бы отдѣлила Россію отъ Европы и отбросила ее къ Азіи, въ ней побѣждаютъ темныя восточныя начала. Но окончательнымъ послѣдствіемъ революціи будетъ выходъ Россіи изъ состоянія замкнутости, большее ея единеніе съ западнымъ міромъ.

★

Солнце восходитъ на Востокѣ. И на Востокѣ загорается религиозный свѣтъ. Востокъ — колыбель всѣхъ религій, въ томъ числѣ и религіи христіанской, утвердившейся по преимуществу на Западѣ. Востокъ есть страна откровенія. Западъ — страна культуры. Востокъ ближе къ истокамъ бытія, онъ есть царство генезиса. Мірѣ сотворенъ былъ на Востокѣ. На Западѣ онъ предсталъ уже въ оформленномъ видѣ. Религиозные истоки нужно искать на Востокѣ. На Западѣ и сама религія есть прежде всего и болѣе всего религиозная культура. Но религиозная культура, какъ-бы ни была она велика, сильна и прекрасна, уже отходитъ отъ истоковъ откровенія, отъ первоисточниковъ свѣта. Богъ непосредственно, лицомъ къ лицу говорилъ съ человѣкомъ на Востокѣ. На Западѣ

явилось слишком много посредниковъ. Востокъ по стихіи своей болѣе религіозенъ, чѣмъ Западъ. На Западѣ — закатъ религіозной жизни. Это географическое различіе не только матеріально, оно отображаетъ и символизируетъ духовное бытіе. Востокъ и Западъ — духовные міры въ жизни человѣчества, духовныя измѣренія. Народы Востока, какъ христіанскіе, такъ и нехристіанскіе, сохранили религіозный складъ жизни, религіозное міросозерцаніе болѣе, чѣмъ народы Запада. Народы Востока съ трудомъ поддаются секуляризації. Секуляризація смертельна для народовъ Востока, для ихъ морали, для ихъ культуры, она лишаетъ ихъ всѣхъ нормъ жизни. И это — реактивъ, обнаруживающій ихъ религіозную природу. Такова и Россія, — христіанскій Востокъ. Русскій народъ живъ былъ религіей, православіемъ. Онъ не принимаетъ никакой секуляризованной морали, секуляризованной культуры. Онъ духовно погибаетъ, когда разлагается его религіозная жизнь, когда онъ отпадаетъ отъ вѣры. Онъ судьбой своей показываетъ и доказываетъ, что истинная жизнь есть только религіозная жизнь и что истинная культура есть только культура, основанная на религіозныхъ началахъ. Мы увидимъ, что русскій нигилизмъ есть лишь обратная сторона русской религіозности.

Для пониманія характера русскаго духа огромное значеніе имѣетъ характеръ русской земли. Матеріальная географія народа есть лишь символическое отображеніе его духовной географіи, ге-

ографіи души народа. Не случайно народъ живетъ на равнинахъ или въ горахъ, у моря или у рѣкъ, на сѣверѣ или на югѣ. Роль географическаго фактора въ образованіи характера народовъ и въ ихъ историческихъ судьбахъ не означаетъ матеріализма. Югъ и сѣверъ, горы и равнины, моря и рѣки находятся внутри народныхъ душъ. Равнинность Россіи и необъятность ея пространствъ есть внутреннее измѣреніе души русскаго народа. И не случайно народъ русскій живетъ на необъятной равнинѣ съ безконечной далью, съ отсутствіемъ рѣзкихъ границъ и раздѣленій. Такова и географія русской души. Въ душѣ этой есть безконечныя пространства, безконечная ширь, отсутствіе границъ и раздѣленій, и ей раскрываются безконечныя горизонты, безконечная даль. Только въ Россіи и есть ширь, безграничность и безконечность. Душа западныхъ народовъ сдавлена, повсюду натывается на границы и предѣлы. Для Запада характерно, что тамъ все раздѣлено, перегороджено, дифференцировано. Нѣтъ шири, необъятности, цѣльности. Въ самомъ строеніи земли западныхъ народовъ намѣчены слишкомъ рѣзкія границы и раздѣлы въ ея горахъ, долинахъ и рѣкахъ. Земля слишкомъ дифференцирована, нѣтъ въ ней далей и необъятности. Въ Россіи земля даетъ свободу. Въ западной Европѣ этой свободы нѣтъ. Русскій человѣкъ страдаетъ отъ необъятности и шири своей земли. Можно сказать даже, что только въ Россіи и есть земля. Земля есть

---

категорія русскаго духа. Значеніе земли поистинѣ огромно для русскаго человѣка, для русскаго духа. Это почти непонятно западному человѣку. Западный человѣкъ знаетъ отношеніе къ своему отечеству, къ націи, государству, культурѣ. Русскій человѣкъ прежде всего опредѣляется своимъ отношеніемъ къ русской землѣ. Есть что-то мистическое въ отношеніи русскаго народа къ землѣ. Не народъ владѣетъ землей, а земля владѣетъ народомъ. Русскій народъ стихійно вѣритъ въ величіе, мощь, богатство, необъятность и непобѣдимость своей земли. Онъ укрывается въ ней, ждетъ отъ нея спасенія. Западный человѣкъ считаетъ себя господиномъ своей земли, онъ считаетъ своимъ долгомъ защищать ее, у него мужественно-активное отношеніе къ землѣ. Земли мало, все ограничено и сдавлено, и нужно устроится на этомъ маломъ пространствѣ. Врагъ близокъ къ западному человѣку и необходимо принять мѣры для самозащиты. Отсюда интенсивность западнаго отношенія къ жизни, интенсивность западной культуры. Отсюда и характеръ патріотизма западнаго человѣка. Все по иному у русскаго человѣка. Земля велика и обильна, вокругъ безконечный просторъ. Необъятной русской землей никто не въ силахъ овладѣть. Русскій человѣкъ не столько защищаетъ и спасаетъ свою землю, сколько ждетъ защиты и спасенія отъ своей земли. Въ русской землѣ всегда можно укрыться отъ всякаго врага. Отсюда экстенсивность русскаго отношенія къ жизни, сла-

---

бая потребность въ интенсивной культурѣ. Отсюда иной характеръ русскаго патріотизма. На Западѣ все уже перегорожено, всему назначено свое мѣсто, нигдѣ и ни въ чемъ нѣтъ свободныхъ просторовъ. Стихійная діоническая сила жизни какъ будто бы изжита въ Европѣ, наступаетъ истощеніе, изсяканіе силъ. Таковъ роковой результатъ слишкомъ интенсивной культуры, слишкомъ большой актуализации внутреннихъ силъ и слишкомъ большой организованности. Въ русскомъ народѣ остались еще огромныя потенціальныя силы, не угасъ еще природный его діонизмъ. Съ своеобразнымъ отношеніемъ русскаго народа къ землѣ связана стихійность русскаго народа, стихійность русской души. Она есть результатъ власти земли надъ человѣкомъ. Эту русскую стихійность плохо понимаютъ люди Запада. Тамъ человѣкъ полагаетъ цѣль и смыслъ своей жизни во владѣніи стихіей, въ оформленіи стихіи, въ подчиненіи ея организованной волѣ и организованному разуму. Стихія жизни цѣликомъ изашла въ организованную и упорядоченную жизнь, въ культурную и цивилизованную жизнь.

Трудно русскому человѣку справиться и со стихіей внутри себя, со своей душевной стихійностью, трудно подчинить ее разуму, духовно организовать ее. Своеобразный діонизмъ русскаго народа связанъ съ этой властью душевной стихійностью. Поистинѣ въ Россіи и въ русскомъ народѣ заложены огромныя потенціальныя богатства,

---

духовныя и матеріальныя. Это чувствуютъ люди Запада. Но богатства Россіи не обработаны, силы русскаго народа не актуализированы. Для русскаго народа характерна потенціальность, невыявленность его духа. Выявленная, актуализированная въ исторіи жизнь народа не соотвѣтствуетъ богатству внутренней жизни. Духъ плаваетъ въ душевно-телѣсной стихійности. Духъ есть начало мужественное, душа же начало женственное. Мужественный духъ не овладѣлъ еще женственной душевной стихіей. Женственная душевная стихія, стихія земли постоянно заливааетъ духъ. Въ Россіи какъ-бы не совершалось еще внутренняго брака, овладѣнія мужественнымъ духомъ женственной души. Этимъ многое объясняется въ духовной исторіи Россіи. Русскій человѣкъ плѣненъ стихійностью своей земли, стихійностью женственной души народа. Это наложило печать и на своеобразную религіозность русскаго народа, создало крайнія формы церковнаго націонализма.

## II.

Подобно большей части народовъ Востока, русскій народъ жилъ религіозной вѣрой, жилъ религіознымъ откровеніемъ и религіознымъ преданіемъ. Пусть затемнена была его религіозность, но онъ не утерялъ живыхъ истоковъ религіи, онъ до послѣднихъ страшныхъ лѣтъ нашей исторіи не вышелъ

---

изъ религіознаго ритма жизни. Русскій народъ въ подавляющей части своей на протяженіи всей своей исторіи, еще и исторіи цивилизованнаго XIX вѣка, жилъ не культурой, а религіей, вѣрой. Онъ въ массѣ своей состоялъ на низкомъ уровнѣ просвѣщенія, онъ не имѣлъ секуляризованной морали, онъ имѣлъ слабое правосознаніе, онъ не былъ даже богословски просвѣщенъ въ своей вѣрѣ. Но онъ выдвигалъ изъ нѣдръ своихъ, великихъ святыхъ и подвижниковъ, жилъ культомъ святости и святыхъ, отрѣшенъ былъ отъ исключительной привязанности къ земнымъ благамъ и въ глубинѣ своей души устремленъ къ Небесному Іерусалиму. Россія именовалась Святой Русью не потому, что русскій народъ былъ святъ, нѣтъ, онъ былъ очень грѣшный народъ, но онъ духовно жилъ идеаломъ святости и почитаніемъ святыхъ. Въ русскомъ народѣ не было культурнаго идеала, какъ у народовъ Запада, въ немъ силенъ былъ лишь идеалъ святости. Онъ пороками своими былъ прикованъ къ земной жизни, добродѣтелями же былъ обращенъ къ небу. Такъ воспитало его православіе. Западный же человѣкъ былъ воспитанъ въ добродѣтеляхъ, пригодныхъ и приспособленныхъ для устройства земной жизни. Религіозная направленность русскаго народнаго духа обнаруживается на протяженіи всей нашей исторіи. И въ XIX вѣкѣ, въ цвѣтеніи русской культуры, въ русской литературѣ и русской мысли эта религіозная направленность сказалась съ особенной силой. Наша мысль, наша

---

литература были національны, народы лишь въ мѣру своей религіозной направленности. И идея русскаго народа есть исключительно религіозная идея, призваніе русскаго народа въ мірѣ есть исключительно религіозное призваніе. Это и нужно намъ сознать до конца. И мы увидимъ, что безбожная русская революція лишь подтверждаетъ такое самосознаніе.

Религія русскаго народа есть христіанство и христіанство въ формѣ восточнаго православія. Въ православіи невозможна и непостижима духовная жизнь русскаго народа. И русская религіозная идея, русское религіозное призваніе могутъ быть связаны только съ православіемъ. Но русское православіе есть совѣмъ особенное, очень своеобразное православіе, очень отличное отъ православія Византійскаго. Характеръ христіанства очень индивидуализируется въ зависимости отъ воспринимающей его народной стихіи, народной души. Даже внутри такого авторитарнаго, четко оформленнаго и кристаллизованнаго типа христіанства, какъ католичество, существуютъ очень большія индивидуальныя различія. Очень отличаются между собой католичество итальянское и нѣмецкое, испанское и французское, польское и ирландское. Русскій народъ получилъ свое православіе отъ Византіи. Черезъ Византію, черезъ византійское православіе приобщился онъ къ традиціи эллинской культуры, которая жива въ духовной атмосферѣ русскаго народа, несмотря на варварство

---

и низкій уровень культуры массъ. Но по иному было воспринято православіе Византіей и Россіей, иная стихія, иная душа подошла къ истинѣ православія. Въ Византіи христіанство было воспринято душой старѣющей, склоняющейся къ закату, утонченной и уже испорченной культуры, въ которой міръ эллинскій смешался съ міромъ Востока. Въ Византіи не было цѣльности и дѣвственности духа, и было слишкомъ много коварства старѣющаго земнаго царства. Славянофилы не безъ основанія указывали на то, что русскій народъ до принятія христіанства не имѣлъ никакой связывавшей его старой культуры, язычество не было его культурной религіей, оно было его природнымъ діонисизмомъ, душевно-тѣлесной стихіей, связанной съ русской землей. Когда русскій народъ воспринималъ христіанство, въ немъ была дѣвственность и цѣльность, духъ его не былъ раздробленъ и обезсилень, Цѣльность и дѣвственность своей души, силу своей стихійности русскій народъ внесъ и въ свое христіанство. Русское исконное язычество вошло и въ русское христіанство и придало ему своеобразное обличіе. Въ русскомъ православіи есть какой то своеобразный христіанскій діонисизмъ, котораго совѣмъ нѣтъ въ православіи византійскомъ. Въ какой-то точкѣ русское православіе соприкасается съ русскимъ хлыстовствомъ, самой замѣчательной русской мистико-діонистической сектой, въ которой русское язычество жутко перемѣшалось съ христіанствомъ.

---

Въ русскомъ культѣ Божіей Матери, которая иногда заслоняетъ образъ Христа, чувствуетъ культъ русской земли. Образъ матери-земли, Россіи, и Матери Божіей иногда перемѣшивается въ сознаниі русскаго народа. Русское христіанство скорѣе женственная, чѣмъ мужественная религія. Въ русскомъ христіанствѣ сильна устремленность къ Небесному Іерусалиму, который заслоненъ былъ въ визанійскомъ сознаниі приязанностью къ старому земному царству съ его хитрой и коварной политикой. Русскій религиозный человѣкъ никогда не былъ абсолютно привязанъ къ своему могущественному земному царству, въ глубинѣ онъ взыскалъ Града Грядущаго. Но самой характерной чертой русскаго православія является обращенность къ Христу Воскресшему. Великій русскій всенародный праздникъ есть прежде всего праздникъ свѣтлаго Христова Воскресенія. Съ этимъ связана и столь характерная для русскаго православія оброщенность къ всеобщему воскресенію, къ просвѣтленію всего міра, всей твари. Этимъ отличаетъ русское православіе и отъ православія византійскаго и отъ католичества. Своеобразіе русскаго православія, русской религіозности можно изучать по Св. Сергію Радонежскому, по Нилу Сорскому и своеобразіе русской идеи можно видѣть уже въ идеѣ инока Филоея о Москвѣ, какъ третьемъ Римѣ. Но только въ XIX вѣкѣ созрѣваетъ русское религиозное сознание, формируется русская религиозная идея. Она изу-

---

чается съ одной стороны въ величайшемъ русскомъ Святѣмъ — Серафимѣ Саровскомъ, въ такомъ своеобразномъ явленіи, какъ русское старчество, въ русской народной религіозности, а съ другой стороны въ русскихъ религиозныхъ мыслителяхъ и писателяхъ XIX вѣка. Попытаемся открыть основныя черты русской религиозной идея какъ она была осознана въ XIX вѣкѣ.

### III.

Русское православіе нельзя узнать по официальному богословію. И трудно найти въ этомъ богословіи русскую религиозную идею. Русское православіе не знало общеобязательной и приведенной въ систему богословской доктрины, не имело своей схоластики. Русскому православному сознанию менѣе всего свойственъ богословскій рационализмъ. Въ русскую религиозную идею входитъ сознание невыразимости тайны божественной жизни въ рациональномъ понятіи. На русской почвѣ рациональное богословіе всегда было заимствованіемъ или богословія католическаго или богословія протестантскаго. Такъ было еще со времени знаменитыхъ митрополитовъ эпохи Пера — Теофана Прокоповича и Стефана Яворскаго. Наше школьное богословіе, представленное іерархами церкви или профессорами духовныхъ академій, долгое время, до появленія Хомякова, было католическующимъ или протестанствующимъ. Ничего специфически пра-

---

вославнаго не было въ Догматическомъ Богословіи Митрополита Макарія, оно было сколкою съ католическихъ схоластическихъ учебниковъ. Митрополитъ Макарій кончилъ свою жизнь тѣмъ, что утонулъ. И одинъ изъ самыхъ духовныхъ русскихъ старцевъ сказалъ: потому и утонулъ, что догматическое богословіе писалъ. Это очень характерно для русскаго православія, не официально-казеннаго, а духовно-опытнаго. По православному сознанию никакого специфическаго дара учительства не принадлежитъ іерархамъ Церкви. Свѣтскій писатель можетъ быть болѣе истинно православнымъ и можетъ болѣе право учить, чѣмъ митрополитъ. Такъ оно и было. Свѣтскій писатель Хомяковъ былъ первый русскій православный богословъ, основатель православнаго богословія въ Россіи. Онъ болѣе выразилъ духъ русскаго православія, чѣмъ Митрополитъ Макарій и даже Митрополитъ Филаретъ. Духъ русскаго православія нельзя изучать по богословскимъ трактатамъ, по официальному учению Церкви, которое почти неуловимо и этимъ вызываетъ негодованіе католическихъ богослововъ. Этотъ духъ разлитъ въ атмосферу, которой дышитъ русскій народъ и которой онъ живъ: Духъ этотъ узнается въ богослуженіи, въ иконописи, въ образахъ и житіи русскихъ святыхъ, въ русскомъ старцевствѣ, явленіи единственномъ въ своемъ родѣ, въ русскомъ народномъ благочестіи, въ русскихъ страникахъ изъ народа, даже въ нѣкоторыхъ сторонахъ мистиче-

---

скаго сектантства, и въ великихъ твореніяхъ русской литературы и русской мысли. Духъ русской религиозности воспринимается скорѣе художественно и эстетически, чѣмъ рационально и логически. Духъ этотъ дѣйствуетъ не только въ видимой оградѣ Церкви и ея ученія, онъ не менѣе, иногда болѣе дѣйствуетъ во всей духовной жизни русскаго народа. Его можно узнать и въ явленіяхъ по видимости противоположныхъ православію, напр., въ нѣкоторыхъ сторонахъ ученія Л. Толстого, въ нѣкоторыхъ исканіяхъ русской революціонной интеллигенціи.

Великій духовный опытъ русскихъ святыхъ, русскихъ старцевъ почти не былъ выраженъ въ словѣ и мысли, отъ него не осталось почти никакихъ твореній. Въ этомъ очень глубокое отличіе отъ католическаго міра, въ которомъ великіе святые и мистики оставляли великія литературныя произведенія. Когда русскій челоѣкъ уходилъ изъ міра, шель путемъ подвижничества и достигалъ святости, онъ не могъ уже писать, не могъ творить произведеній, объективирующихъ его духовный опытъ. Онъ самъ становился совершеннымъ произведеніемъ, продуктомъ Божьяго художества. Русская святость, русское мистическое созерцаніе тайнъ Божьяго міра не становились явленіемъ міровой культуры, какъ на Западѣ, въ католичествѣ, гдѣ Св. Францискомъ Ассизскимъ восторгаются эстеты и Св. Терезой зачитываются люди утонченной культуры. Русская

святость, святость Серафима Саровскаго, жившаго уже въ XIX вѣкѣ, не была силой христіанства, дѣйствующей въ культурѣ. Духовная жизнь оставалась сосредоточенной внутри, въ глубинѣ и все выраженное и уловимое для внѣшнихъ людей, для людей свѣтской культуры съ трудомъ воспринималось въ той значительности, которую эта духовная жизнь имѣла въ себѣ. Подлинная, наиболѣе глубокая религиозная жизнь не объективировалась, не рационализировалась, не переходила въ литературныя произведенія и мысль, не давала культурныхъ продуктовъ. Православіе не создало такой великой и плѣнительной, такой многообразной культуры, какую создало на Западѣ католичество. Имъ жива была русская исторія, но оно не было такой внѣшней могущественной исторической силой, какъ католичество. Только православное богослуженіе выразило духъ русской религіи и было великимъ явленіемъ культуры. Съ этой стороны легче всего подойти къ православію людямъ чуждымъ и постороннимъ. Западныхъ людей, прошедшихъ школу католичества и протестантизма, привыкшихъ къ нормативной и въ очень сильной степени рационализированной и приспособленной къ культурѣ религиозности, долженъ поражать этотъ ненормативный характеръ русской религиозной жизни. Русское православіе — наименѣе нормативная форма христіанства. Въ немъ духовный опытъ наименѣе подчиненъ нормѣ и наименѣе вы-

раженъ въ понятія, наименѣе оформленъ въ западно-европейскомъ, культурномъ смыслѣ этого слова.

Западно-европейскому человѣку, привыкшему къ своимъ формамъ христіанства, непонятно, какъ православіе водительствоуетъ душами русскихъ людей, какъ оно ихъ воспитываетъ для жизни. Эти пути очень отличны отъ путей западнаго христіанства. Православіе воспитывало русскій народъ не проповѣдями, не преподаваемыми нормами поведения, а прежде всего и болѣе всего литургически, самимъ богослуженіемъ, самой мистеріей божественной жертвы. Это — литургическая религія по преимуществу. Православіе воспитывало русскій народъ не нормами поведения въ повседневной жизни, а образами житія святыхъ и культомъ святости. И центръ тяжести религиозной жизни православія полагало въ молитвѣ, которая есть богообщеніе, а не нормировка жизни. Такой типъ православія, вызывающій безпокойство въ смыслѣ плодотворности его для цивилизованной жизни, опредѣляется тѣмъ, что изъ всѣхъ формъ христіанства, оно болѣе всего отрѣшено отъ земной и временной жизни, болѣе всѣхъ вѣрится въ исключительное призваніе человѣка къ жизни небесной и вѣчной и болѣе всѣхъ сохранило связь съ преданіями ранняго христіанства, съ истоками христіанства, менѣе подверглось обмірщанію. И католичество и протестантизмъ стали слишкомъ культурными религіями, слишкомъ приспособленными къ перспективѣ земного устроенія. Въ православіи оказалось ме-

---

нѣе раскрыто и менѣе развито все то, что способствуетъ организациі жизни на землѣ, жизни въ культурѣ. Оно возлагалось не столько на дисциплину и организацію, на историческую активность и вооруженность для рациональной и правовой борьбы, сколько на харизматическіе дары, на дѣйствія благодати Божіей, на силу молитвы. Старчество оказалось единственнымъ свойственнымъ русскому православію способомъ водительства душами. Старецъ, не іерархическій чинъ. Старецъ обладаетъ особенными благодатными дарами, для которыхъ нѣтъ никакихъ внѣшне уловимыхъ, объективно-нормированныхъ признаковъ. Старцы обыкновенно подавергались гоненію со стороны епископовъ и церковныхъ властей, казались новаторами и чуть ли не сектантами. Вѣра въ старца есть вѣра въ особые духовные дары, угадываемые народомъ, и согласіе отдать свою волю старцу не есть подчиненіе законному, объективно-нормированному авторитету, какъ въ католичествѣ подчиненіе *directeur de la conscience*, а свободное отданіе себя благодатной силѣ, Божьему водительству, черезъ старца дѣйствующему. И тутъ сказывается глубокой и коренной антирационализмъ, антинормативизмъ, антиформализмъ и антиюридизмъ православія. Православная церковь невыразима и нечленима въ понятіи, она не имѣетъ никакихъ формальныхъ и правовыхъ признаковъ. Это утверждаютъ лучшіе русскіе богословы и религіозные мыслители. И это значитъ, что православная цер-

---

ковь наиболее близка къ изначальной сущности церкви, т. е. наименѣе подверглась обмирщанію въ исторіи и культурѣ. Понятіе, норма, право, рационализмъ, формализмъ, и юридизмъ — орудія, вырабатываемыя свѣтской культурой для цѣлей земного устроения. Православная церковь всегда была обращена болѣе къ вѣчности, чѣмъ къ времени. Для времени и для процессовъ во времени въ этомъ всегда было много неудобства и опасностей. Въ восточномъ православіи болѣе сохранился эсхатологическій характеръ ранняго христіанства, чѣмъ въ христіанствѣ западномъ. Православіе не поддается такъ легко секуляризаціи, какъ западное христіанство, изъ него труднѣе вывести добродѣтели для мірской жизни. Православіе давало своеобразное освященіе всей жизни отъ рожденія до смерти, оно имѣло свой крѣпкій бытъ. Но это не было активной организаціей общества и дѣланіемъ исторіи.

#### IV.

Но долженъ былъ наступить моментъ, когда духовный опытъ русскаго народа, когда его религіозная жизнь найдетъ себѣ выраженіе въ мысли, въ сознаніи, въ идеѣ. Это и наступило въ XIX вѣкѣ, въ вѣкѣ созрѣванія русскаго самосознанія. Русская религіозная мысль, русская религіозная идея нашли себѣ выраженіе не у официальныхъ богослововъ, а у свѣтскихъ мыслителей и писателей,

которые и являются самими большими нашими богословами. Въ какихъ чертахъ выявляется русская религіозная идея въ русской мысли XIX вѣка? Прежде всего поражаетъ изумительная свобода русской религіозной мысли. Это самая свободная религіозная мысль во всей Европѣ. Мысль католическая и протестантская связаны, на ней лежитъ печать школьности, она очень организована, ей поставлены традиціонныя границы. Носителями западно-европейской религіозной мысли были іерархи церкви или профессора друховыхъ академій и богословскихъ факультетовъ. Религіозная мысль была по преимуществу богословской мыслью. Богословы были офицерами и генералами организованной и дисциплинированной арміи. Профетическій духъ почти угасъ въ христіанской мысли Западной Европы XIX вѣка. Господство школьнаго богословія есть показатель угасанія этого духа. Профетическій духъ есть еще только въ русской религіозной мысли XIX вѣка. Профетическій духъ возможенъ лишь тогда, когда есть свобода духа, онъ и есть духъ свободы. Этотъ духъ свободы есть въ высшей степени въ русскомъ религіозномъ сознаніи XIX вѣка. Церковная іерархія не вмѣшивается въ движеніе нашей религіозной мысли, остается къ ней въ большинствѣ случаевъ индифферентной. Внѣшнія затрудненія, которыя встрѣчаетъ Хомяковъ и Вл. Соловьевъ въ напечатаніи въ Россіи нѣкоторыхъ своихъ богословскихъ сочиненій, не означаетъ вмѣшательства церковнаго

авторитета въ религіозную мысль. Мысль ихъ остается свободной и оказываетъ въ концѣ концовъ большое вліяніе. Церковная іерархія не пытается даже направить и организовать нашу религіозную мысль. Этотъ счастливый индифферентизмъ раскрылъ передъ нами безграничность творческой свободы мысли. Православная церковь не сознавала себя церковью воинствующей и іерархія церковная не сознавала себя арміей. Поэтому только въ Россіи могло случаться, что первымъ богословомъ православнаго міра оказался офицеръ конной гвардіи и помѣщикъ А. С. Хомяковъ, что настоящими проками нашими были свѣтскій писатель Достоевскій и свѣтскій философъ Вл. Соловьевъ, что самыя острия религіозныя темы ставали у насъ свѣтскіе писатели К. Леонтьевъ и В. Розановъ, что самыя дерзновенныя мысли о будущемъ христіанства были у насъ высказаны скромнымъ и почти неизвѣстнымъ бібліотеремъ Н. Ѳедоровымъ. Офіціальныи же богословскій міръ, міръ іерарховъ церкви и профессоровъ духовной академіи даль очень мало для нашей религіозной мысли. Такія люди, какъ Бухаревъ или Несмѣловъ, были счастливымъ исключеніемъ. Свобода духа, свобода мысли, свобода пророчествованія, которые наряду съ священствомъ и царствомъ Вл. Соловьевъ признавалъ необходимымъ для полноты религіозной жизни, лежитъ въ основѣ русской религіозной мысли, входитъ органически въ русскую религіозную идею. Русская религіозная мысль XIX и XX

---

вѣка и есть свободное пророчествованіе, она не принадлежитъ функціи священства въ религіозной жизни. Въ этомъ ея своеобразіе. Не только свободна русская религіозная мысль, но она есть мысль о религіозной свободѣ, она понимаетъ христіанство, какъ религію свободы. Это — коренная черта русской религіозной идеи.

Идея христіанской свободы съ бѣльшей силой выражена въ богословствованіи Хомякова. Въ основу своего пониманія церкви онъ кладетъ идею свободы духа. Ее нельзя найти въ нашемъ официальномъ богословіи, ее не было въ официальныхъ отношеніяхъ церкви и государства, но духовная свобода была развита въ незримой и невыразимой атмосферѣ русскаго православія, русскаго типа христіанства. Церковь не авторитетъ, а свобода, не организація, а мистическій организмъ, не учрежденіе, а духовная жизнь. Преданіе церковное не есть что-то извнѣ, принудительно навязанное, оно есть внутренняя духовная жизнь, въ которой живые и умершіе, всѣ христіанскіе поколѣнія органически связаны, жизнь въ свободѣ. Церковь принадлежитъ не порядку необходимости и принужденію, а порядку благодатному, порядку свободы. Русское религіозное сознаніе болѣе рѣзко разграничиваетъ два міра, чѣмъ западное, и не допускаетъ перенесенія свойствъ этого природнаго міра на міръ божественный. Поэтому оно не допускаетъ такой раціонализаціи и юридизаціи церкви,

---

такого подчиненія ея началамъ природной необходимости, какое допускало западное христіанство. Въ православной церкви менѣе выражено ветхозавѣтно-законническое начало, чѣмъ въ церкви католической. Но русская религіозная мысль XIX вѣка ведетъ борьбу съ элементами законничества и внутри православія. Она добивается осознанія идеи церкви, какъ порядка благодатной свободы. Все законнически — принудительное принадлежитъ этому міру, царству кесаря, государству. Церковь Христова не имѣетъ никакого юридическаго строенія, подобнаго царству этого міра, не имѣетъ никакихъ формальныхъ признаковъ. Хомяковъ и славянофилы пытаются выразить церковное сознаніе, совершенно свободное отъ элементовъ законнически-принудительныхъ. Церковь есть единство свободы, единство любви, а не принудительное единство, не формально-правовое единство. Славянофилы не были просто церковными консерваторами, какъ ихъ часто себѣ представляютъ, они скорѣе были церковными реформаторами, они были противъ официально-казеннаго православія. Но радикализмъ въ славянофильской идеѣ христіанской свободы, радикализмъ бѣльшій, чѣмъ у Лютера, соединился съ охраненіемъ священнаго преданія, съ почитаніемъ завѣтовъ предковъ, съ началомъ православной соборности. Бухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ нашихъ богослововъ, ведетъ борьбу противъ законническихъ элементовъ внутри христіанства. Во имя повсюду разли-

---

таго духа Христова хочет онъ освободить отъ гнета законническаго принужденія. Онъ проповѣдуетъ своеобразный панхристизмъ.

Но величайшимъ глашатаемъ свободы духа, русской религиозной идеи о свободѣ былъ у насъ Достоевскій. Во всемирной письменности не было такого радикальнаго и глубокаго, такого остраго выраженія идеи религиозной свободы, свободы духа, какъ у Достоевскаго. Эта идея лежитъ въ основѣ всего творчества Достоевскаго, это его основная тема<sup>1)</sup>. Достоевскій раскрываетъ, что отрицаніе свободы духа, замѣна ея принудительной организаціей человѣческаго счастья и благополучія и есть духъ антихриста. Это легло въ основу величайшаго его творенія «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Во имя свободы духа отвергаетъ Христосъ три искушенія въ пустынѣ. Духъ антихриста принимаетъ всѣ три искушенія и отрекается отъ свободы духа. Христіанская свобода не есть право и притязаніе, христіанская свобода есть бремя и обязанность. Богъ ждетъ отъ человѣка свободы, онъ принимаетъ только свободныхъ. Богъ возжелалъ свободной любви человѣка, человѣку трудно вынести бремя свободы духа, свобода порождаетъ неисчислимыя страданія жизни, человѣкъ легко отказывается отъ свободы. Но Богу нужна свобода человѣка. Западная мысль понимаетъ свободу прежде всего, какъ право, какъ требованіе самого

<sup>1)</sup> См. мою книгу „Міросозерпаніе Достоевскаго“.

---

человѣка, и она противопоставляетъ права человѣка и права Бога (Французская революція и теократическая школа Ж. де-Местра). Русская религиозная мысль углубляетъ идею свободы, понимаетъ ее, какъ ожиданіе и требованіе самого Бога, какъ бремя и подвигъ. Есть и еще разница. Для западной мысли свобода есть прежде всего начало разумное и оформляющее, начало порядка, обезпечивающаго каждому человѣку развитіе его жизни. Для русской мысли свобода не есть разумное и упорядочивающее начало, она изначальна, она предшествуетъ разумному и упорядочивающему добру, она есть первая свобода, свобода выбора. Западный человѣкъ съ трудомъ мыслить себѣ свободу внѣ права и формы. Русскому человѣку это легче мыслить, для него свобода связана съ содержаніемъ жизни, а не формой жизни. Поэтому въ Россіи свобода духа имѣетъ мало связи съ политическимъ строемъ, съ политической свободой. У насъ была большая свобода быта, свобода жизни, невѣдомая народамъ Запада, при полномъ отсутствіи политической свободы, при деспотизмѣ. Западный человѣкъ связанъ и самой своей свободой, его связываетъ свобода по рукамъ и ногамъ, она есть выраженіе правъ каждаго. Онъ связанъ и въ своей организованной религиозной жизни. Русскій человѣкъ безмѣрно свободнѣе духомъ, свободнѣе въ жизни, свободнѣе въ своей религиозной жизни, онъ менѣе связанъ формой, организаціей, правомъ и порядкомъ. Онъ способенъ къ буйству духа, на которое

---

уже почти неспособенъ западный цивилизованный человекъ. Даже о русскихъ страцахъ говорили, что они предаются буйству во Христъ. Свобода духа для русскаго сознанія не есть высшее достиженіе, не есть результатъ дисциплины и организаци, она есть скорѣе битійственная атмосфера, въ которую погружена религіозная и бытовая жизнь, она изначальна.

Въ русской религіозной мысли свобода не связана съ индивидуализмомъ, какъ это часто бываетъ въ мысли западной. Наоборотъ. Хомяковъ и Достоевскій наиболѣе ярко выражавшіе идею религіозной свободы, были рѣшительными и крайними антииндивидуалистами. Свобода въ русскомъ религіозномъ сознаніи связана съ соборностью. Соборность мыслится, какъ свободная общность, какъ свободный организмъ, какъ свободное единство къ любви. Индивидуализмъ, отрывающій человекъ и противопоставляющій его другимъ людямъ и міру, дѣлаетъ его несвободнымъ, рабомъ внѣшней необходимости. Свобода только и есть въ соборности, въ единеніи, въ любви. Любовь наполняетъ собой свободу и избавляетъ отъ давящей власти чуждаго и инароднаго. Церковь и есть свободная соборность, соборная свобода, соединеніе свободы и любви. Внѣ любви, внѣ соборности свобода гибнетъ, переходитъ въ свою противоположность. Достоевскій гениально показалъ, какъ безбожная свобода, свобода индивидуалистическая и уединенная, свобода произвола и бунта переходитъ въ насиліе, принуж-

---

деніе и тираннію. Въ русской свободѣ всегда скрыта эта опасность. Она порождаетъ не только добро, но и зло, она можетъ себя истребить и перейти въ свою противоположность. Но русская религіозная идея, русскае религіозное призваніе немыслимы безъ свободы духа, которую русскій народъ долженъ повѣдать всему міру. Онъ долженъ открыть таинство свободы народамъ Запада. Такъ думалъ Хомяковъ, думалъ и Достоевскій. Даже наиболѣе западный по своему типу Вл. Соловьевъ хотѣлъ свободной теософіи, свободной теократіи, свободной теургіи, проповѣдывалъ свободное пророчество и въ этомъ видѣлъ свою миссію. Онъ видѣлъ причину крушенія средневѣковой папской теократіи въ томъ, что теократическій замыселъ не принялъ во вниманіе свободы человѣческаго духа, а дарство Божье не можетъ быть осуществлено принудительно. Славянофилы были сторонники самодержавной монархіи на томъ основаніи, что она освобождаетъ народъ отъ бремени власти и политики и предоставляетъ ему свободу въ духовной жизни. Духъ русскаго народа таилъ въ себѣ «даръ святой свободы». Но онъ же таилъ въ себѣ опасность соблазниться окончательной тиранніей, угажающей всякую свободу духа. Мы къ этому еще вернемся. Это объяснить намъ Достоевскій, пророкъ русской революціи. Въ Россіи до послѣдняго напряженія дошло ощущеніе личности и въ Россіи же личность погибаетъ въ безликомъ коллективѣ. Такова антиномія нашего духа.

Другой предпосылкой русской религиозной идеи является утверждение духовной целостности, противление всякой разсеченности, дифференциации, раздѣленію и распредѣленію духа по категориямъ, по сферамъ. Религія не есть особая сфера души и особая сфера культуры, она есть цѣлостная жизнь духа, всяческая во всемъ. Духовная жизнь не можетъ быть дифференцирована по раздѣльнымъ сферамъ, она органична, соподчинена религиозному центру. Секуляризація души и секуляризація культуры, образованіе раздѣльныхъ сферъ, отдифференцированныхъ отъ духовнаго центра жизни есть угасаніе духа, отпаденіе отъ религиознаго смысла. Русская религиозная мысль всегда возставала противъ дифференцированной и секуляризированной европейской культуры, связывала этотъ процессъ съ упадкомъ вѣры и видѣла въ немъ источникъ превращенія культуры въ «цивилизацию». Тамъ и религія превратилась въ отдифференцированную область культуры, въ специальную функцію души, ей отведено особое мѣсто, очень узкое, и запрещено вторгаться въ другія области. Христіанство приспособилось къ требованіямъ культуры, оно какъ бы примирилось съ распредѣленіемъ и раздѣленіемъ всей жизни по ящикамъ и полочкамъ, съ уничтоженіемъ всякой шири духовной жизни. Всѣ сферы культуры и общественности получили автономію, автономными стали познаніе, мораль, государства, хозяйства, автономной стала и религія. Но въ автономной ре-

лигіи, которой указано свое мѣсто, нѣтъ настоящей свободы религіи, свободы духа, религія не можетъ осуществлять свою цѣль — просвѣтлять и преобразовать всю жизнь. И автономное, секуляризованное, отдифференцированное отъ цѣлостной духовной жизни познаніе дѣлается бессильнымъ, отвлеченнымъ, отъ него ускользаетъ бытіе, оно мѣлочно по своимъ результатамъ. Это и видно на результатахъ новѣйшей западной философіи (феноменализмъ, критическая гноселогія), которая вся антионтологична по своему духу. Бытіе раскрывается только познанію цѣлостнымъ духомъ, оно закрывается, когда познаніе совершается въ рационалистической разсеченности. То же можно сказать и о всѣхъ другихъ секуляризованныхъ и дифференцированныхъ сферахъ жизни. Результаты повсюду оказываются антионтологическими, повсюду виденъ разрывъ съ основами бытія, переходъ въ призрачное, иллюзорное царство. Секулярная политическая демократія, секулярная гуманистическая мораль, секулярное капиталистическое хозяйство — повсюду утеряны онтологическіе основы, повсюду безвыходность и опустошенность. Русская религиозная идея органически цѣлостной духовной жизни совсѣмъ не тождественна съ средневѣковой католической идеей теократической культуры и общественности. Тамъ философія была служанкой теологіи, тамъ всѣ сферы жизни были принудительно соподчинены католической церкви, тамъ было гетерономное совнаніе, которое и вызвало про-

---

тестъ новой исторіи и возстаніе автономіи на Бога. Русская религіозная идея совсѣмъ не предполагаетъ гетерономнаго, внѣшне-принудительнаго отношенія между всѣми сферами жизни и религіей, церковью. Принудительнаго количественнаго универсализма, столь характернаго для римской идеи, нѣтъ въ русской религіозной идеѣ, въ ней нѣтъ гетерономно-теократическаго принужденія. Русская религіозная идея основана не на гетерономіи и не на автономіи, а на теономіи, вѣрнѣе на автономной теономіи, свободной теономіи. Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы подчинить что-то одному чему то другому, а о томъ, чтобы одно и другое были органически цѣлостны, онтологически связаны и сращены, внутренне-свободно, а не внѣшне-принудительно. Всѣ стороны и части единой, цѣлостной жизни онтологически-естественно тянутся къ Солнцу жизни, къ источнику жизни, ищутъ свѣта, тепла, пищи и влаги. Философское познаніе совсѣмъ не должно подчинять себя теологіи и исполнять ея заданія, философское познаніе свободно и изнутри должно обратиться къ первоисточникамъ бытія, къ глубинѣ духовнаго опыта и тѣмъ искать себѣ познавательнаго питанія. Въ философскомъ познаніи дѣйствуетъ цѣлостность духовныхъ силъ человѣка, разумъ органическій, а не отвлеченный разумъ, не рассудокъ. Тогда только познаніе обрететъ субстрактъ бытія, сущее. Тоже можно сказать и про другія сферы жизни и культуры. Мораль должна питаться изъ Божественнаго источ-

---

ника правды, общественность должна найти религіозно-онтологическія основы своего существованія, искусство должно раскрыть красоту, вкорененную въ Богѣ. Такое свободное раскрытіе теономіи во всѣхъ сферахъ жизни, т. е. Божьей основы, соединяетъ съ основами бытія, сущаго, сообщаетъ всему онтологическій характеръ. Въ разсѣченной, разчлененной, дифференцированной, автономной и секуляризированной культурѣ исчезаютъ основы бытія, нѣтъ сущаго, все не онтологично. Я характеризую русскую идею, русскую духовную направленность, а не русскую дѣйствительность, которая этой идеи не осуществляла.

Для духовнаго русскаго человѣка характерно, что онъ мыслить цѣлостно, не дифференцированно и не расчленно, т. е. цѣлокупностно своихъ духовныхъ силъ устремленъ къ основѣ бытія, съ сущему. Творческая жизнь его заключается не въ томъ, что онъ стремится творить цѣнности культуры, достигать общеобязательныхъ и общезначимыхъ нормативныхъ результатовъ въ познаніи, морали, искусствѣ, правѣ и т. п., а въ томъ, что онъ стремится къ соединенію съ основами бытія, къ преображенію жизни. Характерно, русскій человѣкъ стремится не къ предпоследнему культуры въ расчленныхъ ея сферахъ, а къ последнему бытія въ его цѣлостности. Это часто ставятъ въ вину русскимъ людямъ. Имъ указываютъ, что прежде чѣмъ подойти къ последнему, къ божественному, нужно совершить трудный путь во всѣхъ сферахъ

---

культуры, нужно одолѣть предпоследнее, что недопустимы такіе не дисциплинированные и не методическіе скачки въ последнее. Но это значитъ принципиально возражать противъ религіозной направленности русскаго духа, противъ русской религіозной идеи. Раздѣльными сферами секулярной культуры никогда нельзя дойти до послѣдняго, до Бога, все на вѣки вѣковъ остается раздѣльнымъ, открывается дурная безконечность движенія въ отдифференцированныхъ областяхъ, потерявшихъ связь съ ядромъ жизни, съ основой бытія. «Послѣднее» по русскому религіозному сознанію не есть роскошь, не есть цвѣтъ и плодъ жизни. «Послѣднее», божественное есть корень жизни, ея питательные соки, ея хлѣбъ насущный, самое элементарное, а не самое сложное. Можно жить безъ гносеологіи и методологіи, безъ свѣтской науки, безъ утонченнаго свѣтскаго искусства и свѣтскаго права, но нельзя жить безъ Бога, безъ вѣчной жизни, безъ спасенія отъ золь и мукъ жизни. Первиченъ въ жизни Богъ, а не культура. Къ Богу нельзя прійти, къ Нему въ сущности нѣтъ путей, отъ Бога можно только изойти. Онъ въ началѣ, а не въ концѣ. И русская религіозная мысль направлена на самое насущное, элементарное, основоположное. Это есть цѣлостная мысль о спасеніи и преображеніи жизни, а не о роскошныхъ цвѣтахъ жизни. Русская религіозная философія совсѣмъ не есть утонченная, изысканная философія, это — философія существенная, бытійственная, насущная. Такова и должна

---

быть духовно-цѣлостная мысль. Лишь мысль секуляризованная и культурно дифференцированная порождаетъ утонченіе и усложненіе, отрывающіе отъ истоковъ жизни. Русская религіозная мысль всегда стояла на томъ, что мысль, познаніе должно быть жизнью, бытіемъ, измѣненіемъ и преображеніемъ жизни, бытія. Въ этомъ она была своеобразно прогматична. Борьба противъ отвлеченной философіи, отвлеченной мысли очень характерный мотивъ русской мысли, русской философіи. Всѣ славянофилы, Вл. Соловьевъ и за нимъ всѣ русскіе религіозные мыслители боролись противъ «отвлеченныхъ началъ» за цѣлостность мысли и цѣлостность жизни. Разумъ теоретическій и разумъ практическій должны быть не раздѣлены, а соединены, сращены. Воля къ добру помогаетъ разуму познать истину. Отвлеченный, теоретическій разумъ собственными силами безсиленъ постигнуть истину. Но соединеніе теоретическаго и практическаго разума дается лишь въ религіозномъ опытѣ, въ религіозномъ сознаніи, въ органическомъ разумѣ, въ цѣлостномъ духѣ. Наиболее радиально выражены соединеніе теоретическаго и практическаго разума и жизненная бытійственная задача познанія у Н. Федорова въ его философіи общаго дѣла. Познаніе должно ставить своей цѣлью воскрешеніе умершихъ предковъ. Всѣ сферы жизни должны быть религіозно синтезированы. Съ такой направленностью русскаго духа связаны трудности для русскаго человѣка въ дѣлѣ созданія

---

дифференцированной культуры, въ творствѣ цѣнностей культуры. Не на то направлена его воля и его мысль. Не въ этомъ его призваніе. Конечно, русская мысль, русская литература есть особаго рода культура. Но это не каноническая, не нормированная въ западно-европейскомъ смыслѣ слова культура, ея паюось, ея внутреніе движущіе мотивы въ иномъ. Паюось этотъ религіозный и движущіе мотивы — религіозные, а не секулярно-культурные. Вся великая русская литература проникнута религіозной идеей. Та же религіозная идея лежитъ въ основаніи оригинальной русской философіи. И основная тема русскихъ общественныхъ стремленій и движеній — религіозная тема, а не секулярно-политическая. Достоевскій великолѣпно показалъ, что русскіе революціонеры никогда не интересовались политикой и не дѣлали политики, ихъ интересовалъ вопросъ о Богѣ и безсмертіи, объ атеизмѣ, о спасеніи челоуѣчества и передѣлкѣ его по новому штату. Движущій религіозный мотивъ всегда присутствовалъ во всякой русской мысли и русскомъ движеніи или въ формѣ положительной или въ формѣ отрицательной, въ формѣ патетически переживаемаго богоборства. Характерно, русскаго челоуѣка почти невозможно было принудить къ чистому, отдифференцированному познанію, къ чистой отдифференцированной политикѣ, къ чистому отдифференцированному искусству, къ дѣланію культуры въ западно-европейскомъ смыслѣ слова. Онъ всегда дѣлалъ и въ познаніи, и въ политикѣ, и

---

повсюду что-то другое и о другомъ, стремился положительно или отрицательно осуществлять русскую идею. Русская же идея не есть идея культуры, а есть идея религіознаго спасенія и преображенія, идея конца, конца исторіи, а не середины историческаго пути, конца Христова или антихристова. Понять это значитъ многое понять въ русской исторической судьбѣ.

#### V.

Русскому религіозному сознанію и русской религіозной идеѣ свойствененъ онтологизмъ и онтологическій реализмъ, которые трудно уже найти въ духовныхъ теченіяхъ современной европейской культуры. Трагедія современной культуры — отрывъ отъ истоковъ бытія, безсиліе достигнуть онтологизма во всехъ сферахъ. Религія въ современной культурѣ — культурная религія, скорѣе религія цѣнностей культуры, чѣмъ религія первичнаго бытія. Вторичность, отраженность, огромность дистанціи отъ наиреальнѣйшаго бытія — болѣзнь современной культуры, въ Западной Европѣ достигшая своего высшаго выраженія. Этотъ антионтологизмъ, это безсиліе соединиться съ бытіемъ особенно явственно видны по философскимъ теченіямъ послѣднихъ десятилѣтій. Все неокантианство есть узаконеніе этой утери связи съ бытіемъ, безисходное круженіе въ мысли, утерявшей свой

---

предметъ. Но въ философіи это есть явленіе вторичное. Связь съ предметомъ, съ реальнымъ бытіемъ была первично утеряна въ религіозной жизни, въ протестантизмѣ, въ рационализаціи католичества. Я говорю конечно, о преобладающихъ теченіяхъ въ западной культурѣ, которыя и есть культура по преимуществу. И на Западѣ былъ онтологизмъ, у его святыхъ, у мистиковъ, и онъ есть у всѣхъ людей подлиннаго религіознаго опыта. Совершенно несправедливо горделивое мнѣніе старыхъ славянофиловъ и ихъ эпигоновъ, что на Западѣ нѣтъ и не было настоящаго христіанства, не было подлиннаго касанія наиреальнѣйшаго бытія. Но несомнѣнно, что преобладающія теченія въ западной культурѣ XIX вѣка стоятъ подъ знакомъ антионтологизма. Самыя значительныя явленія духовной культуры этой эпохи идеалистичны, а не реалистичны, они замкнуты въ культурѣ человѣка, въ мысли человѣка, въ исканіи, томленіи и тоскѣ человѣка. Романтизмъ есть высшее состояніе духа этой культурной эпохи. Но романтизмъ есть томленіе по подлинному бытію, при безсиліи соединиться съ бытіемъ, войти въ него. Предпосылкой такого склада культуры является дуализмъ культуры и бытіе, міра и Бога. Въ худшихъ своихъ проявленіяхъ эта эпоха обнаруживаетъ довольство культурой и міромъ (позитивизмъ, феноменализмъ), въ лучшихъ — безсильное томленіе по бытію и Богу (романтизмъ, идеализмъ). У европейскаго міра въ преобладающей его части изсякла вѣ-

---

ра въ возможность перелива божественной энергіи въ этотъ міръ, въ наиреальнѣйшее, непосредственное воздѣйствіе божественныхъ силъ на жизнь человѣка и человѣчества. Рѣшительно преобладаетъ дуалистическое пониманіе взаимоотношенія между міромъ и Богомъ, между міромъ симъ и міромъ инымъ. Міръ сей замкнуть въ себѣ. И его отношеніе къ міру иному мыслимо лишь въ формѣ идеалистическаго символизма, который радикально нужно отличать отъ символизма реалистическаго. Но идеалистическій символизмъ безсильно достигнуть общенія съ божественной реальностью. Также побѣждаетъ номинализмъ въ современномъ сознаніи, и все труднѣе встрѣтить въ религіозномъ, философскомъ и культурномъ сознаніи нашей эпохи платоновскій реализмъ. Подлинный онтологическій реализмъ есть утерянный рай, воспоминаніе о былыхъ эпахъ. Даже католичество, онтологическое и реалистическое въ своихъ истокахъ и своей сущности, стало религіей, организующей культуру общества и отдѣльныхъ душъ, слишкомъ рационализированной и юридизированной, превратилось изъ живого духовнаго опыта въ доктрину и учрежденіе. Я говорю о господствующемъ въ католичествѣ типѣ, но въ католичествѣ сохранилось и подлинная духовная жизнь.

Вся современная умственная культура, западно-европейская по преимуществу, есть культура о чемъ-то, а не чего-то, вся она объ отрате-

няхъ бытія, а не само бытіе. Вся методическая научная культура нашего времени есть о чемъ-то, а не что-то. Она можетъ быть о чемъ угодно, и о религіи, и о мистикѣ, и о миѣ, и объ онтологіи, но не можетъ быть чѣмъ-то, не можетъ быть религіей, мистикой, миѣомъ, онтологіей. Мы имѣемъ превосходныя изслѣдованія о египетской религіи, объ орфизмѣ, о пророкахъ, о первохристіанствѣ, объ Апостолѣ Павлѣ и Бл. Августинѣ, о Св. Францискѣ Ассозскомъ, объ Экхардтѣ и мистикѣ всѣхъ временъ, но не имѣемъ уже реальности, подобной реальности египетской религіи, орфизма, пророковъ, первохристіанства, Апостола Павла и Бл. Августина, Св. Франциска Ассизскаго, Экхардта и мистики прошлаго. Переходъ отъ чего-то къ о чемъ-то есть переходъ отъ бытія, реальности къ культурѣ, къ идеальности. Чистоту научнаго и философскаго познанія даже усматриваютъ въ совершенной свободѣ отъ чего-то и методическомъ отданіи себя о чемъ-то. То же можно сказать и объ искусствѣ. Каноническая культура должна быть о чемъ-то, въ ней не должно быть самаго бытія, она должна быть идеальной, а не реальной, она должна скрывать, если у нея есть отношеніе къ бытію, къ реальности. Познаніе, философія, наука должны быть рѣшительно освобождены отъ мудрости. И вотъ въ эпоху, когда культура рѣшительно уходитъ отъ бытія, когда повсюду торжествуетъ антионтологизмъ и антиреализмъ, только въ Россіи духов-

ныя теченія, религіозное сознаніе, философія рѣшительно стоятъ подъ знакомъ онтологизма и реализма. Русская религіозная мысль есть что-то, а не о чемъ-то, она есть непосредственное обнаруженіе духовнаго опыта, раскрытіе богообщенія.

Православіе изначально и абсолютно онтологично. Въ этомъ онтологизмѣ — внутренній паеосъ православія. Потенціальность православія, невыявленность его духовнаго опыта и духовной энергіи во внѣ, въ исторіи и культурѣ, охраненіе православіемъ исконной истины и порождаетъ этотъ онтологизмъ. Въ западномъ христіанствѣ, въ его актуальности, въ его бурной исторіи и въ его великой культурѣ онтологизмъ ослабѣлъ, вывѣтрился, произошло отдѣленіе отъ истоковъ бытія. Православіе неизмѣнно вѣритъ въ возможность перелива божественной энергіи въ жизнь міра и человѣчества. Это можно видѣть на имеславческомъ движеніи послѣдняго времени, которое все основывается на вѣрѣ въ то, что въ имени Божьемъ, произносимомъ въ молитвѣ Иисусовой, непосредственно присутствуетъ Божественная энергія. Православіе рѣзче, чѣмъ католичество, разграничиваетъ два міра, т. е. не допускаетъ перенесенія на Божье царство и на Церковь свойствъ царства міра сего, но оно не допускаетъ дуализма міра и Бога, на котромъ покоится современная западная культура. Возможно реальное общеніе Бога и міра, реальная связь, реальные переходы между двумя мірами. Православію свойственъ не идеалистиче-

---

ский, а реалистический символизм. Поэтому православію не свойственна идея внѣшняго авторитета, внѣшне-авторитарнаго критерія истины. Внѣшній, формально и юридически выраженный авторитетъ предполагаетъ рѣзкій разрывъ двухъ міровъ, отрывъ отъ истоковъ бытія, замыканіе человѣка и міра въ себя. Русское православіе въ лучшемъ, идеальномъ своемъ сознаніи признаетъ внутренній авторитетъ самаго воздѣйствующаго на насъ божественной энергии, т. е. авторитетъ онъ ственнаго бытія, самой явленной божетологическій, а не юридическій и не рационалистическій. Это подтверждается на примѣрѣ авторитета старцевъ. Критерій религиозной истины лежитъ въ самомъ реальномъ духовномъ опытѣ, который приводитъ въ связь съ реальнымъ бытіемъ, съ бытіемъ божественнымъ. Самъ Богъ, своей энергіей и посылаемыми Имъ благодатными дарами устанавливаетъ различіе между истиной и ложью. Философски это можетъ быть выражено такъ, что критерій истины интуитивенъ, онъ лежитъ въ непосредственномъ созерцаніи бытія, Бога. Авторитарность, рациональность, дискурсивность критеріевъ есть результатъ отдѣленія отъ истоковъ бытія, разрывъ между міромъ и Богомъ, человѣкомъ и Богомъ. Западное христіанство сдѣлало слишкомъ крайніе и односторонніе выводы изъ идеи грѣхопаденія, этимъ породило дуализмъ, авторитарность, а во вторичномъ результатѣ поро-

---

дило напряженную активность противоположнаго Богу міра и человѣка. Западный гуманизмъ есть вторичное послѣдствіе крайняго дуалистическаго переживанія грѣхопаденія міра и человѣка. Дуалистически противопоставивъ себя Богу человѣкъ въ концѣ концовъ пошелъ путемъ самостоятельной активности и создалъ культуру, въ которой непосредственно не присутствуютъ и не дѣйствуютъ божественныя энергіи. Онтологизмъ основанъ на предположеніи, что человѣческая природа не настолько повреждена грѣхомъ, чтобы окончательно утратить связь съ бытіемъ. Это утверждали великіе мистики повсюду и во всѣ времена. Въ нихъ духовная культура Запада сохранила связь съ бытіемъ. Въ русскомъ религиозномъ сознаніи XIX вѣка остается эта живая связь съ бытіемъ. Онтологизмъ противопоставляетъ русское сознаніе антионтологизму, идеализму, феноменализму, меонизму и иллюзионизму современной европейской культуры. Въ основѣ русской религиозной философіи лежитъ идея сущаго, субстракта бытія. Она утверждаетъ конкретное сущее. Въ этомъ направленіи двигаются и новѣйшія теченія европейской мысли, въ нихъ намѣчаются робкіе пока шаги къ онтологизму, преодолѣніи феноменализма и идеализма. Но это движеніе мысли не имѣетъ органической связи съ религиозной жизнью и религиознымъ опытомъ. Русское религиозное сознаніе всегда стояло на томъ, что между душой человѣка и божественнымъ бытіемъ не стоитъ рационализація

---

и юридизація, но лежитъ опосредственная культура. Русской религіозной мысли свойственъ естественный платонизмъ. Русская религіозная мысль начинается съ послѣдняго, а не предпослѣдняго, съ данности бытія, съ изначальной данности божественной энергіи. Достоевскій былъ величайшимъ реалистомъ. Онтологическіе реализмъ принадлежитъ къ характернымъ чертамъ русской религіозной идеи.

## VI.

Большая отрѣшенность отъ міра и его благъ. Вотъ коренная, духовная черта русскаго народа, изъ которой только и можно понять русскую идею и русское религіозное призваніе. Отрѣшенность эта менѣе всего означаетъ, что русскій народъ менѣе грѣшный, чѣмъ другіе народы земли. Это очень грѣшный народъ, быть можетъ болѣе грѣшный, чѣмъ другіе народы Европы. Но по иному онъ грѣшенъ, по иному онъ понимаетъ праведность. Грѣхами своими русскій народъ привязанъ къ земнымъ благамъ, къ тлѣннымъ и преходящимъ земнымъ вещамъ, корыстолюбіе и сластолюбіе соблазняетъ его не менѣе, чѣмъ другіе народы. Но онъ не привязанъ къ земнымъ благамъ и тлѣннымъ земнымъ вещамъ своими добродѣтелями, своимъ пониманіемъ праведности и своимъ идеаломъ святости. Въ глубинѣ духа русскаго на-

---

рода есть большая отрѣшенность, свобода отъ связанности земными и преходящими добродѣтелями. Народы Запада именно своими добродѣтелями, своимъ правосознаніемъ, своимъ пониманіемъ добра и зла слишкомъ прикованы къ земнымъ благамъ, къ міру тлѣнныхъ и преходящихъ вещей. Въ западномъ сознаниі преобладаетъ идея, что добро и добродѣтель должны служить организаціи земной жизни и стяжанію земныхъ благъ. Это свойственно не только арелигіозному, но и религіозному сознанию. Западному человѣку свойственно почитаніе силы, проявленной въ этомъ мірѣ. Сила эта должна имѣть религіозную основу. Особенно міру англо-саксонскому свойственно религіозное обоснованіе силы въ этомъ мірѣ и религіозное оправданіе успѣховъ въ земной жизни. Западный человѣкъ дорожитъ своимъ социальнымъ положеніемъ, своей собственностью, своими вещами, своими жизненными удобствами не вслѣдствіе своихъ слабостей и пороковъ, а вслѣдствіе своихъ культурныхъ добродѣтелей, религіозно обоснованныхъ и оправданныхъ. Онъ твердо сознаетъ свое право на собственность и на блага жизни и будетъ бороться за него, онъ имѣетъ идеологію, оправдывающую его обладаніе собственностью и благами жизни. Совѣмъ иное состояніе сознания у русскаго человѣка. Онъ не увѣренъ въ глубинѣ души, что собственность его священна, что пользование благами жизни есть правда и совмѣстима съ совершенной жизнью. Онъ не имѣетъ идеологіи, оправы-

---

вающей его буржуазное положеніе, его соціально привилегированное положеніе. И это происходитъ совсѣмъ не отъ бездарности въ жизни хозяйственной. Очень характерно, что въ Россіи никогда не было буржуазныхъ идеологій, никогда не было буржуазныхъ идей, которыя кого-либо могли вдохновить. Русскіе помѣщики не были до конца увѣрены, что они по праву владѣютъ землей, и они владѣютъ ей съ менѣе добродѣтельнымъ, сознающимъ свое право видомъ, чѣмъ аграріи Запада. Русское купечество никогда не было увѣрено, что оно приобрѣло свое богатство религіозно-оправданнымъ путемъ, праведнымъ путемъ. И самый корыстолюбивый русскій купецъ, нажившій себѣ милліоны и грѣхами своими прикованный къ земнымъ благамъ, въ глубинѣ души думалъ, что лучше уйти въ монастырь или стать странникомъ. Русская буржуазія никогда не имѣла буржуазнаго идеологическаго сознанія, которое нравственно укрѣпляло бы ее. Русскія народныя сказки всегда были проникнуты убѣжденіемъ, что Христосъ съ бѣдными, а не богатыми, что бѣдные будутъ вознаграждены, а богатые... Есть черты отрѣшенности отъ благъ земной жизни отрѣшенности не въ грѣхахъ и порокахъ, а въ вѣрѣ и правдѣ, свойственная и русскому помѣщику, и русскому купцу, и русскому интеллигенту, и русскому крестьянину. И замѣчательно, что вмѣстѣ съ тѣмъ русскій человѣкъ обладаетъ большой практической сметкой, онъ человѣкъ хозяй-

---

ственный, онъ совсѣмъ не безпомощенъ въ дѣлахъ матеріальныхъ.

Эта отрѣшенность, эта свобода духа и есть источникъ русскаго отрицанія западной «буржуазности», русскаго бунта противъ мѣщанства, въ которомъ революціонеръ Герценъ и реакціонеръ К. Леонтьевъ соединялись воедино. Слишкомъ большая привязанность къ земнымъ благамъ къ земному устроенію, привязанность религіозная, моральная, идеологически обоснованная и оправданная, и есть духовная буржуазность, мѣщанство. Истинная свобода духа предполагаетъ внутреннюю отрѣшенность отъ міра, отъ его благъ. Собственность, преходящія и тлѣнныя вещи, блага жизни порабощаютъ духъ. Трудно богатому войти въ Царство Небесное. Богатый и есть тотъ, кто слишкомъ любитъ этотъ міръ, и то, что даетъ силу въ этомъ мірѣ, кто прикованъ къ тлѣнному и преходящему. Бѣдные, т. е. отрѣшенные отъ благъ міра, наследуютъ царство небесное. Русская идея противоположна идеѣ буржуазнаго міра, буржуазной цивилизаціи съ ея буржуазными добродѣтелями. Не только русскіе коммунисты отрицаютъ буржуазный міръ и буржуазныя идеи и добродѣтели, наоборотъ, коммунисты и есть первые настоящіе русскіе буржуа, превращающіе Россію въ буржуазное царство, — отрицаютъ буржуазный міръ и буржуазныя идеи и добродѣтели русскіе религіозные люди, русскіе мыслители, великіе русскіе писатели, Хомяковъ и Вл. Соловьевъ, Достоев-

скій и Л. Толстой, К. Леонтьевъ и Н. Федоровъ и всѣ, всѣ, кто причастенъ къ русской идеѣ. Противъ буржуазнаго духа возстаетъ не русскій коммунистъ, а русскій странникъ, который и въ наши дни на базарахъ проповѣдуетъ Божью правду и обличаетъ неправду совѣтскаго строя.

Мы — странники въ этомъ мірѣ, мы не имѣемъ въ немъ своего пребывающаго Града, мы Града Грядущаго взыскуемъ. И мы духовно не должны быть привязаны къ земному Граду, къ тлѣнному и преходящему въ этомъ мірѣ. Странничество русскаго духа есть характерная русская черта, она присуща русской идеѣ. Типъ странника изъ народа самый замѣчательный русскій типъ. Но странниками были у насъ и люди высшаго культурнаго слоя, и русскіе писатели, русскіе мыслители всѣ искатели Божьей правды. Гоголь, Толстой, Достоевскій — странники по своему духовному типу и по своей судьбѣ. Странникомъ былъ и Вл. Соловьевъ. Поэтъ первоначальнаго періода русскаго символизма — А. Добролюбовъ сталъ уже настоящимъ странникомъ. Странничество есть въ каждомъ характерно русскомъ человѣкѣ. Странничество есть обратная сторона русской отрѣшенности, противоположность всякому мѣщанству. Русскій человѣкъ въ глубинѣ своей не бываетъ окончательно привязанъ ни къ собственности, ни къ семьѣ, ни къ государству, ни къ хозяйству, онъ чувствуетъ преходящій и тленый характеръ всѣхъ благъ и цѣнностей міра.

Все должно кончиться, прейти и тогда только начнется истинная жизнь, жизнь царства Божьяго. Такъ воспитало русскій народъ православіе. Оно внушило русскому человѣку эту отрѣшенность отъ земной жизни, эту устремленность къ царству Божьему, это сознание своего странничества въ мірѣ. Оно не выработало въ русскомъ человѣкѣ земныхъ добродѣтелей, необходимыхъ для стяжанія себѣ силы въ мірѣ, для организаціи земной жизни. И русскій народъ могъ существовать на землѣ и могъ имѣть исторію, потому что до времени земное дѣло дѣлала для него царская власть. Отсюда и родилась въ русскомъ сознании идеологія самодержавія. Нѣтъ въ мірѣ человѣка, который такъ легко отказывался бы отъ своей собственности, отъ своей власти, отъ своей семьи, отъ своихъ вещей, отъ своихъ жизненныхъ благъ, какъ русскій человѣкъ. Онъ не будетъ бороться такъ за свою собственность, за свое положеніе въ обществѣ, за свою власть, за свои блага и цѣнности, какъ западный человѣкъ. Этимъ многое объясняется въ характерѣ русской революціи. У насъ произошла такая революція, у насъ такъ легко побѣдилъ коммунизмъ, потому что въ силу своей отрѣшенности русскіе люди не хотѣли и не умѣли, не способны были бороться за свои привеллигированные права, за свою собственность, за свою власть. Послѣдній русскій царь Николай II подъ конецъ проявилъ духъ большой отрѣшенности, онъ не боролся за свое право, за свою власть, онъ также по-

---

чувствовалъ себя странникомъ въ мірѣ, какъ чувствовалъ себя имъ Александръ I. Русское дворянство, русская буржуазія не были настолько убѣждены въ святости своей собственности, чтобы бороться за нее до послѣдней капли крови. Настоящей борьбы за собственность и за блага жизни у насъ не происходило. На Западѣ это невозможно. Западный человѣкъ до послѣдней капли крови будетъ бороться за свою собственность, которую онъ почитаетъ священной, за свои блага и цѣнности, къ которымъ онъ прикованъ своими представленіями о правдѣ и добрѣ. Онъ не чувствуетъ себя странникомъ, онъ чувствуетъ себя гражданиномъ земного Града, онъ къ Граду Небесному видитъ лишь путь черезъ устройство и укрѣпленіе Града земного.

Отрѣшенность есть великая, но вмѣстѣ съ тѣмъ опасная черта духа русскаго народа. Да и вообще русскій народъ по духовному устройенію своему опасный народъ, его со всѣхъ сторонъ подстерегаютъ опасности. Это народъ, сочетающій въ себѣ полярно противоположные свойства, и величайшее добро легко переходитъ въ немъ въ величайшее зло. Это обнаружила русская революція. Это въ глубинѣ русскаго духа открылъ Достоевскій. Русская отрѣшенность — христіанская добродѣтель русскаго народа, легко оборачивается нигилизмомъ. Русскій нигилизмъ есть обратная сторона русской отрѣшенности. Русскій человѣкъ легко оголяется, совлекаетъ съ себя всѣ одежды

---

культуры, бунтуетъ противъ всѣхъ цѣнностей, разрываетъ всѣ связи, низвергаетъ всѣ достижения собственной исторіи, разрушаетъ себя и свое. Западному человѣку очень трудно сдѣлаться нигилистомъ и объявить бунтъ противъ міропорядка, такъ какъ онъ слишкомъ привязанъ къ благамъ міра, слишкомъ окованъ своимъ идеологически оправданнымъ отношеніемъ къ собственности, семьѣ, государству, быту. Русскій человѣкъ все легче можетъ разорвать, потому что онъ не убѣжденъ въ святости своего отношенія къ земнымъ связямъ, къ устоямъ земной жизни. Онъ хочетъ, чтобы все скорѣе кончилось, чтобы все преходящее прошло, чтобы время остановилось, чтобы настала иной міръ, иная жизнь. Никакихъ эволюціонныхъ путей къ этой новой жизни, этому новому міру, онъ не видитъ. Въ новую жизнь, въ новый міръ можно войти лишь путемъ катастрофическимъ. Кто въ глубинѣ своей отрѣшенъ отъ міра, тотъ съ трудомъ вѣритъ, что міръ можетъ усовершенствоваться, развиваться до лучшаго состоянія. Когда въ русскомъ человѣкѣ падаетъ реигоіозная вѣра, когда онъ измѣняетъ христіанству, въ немъ все рушится. Онъ не хочетъ уже никакихъ культурныхъ и цивилизованныхъ добродѣтелей. Пусть все пропадомъ пропадаетъ. На Западѣ мораль есть секуляризованная религія, остатокъ и осадокъ религіозной вѣры, который даетъ основу жизни. Русскій человѣкъ никакой секуляризованной морали не хочетъ и не признаетъ. Если нѣтъ Бога, нѣтъ безсмертія,

---

то нѣтъ и добра, то не существуетъ и никакой морали, то все позволено, то наступаетъ царство нигилизма, то безудержная стихійность русской природы втспуаетъ въ свои права. Достоевскій это гениально показалъ. Въ Россіи есть очень небольшой культурный слой, который можетъ жить секулярной моралью. Большинство русскаго народа впадаетъ въ нигилизмъ, если нѣтъ священной религіозной морали, если народъ забылъ своего Бога. То же можно сказать и обо всѣхъ сторонахъ культуры. Русскій человѣкъ не дорожитъ цѣнностями культуры. Онъ не можетъ дисциплинировать себя во имя этихъ цѣнностей. Онъ ищетъ спасенія и преображенія жизни. Русскій нигилизмъ есть отрицательный полюсъ русскаго духа. Положительный полюсъ его обращенъ къ апокалипсису. Русскій революціонный нигилизмъ и есть извращенный, обращенный своей злой стороной русскій апокалипсисъ, русская устремленность къ концу.

## VII.

Чтобы понять русскій апокалиптическій духъ и апокалиптическую идею, нужно вникнуть и вдуматься въ историческую пассивность и потенциальность русскаго православія. Въ русскомъ православіи энергія была направлена внутрь, на духовное дѣланіе, на богообщеніе, она не актуализировалась въ исторіи, въ культурѣ и общественности. Пра-

---

вославіе не стремилось достигнуть во что бы то ни стало господства въ мірѣ. Оно не вооружалось и не организовалось для цѣлей господства. Православіе не имѣло того сознанія, что Церковь и есть царство Божье, Градъ Божій на землѣ. Это была идея Бл. Августина, идея католичества. Православію скорѣе свойственно было сознаніе, что царство Божье чудесно и катастрофически придетъ въ концѣ міра, что оно будетъ уже новымъ небомъ и новой землей. Церковь и царство различны по своей природѣ, по способамъ своихъ дѣйствъ. Церковь земная, царство Кесаря, Православная Церковь освѣщала и придавала ему православный характеръ, она религіозно обосновывала царскую власть и ея призваніе въ мірѣ. Но Церковь Православная не преслѣдовала никакихъ государственныхъ и политическихъ цѣлей, не стремилась къ властвованію, ей чужда была политика, которая играла такую большую роль въ исторіи католической церкви, она не уподобляла себя государству и его методамъ дѣйствія. Православная Церковь оставалась пассивной въ отношеніи къ государству, она всегда была слишкомъ покорна власти, никогда съ ней не конкурировала въ земныхъ дѣлахъ. Собственный общественный идеалъ Церкви, идеалъ подлиннаго общенія во Христѣ, Града Божьяго, оставался потенциальнымъ, невыявленнымъ, онъ хранился внутри до временъ и сроковъ, до конца временъ. Клерикализмъ никогда не былъ свойственъ православію. Клерикализмъ

всегда вѣдь связанъ съ волей къ власти. Никогда не былъ свойственъ православію и прозелитизмъ. Православіе не стремилось во что бы то ни стало распространяться, оно полагало центръ тяжести въ качествѣ, а не въ количествѣ. Русское православіе всегда было робко въ дѣлахъ міра сего, не властно, не активно, его легко забивали другія вѣроисповѣданія. Оно хранило источники вѣры, укрѣпляло духовный опытъ, внутренне шло къ концу временъ, къ Небесному Иерусалиму. Такая духовная конструкція православія, такая его пассивность и потенциальность опредѣляла особенное отношеніе къ государству, къ царской власти. Вся историческая активность была возложена на государственную власть, она должна была организовать земную жизнь народа, она же должна была охранять Церковь. До наступленія Царства Божьяго, до сошествія Новаго Иерусалима должно господствовать освященное Церковью русское царство. На этой почвѣ образовались ненормальныя отношенія между Церковью и государствомъ и государство начало угнетать Церковь. Церковь готова была пассивно терпѣть угнетеніе, но не хотѣла сама уподобляться государству. Внѣшне Церковь не была свободна, она была порабощена, но внутренне она сохранила свою духовную свободу, не искажала себя волей къ господству. Она остается вѣрна той истинѣ, что Царство Божье приходитъ непремѣнно. Поэтому православію чужда идея міродержавной теократіи, римская имперіали-

стическая идея. Эта идея свойственна была русскому царству. Но это была государственная, а не церковная идея. Церковь пассивно освящала могущественную имперію, но не видѣла въ этомъ осуществленія Царства Божьяго на землѣ. Православное сознание было аскетично въ отношеніи къ міру, къ земному царству. Но міроотрицаніе Церкви никогда не переходило въ міродержавство, какъ въ католичество.

Православному сознанию всегда была чужда идея эволюціи, оно существенно антиэволюціонно. Православное сознание не вѣритъ въ приближеніе къ Царству Божьему путемъ постепенной эволюціи. Католическая церковь, хотя и враждебная свѣтскому эволюціонизму XIX вѣка, давно уже внесла принципъ эволюціи въ религіозный процессъ. Она признала возможность развитія догматовъ, приспособленія церкви къ мірскимъ процессамъ, въ цѣляхъ овладѣнія ими. Этотъ эволюціонизмъ опредѣлялся волей къ господству въ мірѣ, къ созданію Царства Божьяго въ мірѣ. Безвластность и бездвижность Православной Церкви поставили ее въ сторонѣ отъ всякихъ мірскихъ процессовъ, отъ эволюціи, совершающейся въ мірѣ. Эволюція происходила въ Царствѣ Кесаря. Она была для чего то нужна. Но Царство Божье не созидалось этимъ путемъ. Царство Божье вообще не созидается, къ нему нѣтъ историческихъ путей развитія, оно чудесно и незримо рождается, нисходитъ. Церковь остается аскетически-пассивной въ отношеніи къ

---

міру. Она активна во внутрѣннемъ духовномъ дѣланіи, во внутрѣннемъ духовномъ опытѣ, въ богообщеніи, въ борьбѣ съ природой ветхаго Адама. Св. Серафимъ Саровскій былъ явленіемъ великаго духавнаго мужества и духовной активности. Но онъ остается совершенно пассивнымъ въ отношеніи къ историческому процессу, къ мірской эволюціи, къ земному царству. Идея Царства Божьяго въ немъ потенціальна, а не актуальна. Русское старчество есть, конечно, активное явленіе духа, напряженная духовная активность въ борьбѣ съ ветхой природой, въ претворенніи себя въ новую тварь. Но какое отношеніе имѣло старчество къ сложной эволюціи, которая происходила въ русской жизни? Оно было явленіемъ несоизмѣримымъ съ этой эволюціей, совсѣмъ инымъ планомъ бытія. Когда русскіе писатели XIX вѣка обращались къ старцамъ Оптиной Пустыни, къ старцу Амвросію и другимъ, то эти послѣдніе только указывали пути внутренняго устроенія ихъ души, но ничего не говорили объ историческихъ путяхъ осуществленія Царства Божьяго въ мірѣ, объ эволюціи, происходящей въ мірской культурѣ. И въ старчествѣ было что-то глубоко сокровенное, невыявленное, до времени охраняемое. Въ католичествѣ огромная духовная сила ушла на историческое дѣланіе, на созданіе католической культуры и католическаго общества. Католичество строило крѣпость въ историческомъ мірѣ и въ душахъ людей. Для этого оно должно было пользоваться средствами, свой-

---

ственнымъ мірскимъ процессамъ, должно было пригнуть Церковь до земли, чтобы подчинить землю себѣ и поднять ее до своего теократическаго идеала. Это было военная организація. Завоеваніе и господство предполагають военную организацію. Въ этомъ дѣлѣ католичество истощало свои духовныя силы, слишкомъ актуализируя ихъ. Царство Божье какъ бы растворилось въ непрерывной исторической активности церкви, въ ея волѣ къ овладѣнію міромъ. Не осталось ожиданія Царства Божья. Душа была превращена въ крѣпость и стала недоступной для мистическихъ вѣяній грядущаго. Апокалипсисъ закрылся. Все стало имманентно земной исторіи католической Церкви. Также актуализированъ, хотя и по иному, былъ протестантизмъ. Въ протестантской идеѣ призванія (Beruf'a) вся религіозная идея была направлена на разныя сферы культуры, она разсѣялась въ секулярныхъ жизненныхъ процессахъ. О, конечно, въ католическомъ мірѣ были великіе святыя, былъ подлинный религіозный опытъ, хранился образъ Христа и совершались таинства. Конечно, въ протестантскомъ мірѣ была большая духовная энергія, было исканіе религіозной истины и была воля къ осуществленію евангельской правды. Но важно установить, что западное христіанство, католичество и протестантизмъ, актуализировалось въ исторіи и культурѣ, въ процессахъ секулярной эволюціи и этимъ ослабило духовную силу, направленную на ожиданіе Небеснаго Іерусалима,

---

Града Грядущаго, Царства Божьяго, закрыло для себя апокалиптическую сторону христіанства. Не такъ было въ русскомъ православіи. Въ православіи было великое эсхатологическое терпѣніе, переходящее въ пассивность, но на почвѣ православія было и великое апокалиптическое ожиданіе. Именно пассивность и потенціальность православія есть благоприятная почва для апокалиптического сознанія. Именно потому, что въ исторической эволюціи, въ процессахъ мірской культуры не создается царство Божье, именно потому, что Православная Церковь не актуальна въ видимомъ, примѣтномъ созиданіи Царства Божьяго въ исторіи, въ земной дѣйствительности, и рождается великое ожиданіе незримаго, непримѣтнаго, чудеснаго пришествія Царства Божьяго. Православныя души, не организованныя въ крѣпость, болѣе чутки къ мистическимъ вѣяніямъ грядущаго, обращены къ Небесному Иерусалиму, взыскують Града Грядущаго. Пассивность и потенціальность православія какъ бы сохранила силы для духовной активности, связанной съ апокалиптическимъ періодомъ въ исторіи христіанства. На православной почвѣ, самой консервативной, самой антиэволюціонной, легче всего рождается апокалиптическое сознаніе возможности новаго откровенія въ христіанствѣ, происходитъ поворотъ христіанскаго міра къ Христу Грядущему. Зарожденіе такого сознанія возможно лишь въ свободѣ духа, свойственной русскому православію. Въ XIX вѣкѣ апокалиптическое сознаніе, свя-

---

занное съ профетическимъ духомъ, вынашивалось почти исключительно въ русской религиозной мысли, въ русской религиозной настроенности. На Западѣ почти угасли апокалиптическія предчувствія. Съ этимъ связано самое центральное въ русской религиозной идеѣ.

### VIII.

Апокалипсисъ, откровеніе Св. Іоанна, принадлежитъ къ каноническимъ книгамъ Св. Писанія. Но онъ остался нераскрытымъ въ жизни Церкви. Изъ него не сдѣлано почти никакого употребленія. Его боятся. Въ первые вѣка христіанства, въ средніе вѣка апокалиптическія настроенія были сильнѣе. Новыя времена со своимъ всепобѣждающимъ рационализмомъ окончательно заглушили апокалиптическое чувство и апокалиптическое сознаніе въ христіанствѣ. Апокалипсисъ сталъ достояніемъ лишь немногихъ мистиковъ. Въ XIX вѣкѣ въ христіанствѣ Запада, въ его религиозной жизни и религиозной мысли мы почти не встрѣчаемъ апокалипсиса. Въ католическомъ мірѣ онъ не нуженъ и вреденъ, онъ мѣшаетъ воинствующе-организаторскому дѣлу Церкви въ мірѣ, господству Церкви въ культурѣ и обществѣ. Въ мірѣ протестантскомъ давно угасли мистико-апокалиптическія предчувствія и ожиданія, которыя такъ сильны были въ эпоху реформаціи; протестантизмъ такъ рационализировался, что апокалипсисъ можетъ

быть лишь предметомъ научнаго изслѣдованія. Модернистическія теченія западнаго христіанства, католическія и протестантскія, являются приспособленіемъ къ современному разуму и современной культурѣ, а современный разумъ и современная культура ничего не хотятъ знать о концѣ міра, о Христвѣ Грядущемъ и объ антихриствѣ, о чудѣ преображенія, о новомъ небѣ и о новой землѣ. Уже въ XX вѣкѣ у такихъ людей Запада, какъ Леонъ Блуа, какъ Бенсонъ появляется апокалиптическая настроенность, но господствующему тону западнаго христіанства, консервативнаго и либеральнаго, одинаково чуждъ апокалипсисъ. Западная душа слишкомъ затвердѣла, заостенѣла въ культурѣ, она слишкомъ дисциплинирована и оформлена, все въ ней слишкомъ рационализировано и юридизировано. Все распределено по категоріямъ и нѣтъ категоріи, къ которой можетъ быть отнесенъ апокалипсисъ. Апокалипсисъ есть сверженіе и уничтоженіе всѣхъ дифференціацій культуры, всѣхъ распределеній и категорій, всѣхъ раздѣленныхъ функций. Автономныя и секуляризованныя сферы культуры не могутъ дойти до апокалиптического сознанія, которое примѣнимо лишь къ цѣлостной судьбѣ человѣка и человѣчества. Апокалипсисъ открывается человѣку и человѣчеству; отвлеченной наукѣ, отвлеченной морали, отвлеченному искусству, отвлеченной политикѣ открывается лишь дурная безконечность эволюціи. Поэтому пока почва автономной, секуляризованной и диффе-

ренцированной западной культуры крѣпка, для нея закрытъ апокалипсисъ, она не устремлена къ концу вещей, къ концу временъ. Лишь немногія явленія, выходящія за предѣлы канонической культуры, какъ напримѣръ, Ницше, вступаютъ въ атмосферу апокалипсиса. Такія явленія обнаруживаются, когда начинается кризисъ культуры. Слово апокалипсисъ и апокалиптической я употребляю не въ специально и узко богословскомъ смыслѣ, а въ болѣе широкомъ и глубокомъ. Апокалиптическая духовная направленность есть направленность къ всеразрѣшительному концу, къ гибели и къ чуду преображенія, явленію послѣдняго добра и послѣдняго зла, къ новому небу и новой землѣ.

И вотъ нужно сказать, что только русская духовная почва, русскій религіозный складъ оказались благопріятны для апокалиптической настроенности, для возгоранія апокалиптического сознанія. Апокалиптичность есть самая характерная черта русскаго религіознаго духа и русской религіозной идеи. Раскрытіе апокалиптической стороны христіанства благопріятствуетъ и русская свобода духа, и русская цѣлостность духа, и русскій онтологическій реализмъ, и русская отрѣшенность, и русская потенціальность. Русская душа не закована въ нормахъ культуры, цивилизации, не актуализировала своихъ духовныхъ силъ въ организациі земной жизни; мораль, наука, право и т. п. не закрыли для нея Божьей дѣйствительности, и потому ей можетъ открываться конецъ временъ, послѣдняя борь-

ба Христа и антихриста, грядущее преображение міра и сошествіе Небенаго Іерусалима. Западный христіанскій міръ устраивался такъ, какъ будто бы этого никогда не произойдетъ, онъ забылъ о концѣ мірѣ, о преображеніи міра, о Христѣ Грядущемъ, онъ имѣетъ свой Градъ, организуетъ и совершенствуетъ его и потому ослаблено въ немъ взысканіе Града Грядущаго, обращеніе къ апокалипсису. Это очень замѣчательный парадоксъ русскаго христіанства, русскаго религіознаго духа: русское православіе пассивно, косо и статично и на почвѣ его рождается особенная религіозная динамичность, особенная обращенность къ грядущему, къ новой эпохѣ въ христіанствѣ, къ апокалипсису, къ концу временъ. И наоборотъ: западное христіанство активно и динамично и для него закрывается Апокалипсисъ, оно не обращено къ новой религіозной эпохѣ, къ концу. Западное христіанство активность и динамичность переноситъ въ процессы во времени. Русское христіанство активность и динамичность переноситъ въ чудесный и катастрофическій переходъ времени въ вѣчность. На православной почвѣ, на почвѣ русскаго христіанства рождается идея новаго откровенія въ христіанствѣ, новаго и завершающаго апокалиптическаго періода, новаго эона. Динамизмъ русскаго христіанства съ этимъ связанъ. Православіе было пассивно и статично въ исторіи. И мы уповаемъ, что оно будетъ активно и дина-

мично въ процессѣ свѣрхисторическомъ, въ періодѣ апокалиптическомъ. Человѣкъ не былъ такъ активенъ въ русскомъ христіанствѣ, какъ въ христіанствѣ Запада, въ православіи былъ пассивнѣе человѣкъ, чѣмъ въ католичествѣ. Но быть можетъ русскому христіанству суждено раскрыть религіозную идею человѣка, превышающую антропологию святоотеческую и отличную отъ антропологии гуманистической. Уже у Достоевскаго намъ открывается динамическая идея человѣка, въ такой силѣ и глубинѣ, какихъ не знаетъ міръ Запада. Столкновеніе Богочеловѣка и человѣкобога раскрылось по преимуществу русскому сознанию. Достоевскій предшествуетъ Ницше. И русскому сознанию дано изобличить неправду гуманизма, гибельность гуманизма для человѣка. Это связано съ ощущеніемъ настанія антихристова духа въ мірѣ. Вл. Соловьевъ сильнѣе, чѣмъ кто либо другой настаивалъ на томъ, что христіанство есть религія Богочеловѣчества. Христось и антихристъ, Богочеловѣкъ и человѣкобогъ — русская религіозная тема, тема одинаково мучившая и русскій народный слой и русскій культурный слой. Это — тема апокалиптическая, тема конца, тема о конечной судьбѣ человѣка. Эта тема на Западѣ была прикрыта слишкомъ большою активностью человѣка, и религіозной и секулярной активностью, она растворилась въ этой активности. Въ Россіи, гдѣ человѣкъ внѣшне былъ болѣе пассивенъ и статиченъ, оказалось возможнымъ болѣе острое осознаніе этой

---

темы. Въ Россіи, въ русскомъ духовномъ мірѣ, всегда было великое ожиданіе наступленія конца времени, послѣдняго откровенія Апокалипсиса, послѣдняго столкновенія двухъ силъ — Христовой и антихристовой, богочеловѣческой и человѣкобожеской.

Православіе въ извѣстномъ смыслѣ было болѣе аскетично, чѣмъ западное христіанство, оно было религіей монашеской по преимуществу. Но въ православіи же раскрывалась софійность всей твари, всего Божьяго творенія, потенциально заключено въ немъ было освященіе всей плоти міра и въ немъ было великое ожиданіе просвѣтленія и преобразенія всего космоса. Русское православіе болѣе чѣмъ католичество и протестантизмъ обращено къ душѣ міра, къ душѣ природы, къ космосу. Это очень характерно для русскихъ святыхъ. И въ этомъ чувствуется эллинская традиція. Идея Софіи — Премудрости Божіей, связанная съ душой міра, съ красотой космоса, есть по преимуществу русская идея, раскрывавшаяся въ русской иконописи и русской религіозной мысли. Западъ былъ погруженъ въ міръ человѣческой, въ свою великую культуру. Но въ христіанствѣ, въ христіанской Церкви не раскрылась еще полностью тайна Божьяго творенія, тайна космической жизни. Аскетическая борьба съ природой ветхаго Адама до времени закрывала эту тайну. И откровеніе тайны Божьяго творенія, тайны космоса можетъ быть дано лишь въ апокалиптической періодъ христіанства.

---

И тайна человѣка и тайна космоса окончательно откроются лишь въ связи съ обращеніемъ христіанскаго міра къ Христу Грядущему, къ прославленію и преобразенію міра. Это есть вынашиваемая въ глубинѣ русскаго духа религіозная идея, идея апокалиптическая. Долженъ еще раскрыться не природный человѣкъ и не природный космосъ, а божественный человѣкъ и божественный космосъ въ Бого-человѣчествѣ и Бого-мірѣ. Это будетъ новое небо и новая земля, а не эволюція стараго неба и старой земли. Это будетъ и новое Божье общество, Градъ Грядущій, Небесный Іерусалимъ. Оно не будетъ результатомъ эволюціи стараго общества и стараго государства. Это — новое откровеніе, откровеніе не только о Богѣ, но и о мірѣ, о человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ. Это будетъ побѣда Христа Грядущаго, Христа прославленнаго надъ грядущимъ антихристомъ, надъ княземъ міра сего, надъ царствомъ тлѣнія и смерти. Это великое мессіанское ожиданіе есть въ русскомъ христіанствѣ, въ русской духовной жизни. И оно принимаетъ то мрачную, пессимистическую окраску, когда предчувствуются и видятся обрывы антихриства царства, то свѣтлую и радостную окраску, когда ожидается явленіе Христа Грядущаго и всеобщее воскресеніе. Русскій апокалипсисъ можно открыть и въ русской народной религіозной жизни, въ русскомъ народномъ благочестіи, въ старобрядчествѣ, въ мистическихъ сектахъ и въ такихъ явленіяхъ бѣлой святости, обращенныхъ къ про-

---

свѣтленію всей твари, какъ Св. Серафимъ, и въ русской религіозной мысли, въ высшемъ культурномъ слоѣ, у Достоевскаго, Вл. Соловьева, К. Леонтьева, Бухарева, Н. Ѳедорова, В. Розанова, А. Шмидтъ и мн. др., современныхъ намъ религіозныхъ мыслителей. Старець Зосима былъ пророчествомъ о русскомъ бѣломъ, апокалиптическомъ христіанствѣ, Іоанновомъ христіанствѣ, въ которомъ начнется просвѣтленіе и преображеніе всего міра. Русское христіанство есть Іоанново христіанство и по духу своему оно отлично отъ христіанства Петрова. Только Іоаннову христіанству раскрывается Апокалипсисъ, только въ немъ есть профетическій духъ.

## IX.

Русское православіе не было только охраненіемъ истины откровенія, святыни христіанства. Оно не только религіозно консервативно, въ немъ есть и другая сторона. Великій праздникъ православія — праздникъ Пасхи, Свѣтлаго Христова Воскресенія. Западное христіанство, католичество не знаетъ такой свѣтлой радости пасхальной ночи. Тутъ есть явственное различіе литургическое, богослужебное. Въ православіи сильнѣе выраженъ образъ Христа Воскресшаго, есть обращенность къ свѣтлой тайнѣ Воскресенія. Русский праздникъ Пасхи есть не только экстатическое переживаніе Христова Воскресенія, но и предчувствіе косми-

---

ческаго воскресенія, воскресенія и просвѣтленія всей твари. Въ католичествѣ сильнѣе выраженъ образъ Христа Распятаго, есть обращенность къ тайнѣ Голгоѳы, нѣтъ этихъ ослѣпительно бѣлыхъ тоновъ. Стоитъ войти въ Православную Церковь, чтобы бросился въ глаза образъ Христа Воскресшаго. Когда вы входите въ католическую Церковь, то прежде всего бросается въ глаза распятіе. Католичество мистически есть прежде всего религія распятія. Прославляется Христосъ лишь въ господствѣ Церкви, въ обнаруженіи ея мощи. Сила могущества, слава и величіе Церкви заслоняетъ собой образъ Христа Грядущаго, Христа Воскресшаго и Прославленнаго. Православная Церковь болѣе смиренна, она не стремится къ господству и прославленію въ мірѣ. И православіе мистически есть религія не только распятія, но и воскресенія, въ ней живъ образъ Христа Воскресшаго и есть обращенность къ Воскресенію всей твари. Литургически въ православіи предчувствуется всеобщее Воскресеніе. Западное христіанство какъ бы забыло, что будетъ второе грядущее явленіе Христа, Христа въ силѣ и славѣ. Въ официальномъ, внѣшнемъ православію тоже слабо сознание грядущаго явленія Христа. Но въ болѣе глубокой духовной подпочвѣ православіе есть уже обращенность къ лучамъ свѣта, идущимъ отъ Грядущаго, отъ второго Пришествія Христова. Русская религіозная идея связана съ Воскресеніемъ, съ Вторымъ Пришествіемъ, съ Христомъ Грядущимъ. Католическій міръ былъ

---

сосредоточенъ на дѣлѣ искупления и создалъ юридическую теорію искупления, отъ котораго не вполнѣ свободно и православное богословіе. Міровой процессъ предсталъ прежде всего въ аспектѣ судебного процесса между Богомъ и міромъ. Судебный процессъ нужно обставить необходимыми формальностями. Но есть другая, не судебная сторона въ христіанствѣ. Она связана съ Воскресеніемъ Христа и Воскресеніемъ всей твари. Эта другая сторона болѣе раскрывается въ Православіи. Христіанство, обращенное къ образу Христа Грядущаго, къ всеобщему Воскресенію есть апокалиптическое христіанство, христіанство апокалиптической эпохи. Апокалиптическое христіанство есть Іоанново Христіанство, христіанство любви, оно предполагаетъ сокровенную Іоаннову традицію. Идея Іоаннова, апокалиптического христіанства, христіанства Христа Грядущаго вынашивалось въ духовной подпочвѣ русскаго христіанства, она уготовлялась русской религіозной мыслью. Этому противилось казенное православіе, официальное богословіе, этого не хотѣли знать наши князья церкви. Но не въ князьяхъ церкви и не въ официальномъ богословіи раскрывается подлинная религіозная жизнь. Великое апокалиптическое ожиданіе русскаго народа, принимающее самыя разнообразныя формы, и было не всегда осознаннымъ ожиданіемъ явленія Христа Грядущаго. И молитва этого ожиданія — слова конца Откровенія Св. Іоанна: «Ей, Гряди, Господи Іисусе!» Наступленіе Цар-

---

ства Божьяго и есть Второе Гришествіе Христаво. Царство Божье не создается исторической жизнью церкви. Царство Божье, Градъ Божій, Новый Іерусалимъ и есть царство Христа Грядущаго, Христа Воскресшаго, явленнаго въ силѣ и славѣ.

Съ обращеніемъ къ образу Христа Грядущаго связана идея просвѣтленія и преображенія міра. Въ центрѣ русскаго православія взятаго не во внѣшнихъ, официальныхъ проявленіяхъ, а въ его духовной глубинѣ, стоитъ идея просвѣтленія и преображенія. Христось принесъ съ собой обѣтованіе о просвѣтленіи, преображеніи и воскресеніи міра, т. е. о Царствѣ Божьемъ. Преображеніе міра не есть эволюція, не есть историческое развитіе и прогрессъ, это — чудо, міровая катастрофа, послѣ которой преходитъ старое небо и старая земля и является новое небо и новая земля. Въ глубинѣ русскаго духа всегда было это ожиданіе просвѣтленія и преображенія міра и недовѣріе къ эволюціи, совершающейся въ мірѣ. Въ русскомъ народѣ была вѣра въ существованіе подземнаго Града Китижа, просвѣтленнаго и преображеннаго, и исканіе этого Града. У русскихъ людей, у которыхъ померкло религіозное сознаніе и которые утратили христіанскую вѣру, подсознательно сохранилось это ожиданіе преображенія міра, это исканіе Града Грядущаго, осуществленной Божьей Правды. Съ этимъ связанъ русскій максимализмъ, враждебный принципу постепенной исторической

---

эволюціи. Съ этимъ связано и русское недовольство культурой, переходящее нерѣдко во вражду къ культурѣ. Русское религиозное сознание отрицаетъ безбожную секулярную культуру, которая и есть цивилизація. У русскаго человѣка является сознание, что историческое развитіе, путь исторіи не ведетъ къ Царству Божьему, къ преображенію міра, къ всеобщему спасенію. Сознание недовольства культурой очень характерно для людей высокой культуры въ Россіи. Культура создаетъ цѣнности въ раздѣльныхъ дифференцированныхъ сферахъ морали, науки, искусства, права, государства и хозяйства, но не преображаетъ жизни, не просвѣтляетъ всего человѣка. Культура — символична, а не реалистична по своей природѣ, она даетъ лишь знаки иной, высокой жизни и не даетъ самой этой жизни. Жажда новаго бытія, новой жизни порождаетъ недовольство культурой, кризисъ культуры. Толстой стремился къ новой жизни, къ новому бытію и отвернулся отъ культуры, отъ собственного великаго творчества. Трагически пережилъ недовольство культурой, литературнымъ творчествомъ уже Гоголь. Недостаточность культуры сознавалъ Достоевскій. И всѣ оригинальные русскіе мыслители говорили о міровомъ кризисѣ культуры, о претвореніи культуры въ преображенное бытіе. Для русскихъ людей съ померкшимъ религиознымъ сознаниемъ и погасшей вѣрой это принимало формы нигилистическаго отрицанія культуры. И въ этомъ была опасность русскаго сознания и русской

---

идеи. Я говорилъ уже, что опасность нигилизма подстерегаетъ насъ, какъ извращенный русскій апокалипсисъ. Русскій человѣкъ вдругъ проникается желаніемъ поджечь міровой пожаръ, разрушить весь міръ, произвести космическую революцію. Преображенія міра отъ этого не наступало, но всѣ цѣнности жизни рушились. Культуру отрицаютъ у насъ и люди полукультурные и совсѣмъ некультурные. Они не могли сознавать внутренний кризисъ культуры, которой они не пережили и не познали, и ихъ отношеніе къ культурѣ принимаетъ форму погрома культуры. Но такова русская природа. Такова обратная сторона русской идеи. Это необходимо сознать. Русское отрицаніе европейской буржуазности съ этимъ связано. Иному русскому человѣку западно-европейская культура представляется буржуазной, потому что всякая культура представляется ему буржуазной, серединной и онъ противопоставляетъ ее преображенію міра, концу міра, одинъ противопоставляетъ новой землѣ и новому небу, другой новой землѣ безъ неба. Русская апокалиптическая идея заключаетъ въ себѣ внутреннюю опасность двоенія и превращенія въ свою противоположность. Русская идея Москвы какъ Третьяго Рима, обернулась у насъ идеей Третьяго Интернаціонала. Русскій коммунизмъ есть обезьяна, обратное подобіе русской апокалиптической идеи. Въ самой русской апокалиптичности былъ недостатокъ мужественной активности духа. Русскій духовный человѣкъ чувствуетъ себя про-

низаннымъ апокалиптическими токами, онъ легко, пассивно отдается апокалиптическимъ предчувствіямъ и настроеніямъ. Ожиданіе Грядущей катастрофы, предчувствіе надвигающей катастрофы — очень русское состояніе духа. И у русскихъ мыслителей и писателей, у русскихъ религіозныхъ людей были пророческія предчувствія, которыхъ не имѣла слишкомъ активная, слишкомъ затвердѣлая душа людей Запада. Мужественно-активное отношеніе къ Апокалипсису было у Н. Федорова, для котораго апокалиптическія пророчества были условны и катастрофа конца міра, страшнаго Суда и вѣчной гибели могла быть избѣгнута «общимъ дѣломъ», соединеніемъ людей для всеобщаго воскресенія умершихъ. Но преобладаетъ ожиданіе мировой катастрофы, чуда преображенія міра, сошествія Небеснаго Іерусалима на землю. Когда Вл. Соловьевъ, всю жизнь проповѣдывавшій активное христіанство, христіанскую политику, подъ конецъ пережилъ апокалиптическія настроенія и написалъ «Повѣсть объ антихристѣ», онъ тоже склонился къ пассивному отношенію къ Апокалипсису, къ ожиданію конца. Въ этомъ отношеніи русскому народу предстоитъ пережить какой-то переворотъ, въ немъ должна пробудиться мужественная, духовная активность, обращенная къ Христу Грядущему. Чтобы совершилось Второе Пришествіе человѣкъ долженъ активно, а не только пассивно къ нему обратиться, творить жизнь въ Христѣ прославленномъ. Въ Россіи зло оказалось активнѣе добра. Русскій

нигилизмъ временно побѣдилъ русскій апокалипсисъ. Въ этомъ наша трагедія. Апокалиптическая идея конца исторіи антиномична для сознанья. Конецъ міра и конецъ исторіи произойдетъ не какъ событіе во времени, внутри историческаго процесса, а какъ конецъ времени. Но это будетъ событіе и потустороннее и посюстороннее, въ немъ снимается сама противоположность времени и вѣчности.

Съ идеей преображенія міра и воскрешенія всей твари въ русскомъ религіозномъ сознаніи связана идея всеобщаго спасенія. Русскому православію совершенно чужда идея внѣшней вселенности, римскаго принудительнаго универсализма. Православная Церковь не имѣетъ внѣшняго вида единства, она всегда производитъ впечатлѣніе провинціальной, національно — партикулярной церкви. Но именно на духовной почвѣ православія, въ Россіи обнаружилось страстное стремленіе къ спасенію всей твари, всего человѣчества и всего міра, всякаго существа и всякой былинки. Русскому христіанству свойственна внутренняя вселенскость, вселенскость, раскрывающаяся по вертикалу, а не по горизонталу. Устремленность къ всеобщему спасенію, къ спасенію народа, человѣчества, всего міра есть свойство русскаго духа. Оно связано съ русской сострадательностью. Русскій человѣкъ вѣчно стремится къ спасенію и притомъ не къ спасенію только индивидуальной души, а непремѣнно къ спасенію въ мировомъ масштабѣ. Онъ не находитъ покоя, пока не будетъ достигнуто всеобщее

---

спасеніе. Это свойство въ секуляризованномъ видѣ присуще и тѣмъ русскимъ людямъ, которые потеряли вѣру и ушли отъ путей религіознаго спасенія. Русскіе мальчики, какъ ихъ называетъ Достоевскій, всегда строили планы спасенія челоѣчества, всегда хотѣли осчастливить челоѣчество. Они исходили состраданіемъ. Русское религіозное сознаніе никогда не представляло себѣ индивидуальнаго спасенія отдѣльныхъ душъ, оно всегда представляло себѣ соборное спасеніе. Достоевскій выразилъ очень русскую идею, когда говорилъ, что всѣ за всѣхъ отвѣтственны. Славянофилы говорили, что русскій челоѣкъ спасается общиной, хоромъ, міромъ. Это очень существенное религіозное отличіе русскаго челоѣка отъ челоѣка западнаго. Русскій челоѣкъ съ трудомъ мирится съ вѣчной гибелью другихъ людей, своихъ братьевъ. Онъ хочетъ вмѣстѣ спастись или вмѣстѣ погибать. Никогда русскій челоѣкъ не могъ бы написать Донтавскаго «Ада», никогда не могъ бы примириться съ нимъ. Западнему челоѣку, даже католику, преданному Церкви, свойственъ индивидуализмъ. Онъ считаетъ возможнымъ стремиться къ индивидуальному спасенію, онъ не связываетъ своего спасенія съ спасеніемъ другихъ. Тома Аквинатъ, святой челоѣкъ, могъ сказать, что праведникъ въ раю испытываетъ удовольствіе, созерцая муки грѣшника въ аду. Это абсолютно невозможно для русскаго христіанскаго сознанія. Ужъ лучше всѣ будемъ въ аду, тамъ намъ легче будетъ. Русскому

---

религіозному сознанію присущъ своеобразный коллективизмъ, чуждый сознанію европейскому. Западный челоѣкъ или спасаетъ свою душу, или творитъ объективныя цѣнности въ жизни, въ наукѣ, въ искусствѣ, въ общественной жизни. Русскій челоѣкъ не можетъ удовлетвориться творчествомъ цѣнностей, онъ ищетъ спасенія. Но онъ не можетъ удовлетвориться и индивидуальнымъ спасеніемъ, онъ ищетъ общаго спасенія.

Вся русская литература проникнута болью о страданіяхъ народа, челоѣчества и міра, вся она внутренне движется жаждой избавленія и спасенія. Творчество наше никогда не было творчествомъ отъ избытка, ренессанскимъ творчествомъ, мы не знали этой радости избыточнаго творчества, свободной игры челоѣческихъ силъ. Творчество наше всегда было отъ муки и состраданія и проникнуто оно было жаждой спасенія. Гоголь, Достоевскій, Толстой мучатся челоѣческой судьбой, ищутъ спасенья. Наше мышленіе, наше познаніе никогда не было объективнымъ созерцаніемъ, исканіемъ отвлеченнаго знанія, оно всегда было направлено на отысканіе путей спасенія. Такъ было у Чаадаева, у славянофиловъ, у Вл. Соловьева, у К. Леонтьева, у Н. Федорова и имъ подобнымъ. Но и въ другомъ лагерѣ, въ лагерѣ революціонно-атеистическомъ, у Бѣлинскаго, Герцена, Чернышевскаго, Бакунина, Михайловскаго, Лаврова и имъ подобныхъ было въ секуляризованной формѣ исканіе спасенія народа и челоѣчества, избавленія отъ

мукъ и страданій. Безкорыстнаго познавательнаго созерцанія, творчества идеальныхъ цѣнностей у насъ никогда не было. Наша своеобразная духовная культура была построена на идеѣ спасенія и непремѣнно общаго спасенья, на идеѣ освобожденья отъ золь жизни. Начало соборности было внесено въ самое стремленье къ спасенію. Русскій человѣкъ не можетъ ограничиться спасеніемъ души, ему нужно спасеніе міра, онъ ждетъ всеобщаго просвѣтленія, преображенія и воскресенія. Достоевскій, величайшій русскій геній выразилъ этотъ духъ. Избавленіе должно наступить не только для человѣка, но и для народа, и для міра. Католичество построено на авторитетѣ Церкви, церковь авторитатно водительствоуетъ душами, но католичество этимъ путемъ открываетъ каждому человѣку возможность полнѣйшаго индивидуализма въ дѣлѣ спасенія. Католическая душа непосредственно связана и сращена съ Церковью, но не съ человѣкомъ и міромъ. Русская христіанская душа чувствуетъ себя непосредственно связанной и сращенной съ человѣчествомъ и міромъ — соборность переносится внутрь жизни человѣчества и міра. Это есть требованіе религіи любви. Католичество было болѣе исторично и внѣшне болѣе универсально, чѣмъ православіе, но въ православіи была потенциально заключена ббольшая внутренняя вселенскость, сращенность церкви съ человѣчествомъ и космосомъ, съ душой міра. Спасается не отдѣльный человѣкъ, а душа міра. Протестантизмъ, глав-

нымъ образомъ кальвинизмъ, подъ вліяніемъ крайняго истолкованія нѣкоторыхъ ученій Бл. Августина, пришелъ къ ученію о предопредѣленіи, провиденціальному избранію однихъ для спасенія, другихъ для гибели. Это мрачное ученіе, спокойне принимаемое протестантскимъ міромъ и даже вдохновляющее его къ активности, совершенно не переносимо для русскаго религіознаго чувства и сознанія и никогда не могло бы родиться на русской духовной почвѣ. Это — тоже индивидуализмъ, — совершенно чуждый русскому духу. Каждая душа опредѣлена къ извѣстному отношенію къ Богу и Божьему Царству. Русская религіозная идея отрицаетъ такого рода индивидуализмъ. Къ Богу идетъ и опредѣляетъ свое къ Нему отношеніе не отдѣльная только душа человѣка, но и душа народа, душа человѣчества, душа міра. И всѣ души между собой сращены. Церковь есть не внѣшній іерархическій авторитетъ, не учрежденіе и организація по дѣламъ спасенія, а соборный христіанскій народъ, соборное христіанское человѣчество. Русское религіозное сознаніе утверждаетъ не только спасеніе въ соборности, т. е. въ Церкви, что утверждаетъ и западная Церковь, но и соборность самага спасенія. Нужно спастись соборно, а не въ одиночку. Это не нашло себѣ ясной догматической и богословской формулировки, но это разлило въ духовной атмосферѣ русскаго христіанства. И это имѣетъ свои послѣдствія въ русскомъ моральномъ типѣ, въ русскомъ отношеніи къ об-

щественности, даже за предѣлами церковной и религиозной жизни. Русскіе люди часто настолько были заняты планами спасенія народа, человѣчества и міра, что забывали о собственной душѣ, о необходимости ее улучшить и преобразовать. На этой почвѣ даже ослабѣвало чувство личной отвѣтственности.

Русскій социализмъ нерѣдко бывалъ лишь извращеннымъ выраженіемъ въ секуляризованной формѣ русскаго исканія всеобщаго спасенія, обратнымъ подобіемъ русскаго религиознаго коллективизма. Русская душа легко соблазнялась и ложнымъ призракомъ принудительнаго всеобщаго спасенія по системѣ Шигалева и Великаго Инквизитора. Самаго крайняго выраженія достигла идея всеобщаго спасенія у Н. Ф. Федорова въ его проектѣ общаго дѣла, о которомъ Вл. Соловьевъ сказалъ, что это есть со времени первохристіанства первый существенный шагъ впередъ. Н. Федоровъ высказалъ дерзновенную мысль, что христіанское ученіе о концѣ міра, о страшномъ судѣ и вѣчной гибели носитъ условный характеръ, есть лишь угроза. Такъ будетъ, если человѣчество не опомнится, не соединится для общаго дѣла, не начнетъ дѣятельно осуществлять христіанство. Общее же дѣло есть прежде всего исполненіе долга въ отношеніи къ умершимъ предкамъ, воскрешеніе умершихъ, восстановленіе всеобщей жизни. Дѣло всеобщаго восрешенія есть активное призваніе человѣка, соединившагося со своими братьями, оно должно

совершится не только религиознымъ путемъ, но и физико-химически-физиологическимъ методами. Тутъ у Федорова великая религиозная и моральная идея соединяется съ русскимъ фантазерствомъ, съ рационалистическимъ утопизмомъ. Если человѣчество соединится для общаго дѣла, и если пойдетъ путемъ всеобщаго восстановленія жизни, то будетъ избѣгнута страшная судьба и вѣчныя адскія муки, будетъ достигнуто всеобщее спасеніе. Н. Федоровъ обвиняетъ западный міръ въ индивидуализмѣ, эгоистической заботѣ о самоспасеніи. Онъ видитъ въ Дантоновскомъ «Адѣ» обоснованіе чувства мести. Идея всеобщаго спасенія есть русская религиозная идея и съ ней связано русское призваніе. И нужно сказать, что Н. Федоровъ характерно русскій мыслитель, ему удалось выразить сокровенныя русскія стремленія и исканія, религію состраданія и любви.

## X.

Если есть у русскаго народа своя религиозная идея и религиозное призваніе, то идея эта связана съ ролью, которую онъ призванъ сыграть въ завершительной, конечной стадіи историческаго процесса. Это — апокалиптическій народъ, онъ раньше другихъ народовъ вступаетъ въ атмосферу апокалипсиса. Это апокалиптическая атмосфера съ трудомъ понятна западной Европѣ. Душа Запада слишкомъ связана, слишкомъ закована въ культурѣ,

слишком нормирована, слишком рационализована. Душа Запада в нашу эпоху мистически менее восприимчива (о прошлом другой разговор), но она и менее подвержена опасностям и соблазнам. Апокалиптическая атмосфера — очень опасная атмосфера. В этой атмосфере все двойится, происходят подмены, образ Христа смешивается с образом антихриста и этой опасности очень велики для русского народа, почва слишком разрыхлена, современная душа слишком раздвоена, внешние авторитеты пали и безконечно затруднено установление критериев истины. Таково испытание последней свободы. Оно прежде всего выпало на долю свободного русского человека. В апокалиптической атмосфере нет ясности, кристалльности евангельской, нет евангельской простоты. В апокалиптической атмосфере все очень усложнено и запутано, все двойственно, свобода духа предоставлено обличить истину или ложь, увидеть образ Христа Грядущего и образ антихриста. Зло является в обликах добра и этим соблазняет, сатана является в образе ангельском. Человека духовного не так легко соблазнить злом, явленном в ничем неприкрытом виде, но легко соблазнить злом, притворившимся добром. Антихристов соблазн есть соблазн зла, принявшего обличия добра. Вот почему антихрист у Вл. Соловьева является человекомколюбом, благодетелем человечества, он хочет осчастливить человечество.

Таков же образ Великого Инквизитора у Достоевского. Он аскет, проникнутый любовью к человечеству. И русский народ соблазнился, он уже живет в подменах. Он подвергается таким антихристовым соблазнам, каким не подвергались более дисциплинированные и более умренные народы Запада. Русский коммунизм возник в апокалиптической атмосфере и он есть знак апокалиптического склада души русского народа. Это есть соблазн последних времен. Русский народ пошел на соблазн «человколюбиваго» Великого Инквизитора, отнявшего у него свободу духа. И тут все положительные духовные свойства русского народа пошли на зло, перешли в свою противоположность — его свобода от давящих связей, от сковывающих норм и форм, его способность целостной отдачи себя чему-то одному, его стремление к реальной жизни, его отрешенность от материальных благ, его жажда преображения и всеобщего спасения. Все эти свойства привели к обратному подобию, к обезьянству царства Божьего на земле, к антихристу вместо Христа. Такова судьба апокалиптического народа, неспособного создать срединное гуманистическое царство с культурой объективных ценностей, с секулярной моралью, с правовым государством.

Русское искание всеобщего спасения, русская сострадательность, русское требование прекращения всякого страдания и установление всеобщего

счастья привели къ неслыханной жестокости и тираннiи. Достоевскiй предсказалъ это. Онъ показалъ какъ состраданiе переходитъ въ жестокость, какъ безграничная свобода переходитъ въ безграничный деспотизмъ. И такъ велики опасности, подстерегающiя русскiй народъ, что К. Леонтьевъ въ 80 году, уже на склонѣ своихъ дней съ горечью и ужасомъ поставилъ вопросъ, не заключатся ли религiозное призванiе русскаго народа въ томъ, чтобы породить изъ своихъ нѣдръ антихриста. Онъ предсказалъ въ Россiи коммунистическую революцiю и даже предвидѣлъ, что коммунизмомъ мы можемъ заразить Европу. По строенiю своего духа русскiй народъ — опасный народъ, въ немъ скрыты взрывчатая вещества. Опасная черта въ русскомъ народѣ — это отрицанiе градаций, ступеней, естественнаго iерархизма жизни, непониманiе смысла относительнаго предъ лицомъ абсолютнаго. На этой почвѣ относительное легко превращается въ абсолютное и во имя этого абсолютизированнаго относительнаго истребляется все многообразiе бытiя. Русскiе люди такъ легко создаютъ себѣ идола и кумиры, потому что не мирятся съ относительнымъ, съ iерархическими степенями жизни. Если русскiй человѣкъ повѣритъ въ науку, то превращаетъ ее въ идолъ и кумиръ, если онъ повѣритъ въ социализмъ, то социализмъ замѣняетъ ему Бога. Если онъ исповѣдуетъ материализмъ и атеизмъ, то материализмъ и атеизмъ для него религiя. Онъ не даетъ всему

своего естественнаго iерархическаго мѣста. Онъ съ трудомъ понимаетъ относительныя цѣнности и плохо съ ними мирится. Миръ западный удивительно умѣетъ устанавливать iерархiю цѣнностей, градаций и ступени, удивительно оправдываетъ относительное въ жизни. Въ этомъ сильная сторона западнаго человѣка, потому онъ только и съ умѣлъ создать великую культуру. Русскiй человѣкъ въ наиболѣе характерныхъ явленiяхъ своей культуры и на самыхъ вершинахъ ея обычно переживаетъ кризисъ культуры, вѣщаетъ объ апокалипсисѣ культуры. Русскому человѣку открывается что-то существенное, закрытое человѣку западному, но онъ слабъ и безсиленъ въ раскрытiи многообразiя относительнаго, многообразiя культурнаго мира.

Особенное отношенiе русскаго духа къ исторiи связано съ тѣмъ, что русскому созанiю дано раскрыть неудачу исторiи, раскрыть неудачу всѣхъ историческихъ свершенiй и осуществленiй. И потому русская мысль всегда была занята проблемами философи исторiи. Религiозная философи исторiи и должна быть связана съ апокалипсисомъ. Въ самомъ деланii русскiй народъ обнаружилъ меньше дарованiй, чѣмъ народы Запада. Историческiй процессъ предполагаетъ ступени и градаций, признанiе значенiя относительнаго, что съ трудимъ дается русскимъ. Это не значитъ, конечно, что у русскаго народа не было великой исторiи, что онъ не былъ народомъ историческимъ. Это значитъ, что большая часть

---

его духовныхъ силъ не была актуализирована въ его исторіи, оставалась сокрытой до времени, до какой то абсолютной задачи, связанной съ концомъ исторіи. Смыслъ и цѣль русскаго историческаго процесса не находятся внутри всегда относительныхъ историческихъ достижений, они лежатъ за предѣлами этого процесса, въ Абсолютномъ. Это можно сказать про весь всемірно-историческій процессъ въ его цѣлости. Но это особенно явственно раскрывается въ постиженіи смысла русскаго историческаго процесса. Русская религиозная идея имѣетъ внутреннее родство съ древне-еврейской религиозной идеей. Вотъ почему въ Россіи постоянно возникало мессіанское сознание со всѣми опасностями, присущими этому сознанию. Духовно настроенные люди Запада нерѣдко высказывали мысль, что въ Россіи должна народиться новая религія. Новой религіи не можетъ быть. Христіанство есть вѣчная и абсолютная религія. Но можетъ быть новое въ христіанствѣ, новый періодъ въ христіанствѣ. И русская религиозная идея, хотя и вкорененная въ историческую почву православія, есть несомнѣнно новое христіанство, апокалиптическое и Іоанново христіанство, христіанство свободы и любви, христіанство новаго неба и новой земли, всеобщаго просвѣтленія и преображенія. Это — трагическое христіанство, ибо свобода духа порождаетъ трагедію. И не легкими, страдальческими путями идетъ русскій народъ къ христіанству послѣднихъ временъ, на пути онъ подвергается

---

великимъ соблазнамъ и низко падаетъ. Россія есть христіанскій Востокъ, но въ ней есть и стихія Востока нехристіанскаго, жуткая стихія. Вл. Соловьевъ вопрошалъ: «Какимъ ты хочешь быть Востокомъ, Востокомъ Ксерксаиль Христа». И Россія есть не только Россія Христа, но и Россія Ксеркса. Сейчасъ Ксерксъ, видимо, побѣдилъ. Въ этомъ сложность нашей судьбы. Для Европы и для всего міра необходимо приобщится къ религиозной истинѣ Востока, Азіи. Но есть Востокъ, есть Азія, съ которой мы должны вести духовную войну, безликій Востокъ, антихристіанская Азія, отрицающая человѣка. И въ этой борьбѣ мы, русскіе, должны быть вмѣстѣ съ христіанами Запада, съ духовными людьми Европы. Антихристовъ Востокъ будетъ соединяться съ антихристовымъ Западомъ. И это соединеніе должно вызвать соединеніе христіанскаго Востока съ христіанскимъ Западомъ.

Русскіе люди должны сознать свою религиозную идею. Но болѣе всего они должны избѣгать самодовольства, самудвлетворенности и самозамкнутости. Русская религиозная идея по существу своему есть идея вселенская и всечеловѣческая, она обращена въ міровую ширь. Презрительное отрицаніе Запада, западнаго христіанства и западной духовной жизни въ концѣ концовъ противорѣчитъ самой русской религиозной идеѣ. Въ Достоевскомъ было скрыто это противорѣчіе: онъ утверждалъ всечеловѣчность русскаго человѣка и русской идеи

и слишком отрицательно относился къ западному христіанству. Но Достоевскому же принадлежать самыя изумительныя, проникновенныя слова о Западной Европѣ, о ея великой культурѣ, о ея священныхъ камняхъ и памятникахъ. Славянофиль Хомяковъ назвалъ Западную Европу страной святыхъ чудесъ. Мы должны помнить, что и на Западѣ есть религіозныя идеи, близкія русской религіозной идеѣ, есть люди близкіе и родные по духу. Съ другой стороны мы не можемъ не сознавать, что русская идея и русская дѣйствительность не совпадаютъ и нерѣдко находятся въ глубочайшемъ конфликтѣ. Хомяковская концепція церкви не совпадаетъ съ фактическимъ, историческимъ состояніемъ православія въ Россіи. Вѣдь и замѣчательный католическій богословъ Мёллеръ училъ о церкви, какъ единствѣ любви и свободы. Я пытался выявить идею русскаго народа, Платоновскую его идею, прекрасно сознавая, какъ сложны и запутанны отношенія этой идеи къ русской эмпирической дѣйствительности. Я не считаю русскій религіозный типъ единственнымъ и не все въ немъ заслуживаетъ абсолютнаго одобренія. Если такой замѣчательный чловѣкъ закатной Европы, Какъ Шпенглеръ, говоритъ, что ближайшее тысячелѣтіе во всемирной исторіи принадлежитъ христіанству Достоевскаго, то это не должно вызывать въ насъ самодовольства и внушать намъ вражду въ Западѣ и замыканію отъ него. Такое сознание налагаетъ на

насъ лишь тяжелую отвѣтственность. Русскій народъ долженъ быть на высотѣ своей идеи, долженъ стать достойнымъ ея. Для этого онъ долженъ пройти черезъ великое покаяніе и очищеніе, долженъ отказаться отъ исключительнаго самоутвержденія. Русскому народу необходима духовная самодисциплина, духовная мужественность. Русскій Востокъ не можетъ оставаться въ замкнутости и самодовльній. Онъ долженъ искать общенія съ западнымъ духовнымъ міромъ, нести ему свою истину и искать въ немъ восполненія, восполненія духовными богатствами Запада, самостоятельно ихъ перерабатываая. Русская религіозная идея связана съ объединеніемъ Востока и Запада въ единый христіанскій духовный міръ. Въ этомъ объединеніи будетъ только спасена христіанская идея чловѣка, которая подвергается такимъ страшнымъ опасностямъ истребленія. Россія можетъ помочь Западѣ пережить кризисъ и крахъ гуманизма. Но и Западъ долженъ помочь Россіи отъ грозящей опасности со стороны безликаго коллективизма, безликой стихіи Востока. Только духовное единеніе христіанства Востока и Запада можетъ противостоятъ могущественному объединенію силъ антихристіанскихъ. Русская религіозная идея, ныне интересующая Западъ, болѣе чѣмъ когда либо, можетъ быть осуществлена не въ замыканіи русскаго Востока, а въ его единеніи съ Западомъ. Христіанство вступаетъ въ возрастъ, когда подобно средневѣковью долженъ образоваться единый духовный космосъ,

---

единое духовное челоѣчество. И русскій религиозный складъ, чуждый формализма и юридика, болѣе всего благопріятенъ для осуществленія такого дѣла. Мы живемъ въ переходную эпоху крушеній и катастрофъ, въ темную эпоху, предшествующую возгоранію новаго религиознаго свѣта. Время и сроковъ намъ не дано знать. Только Отець знаетъ, когда придетъ Сынъ. Апокалиптической періодъ можетъ длиться тысячелѣтія. Но онъ означаетъ возникновеніе духовной атмосферы христіанскаго завершенія и конечнаго восполненія. И въ насъ должна пробудиться мужественная духовная активность, — этого требуетъ отъ насъ новая эпоха. Христіанство вернулось къ эпохѣ до Константина Великаго, и сила русскаго христіанства должна актуализироваться.

Николай Бердяевъ.

Prerow, 8 августа 1923 г.

---

## О СУЩНОСТИ ПРАВОСЛАВІЯ.

1.

**А**вторъ этой статьи долженъ начать ее съ обращаемой къ читателю просьбы вооружиться терпѣніемъ и не смущаться тѣмъ, что сначала разсужденія автора покажутся ему къ темѣ прямо не относящимися. — Религія не область отвлеченныхъ умствованій, а существо жизни и бытія; и говорить о ней нужно и стоитъ только въ томъ случаѣ, если подходить къ ней съ сознаниемъ, что безъ нея нѣтъ и не можетъ, не должно быть ничего. Мы живемъ въ эпоху болѣе или менѣе неудачныхъ попытокъ осуществить средневѣковую мысль о двухъ истинахъ — отдѣлить науку отъ религіи, государство отъ церкви, сдѣлать вѣру частнымъ достояніемъ индивидуума и, даже допуская бытіе Божіе, практически обойтись безъ Бога. Авторъ исходитъ изъ убѣжденія въ ошибочности всѣхъ такихъ попытокъ и, желая оставаться послѣдовательнымъ, не отдѣляетъ отъ религіозности ни государственной, ни національной, ни культурной проблемъ. Къ тому же и пребываніе его въ «Советской Россіи» и все

---

на глазахъ его происходящее и реально его затрагивающее какъ нельзя болѣе способствуютъ «мистическому» подходу къ темѣ.

Съ давнихъ поръ у насъ общимъ мѣстомъ сдѣлалось утверждение объ «оторванности» интеллигенціи отъ народа. Его попытались лишній разъ обосновать анализомъ доживаемой нами революціи. Въ извѣстномъ смыслѣ и до нѣкоторой степени утверждение это, конечно, справедливо, однако — только въ извѣстномъ, ограниченномъ смыслѣ и въ малой степени. Давно пора съ большею, чѣмъ то обычно дѣлается, опредѣленностью, противопоставить ему и его относительной правдѣ правду другую. — Русская интеллигенція (включая въ нее и полуинтеллигенцію, къ которой необходимо отнести подавляющее большинство русскихъ социалистовъ и, въ частности, всѣхъ идеологовъ большевизма) являлась и является типическою выразительницею русскаго народа въ его цѣломъ. Она раскрываетъ, актуализируетъ потенціи народнаго сознанія, которыя безъ нея намъ трудно было бы уловить и понять. По ней и лучше и полнѣе всего можно судить о народной душѣ и народной религіозности. Надо только научиться отличать показательность идеологіи отъ ея дѣйственности и не придавать чрезмѣрнаго значенія внѣшнему и случайному: идеологической опредѣленности или ограниченности, предпочитая форму истинному содержанию. Такъ, само собой разумѣется, теоріи социализма, матеріализма или интуитивизма чужды

---

и недоступны темному рабочему и сѣрому мужику, а послѣдняя изъ упомянутыхъ недоступна и такимъ «идеологамъ», какъ Луначарскій или Бухаринъ. И тѣмъ не менѣе духъ и основной замыселъ этихъ теорій, вовсе не исчерпываемые, а чаще всего даже искаженные ходячими ихъ опредѣленіями и формулировками, глубоко національны, равно и отношеніе къ нимъ. Мы обязаны считаться съ фактами, а факты говорятъ, что «соціализмъ» увлекаетъ широкіе круги русскаго народа. Но мы обязаны, съ другой стороны, не искажать фактовъ и видѣть, что увлекаетъ онъ не тѣмъ, что написано на его красномъ знамени, не миноромъ плохой музыки «интернаціонала», призывающаго къ «рѣшительному и послѣднему бою», не пресловутымъ девизомъ «грабь награбленное», не конкретно своею программой, а призывомъ къ общему благу и жертвенности, къ реальному преображенію реальной жизни (ср. 11).

Указываемое отношеніе между интеллигенціей, геніями (говорю вообще, а не въ примѣненіи къ современникамъ) и духовными вождями (не въ смыслѣ провозглашаемой ими программы — въ этомъ отношеніи они чаще всего пѣшки въ рукахъ Исторіи), съ одной стороны, и широкими массами или народомъ, съ другой, не представляется чѣмъ то специфически русскимъ. Оно наблюдается у всѣхъ народовъ и во всѣ эпохи, являясь основнымъ принципомъ изслѣдованія исторической и культурной жизни, необходимымъ условіемъ воз-

возможности истории и общественно-идеологического, что, к сожалению, большинством историков, не говоря уже о так называемых социологах, весьма недостаточно сознается. Впрочем, здесь и после всего написанного мною по этому вопросу<sup>1)</sup> я не считаю нужным развивать высказываемую мною точку зрения. Мне достаточно лишь выдвинуть ее в оправдание дальнейших рассуждений.

2. И русскому народу, и русскому обществу, и русскому человеку, как уже неоднократно указывалось, в высокой степени свойственна абсолютность заданий, по существу своему религиозная, хотя не всегда и не всеми признаваемая за таковую. Практически она затемняется именно в религиозной своей природе подмной «названием», символизацией абсолютной цели какойнибудь до крайности позитивной ее формулировкой. Она находит себя выражение в грандиозности и чаще всего неосуществимости заданий, вплоть до «немедленного социализма» («немедленные социалисты» не мой вымысел, а действительно так называв-

<sup>1)</sup> См. особенно введение к моим „Основам средневековой религиозности“ СПб. 1915 и „Введение в историю“ (Теория истории) Петр. 1921. Ряд высказываемых далее мыслей с большою полнотою развиты мною в брошюры „Востокъ, Западъ и Русская Идея“, Петерб. 1922 г. Философское обоснование некоторых из выставляемых здесь догматически положений дано в моих статьях „О свободѣ“ и „О добрѣ и злѣ“ в №№ 1 и 3 журнала „Мысль“ Петербургъ, 1922 г. См. также мои „Диалоги“ Берлинь, 1923 и „Философію Исторіи“, ib.

шие себя люди, попавшие в газеты еще в начале нашей революции), в неистребимой, органической склонности к «сальто мортале» из царства необходимости в царство свободы. Не даром, если не ошибаюсь, несколько заседаний «социалистической академии» были посвящены теоретическому анализу этого прыжка.

Безпримѣрно уже само расширение «Державы Россійской» «отъ финскихъ хладныхъ скалъ до пламенной Колхиды» и «до стѣнъ недвижнаго Китая», даже за эти стѣны. Еще показательные политическіе идеалы — мечты о Великомъ Океанѣ, о Константинополѣ, смущавшія даже трезвые, англозированные умы тѣхъ русскихъ людей, которые подмѣнили абсолютный идеалъ желаніемъ во что бы то ни стало быть реальными политиками на европейскій манеръ. И если мне укажутъ на необоснованность подобныхъ грезъ, съ упоминаніемъ или безъ упоминанія о «колоссѣ на глиняныхъ ногахъ» — тѣмъ лучше. Непрактичность, мечтательность политической идеологіи какъ разъ и вскрываетъ абсолютный характеръ ея идеала. А онъ находилъ и находить себя и чисто-религіозныя выраженія. Когда то Москва осознала себя «третьимъ Римомъ», передавъ въ наслѣдіе имперіи величавый и религіозный образъ «самодержца», защитника вѣры православной и русской. Самодержецъ, ставъ императоромъ, сейчасъ же надѣлъ нѣмецкое платье. Но идеологія, близкая къ идеологіи «Василевса Ромеевъ», осталась не только у gros-

мейстера Мальтійскаго Ордена Павла, а и у «Агамемнона Европы», и у Николая I, и у Александра II. Это только интеллигенція не хотѣла понимать того, что говорилъ ей о русскомъ самодержцѣ Пушкинъ, и свысока относилась къ живому въ народномъ сознаниі образу «Бѣлаго Царя». Впрочемъ, отъ идеи Рима не ушла и интеллигенція. Въ лицѣ большевиковъ она принялась за созданіе четвертаго, которому, по мнѣнію нашихъ предковъ, «не бывать»; по сборнику же «Смѣна вѣхъ» видно, что, по крайней мѣрѣ, одинъ изъ принявшихъ въ немъ участіе «профессоровъ» (не помню какой), весьма не далекъ отъ взглядовъ старца Филоея. Оставаясь въ предѣлахъ фактовъ, надо отмѣтить, что даже теперь, въ эпоху господства надъ Россіей (впрочемъ болѣе всего — словеснаго господства) коммунистическаго интернаціонала въ заявленіяхъ и мечтахъ вождей движенія своеобразно всплываетъ вѣра въ особую міровую миссію русскаго народа, вѣра, которая сочетается — здѣсь большевики сходятся неожиданно — негаданно съ **Ф. М. Достоевскимъ** — съ готовностью принести весь русскій народъ въ жертву спасенному человѣчеству. И не слѣдуетъ въ пылу политической или иной страсти умалять пагубность самопожертвованія, свойственный нашему воинствующему коммунизму, буквально толкуя слова нѣкоторыхъ его представителей объ «опытномъ полѣ» и служебномъ значеніи Россіи. Они часто и собой готовы пожертвовать и жертвуютъ.

Грандіозность и, опознаваемая даже, религіозность цѣлей, скажутъ мнѣ, были свойственны и Западу. Стоитъ только вспомнить Крестовые Походы, борьбу папства съ имперіей, имперіализмъ Плантагенетовъ, норманновъ или еще лучше французскихъ политиковъ XIV в. Западъ все это пережилъ и оставилъ, какъ ненужное средневѣковье. — Ненужное ли? Не является ли секуляризація культуры на Западѣ не шагомъ вперед, а шагомъ назад? Не надломилась ли культура Запада въ XIII—XVI вѣкахъ и не расплавивается ли теперь своимъ разложеніемъ за этотъ грѣхъ? Очень ужъ мы склонны абсолютировать западную культуру и западную идеологію, безъ спору соглашаясь видѣть въ религіозности нашей культуры ея отсталость. Можетъ быть, и не бесполезно посмотрѣть на проблему съ нашей русской точки зрѣнія. Не надо забывать, что въ силу разныхъ обстоятельствъ культурный уровень русской интеллигенціи въ XIX и XX вѣкахъ не ниже, чѣмъ культурный уровень западной. Точно также и русководители и вдохновители русской политики едва ли во многомъ уступаютъ вдохновителямъ политики западныхъ государствъ, если брать умственный кругозоръ тѣхъ и другихъ. И какія то глубоко лежащія причины обуславливаютъ «безкорыстіе» русской политики и политической идеологіи въ XIX вѣкѣ, наивную идею «Священнаго Союза», славянофильскіе мотивы войны съ турками при Александрѣ II, мечты, витавшія въ

Гаагѣ, и многое другое. Къ самымъ яркимъ идеологамъ нашей политической мысли надо причислить Тютчева и Достоевскаго. И оба они понимаютъ нашъ политическій идеалъ, какъ религіозный, а имъ, во всякомъ случаѣ первому изъ нихъ, испытанному дипломату и образованнѣйшему челоуѣку своего времени, никакъ нельзя отказать въ трезвости мысли и политической прозорливости. Кто — какъ, а я не согласенъ считать друга Шеллинга и Гейне наивнымъ невѣждою или признавать Вячеслава Иванова варваромъ по сравненію съ «образцомъ культуры» Максимилианомъ Гарденомъ. Конечно, существовали и существуютъ позитивныя направленія русской политики и политической мысли. Странно было бы, при нашей склонности абсолютировать все, даже европейскую культуру, даже англоманство, чтобы ихъ не было. Но очень характерно, что эти «другія» теченія получаютъ преобладаніе, за исключеніемъ эпохи Петра, въ періоды упадка національнаго самосознанія, а крупнѣйшій представитель ихъ въ послѣднее время, графъ С. Ю. Витте, дѣйствуетъ наканунѣ величайшаго кризиса русской исторіи.

Итакъ, идеализмъ, абсолютность заданій, болѣе или менѣе религіозно окрашенная и непрактичная мечтательность являются характерными чертами русской политической и общественной мысли, которая даже къ чисто практической цѣли подходитъ съ ея теоретической стороны, дѣлая ее чѣмъ то абсолютнымъ. Онѣ, эти черты, уясняютъ намъ

паюсъ Добролюбовыхъ, Чернышевскихъ, Писаревыхъ, всѣхъ крупнѣйшихъ нашихъ публицистовъ, большинство которыхъ не случайно прикосновенны къ духовному званію. Онѣ до извѣстной степени дѣлаютъ понятнымъ подслушанный Владиміромъ Соловьевымъ у нашихъ позитивистовъ силлогизмъ: «Человѣкъ произошелъ отъ обезьяны и слѣдовательно долженъ стремиться къ общему благу». И развѣ не касаніемъ къ абсолютному, къ абсолютной истинѣ опредѣляется своеобразная значительность русской литературы? Развѣ не трагична и не символична для насъ судьба идейнаго отца большевизма графа Льва Толстого, литературнаго гениа, который во имя принятой имъ за абсолютное идеи кастрируетъ себя и неудержимо стремится къ плоскому наукообразному силлогизированію и смѣшному даже у школьниковъ педантизму? Или мы, русскіе, не видимъ того, что видятъ сторонніе наблюдатели на Западѣ?

«Жомини, да Жомини, а о водкѣ ни полслова» — жаловался Денисъ Давыдовъ на гусаровъ новаго поколѣнія. — Въ частной и личной жизни мы встрѣчаемъ тѣ же черты. Русскій ученый въ большинствѣ случаевъ не любитъ кропотливой и мелкой работы. Онъ, вслѣдъ за Тентетниковымъ, мечтаетъ о томъ, какъ бы разрѣшить міровыя проблемы, часто почти въ наивной увѣренности, что онъ него рѣшеніе ихъ зависить. Онъ строитъ грандіозныя планы и отъ молодыхъ ногтей философствуетъ. Очень рѣдко удается ему пойти далѣе

---

первой книжки, носящей на себѣ слѣды неопытности и поспѣшности, но непременно снабженной принципиальнаго характера предисловіемъ. Онъ оставляетъ работу. Не потому ли что не любитъ заниматься «гробокопательствомъ», а непонятность, абсолютность задания подсѣкаетъ всякую надежду на его осуществимость? То же самое и въ общественной дѣятельности. — Необходимо преобразовать людей и общество. Но достигъ подобной цѣли однимъ скачкомъ невозможно, тѣмъ болѣе, что и разрушить до конца старое не такъ ужъ легко: оно оживаетъ. А двигаться къ идеалу шагъ за шагомъ, осуществлять его незамѣтнымъ, муравьинымъ трудомъ охоты нѣтъ. И вотъ, если есть энергія и вѣра въ осуществимость, получается активный большевизмъ, неизбѣжно разбивающій себѣ лобъ; если, что типичнѣе и чаще, такой энергіи и воли нѣтъ, появляется равнодушіе не только къ идеалу, а и ко всей окружающей дѣятельности и ко всякой дѣятельности, безпримѣрная лѣнь.

Какъ бы ни опредѣлялся идеаль русскаго чело-вѣка, чѣмъ бы ни признавалъ русскій абсолютное: Богомъ, общимъ благомъ, матеріей или организацией производства, абсолютная природа этого идеала вскрывается безъ труда. Она сказывается въ томъ, что только на него и направлено вниманіе, что ему подчиняютъ всякое явленіе жизни. Русскій чело-вѣкъ не любитъ компромиссовъ и половинчатости, по крайней мѣрѣ въ теоріи и чувствѣ:

---

на практикѣ то онъ чаще, чѣмъ кто либо другой, пойдетъ на компромиссъ (ср. 11—12). Онъ страдаетъ органическимъ моноидеизмомъ. И внѣ идеала, внѣ отношенія къ нему ничто для него значеніемъ не обладаетъ. Русскіе (не только интеллигенты, а и мужики) обнаруживаютъ рѣдкостное равнодушіе къ повседневности, къ быту, въ этомъ характернейшая ихъ бытовая особенность. — Они не усматриваютъ оправданія бытовыхъ формъ тѣмъ идеаломъ, который исповѣдуютъ: религиознымъ или позитивно-раціоналистическимъ. Зато, если изъ идеала вытекаетъ опредѣленный укладъ жизни, внезапно появляется исключительный педантизмъ, доводящій до нелѣпости, въ жизни выраженный Л. Толстымъ, въ литературѣ — героями «Что дѣлать?» Вотъ почему, вожделья о царствѣ небесномъ или грядущемъ социалистическомъ раѣ, мы живемъ въ мерзости заустѣнія; «убѣдившись», что идеаль семейной жизни въ духовномъ единствѣ и взаимоуваженіи, пренебрегаемъ всѣми исторически сложившимися формами того и другого. Нравственная дѣятельность можетъ быть для насъ обоснована только абсолютнымъ, т. е. религиознымъ идеаломъ. Она не автономна, а подчинена высшей идеѣ. И во имя этой высшей идеи, которую слишкомъ часто отождествляютъ съ нигилизмомъ, утилитаризмомъ, социализмомъ, безжалостно разрушаются основныя и элементарныя нормы морали. Если мы усумнимся въ нашемъ идеалѣ, намъ сейчасъ же покажется, что «все позволено». А такъ

---

какъ какое то сознание этого идеала не умираетъ, мы непремѣнно попытаемся на дѣлѣ провѣрить: точно ли «все позволено», не убѣдить ли насъ какое нибудь чудо; и ниспадаемъ до послѣднихъ низинъ животности и звѣрства.

Итакъ, съ тяготѣніемъ къ абсолютному связано равнодушіе къ относительному, во всякомъ случаѣ постольку, поскольку это относительное абсолютнымъ не оправдано и не обосновано. Отсюда проистекаетъ исконно русскій максимализмъ или большевизмъ: презрѣніе къ дѣйствительности или безпощадное разрушеніе ея во имя неосуществимаго идеала. И рѣдко большевизмъ сочетается съ плодотворной практической дѣятельностью и чутьемъ реальности, таитъ свой ядъ подъ покровомъ необходимаго. Таковъ большевизмъ Петра Великаго, большевизмъ, губительность котораго прикрыта грандіознымъ дѣломъ Преобразователя, но тѣмъ не менѣе ясна для внимательнаго взгляда въ рационалистической ломкѣ исторически сложившагося уклада жизни, въ разрушеніи основы ея — русской церкви. Не умаляя ни генія Петра, ни значительности сдѣланнаго имъ, необходимо понять новую исторію Россіи не только, какъ продолженіе и развитіе того, что начато великимъ императоромъ, но и какъ борьбу съ нимъ, послѣдній фазисъ которой мы, кажется, переживаемъ въ изживаніи творчески бесплоднаго большевизма. Конечно, здѣсь особенно надо остерегаться одностороннихъ обобщеній. — Въ современномъ большевизмѣ есть

---

положительное содержаніе, которое лежитъ въ глубинѣ нелѣпой мнимо-научной и явно-соціалистической формулировки его конечныхъ цѣлей и которое можно опредѣлить, какъ стремленіе къ благу человѣчества, къ справедливости и правдѣ и готовность жертвенно это благо осуществить. Вмѣстѣ съ тѣмъ, большевизмъ — сила консервативная, спасающая, вопреки своимъ явнымъ устремленіямъ къ разрушительности, и русскую государственность, и русскую національность, обнаруживающая религиозный смыслъ и цѣль нашего народнаго бытія. Но съ другой стороны, большевизмъ и реакціонная сила, которая стремится во что бы то ни стало «продолжить дѣло Петра», т. е. отрицательная тенденція, конкретно — ограниченный европеизмъ Петрова идеала. Въ этомъ смыслѣ изживаніе большевизма и является изживаніемъ ограниченности европейской культуры.

Если русскій человѣкъ вѣритъ въ абсолютное значеніе своего труда, онъ не шадитъ себя и границъ не знаетъ, обнаруживая энергію сверхчеловѣческую, «до смерти работаетъ». Если такого значенія въ дѣятельности своей онъ не усматриваетъ, онъ поражаетъ своею лѣнью и недвижностью, считаетъ волю бездѣльемъ, работу рабствомъ и «до полусмерти пьетъ». И въ цѣломъ до сихъ поръ абсолютное воспринимается имъ преимущественно со стороны его всеобщности, а значить и неопредѣленности, потенціальности, чѣмъ объясняются черты сходства съ созерцательнымъ Востокомъ,

преобладаніе въ національномъ характерѣ именно пассивности, лѣни. Очень распространено объясненіе русской непрактичности въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова «историческими условіями». Ссылаются на то, что искусственно устранимый отъ всякаго участія въ политической и общественной жизни, не воспитанный на ней и въ ней «народъ» ее понимать и цѣнить не научился. Но, во первыхъ, указываемую причинную связь можно и обернуть, въ частности указавъ, что не болѣе «практичны» и «правящіе», выросшіе въ средѣ и атмосферѣ политической дѣятельности, что послѣдній русскій императоръ Николай II — фигура глубоко національная и, наконецъ, что «у всякаго народа то правительство, какого онъ заслуживаетъ». Во вторыхъ, сфера дѣятельности не исчерпывается политической и крамольной съ точки зрѣнія данной власти общественностью, и не все, называемое «политикой», является ею. Русскіе же «непрактичны» и въ томъ, въ чемъ западноевропейцы обнаруживали свой практицизмъ въ эпохи болѣе сильной и энергичной абсолютной монархіи, чѣмъ Русская Имперія за послѣднія 50—60 лѣтъ. Нечего ссылаться и на природныя богатства страны, будто бы не позволяющія умирать съ голоду даже лѣнтыю. — Извѣстное дѣло, что на Руси искони съ голоду умирало очень много, и пресловутая лѣнь покупается цѣною отказа отъ насущнѣйшихъ потребностей. Вообще не слѣдуетъ механизировать исторію и слишкомъ шаблонно понимать то, что называютъ

«воспитаніемъ»: одни и тѣ же условія по разному «воспитываютъ» разныхъ людей. Наконецъ, и вопросъ о взаимодействіи между обществомъ и средою, въ частности о вліяніи географіи, совсѣмъ не такъ простъ, какъ кажется. — Географическая обстановка мѣняется подъ воздѣйствіемъ чловѣка до неузнаваемости, о чемъ свидѣтельствуетъ исторія Западной Европы. И прежде чѣмъ объяснять, напр., національный характеръ грековъ изрѣзанными берегами Балканскаго полуострова и обиліемъ острововъ въ Эгейскомъ морѣ, полезно поставить вопросъ: почему греки прекратили свои блужданія именно на Балканскомъ полуостровѣ, почему на немъ окончательно осѣли, а не двинулись дальше, какъ другіе народы сдѣлали это до нихъ и послѣ нихъ?

Пассивное, «женственное» отношеніе къ абсолютному не разъ отмѣчалось въ качествѣ одной изъ основныхъ чертъ нашего народнаго характера. Оно сочетается съ живымъ сознаніемъ невыразимости смутно постигаемаго абсолютнаго, роковой порочности всѣхъ попытокъ его опредѣлить и осуществить. Естественно, что ко всему «выражающему» абсолютное, мы относимся съ недоверіемъ и отрицаніемъ, къ самому «Божественному» робко и стыдливо; а для насъ все такъ или иначе вѣдь Божественно. Мы не любимъ громкихъ фразъ и плѣняющаго романцевъ жеста, и не согласны признать, что: «кронштадцы — краса русской революціи». Наши лучшіе стилисты велики не паѳосомъ, а

---

своеобразнымъ сочетаніемъ его съ ироніей или ясной простотой. Русскій человѣкъ дѣлаеть хорошее и красивое крадучись, съ ужимкой; цѣнить такой поступокъ, въ которомъ его «я» теряется. Онъ стыдливъ и нѣженъ въ любви и дружбѣ, предпочитая скрывать нѣжность за нарочитою грубостью.

Но тутъ-то, навѣрно, подымется цѣлый рой возраженій. — Хороша стыдливость русскаго простолудина, вѣчно язвящаго въ колѣнѣ восходящемъ и враговъ и друзей, и тварь безсловесную! И какую тамъ нѣжность или стыдливость можно усмотрѣть въ грубости и озорствѣ «камаринскаго мужика» или Ф. П. Карамазова? — Напротивъ, прямо таки поражаютъ (и давно уже поражали наблюдательныхъ иностранцевъ) въ русскомъ народѣ озорное безстыдство и холодная жесткость. Все это, конечно есть и хорошо извѣстно было тому же Достоевскому, тѣмъ не менѣе признававшему свой народъ за народъ-Богоносець. Дѣло въ томъ, что сама рѣзкость и яркость проявленій безстыдства, «озорства», сама безпредѣльность жестокости свидѣтельствуютъ о силѣ противоположныхъ свойствъ. «Безстыдство» и «жестокость», проявляющіяся въ русскомъ народѣ, при ближайшемъ и болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказываются не чѣмъ инымъ, какъ болѣзнями обостренныхъ стыдливости и нѣжности. Озорничая, русскій или испытуетъ свою стыдливость, стремится убѣдить себя въ ея абсолютномъ значеніи или попираетъ то, во что, можетъ быть пламенно, но по его

---

мнѣнію наивно и безосновательно вѣриль. Мы безстыдны или тогда, когда ищемъ абсолютное, или когда съ невыразимой тоской убѣждаемся, что его потеряли. Наше «безстыдство» не атрофія, а гипертрофія стыдливости. Впрочемъ, иногда оно можетъ быть и атрофіей, но въ этихъ случаяхъ причина его въ знакомомъ уже намъ равнодушіи къ эмпириі. Имъ, равнодушіемъ къ эмпириі, отчасти объясняется и холодная жестокость. — Не въ земной жизни и не въ земныхъ наслажденіяхъ или страданіяхъ смыслъ бытія, а потому, въ концѣ концовъ, безразлично: страдаетъ ли человѣкъ или нѣтъ. Или смыслъ бытія выше страданій, или онъ не существуетъ совсѣмъ. Такъ оправдывается отвращеніе отъ страданій, самозамыканіе въ удаленности отъ нихъ, что особенно важно и привлекательно для человѣка чувствительнаго и нѣжнаго. И по происхожденію своему жестокость вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣзнь жалостливости, способности сострадать и любви къ страданію.

Мы говоримъ о тягѣ русскаго народа къ абсолютному, подчеркивая, что абсолютное онъ склоненъ понимать, какъ нѣчто общее и неопредѣленное, какъ нѣкоторую потенціальность. Это справедливо лишь отчасти. — При всемъ равнодушіи къ эмпириі русскій человѣкъ относится къ ней не такъ, какъ созерцатель-буддистъ. При всей своей тягѣ къ абсолютному, онъ не склоненъ къ той же точности абстрактнаго представленія о немъ, какъ германецъ. Абсолютное воспринимается имъ, какъ

нѣкоторая неопредѣленная потенціальность, но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ основа всего и всяческаго. Во всякомъ явленіи онъ чувствуетъ что-то Божественное, признаетъ его правоту и прозрѣваетъ въ немъ Бога. Оттого, не довольствуясь, подобно буддисту, созерцаніемъ идеала (къ тому же и созерцается иное), онъ стремится воплотить его, хотя въ большинствѣ случаевъ лишь въ мысли, недѣйствительно или нелѣпо. Оттого онъ и задыхается въ разрѣженной атмосферѣ кантіанства, не привившагося къ русской философіи, и вѣчно ломаетъ себѣ голову надъ проблемами добра и зла, оправданія и спасенія. Въ этомъ своеобразномъ отношеніи къ абсолютному и къ дѣйствительности корень его легкой подчиняемости внѣшнимъ условіямъ, его законопослушности и «перевоплощаемости», отмѣченной Достоевскимъ. Но здѣсь же коренится и бурно временами вспыхивающее бунтарство (не плановѣрная, рационалистическая революція) во имя внезапно увлекающихъ новыхъ опредѣленій абсолютнаго или во имя безграничной свободы во всемъ усумниваемаго и все отвергающаго.

3. Высказанныя выше соображенія, конечно, покажутся читателю недостаточно обоснованными. Но доказательство ихъ и не входило въ мои задачи. — Мнѣ надо только выдвинуть основныя мысли, поставить проблемы, для уясненія и обоснованія которыхъ потребны многія страницы, и прежде всего напряженныя усилія мысли со стороны читателя.

Итакъ, основную черту русскаго національнаго характера, «русской души», я усматриваю въ тягѣ къ абсолютному, которая необходимо предполагаетъ нѣкоторое, болѣе или менѣе смутное его воспріятіе, хотя и уживается съ весьма неточными опредѣленіями его. А воспринимается абсолютное (въ единствѣ своемъ), какъ нѣчто потенціальное и неопредѣленное, но непостижимымъ бытіемъ своимъ затемняющее и обезцѣнивающее эмпирію, и какъ единство всяческаго, необходимо подлежащее полному осуществленію во всемъ, а слѣдовательно и опредѣленію, и, наконецъ, какъ все сущее (что въ нѣкоторомъ смыслѣ абсолютируетъ или обожаетъ самое эмпирію). Неотчетливость, неясность воспріятія позволяетъ, съ одной стороны, отрицать абсолютное, какъ таковое, причемъ въ силу указанной связи его съ эмпиріей отрицается въ цѣлости своей и она, съ другой стороны — довольствоваться очень неточными и невѣрными опредѣленіями его, заимствуемыми изъ области той же эмпирии, но абсолютируемыми. Воспринимаемое въ своей неопредѣленности и потенціальности, абсолютное обезцѣниваетъ эмпирію, порождая настроенія, близкія къ настроеніямъ пантеизирующаго Востока. Но, благодаря реально ощущаемой связи абсолютнаго съ эмпиріей, эмпирія безъ него оправдана и обоснована быть не можетъ, а оно само мыслится, какъ необходимо подлежащее воплощенію: истина понимается въ смыслѣ жизненной и дѣятельной истины, хотя и не такъ, какъ въ

американскомъ прагматизмѣ, чуждомъ намъ въ силу отрицанія имъ абсолютности истины. Рядомъ съ этимъ, вслѣдствіе той же связи между абсолютнымъ и эмпирическимъ, второе не можетъ быть безъ всякаго колебанія противопоставленнымъ первому, какъ отрицательное инобытіе: оно въ извѣстномъ смыслѣ божественно, проявленіе абсолютнаго, благодаря чему невольно стирается грань между сущимъ и должнымъ.

Таково реальное положеніе. Но реальность становится понятной только по сопоставленію съ идеальнымъ. Идеаль же заключается въ постиженіи абсолютнаго, какъ идеально-реальнаго всеединства, которое есть все и всяческое, ограниченно-реальное въ каждомъ отдѣльно взятомъ моментѣ эмпиріи, идеальное въ единствѣ и множествѣ, разсматриваемыхъ по отношенію къ каждому моменту отдѣльно, какъ цѣль ихъ, совершенное въ конкретномъ всеединствѣ моментовъ, во всемъ времени и пространствѣ ихъ всѣхъ. Съ этой точки зрѣнія, эмпирія — неполнота или недостаточность абсолютнаго въ его выраженіи, а описанное нами состояніе русской души должно быть опредѣлено, какъ недостаточность ея усилія или напряженія, какъ ея вялость или косность. Разумѣется, русская косность — порокъ, и порокъ національный, наслѣдственный, но она вмѣстѣ съ тѣмъ и вольная вина народа и cadaго принадлежащаго къ нему индивидуума. И вольная недостаточность усилія выражается въ неясности воспріятія абсолютнаго, въ

ограниченіи этого воспріятія потенціальностью и идеальностью (отвлеченностью) абсолютнаго. Она же сказывается съ другой стороны и въ отождествленіи абсолютнаго съ какимъ нибудь эмпирическимъ идеаломъ, на примѣръ — съ благомъ челоуѣчества (и только будущаго) на землѣ, или въ небреженіи эмпирією и, слѣдовательно, пассивномъ же подчиненіи ей.

Конечно, и душѣ Индіи въ высокой степени присуща устремленность къ абсолютному, понимаемому какъ потенціальность всяческаго. Но въ ней такое пониманіе «окончательно», «предѣльно» и потому связано съ отрицаніемъ эмпиріи и полнымъ къ ней равнодушіемъ, чего въ русской душѣ нѣтъ. Попытокъ воплотить абсолютное въ жизни, признанія или хотя бы предчувствія, что сама эмпирія въ какомъ то смыслѣ и есть абсолютное, въ индійской, какъ и вообще въ пантеистической культурѣ, мы не наблюдаемъ. Дѣйствительность для нея — иллюзія, въ лучшемъ случаѣ — что-то временное, преходящее волненіе абсолютнаго. Отсюда — невозможность для пантеиста и пантеистической культуры абсолютировать эмпирію, отрицать во имя эмпиріи само абсолютное, что, однако, совмѣстимо съ нѣкоторыми формами атеизма, понятіемъ котораго въ примѣненіи къ индійской философіи, впрочемъ, неправомѣрно злоупотребляютъ. Равнымъ образомъ немыслимы въ Индіи и специфически-русскія проявленія богоборчества.

Можно указать много общихъ чертъ между

русской душой и душой германской, особенно въ нѣкоторые моменты развитія, напримѣръ, въ эпоху ранняго развитія романтизма. И тѣмъ не менѣе въ идеалахъ и стремленіяхъ нѣмецкой романтики есть что-то, по существу противорѣчащее русской душѣ. «Вы беретесь за невозможное предпріятіе», говорилъ Ѡ. И. Тютчевъ Шеллингу. «Философія, отвергающая сверхъестественное и желающая все доказать съ помощью разума, роковымъ образомъ должна направить свое теченіе къ матеріализму, для того, чтобы утонуть въ атеизмъ. Единственная совмѣстимая съ христіанствомъ философія цѣликомъ содержится въ катехизисѣ. Надо вѣрить въ то, во что вѣрилъ Апостоль Павелъ, а послѣ него Паскаль, склонить колѣни передъ безуміемъ Креста или — отрицать все. Сверхъестественное, по самому существу своему, и есть то, что для человѣка наиболѣе естественно. Оно коренится въ человѣческомъ сознаніи, несравнимо вышемъ, чѣмъ то, что называютъ разумомъ, этимъ бѣднымъ разумомъ, который допускаетъ только понятное ему, т. е. ничего не допускаетъ». И шеллингианство и гегелианство чужды русскому религіозно-философскому сознанію своими притязаніями на адекватное постиженіе Божества, отрицаемое въ кантіанствѣ, но отрицаемое опять таки неприемлемымъ для насъ образомъ. Если же мы всмотримся въ религіозную трагедію романтизма, она обнаружитъ нерусскую свою качественность одинаково и въ «пріятіи міра» Новалисомъ и въ аскетизмѣ Клеменса Брентано.

Въ пріятіи русскою душою міра ей не свойственно такое погруженіе въ эмпирію и такое ограниченіе себя ею, какія мы наблюдаемъ на Западѣ, частью въ той же Германіи, но особенно въ романскихъ странахъ. Эмпирія для насъ не можетъ быть самоцѣлью, хотя иногда метафизическій идеаль и скрывается за формулами позитивически понимаемаго прогресса. И въ этомъ корень нашей непріязни къ западному «мѣщанству», столь остро почувствованному и выраженному Герценомъ.

Такъ указанныя нами основныя черты русскаго національнаго характера позволяютъ его опредѣлить и въ смыслѣ отличенія его отъ другихъ культуръ.

4. Мы говоримъ о «русской душѣ», «русскомъ національномъ характерѣ» и т. д. Что это за «душа», что за «характеръ»? Кто является «субъектомъ» всѣхъ этихъ «русскихъ» чувствъ, стремленій, идей? — «Русскій народъ?» — Но тогда входятъ ли въ его понятіе поляки, латыши, литовцы и другіе «инородцы»? — Не развивая и не обосновывая здѣсь въ полной мѣрѣ своей точки зрѣнія, ограничиваюсь немногими догматически высказываемыми утвержденіями. — Русскій народъ есть субъектъ русской культуры, въ частности русской государственности. Онъ — единая и цѣлостная личность, однако, личность реальная только во всѣхъ своихъ конкретныхъ индивидуализаціяхъ, каковыми являются и всѣ носители индивидуализирующихъ и выражающихъ всерусскую культуру культуръ, всѣ,

---

если угодно, «народности», входившія, входящія и ожидаемая къ вхожденію въ составъ этой культуры. Многія изъ этихъ «личностей второго порядка» прежде обладали нѣкоторою самобытностью, своею культурой и только потомъ, растворились въ единствѣ народа русскаго, переставъ быть личностью и не ставъ новою въ индивидуализаціи русскаго. Многія сохранили нѣчто свое, частично освоивъ русское и частично отдавъ себя. Иныя стали или станутъ еще личностями въ смыслѣ индивидуализаціи именно русской культуры или самоопредѣляются въ противопоставленіи ей. Но до известной степени и въ известный періодъ времени всѣ онѣ — индивидуализаціи или моменты многоединой русской индивидуальности. Субъектъ русской культуры вполне реаленъ только въ единствѣ всѣхъ своихъ временныхъ и пространственныхъ обнаруженій. Эмпирически онъ выраженъ всегда неполно: то какъ первичный носитель и выразитель своей культурной идеи въ себѣ самомъ и даже въ одномъ ограниченномъ своемъ осуществленіи, напримѣръ: въ великорусской народности, то какъ перерабатывающій въ себя и свое чужое, то какъ отражающій въ чужомъ свое. И въ данную историческую эпоху всегда возможно указать нѣкоторую «центральную» индивидуализацію его, вокругъ которой располагаются остальные. Такою центральной индивидуализаціею за 600—500 лѣтъ новой нашей исторіи была великорусская народность, творящая православную и національную культуру,

---

осваивающая и перерабатывающая въ себѣ другія культуры и въ нихъ отражающаяся, поскольку онѣ, какъ, напримѣръ, польская, сохраняютъ рядомъ съ ней нѣкоторую свою самобытность. Во всякомъ случаѣ, признаніемъ за великорусской народностью первенствующаго и руководящаго значенія нисколько не исключается тотъ фактъ, что другія народности осуществляютъ и выражаютъ культурныя потенціи Россіи по иному: такъ, какъ онѣ не могутъ быть осуществлены и выражены великорусскою. Напротивъ, эти другія народности должны раскрывать русскую идею каждая по своему, причемъ нѣкоторыя обладаютъ еще и своими истоками.

Признавая первенствующее положеніе великорусской индивидуализаціи многоединой русской культуры, я, естественно сосредоточиваю свое вниманіе именно на ней. Но само собой разумѣется, что, считая общерусскую культуру только отвлеченнымъ понятіемъ (она реальна лишь, какъ многоединство своихъ индивидуализацій), я и каждую индивидуализацію (въ томъ числѣ и великорусскую) понимаю, какъ нѣкоторое болѣе ограниченное многоединство: и она реальна лишь во единствѣ своихъ индивидуализацій вплоть до единственной конкретной реальности — индивидуума. Однако, въ цѣляхъ изслѣдованія, я конечно, долженъ пользоваться отвлеченными понятіями и терминами: говорить не о томъ, другомъ, третьемъ русскомъ человѣкѣ, а о русскомъ человѣкѣ вообще. На это у меня не меньше права, чѣмъ у

любого психолога или экономиста, до сихъ поръ еще не разставшагося съ Робинсономъ.

Исходя изъ понятія всеединой души, тѣмъ самымъ я получаю право разсматривать культуру и культурную жизнь, какъ нѣкоторое цѣлое, а не дробить ее на «ряды», «явленія» или «элементы», всегда опредѣляемые условно и поставляемые другъ съ другомъ въ причинную связь (при невозможности эксперимента и условности ихъ выдѣленія) хуже, чѣмъ гипотетически. Всякое противопоставленіе общественной жизни политической, экономической или духовной условно, фиктивно и, несмотря на извѣстную методическую его полезность, неправильно. Ни о какой причинной взаимозависимости, ни о какихъ «факторахъ» здѣсь не можетъ быть и рѣчи. — Всеединая душа одинаково можетъ выразить себя и въ экономикѣ, и въ «духовной культурѣ», и въ матеріальномъ быту. Судить о ней можно по любой изъ этихъ индивидуализаций (на этотъ разъ не индивидуальностей-личностей, а ихъ актахъ), и дѣло изслѣдователя выбрать наиболѣе для него удобную. Я, какъ ясно изъ всего сказаннаго, такую индивидуализаціей избираю религіозность.

Религіозно то, что относится къ абсолютному. Но такое опредѣленіе еще недостаточно, ибо внѣ абсолютнаго нѣтъ ничего и само понятіе индивидуализации всеединства требуетъ допущенія по крайней мѣрѣ возможности того, что во всякомъ явленіи культуры есть и религіозный моментъ, т. е.

что всякое явленіе религіозно. Поэтому къ относимости и отнесенности къ абсолютному, какъ первому признаку религіознаго, необходимо присоединить другой — направленность души на абсолютное, хотя бы такая направленность и не всегда отчетливо сознавалась. Ея нѣтъ въ современной западной культурѣ, или, если и есть, то до послѣдняго времени въ малой степени. Потому-то и можно противопоставлять западную культуру въ ея цѣломъ западной религіозности, что недопустимо въ примѣненіи къ русской религіозности и культурѣ, хотя ея нигилистическія и атеистическія теченія, на первый взглядъ, говорятъ объ иномъ. — Русская культура по существу своему религіозна: въ этомъ ея *differentia specifica*, позволяющая аналогизировать ей западную только до XIII—XVI вѣка.

5. По православно-русскому сознанію все относится къ абсолютному, все съ нимъ связано, и не только связано: все — не что иное, какъ обнаруженіе абсолютнаго или Божоявленіе, теофанія. Поэтому Божествененъ космосъ, что постигли уже эллины, умозрѣнія которыхъ бережно хранимы въ восточной Церкви, Божественны народъ, общество, государство, Божественна всякая человѣческая жизнь и дѣятельность. Не созданія князя міра сего, не созданія Божьи, возникшія только для упорядоченія разстроеннаго грѣхомъ бытія, общества и государства, не созданія они людей, отъ Бога отъединенныхъ. Нѣтъ, они Божественны въ

---

самой основѣ своей, хотя, конечно, по грѣховности осуществляющихъ въ себя ихъ людей и недостаточно Божественны. И естественно, что отношеніе къ нимъ двойственно, колеблясь въ предѣлахъ отъ полнаго и безоговорочнаго пріятія (когда забывается ихъ недостаточность) до полнаго же и рѣшительнаго отрицанія (когда забывается ихъ Божественность).

Чтобы понять это, необходимо уяснить смыслъ теофаніи. — Теофанія — само Божество, но не въ Себѣ и не въ полнотѣ и неизмѣнности Своей. Теофанія всегда — нѣкоторая умаленность Божества, бѣдшая или меньшая, а, слѣдовательно, имѣющая начало и конецъ, т. е. тварное. Само Божество не можетъ умаляться и дѣлиться. Оно выше измѣненія, Оно все во всякой своей теофаніи, — всѣ онѣ и каждая изъ нихъ. Теофанія существуетъ только въ твари, которая внѣ теофаніи — ничто. Такимъ образомъ, теофанія есть само Божество, поскольку Оно являетъ Себя въ своей твари, т. е. творить, создаетъ ее, и поскольку тварь свободно Его пріемлетъ. Будучи однимъ дѣйствіемъ, теофанія есть дѣйствіе двухъ субъектовъ: Бога и твари, существующей только въ свободномъ пріятіи ея созидающаго ее Бога. Поэтому неправильно отвергать ее, какъ нѣчто самобытное и Богу противостоящее; но правильно бороться съ ея неполнотой или недостаточностью, т. е. развивать и восполнять ее, «эмпирическое», «это эмпирическое». Свойственное болѣзненному состоянію русской души рѣшительное

---

и полное отрицаніе эмпиріи находятъ себѣ объясненіе въ недопониманіи выясненной нами сейчасъ идеи, смутное воспріятіе которой и ведетъ къ тому, что эмпирія отрицается не равнодушно, какъ на Востокѣ, не во имя ухода изъ нея, но во имя лучшаго, идеальнаго, если не абсолютнаго по существу, то абсолютируемаго. Само разрушеніе въ этой связи нерѣдко понимается, какъ созданіе и преображеніе сущаго.

Какъ бы то ни было, для русской души все Божественно. Поэтому раздѣленіе свѣтскаго и религіознаго для насъ прямо непонятно: не даромъ даже большевики не сумѣли удержаться на позиціи отдѣленія Церкви отъ государства, не говоря уже о томъ, что большевицкій коммунизмъ тоже своего рода религія (см. 6.) Если же единство религіознаго есть Церковь, то церковно все: и міръ, и государство, и личная жизнь, и бытъ. Нѣтъ въ человѣческой культурѣ ничего, что бы въ существѣ своемъ не было церковнымъ, хотя все и не вполне церковно; нѣтъ ничего преходящаго, гибнущаго, ибо церковное всевременно, вѣчно. Здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, необходимо отличать церковную полноту Богобытія, отъ бытія эмпирическаго. Церковь — идеаль эмпирії, однако, такой идеаль, что онъ для Божества и въ Божествѣ исконно и вѣчно сразу и — ставится и осуществленъ, а для эмпирической дѣйствительности, какъ ограниченнаго въ себѣ и для себя момента Богобытія, только осуществляется, становясь и ис-

---

чезая. Истинная Церковь есть міръ, всецѣло причастный Богу, Его всего въ себя пріемлющій и пріявшій, Имъ всецѣло обоженный въ человѣкѣ. Въ истинной Церкви осуществлена и всеедина вся множественность эмпирическаго бытія, т. е. каждый моментъ его въ ней достигъ полноты своего раскрытія, ставъ всѣми другими и всѣмъ, не переставая быть и собой. Церковь истинная — совершенное тѣло Христово, единое со Христомъ Богомъ, когда «всяческое и во всяческомъ Христорь». Она составляетъ съ Нимъ нераздѣльно-несліянное двуединство, и сама — совершенное, всевременное и всепространственное единство всего во Христѣ.

Истинная совершенная Церковь не противостоитъ эмпириі, какъ нѣчто отдѣльное и особое, какъ нѣкая сущность или сила. Она содержитъ въ себѣ эмпирію, какъ свой моментъ, и выражаетъ себя въ каждомъ ея моментѣ. Но именно въ качествѣ момента Церкви эмпирія недостаточна, не обладая ни полнотою развитія каждаго изъ своихъ моментовъ, ни всею ихъ множественностью, ни всѣмъ ихъ единствомъ. Она временна и пространственна, т. е. ограниченно-всевременна и ограниченно-всепространственна. Въ эмпириі Церковь выражается неполно и несовершенно, хотя выражается сама она и только она, а не что-то иное. Всеедина Церковь живетъ въ стихійномъ «безсознательномъ» стремленіи всего сущаго къ Благу: къ бытію, жизни, самоутвержденію и отдачѣ себя другому и Богу, къ смерти. Она живетъ въ стрем-

---

леніи челоуѣчества воплотить идеальное, идеально устроить общественную и государственную жизнь, усовершенствовать ихъ, познать міръ въ отношеніи его къ Богу и какъ Божественное въ культурной дѣятельности, въ религиозно-философскихъ исканіяхъ. Въ эмпирической разъединенности, во времени и пространствѣ Церковь не въ состояніи сохранить полноту свою и опредѣляетъ себя, какъ стремленіе къ абсолютному, т. е. какъ религиозную жизнь и религиозное познаніе, въ невольномъ противопоставленіи этого стремленія чисто-эмпирической, т. е. неопознано-церковной дѣятельности, тѣмъ самымъ себя ограничивая. Такимъ образомъ религиозное предстаетъ, какъ часть міра, не отдѣлимая, однако, отъ нерелигиознаго ясною и неподвижною границей, но словно постепенно сходящее на нѣтъ въ нерелигиозномъ. Равно и церковное, т. е. религиозное въ связи со Христомъ, неуловимо переходитъ въ религиозное вообще и мірское. Поэтому видимая церковь не выражаетъ собой въ своей видимости Церкви истинной, проростающей въ мірѣ, какъ зерно, пронизывающей его, какъ закваска. Истинная Христова Церковь видима только частично по внѣшнему исповѣданію Христовой Вѣры, по видимой іерархіи и видимымъ таинствамъ; да и въ качествѣ видимой, она разъединена.

По католическому ученію Христорь установилъ церковь земную и, согласно словамъ кардинала Беллармина, столь же видимую, какъ госу-

дарство Венеціанское, въ смыслѣ и формѣ іерархическаго общества, т. е. единства многихъ, стремящихся соединенными усиліями къ общей цѣли, къ спасенію. Притомъ католикъ склоненъ понимать спасеніе не въ смыслѣ преображенія всего міра, а въ смыслѣ одинаковаго для всѣхъ индивидуумовъ, хотя и разнаго по степени состоянія. Во главѣ этого іерархическаго общества Христосъ поставилъ двѣнадцать апостоловъ, передавъ имъ власть учить, править и освящать вѣрующихъ. Наслѣдниками апостоловъ являются епископы, подчиненные князю апостоловъ Петру въ лицѣ его преемника — Римскаго Папы. Католическое ученіе о церкви увлекаетъ своею стройностью, продуманностью и отчетливостью, но въ этомъ и заключается главный его недостатокъ. Католическая церковь — совершенное монархическое государство, живущее по строго-опредѣленнымъ законамъ, управляемое по точному ихъ смыслу дисциплинированной, подчиненною самодержцу-папѣ — іерархіею. Церковь Римская создана по образцу земному, не случайно въ теченіе долгаго времени связанная съ земной территоріей — папскимъ государствомъ. Она по самой опредѣленности своей противостоитъ прочимъ церквамъ и государствамъ, отсѣкая себя отъ полноты единства съ ними въ глубинахъ Церкви Истинной.

Римская церковь выдѣляется изъ міра, какъ часть міра, и рѣзко отъ всего прочаго отграничивается. Можно по разному понимать и оцѣнивать

государство земное, считать его по происхожденію своему дьявольскимъ или тоже богоустановленнымъ, какъ учить католичество нынѣ, но противопоставленіе себя государству для католической церкви необходимо и неизбѣжно, какъ неизбѣжно и то, что это противопоставленіе превращается въ противопоставленіе одного государства другому. — И духовная и свѣтская власть одинаково отъ Бога, и обѣ по своему святы, учить современное католичество, но цѣли обѣихъ различны. Свѣтская власть устрояетъ и охраняетъ благо временное (*bonum temporale*), условное, опредѣляя политическія, общественныя и частныя права гражданъ; церковная полагаетъ свою цѣль въ спасеніи (*salus animarum*). Очевидно такое раздѣленіе областей властвованія заставляетъ предполагать, что не все церковно и что нецерковное, въ лучшемъ случаѣ, временно, преходитъ. Оно противостоитъ церковному, какъ иное, и естественно возникаетъ проблема взаимоотношенія между обѣими властями. Каждая, говоритъ католичество, въ своемъ родѣ есть власть величайшая, что уже предполагаетъ опредѣленную различность «родовъ». Но разъ ни одна изъ двухъ властей отъ другой не зависитъ, необходимъ дружественный союзъ ихъ, причемъ вполне по образцу земныхъ союзовъ должны быть оговорены и дѣйствительно оговариваются права и обязанности обѣихъ. Если же такъ, то неизбѣжно самоограниченіе церкви въ ея дѣятель-

---

ности, отказъ отъ земного, для насъ необходимаго, и, съ другой стороны: «*communio lucis cum tenebris*».

Съ умысломъ остановился я на католическомъ ученіи о Церкви. — Оно неприемлемо для православнаго сознанія въ самой основѣ своей, — въ принципиальномъ отдѣленіи религіознаго и христіанскаго отъ нерелигіознаго и нехристіанскаго, церковнаго отъ нецерковнаго. Для насъ, православныхъ, все мірское и, въ частности, свѣтская власть, не временное, вызванное грѣховностью челоуѣчества учрежденіе: она столь же необходима въ мірѣ, какъ и власть церковная. Въ идеалѣ своемъ и существѣ свѣтская власть не внѣ церкви: она такая же церковная власть, какъ и власть іерархіи. И священство и «царство» одинаково необходимы въ Церкви Христовой. У нихъ различныя цѣли и различныя сферы дѣйствія, но эти цѣли и сферы не разграничены ни юридически, ни конкретно, ибо всякое явленіе и церковно и государственно. Такіе акты свѣтской власти, какъ война, наказаніе, принужденіе, вовсе не лежатъ внѣ сферы церковной. И равнымъ образомъ царь, какъ блюститель жизненной правды, не можетъ стоять въ сторонѣ отъ теоретическаго ея выясненія — отъ догматическаго творчества Церкви. Это вѣдь право и обязанность всякаго христіанина, только въ католичествѣ низводимаго на степень законо-послушнаго раба, тѣмъ болѣе обязанность того, кто поставленъ надъ всѣми и всѣмъ и, въ качествѣ Помазанника Божьяго, истину осу-

---

ществляетъ. Но какъ же тогда согласовать дѣятельность обѣихъ властей, сталкивающихся и переплетающихся во всемъ рѣшительно? — Во всеединой истинной Церкви, въ идеалѣ, требуемое согласіе достигается само собой. «Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законною властью» — говоритъ еще Юстиніанъ — «между ними будетъ доброе согласіе». Въ самомъ дѣлѣ, если царь и священство выражаютъ вселенскую истину, какъ они могутъ придти въ противорѣчіе другъ съ другомъ? Царь такъ же святъ, какъ и архіерей. «Онъ равночестенъ Богу. За исключеніемъ священнодѣйствій василевсъ обладаетъ всѣми преимуществами епископа», и — «Я царь и я іерей», заявляетъ въ VIII вѣкѣ Левъ III Исавръ.

Таково идеальное взаимоотношеніе обѣихъ властей. На дѣлѣ можно говорить лишь о томъ либо иномъ приближеніи къ нему, когда практически поневолѣ приходится искать компромиссныхъ рѣшеній въ духѣ, хотя бы, католическаго. Однако, и въ этихъ случаяхъ «внѣцерковность» государственной власти не приобрѣтаетъ абсолютнаго значенія; напротивъ, за царскою властью сохраняется и церковный смыслъ, церковное значеніе: царь является главою христіанскаго міра. Міръ не отдѣляется отъ Церкви искусственно воздвигаемою перегородкою, и не можетъ быть и мысли объ отдѣленіи церкви отъ государства. — Все входитъ въ церковь и

---

отдѣлить церковь отъ государства для русскаго, народа то-же самое, что сдѣлать государство церковью (напримѣръ — коммунистическою, хотя бы со Христомъ во главѣ «Двѣнадцати») или..... создать взамѣнъ ея совѣтскую церковь, такъ называемую «живую».

Всѣмъ этимъ объясняется специфическая связь русской, а еще ранѣе византійской церкви съ государствомъ. И вполнѣ естественно, что византійскіе василевсы, а частью и русскіе цари вмѣшивались въ церковно-догматическіе споры и церковную жизнь. Петръ, замѣняя патріаршество синодомъ на нѣмецкій манеръ, формально продолжалъ традицію русскихъ самодержцевъ, и его реформа была не чѣмъ инымъ, какъ покушеніемъ русской церкви на самоубійство. Теперь, часть русской, по существу — отмершая и мертвая (потому-то она и старается увѣрить себя и другихъ въ томъ, что она «живая»), пытается санкціонировать дѣло Петра и взываетъ о помощи къ его преемникамъ. Но не слѣдуетъ объяснять законопослушность русскаго духовенства только сервилизмомъ, хотя въ немъ недостатка не было и нѣтъ. — Какъ понятно изъ сказаннаго, катастрофа русской государственности была катастрофой и для русской церкви, и, если уничтоженіе патріаршества представляется началомъ разложенія царства, разложеніе царства — начало окончательнаго распада синодской церкви. Насильственно отдѣленная отъ государства, церковь по природѣ своей

---

не можетъ замкнуться въ отведенную ей умѣстными лишь на Западѣ законами сферу. Она жаждетъ полноты дѣятельности. И вотъ изъ нея поднимаются націоналистическія государственническія теченія, по современной русской терминологіи «контръ-революціонныя», и церковь, какъ въ пору Смуты, становится послѣднимъ убѣжищемъ національныхъ идеаловъ. Эти теченія ничтожны, выразились лишь на окраинахъ и за рубежомъ, не отличаясь особою активностью. Въ предѣлахъ Совѣтской Россіи они просто выдуманы. Поскольку они прибѣгаютъ къ мечу и огню, они перестаютъ быть церковными, поглощаются политическими, и не въ нихъ жизнь русской церкви. Рядомъ съ ними изъ церкви же исходятъ теченія, направляющіяся къ совмѣстной работѣ даже съ коммунистической властью. Несмотря на всю ихъ противоестественность — что общаго у Христа съ Веліаломъ? — сводить ихъ къ однимъ эгоистическимъ расчетамъ отдѣльныхъ группъ и лицъ нельзя. Въ нихъ есть свой паѳосъ, сознание необходимости для церкви всесторонней дѣятельности и какой-то правды, усматриваемой, если и не въ идеалѣ, то въ мотивахъ коммунизма (2). Но и эти теченія, благодаря поддержкѣ со стороны власти могущія временно и видимо восторжествовать, въ истокахъ своихъ опорочены мелкими людьми и гнусными средствами. Они мертвы, потому что отрекаются отъ Христа, ибо иначе, какъ отреченіемъ отъ Христа нельзя признать исповѣданіе

соціализма, покоющагося на классовой борьбѣ и атеизмѣ. Въ большинствѣ своемъ и въ основѣ своей Русская Церковь занимала и занимаетъ иную позицію. — Она не можетъ принять отдѣленія церкви отъ государства, не можетъ признать первенства матеріальныхъ интересовъ надъ духовными и религіозными и классовой борьбы коммунизма. Но она не можетъ бороться противъ насилія насиліемъ же и обманомъ. Единственный для нея возможный путь заключается въ слѣдующемъ. — Повинуясь «властямъ предержавшимъ», она лояльно выполняетъ тѣ требованія «безбожнаго» государства, которыя не противорѣчатъ ученію Христову. Не препятствуетъ активно противорѣчащимъ ему, ибо это значило бы прибѣгать къ насилію или обману, но сама ихъ не выполняетъ, отрицая ихъ своимъ отъ всякаго содѣйствія имъ устраненіемъ и если необходимо, ставя себя въ положеніе церкви гонимой, молчаніемъ и мученичествомъ, исповѣдая Христово ученіе. Это не борьба и даже не пассивное сопротивление — вѣдь нельзя же считать сопротивленіемъ мой отказъ проповѣдовать соціализмъ, въ который я не вѣрю. Это — вынужденное, безмолвно осуждающее бездѣйствіе въ томъ, что не отъ Христа, а отъ антихриста. Это вѣрное слѣдованіе ученію Учителя, безмолвіемъ отвѣчавшаго на обвиненія и нападки.

Таковъ путь Православія въ переживаемые нами тяжелые годы. И я утверждаю, что Русская Церковь въ общемъ и цѣломъ шла и идетъ по нему.

Ее можно обвинять, но никакъ не въ активной контръ-революціи, а только въ недостаточной ясности поведенія, въ уступчивости, въ готовности удовлетворяться компромиссами, въ слабости. (11, 12.) Можетъ быть, она виновна еще въ томъ, что слаба она вѣрою, что готова иногда допустить, будто «врата Адовы» могутъ одолѣть Церковь Божию, и склонна пойти по пути приспособленія. Сейчасъ она на грани утраты ею своей видимости. — Законной канонической іерархіи почти уже нѣтъ. Возглавляемый патріархомъ епископатъ насильственно отъединенъ отъ священства и мірянъ, другая часть епископата сама лишила себя сана и способности къ благодатному дѣйствованію посягновеніемъ на права патріарха, третья часть занимаетъ промежуточное положеніе, по необходимости недоговоренное. Священство также въ массѣ совлекаетъ съ себя санъ и отпадаетъ отъ Церкви, признавая «Временное Церковное Управленіе». Истинная православная Церковь разъединена на небольшія группы священниковъ и мірянъ, не измѣнившихъ ей, и на единицы, лишеныя видимаго благодатнаго общенія другъ съ другомъ и Христомъ. Каковы будущія судьбы этой единой истинной Церкви, сказать нельзя. Но въ разъединеніи и разсѣяніи всѣ члены ея могутъ, наконецъ, внутренне и глубоко пережить и Христову истину и самое Церковь, осознать ея идею, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и русская идея. Въ нихъ, въ невидимомъ ихъ единствѣ послѣдній оплотъ рус-

ской вѣры и русской національности, которыя будутъ существовать лишь въ той мѣрѣ, въ какой они его сохранятъ. Такъ въ свое время сохранила себя Россія за стѣнами Троице-Сергіевской Лавры у мощей преподобнаго Сергія.

Есть еще одинъ вопросъ, тѣсно связанный съ отношеніемъ Православія къ государству, — вопросъ объ отношеніи его къ самодержавію. Какъ сейчасъ показано, православіе не можетъ быть равнодушнымъ къ государственной жизни и дѣятельности, а, слѣдовательно, и къ той либо иной формѣ государственности. Но помимо всякой вѣры и всякихъ религіозныхъ убѣденій, лучшею формою политическаго бытія является монархія, и монархія не конституціонная, не сословная, а именно самодержавная. Въ ней не должно быть засилія какаго нибудь сословія или класса, чѣмъ грѣшила русская императорская власть, но что представляется неизбѣжнымъ только тому, кто вѣритъ, будто борьбою классовъ исчерпывается историческая дѣйствительность. Но въ ней не должно быть и рационалистическихъ выдумокъ, создавшихся на почвѣ искаженнаго пониманія англійскаго государственнаго строя, которое исказило его самого и извѣстно подъ именемъ парламентаризма. Однако всѣмъ этимъ не исключается, а напротивъ, требуется и оправдывается, какъ земское самоуправленіе, такъ и органически изъ него вырастающее общее представительство, отношеніе котораго къ самодержцу по существу не укладывается въ формулы

ограниченной или конституціонной монархіи, исторически, вѣроятно неизбѣжныя.

Итакъ, будучи органически связанною съ государственностью, церковь русская, конечно, можетъ желать только наилучшей ея формы, т. е. самодержавія. А оно обусловлено еще и религіознымъ значеніемъ самодержца. Русскому народу нуженъ не только «хозяинъ», но, поскольку этотъ народъ не отрекся отъ своего идеала, и Православный Царь, глава христіанскаго міра. Но, очевидно, главою христіанскаго міра, можетъ быть только одинъ человекъ, ибо вселенскій соборъ по самой природѣ своей не можетъ стать учрежденіемъ постояннымъ. Вселенскій соборъ, какъ и вселенскій патріархъ нужны въ церкви, но не въ отмѣну, а въ восполненіе самодержца, не вмѣсто него, а рядомъ съ нимъ (ср. 7).

Трагедія русской исторіи въ томъ, что въ Россіи или царь безъ патріарха, или патріархъ безъ царя. Но церковь въ качествѣ церкви не можетъ и не должна реформировать политическій или общественный строй. Она должна ждать реформы «міра» отъ самого міра и только указывать ему истину. Она вынуждена ждать, лишняя значительной и необходимой для нея сферы дѣятельности, лишняя возможности объединять православный міръ и распространять православіе. Вѣроятно «міръ» разрѣшитъ проблему своими средствами и не такъ, какъ считаетъ правильнымъ церковь. Чѣмъ дальше его рѣшеніе будетъ от-

---

стоять отъ идеальнаго, тѣмъ труднѣе будетъ церкви дѣйствовать и жить (ср. 11).

6. Итакъ православная церковь, поскольку она опознается русскимъ человѣкомъ, не представляется чѣмъ то отдѣленнымъ отъ государственности и общественности: она въ идеалѣ проявляетъ свою дѣятельность и въ нихъ, ихъ въ себѣ содержитъ, являясь моментомъ Церкви въ высшемъ смыслѣ, Церкви, выражающейся и въ государственности. Но она связана именно съ этою конкретною, русскою государственностью, будучи не только православною, а и русскою церковью. И тѣмъ не менѣе она считаетъ себя вселенскою. Какъ объяснить это видимое противорѣчіе?

Возможны два пониманія католичности или вселенскости. Первое ярче всего обнаруживается въ католицизмѣ и социализмѣ, второе хранимо православіемъ. — Вселенское или универсальное, разсуждаетъ католичество, охватываетъ, въ идеалѣ по крайней мѣрѣ, все. Поэтому универсально то, что находится во всякой вещи и универсальное равнозначно общему въ смыслѣ отвлеченно-общаго, ибо западная мысль по природѣ номиналистична, не пріемлетъ никакого имяславія. При отождествленіи же вселенскаго съ отвлеченно-общимъ, вселенская церковь, поскольку она выражена уже, скажемъ въ католичествѣ, можетъ стать актуально-вселенскою, а не, какъ сейчасъ, только потенциально-вселенскою, лишь въ томъ случаѣ если всѣ иныя

---

«церкви» по содержанию своему съ нею отождествятся. Но тогда не должно между ними быть никакого различія, ибо различающее и отличное не универсально. Съ этой точки зрѣнія, вселенская церковь — нѣчто вродѣ интернаціонала, идея котораго не случайно появилась на Западѣ, по существу будучи лишь однимъ изъ опредѣленій католической идеи. — Для вселенской церкви, какъ таковой, не можетъ быть національныхъ церквей: все національное не религиозно, не абсолютно, не существенно. Слагающія вселенскую церковь церкви для католическаго пониманія являются однородными атомами, а относительная самостоятельность ихъ ничѣмъ не оправданною, случайной и подлежащею отмѣнѣ. Поэтому то для католицизма и неприемлемы такія явленія, какъ галликанство, уніатство, «католичество восточнаго обряда», терпимое лишь до поры до времени, національный языкъ въ Богослуженіи, и т. д. Поэтому и въ Польшѣ католичество национализировалось только вопреки своей природѣ, а вообще на Западѣ проблема національности не связана съ проблемой исповѣданія. То же самое наблюдается и въ продуктѣ католическаго вырожденія — въ социализмѣ, съ его интернационаломъ, съ его практическимъ и теоретическимъ отрицаніемъ всего національнаго. И становясь «церковью», социализмъ выражаетъ идею отвлеченнаго единства въ общей, обязательной для всѣхъ догмѣ, въ священномъ писаніи — «Капиталѣ» — и катихизисѣ — «коммунистическомъ манифестѣ», въ об-

---

щихъ пріемахъ интерпретаціи и комментирования, аналогичныхъ аллегорической экзегезѣ, въ раздѣленіи всѣхъ «товарищей» или «камрадовъ» на мірянъ или просто-товарищей. и духовенство или «сознательныхъ», со спецификаціей вторыхъ по степенямъ агитаторовъ, организаторовъ, ораторовъ, предсѣдателей и вождей, среди которыхъ выдвигается нѣсколько кандидатовъ на роль непогрѣшимаго папы. Интернаціональное единство сказывается въ общемъ однородномъ типѣ организаціи — въ митингахъ и сѣздахъ, своего рода помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ, на коихъ дѣла рѣшаются не по большинству голосовъ, а по благодати, выражаемой руководящей группою, — «pars concilii sanior», въ «комитетахъ» и вселенскихъ празднествахъ. За общими догмами, называемыми «научнымъ социализмомъ», организаціей и дисциплиной, за начатками общаго обряда, культа, слѣдуетъ общая, такъ называемая партійная или пролетарская этика, намѣчается новая псевдо-нація; и международный социализмъ неожиданно обнаруживаетъ природное родство съ другимъ продуктомъ упадка религіозности, — съ современнымъ іудаизмомъ.

Православное сознание понимаетъ вселенскую церковь иначе, хотя надо сознаться, это пониманіе и не высказано имъ съ достаточною полнотою и ясностью. Для него вселенская церковь — тѣло Христово, живой организмъ. Но организмъ не создается путемъ сложенія однородныхъ атомовъ или путемъ сложенія съ ними чего-то отвлеченно-об-

---

щаго, какъ съ другой стороны, онъ на однородные атомы и не разложимъ. Организмъ не мыслимъ безъ органовъ, изъ которыхъ у cadaго своя задача и своя функція и каждый является единственнымъ, другими незамѣнимымъ. Поэтому вселенская церковь и мыслима только какъ система или гармоническое единство мѣстныхъ, національныхъ или объединяющихъ нѣсколько національностей либо раздѣляющихъ органически одну какую нибудь національность церквей. Во вселенской церкви не должно быть недостаточности церквей эмпирическихъ, но должна сохраняться абсолютно цѣнная и неповторимая другими индивидуальность каждой изъ нихъ. Всякая церковь, какъ бы мала она ни была, хотя бы «церковь домашняя», есть союзъ или иначе единство любви, составляемый входящими въ нее и своими отличиями восполняющими другъ друга индивидуальностями. Такъ и вселенская церковь — единство любви, составляемое взаимодополняющими другъ друга высшими личностями или индивидуальностями, церквами помѣстными. Вселенская церковь объединяетъ много-различное въ единое тѣло. Подобно ей и помѣстная живетъ началомъ, объединяющимъ и созидующимъ единый организмъ — царство ромеевъ, царство русское и т. д.

Вселенская Церковь, мы уже знаемъ это, — есть всеединство. Слѣдовательно, она не существуетъ безъ множества своихъ индивидуализацій и существуетъ, какъ единство ихъ всѣхъ. Она вся

въ каждой своей индивидуализаціи, которая такимъ образомъ содержитъ въ себѣ всѣ прочія, раскрывая ихъ въ себѣ и изъ себя, и содержится во всѣхъ и каждой изъ прочихъ, всецѣло въ нихъ растворяясь. Церковь какъ бы цѣликомъ выражаетъ себя сначала въ «этой» индивидуализаціи (помѣстной церкви), потомъ, переставая быть ею, въ другой, потомъ столь же всецѣло становится третьей и т. д. Однако, въ ней, какъ во всеединствѣ, всевременномъ и всепространственномъ, нѣтъ «начала» и «потомъ», «здѣсь» и «тамъ». Каждая индивидуализація ея сразу и «есть» въ ней и «не есть» и создается — и создана (создала себя) — и погибаетъ — и воскресаетъ. Въ идеалѣ каждая должна въ собой качественности своей явить все индивидуализуемое другими, т. е. всѣхъ ихъ пріять въ себя и какъ бы поглотить, а ради ихъ и индивидуализаціи самого всеединства всецѣло всю себя имъ отдать. Такимъ образомъ полнота самоутвержденія оказывается необходимымъ условіемъ полноты самоотдачи и обратно, въ чемъ и выражается законъ Любви. Отсюда слѣдуетъ, что каждая церковь должна быть вселенскою и перестать быть, должна жить — умереть — воскреснуть. Но въ эмпириі должное не выполняется, оставляя завершеніе иной, высшей сферѣ бытія: то, что должна эмпирически осуществить данная церковь, не осуществляется вполне ею, а частично осуществляется за нее другими, хотя и могло бы быть ею самой осуществлено при полнотѣ ея усилія. Эмпирически мы не на-

блюдаемъ пріятія данною церковью всего явленнаго другими: многое остается для нее только знаемымъ, многое даже непонятнымъ. Точно также нѣтъ эмпирически и полноты самообнаруженія. Не пріемля всего чужого, данная церковь не осуществляетъ и всего своего: многое въ иной индивидуализаціи осуществляется за нее другими. Сверхъ того и пріемлетъ и осуществляетъ она разъединенно, какъ бы по частямъ и отрывочно. Въ этомъ смыслѣ ни въ одинъ изъ моментовъ эмпириі не достигается полнота всеединства, а слѣдовательно не достигается она и въ цѣлостности эмпириі, какъ всецѣлостъ множественности и единства истинной Церкви. Отсюда — необходимость въ инобытіи восполненія эмпириі и искупленія вины эмпирической церкви. Въ инобытіи же, для котораго это бытіе — его моментъ, всеединство выражено въ усовершенности и единствѣ всѣхъ частныхъ его обнаруженій, не погибшихъ, а, съ точки зрѣнія эмпириі, преобразенныхъ и восполненныхъ. Въ усовершенности всеединства Церковь есть единство самодержавной священнической власти, временно и искаженно выраженной эмпирически папствомъ, съ единствомъ соборнаго согласія всѣхъ членовъ Церкви, и съ единствомъ власти царской, гармонично сопряженной съ соборною (въ качествѣ частныхъ и урѣзанныхъ проявленій которой я разсматриваю и власть «представительныхъ учреждений») и «папскою». Эти три формы единства несогласуемы лишь въ ограниченномъ эмпирическомъ бытіи, «на землѣ»,

---

въ силу ограниченной самоутвержденности каждой. И неприемлемо православному вселенскому сознанию папство именно потому, что оно отрицает религиозное значение царства и понимает первенство чести, ему принадлежащее, как господствованіе надъ вселенскимъ соборомъ и земную власть.

Однако каждая церковь можетъ стать изъ потенциально-вселенской актуально-вселенскою, изъ себя самой развивая, но развивая въ своемъ аспектѣ, потенціи, актуализуемая другими. Такъ въ исторіи католичества мы наблюдаемъ попытки выразить себя и въ царствѣ (средневѣковыя имперіи и — ограниченно по мірски — имперія Наполеона) и въ соборности. Равнымъ образомъ и въ православіи потенція папства сказывается въ иные моменты развитія патріаршества, константинопольскаго и русскаго, причемъ намѣчаются своеобразныя, чуждыя Западу отношенія между патріаршей властью, съ одной стороны, царскою и соборной, съ другой. Всякая церковь потенциально есть вселенская, вселенское обнаруженіе всего церковнаго въ ея особой качественности; всякой можетъ принадлежать эмпирически-главенствующее положеніе, мѣсто и значеніе главы тѣла Христова, если она того захочетъ и сумѣетъ по духу Христова ученія свое хотѣніе осуществить. Но вселенскость не уничтожаетъ особой качественности каждаго изъ членовъ Церкви, напротивъ она ея требуетъ. А потому нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что православная вселенская церковь и есть

---

церковь русская, которая ощущаетъ себя, какъ вселенскую, и можетъ актуально стать ею при условіи полного осознанія христіанской идеи.

7. Идеаль вселенской русской церкви, который можетъ осуществиться въ зависимости отъ ея воли и воли другихъ помѣстныхъ церквей, отъ воли вселенской, заключается въ томъ, чтобы она, изъ потенціальности своей развила, актуализировала вселенское въ особомъ «русскомъ» аспектѣ. А это значить, что она должна воспринять (т. е. развить и изъ себя) достигнутое другими церквами, уподобиться имъ, отождествиться съ ними и восполнить «воспринятое» своимъ, имъ потомъ его отдавъ. Такова ея задача — самоутверженіе, не осуществимое безъ самоотдачи. Православная церковь можетъ стать актуально-вселенскою только переставъ быть, и можетъ перестать быть только ставъ актуально-вселенскою. Въ ея актуальности въ ней должны явить себя (это не значить, что вполне явятъ) и первосвященство («папство»), и вселенская соборность, и царство, доннынѣ явленныя ущерблены. Въ ея самоотдачѣ все должно прекратиться и погибнуть для того, чтобы по иному актуализоваться въ другихъ церквахъ. Однако, все это должно быть не въ какой либо моментъ времени, а во всевременности. Иными словами, нѣтъ необходимости, чтобы въ какой нибудь періодъ земного бытія церковь русская обладала эмпирическою единственностью въ мірѣ, сразу выражалась и въ соборности, и верховной святительской власти и

въ царствѣ. Временно ея достижения могутъ быть и разъединенны, хотя чѣмъ соединеннѣе они, тѣмъ она ближе къ должному своему, къ идеалу. Отъ ея соборной воли, отъ воли вселенской Церкви, живой и въ другихъ помѣстныхъ церквахъ, зависитъ степень полноты, съ какою осуществится ея идеаль. Онъ можетъ остаться эмпирически незавершеннымъ, въ чемъ будетъ вина русской церкви и всѣхъ церквей. И это не вина какогонибудь одного момента, но вина всѣхъ моментовъ, временнаго ея бытія, ибо каждый изъ нихъ должна она довести до предѣльнаго напряженія.

А ргіогі не исключена зависящая отъ свободной воли Церкви и, слѣдовательно, отъ воли каждаго изъ членовъ ея, т. е. и церквей помѣстныхъ и индивидуумовъ, эмпирическая полнота ея дѣятельности. Однако на дѣлѣ мы этого не наблюдаемъ. Пути эмпирическихъ церквей — недостаточные; дѣятельность ихъ неполная, въ чемъ и вина ихъ и кара. Неполнота эмпирической церкви ясна въ недостаточности ея единства и въ недостаточности ея разъединенности. Каждая частная церковь не объемлетъ всего міра, актуально не вселенская, каждая противостоитъ другимъ и противостоя отвергаетъ не только ихъ особность и отдѣльность, но и то Божественное, что ими осуществляется, а ей въ ея собственной ограниченности недоступно. Ни одна не выражаетъ эмпирически всего въ ея индивидуализации, и всецѣло не отдаетъ себя другимъ. Полноты всеединой Церкви на землѣ не

было и нѣтъ, а, слѣдовательно, и не будетъ, именно потому, что нѣтъ и не было. Единство Церкви до раздѣленія было потенциальнымъ, и потому что церковь эмпирически и въ качествѣ церкви не была всѣмъ міромъ, и потому что тогда она еще не явила той множественности, какую явила и являетъ въ эпоху своего разъединенія. Также и сейчасъ христіанству противостоитъ язычество, церкви собственно — государственно-общественное бытіе, все еще не оцерковленное, каждой отдѣльной церкви — всѣ прочія. Даже если допустить то, къ чему должно стремиться, если допустить, что когда-то всѣ церкви объединятся и вся жизнь будетъ церковною, это единство все-же не будетъ истиннымъ и полнымъ всеединствомъ: въ немъ эмпирически не останется всей реальности прошлаго и нынѣ переживаемого нами (Ср. 10).

Истинное всеединство Церкви сверхъэмпирично, содержа въ себѣ всю эмпирію. Эмпирическимъ, земнымъ идеаломъ является возможное приближеніе къ нему въ каждый данный моментъ. И это приближеніе лучше всего можно опредѣлить, какъ идеаль возсоединенія церквей. Только необходимо уяснить себѣ его съ полною отчетливостью.

До сихъ поръ «соединеніе церквей» понимается съ чисто-внѣшней стороны, какъ формальный актъ возсоединенія, и, конечно, безъ формальнаго акта полнымъ оно быть не можетъ. Въ предполагаемой и вожделѣемой единой Церкви должно быть признаніе себя единою Церковью со стороны всѣхъ,

составляющихъ ее въ моментъ единенія частныхъ церквей. Признаніе же себя единою Церковью предполагаетъ и выраженность этого единства въ догмѣ, жизненномъ идеалѣ, организаціи и іерархіи.

Единство организаціи по существу безразлично для церквей протестантскихъ, признающихъ лишь единство сверхъэмпирическое, «*corpus mysticum Christi*». Но оно необходимо и для православія и для католичества, для которыхъ Вселенская Церковь должна стать и эмпирически единою организаціей. Оба почитаютъ себя самого Вселенскою Церковью, но для католичества вселенская организація уже цѣликомъ дана въ немъ и должна быть только принята другими церквами, (въ чемъ и заключается, по его пониманію, актуализація вселенскости), для православія — потенциальность вселенскости не только въ томъ, что эмпирически церкви разъединены, а и въ томъ, что сама организація вселенская еще не существуетъ. Возможно, что главою земной церкви будетъ римскій патріархъ, но тогда, съ православной точки зрѣнія, его власть, сама природа его власти будетъ иною, чѣмъ сейчасъ. Не можетъ во вселенской церкви остаться то же соотношеніе между папствомъ и вселенскимъ соборомъ, которое существуетъ сейчасъ въ католичествѣ между папствомъ и помѣстными западными, ошибочно признаваемыми за вселенскіе, соборами. Это отношеніе нельзя юридически конструировать по образцу раціонализированной монархіи, конституціонной или абсолютной. Вѣдь не мо-

жетъ дѣйствительность соборныхъ рѣшеній покоиться на утвержденіи или «аппробаціи» ихъ папою: тогда вселенскій соборъ уже не органъ Духа Святого. И по тѣмъ же самымъ основаніямъ нельзя подчинить власть «папскую» власти соборной. Въ истинной Церкви обѣ могутъ быть лишь согласными, восполняя и поддерживая другъ друга, одна постоянная, другая — являющая себя въ періоды особой нужды въ ней, высказывающая волю всѣхъ и то, что не можетъ быть доступно уму и волѣ одного человѣка (Ср. 6). Равнымъ образомъ и отношеніе папы къ другимъ патріархамъ, епископамъ, клиру и мірянамъ не должно быть аналогизируемымъ отношенію между властью и подданными въ свѣтскомъ государствѣ. Высшая власть въ Церкви, вопреки тенденціямъ и практикѣ католичества, не должна ограничивать свободы властвуемыхъ. Возможность этого до извѣстной степени обнаруживается въ православіи съ его свободою личныхъ религіозно-моральныхъ исканій, съ уваженіемъ къ нимъ (какъ бы ни затемнялось оно въ иные періоды), съ русскимъ старчествомъ.

Во Вселенской Церкви должны быть истинные, а не урѣзанные въ «правахъ» своихъ и потому мнимо вселенскіе соборы. Въ ней должна проявиться въ большей степени, чѣмъ даже въ православіи, скорѣе — такъ же, какъ въ протестантизмѣ, только безъ протестантской раціоналистической ограниченности, свободная догматическая и практическая дѣя-

тельность мірянъ, связанная у насъ съ именами Хомякова, Соловьева, К. Леонтьева, Розанова. Наконецъ, какъ мы уже знаемъ, не должно быть въ ней и внѣ ея нецерковленнаго міра, т. е. необходима въ ней и власть царская, въ качествѣ и церковной, а не свѣтской только. Отношенія же между царствомъ и священствомъ въ идеалѣ столь же необычны для исходящаго изъ анализа свѣтскаго общества сознанія, какъ и отношенія между первосвященствомъ и соборомъ (Ср. 6).

Такъ въ общемъ стремленіи къ единству ни одна изъ «церквей» не должна отказываться отъ своего и себя самой, внѣшне подчиняться, какъ полагаютъ католики, но каждая и всѣ должны отказаться отъ замкнутости въ своей ограниченности и отрицаніи чужого. Поэтому и путь къ воссоединенію для каждой церкви есть путь ея самосознанія, а въ самосознаніи — сознанія того, что каелично. Всякая же попытка механическаго внѣшняго «соединенія», т. е. на дѣлѣ подчиненія, способна только отдалить истинное единство, приводя, какъ показываетъ исторія «уній», къ временнымъ и мнимымъ успѣхамъ. Во имя отвлеченнаго единства и во имя даннаго конкретно-ограниченнаго его выраженія, она отвергаетъ многообразіе и многовидную красу тѣла Христова. Это еще очевидно, когда мы обращаемъ вниманіе на другія стороны вселенскаго единства.

8. Какъ можно и должно мыслить единство догматическое? Католичество опять-таки исходитъ изъ

убѣжденія, что римская церковь даже во вселенски-потенціально, въ эмпирически-ограниченномъ бытіи своемъ обладаетъ полною актуализованной истины, что все отъединенно опредѣленное и формулированное ею со времени раскола, догматически безошибочно, полно, а не ограничено. И протестанство и вульгарное православіе видятъ въ католическихъ «новшествахъ» только уклоненія отъ вселенской истины, протестанство со склонностью отрицать самое возможность адекватнаго выраженія Истины, православіе въ убѣжденности, что только оно и хранить и можетъ полно ее высказать. Православіе съ полнымъ основаніемъ ссылается на то, что оно ничего новаго къ постановленіямъ семи вселенскихъ соборовъ не прибавило, хотя въ этой его сдержанности не только его заслуга, но и его вина, уподобляющая его зарывшему въ землю данный ему талантъ рабу. Выходъ не въ отрицаніи католическихъ «догмъ» и не въ возвращеніи къ VIII вѣку. — Во всѣхъ провозглашенныхъ католическою церковью догматическихъ положеніяхъ есть зерно Истины; но всѣ они выражаютъ эту Истину ограниченно: и «Filioque», и догма Непорочнаго Зачатія, и догма папской непогрѣшимости. Всѣ они нуждаются въ восполненіи, въ расширеніи своего смысла, что можетъ быть только дѣломъ Церкви Вселенской, ибо какъ разъ неучастіе другихъ церквей въ догматической дѣятельности католичества и обусловило ея ограниченность и ошибочность.

Для православія — это показано мною въ въ

другомъ мѣстѣ — неприемлема догма «Filioque», какъ внутренне-противорѣчивая, какъ умаляющая Духа Святого и ведущая къ отрицанію эмпирическаго бытія. Но православію близка и понятна мотивирующая эту «догму» интуиція — постиженіе единства Божества, не только какъ единства «сущностнаго», но и какъ единства ипостаснаго, чѣмъ эмпирія оправдывается въ полной мѣрѣ, чѣмъ обосновывается само личное бытіе. Точно такъ-же православію присущъ «мотивъ» догмы Непорочнаго Зачатія, хотя сама эта догма, какъ дѣлающая ненужнымъ воплощеніе Христово и скверною бракъ, ему и чужда. Въ подтвержденіе нашей мысли намъ достаточно указать на православный культъ Богоматери и на Софіологию, нашедшую себѣ выраженіе и въ русской иконописи и въ русской религіозной философій. Оправданность и обоженность человѣчества, а въ немъ всего міра, — одна изъ основныхъ истинъ христіанства, а вѣдь къ этому и сводится ученіе о непорочномъ зачатіи Богородицы, конкретно выражающей самое Церковь или Софію. Но человѣчество оправдано и обожено не во временно-пространственной ограниченности своей, какъ необходимо истолковывается католическая «догма», а во всеединомъ Богобытіи его, что находитъ себѣ эмпирическую индивидуализацію въ сошествіи на Дѣву Марію Духа Святого, которое ни въ коемъ случаѣ нельзя уподобить брачному союзу.

Если всякая церковь вносить во всеединую

свое догматическое богатство, свой догматическій трудъ, она раскрываетъ въ ней и свое богатство культовое, которое не отрицаетъ культа другихъ церквей, но какъ бы становится рядомъ съ нимъ, болѣе соотвѣтствуя данной индивидуальности, звукомъ ея голоса завершая вселенскую симфонію. Культъ расширяетъ религіозное за предѣлы ученія: вмѣстѣ съ нравственной дѣятельностью онъ объемлетъ всю жизнь человѣка и жизнь космоса. Въ отношеніи же своемъ къ жизни и космосу православіе — мы уже знаемъ — шире, каѳоличнѣе католичества. Не проводя рѣзкой грани между церковью въ узкомъ и широкомъ смыслѣ, оно отъ міра не отгораживается. Для него церковная дѣятельность не полна, если церковь не образуетъ жизни, не беретъ на себя задачъ общественныхъ и государственныхъ. Для него вся культура потенциально-церковна и должна стать церковною актуально. Живой идеей всеединства оно стремится освятить не только индивидуальную дѣятельность, какъ протестанство (Beruf), а и всю культуру вообще. Оно мечтаетъ не о созданіи «церковной культуры» въ противопоставленіи культуръ мірской, какъ католическая, но объ оцерковленіи или обоженіи самого міра.

Всякая культура потенциально церковна. Поэтому соединеніе церквей есть и соединеніе и оцерковленіе культуръ (Ср. 2). Поскольку православная церковь стремится актуально быть церковью вселенской, она раскрываетъ свою русскую

---

культуру, въ ней являя свой неповторимый ликъ — вселенское, какъ національное. Постольку же она воспринимаетъ и другія культуры, какъ бы растворяется въ нихъ и ихъ оцерковляетъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ такъ называемой «европеизаціи» Россіи и объясненіе религіознаго отношенія къ «европейскому», характернаго именно для насъ. Но европеизація сама по себѣ («большевицкая», а частью и «Петровская»), является отказомъ отъ своего, самоотдачей и гибелью. Поэтому она эмпирически должна восполняться раскрытіемъ своего, восполненіемъ воспринимаемаго, самоутвержденіемъ.

9. Мы не въ состояніи предсказать будущее развитіе русской культуры и русской церкви, но мы можемъ до извѣстной степени опредѣлить стоящія передъ русской церковью заданія. Русская церковь должна пойти по пути догматическаго творчества. А въ этой сферѣ ей предстоитъ прежде всего раскрыть и обосновать идею всеединства, потенциальную въ ранней церкви, искаженную, лишь ограниченно-выраженную въ католичествомъ. Раскрытіе же идеи всеединства позволитъ обнаружить истинное соотношеніе между абсолютнымъ и относительнымъ бытіемъ на почвѣ христіанскихъ идей творенія изъ ничто и теофаніи. Это соотношеніе должно оправдать и обосновать относительное бытіе, отрицаемое пантеизирующимъ язычествомъ и древне-христіанскимъ аскетизмомъ въ нѣкоторыхъ его теченіяхъ, отвергаемое въ абсолют-

---

ной своей значительности какъ атеизмомъ, такъ и религіею и философіею Запада, рабствующаго эмпирической ограниченности и тѣмъ своеобразно ее абсолютизирующаго. Правильное пониманіе относительнаго бытія одинаково далеко и отъ отрицанія его и отъ абсолютированія, которое въ концѣ концовъ приводитъ лишь къ релятивизму. А изъ этого правильнаго пониманія вытекаетъ и разрѣшеніе поставленныхъ и опять таки ограниченно-рѣшаемыхъ Западомъ проблемъ: ученія о Церкви (затронутаго въ догмѣ Непорочнаго Зачатія, въ культѣ тѣла Иисусова, въ теоріи церкви и ея отношенія къ государству), о взаимоотношеніи между Справедливостью и Благостью, Благодатью и Свободою. И развитое ученіе о Церкви, включающее въ себя и ученіе о культурѣ, кладетъ основанія для рѣшенія проблемы христіанской общественности и проблемы отношенія христіанства къ язычеству.

Всѣ эти вопросы въ большей или меньшей степени уже осознаны и поставлены русскою религіозно-философскою мыслью. Они являются основными темами Достоевскаго и русской литературы вообще. Но религіозная философія для русскаго сознанія не должна ограничиваться только сферою теоретическаго пониманія. Она должна раскрыть жизненный свой смыслъ и обнаружить себя и въ дѣятельности. Поэтому передъ православною культурой стоитъ проблема преодоленія своей пассивности и созерцательности въ дѣя-

тельности. Здѣсь тоже многое намѣчено Западомъ, и католическимъ и протестантскимъ. Реальное оцерковленіе жизни и быта является необходимымъ условіемъ развитія. Но это оцерковленіе не должно ограничиваться тѣми узкими рамками, которыя проведены католичествомъ, или отрицаніемъ конкретно-религіознаго смысла дѣятельности, свойственнымъ протестанству и антирелигіознымъ движеніямъ, напр. социализму. Оно также исходитъ изъ идеи всеединства, требующей признанія религіознаго значенія за всякимъ, даже малѣйшимъ актомъ и за всякой общественной и политической дѣятельностью, и, не противопоставляя міра церкви, преобразуетъ все мірское, дѣлая его церковнымъ.

Осуществленіе русскаго идеала, зависитъ отъ свободной воли русской церкви, отъ ея вольной самоотдачи; но не только отъ нея. Такая же свободная дѣятельность, направленная къ той же вселенской церкви и выражающаяся тоже и въ самоутвержденіи и въ самоотдачѣ, должна обнаружиться и въ другихъ церквахъ, шире — въ другихъ культурахъ. Иначе Вселенская Церковь (культура) будетъ строиться не на свободѣ, а на принужденіи и насиліи, т. е. не будетъ всецѣлою и вселенскою. Если же такъ, то и самъ актъ формальнаго соединенія ни въ коемъ случаѣ не будетъ актомъ вѣшняго подчиненія (7). Кто бы ни сталъ во главѣ вселенской церкви: римскій папа, патриархъ всея Руси или патриархъ константинопольскій, онъ сначала будетъ не мѣстнымъ только, а вселенскимъ

и потому признаннымъ всею церковью главою ея. Не единство церкви обусловлено существованіемъ вселенскаго патриарха, а, наоборотъ, существованіе его въ качествѣ вселенскаго обусловлено единствомъ церкви.

10. Изъ идеи всеединства вытекаетъ своеобразное, чуждое Западу, отношеніе къ идеалу и каждому моменту развитія. — Даже, если очерченный выше идеаль въ эмпириі и осуществится, онъ не будетъ полнымъ выраженіемъ всеединства. Въ торжествующей на землѣ Церкви не будетъ всего челоуѣчества и даже ублѣдненный образъ его — память о немъ всѣхъ членовъ Церкви — не будетъ содержать въ себѣ всѣхъ людей. Невозможна эмпирически «вѣчная память» о всякой личности и всѣхъ дѣлахъ ея. Не будетъ въ періодъ торжества Церкви реально-эмпирически существовать все церковное, т. е. все бытійное и благое, когда либо, хотя бы въ малой степени осуществленное. Все-единая Церковь можетъ «исполниться» только въ цѣлости и цѣлостности всего временно-пространственнаго бытія: она всевременна и всепространственна только въ искупленности и преображенности его.

Въ каждомъ мгновеніи времени всевременное единство выражается неполно, ущербленно. И нѣтъ принципиальнаго различія между любымъ эмпирическимъ моментомъ бытія церкви, какъ бы мало и слабо въ немъ Церковь ни выражалась, и эмпирически идеальнымъ ея состояніемъ, къ ак-

---

туализации котораго слѣдуетъ стремиться такъ же, какъ къ актуализации всякаго момента. Все сущее — теофанія, все такъ или иначе выражаетъ абсолютное, причаствуетъ абсолютному. И каждый моментъ, какимъ бы ничтожнымъ намъ онъ ни казался, выражаетъ абсолютное неповторимо по своему, въ особой качественности. Это вытекаетъ изъ идеи всеединства, обосновывая абсолютную цѣнность всего, что существуетъ, въ частности абсолютную цѣнность всякой личности. Однако, всякій моментъ долженъ стать всѣмъ, самимъ всеединствомъ. Поэтому обоженіе міра заключается вовсе не въ достиженіи всеединства однимъ какимъ нибудь его моментомъ, но въ достиженіи его всѣми моментами, въ преображеніи всѣхъ, что возможно лишь въ бытіи сверхъэмпирическомъ. Слѣдовательно, долгъ всякаго христіанина въ томъ, чтобы довести до предѣльнаго развитія, до вселенскаго значенія и бытія каждый изъ моментовъ жизни и прежде всего тотъ моментъ, каковымъ онъ самъ, христіанинъ, въ данное мгновеніе является, ибо только изъ этого момента онъ можетъ исходить въ творческомъ своемъ трудѣ. Христіанинъ долженъ жить настоящимъ, исходить изъ настоящаго, изъ него по вертикали устремляясь во всеединство и памятуя, что «довлѣетъ дневи злоба его». Но подвигаясь во всеединство онъ подвигается во всевременность; актуализуя данный моментъ, онъ усматриваетъ всевременность его: «вспоминаетъ» прошлое, предчувствуетъ будущее. Данный моментъ раскры-

---

вается передъ нимъ какъ развитіе прошедшаго и рожденіе будущаго. Правда «вспоминаніе» и «воображеніе» того, что было и будетъ, даютъ лишь блѣдныя, часто обманчивыя отраженія всевременности: и прошлое и будущее предстаютъ умственному взору, какъ что-то чуждое, уже и еще не живое, мертвое. Прошлое кажется всецѣло обуславливающимъ настоящее, какъ оно, въ свою очередь, — всецѣло обуславливающимъ будущее, и всѣ три момента невольно превращаются въ связанная неумолимой механистической причинностью мертвыя тѣла. Но все это свидѣтельствуется лишь о недостаточности восхожденія во всевременность. Полное овсвремененіе даетъ сознаніе творческой свободы въ многоединствѣ высшей личности, что весьма неполно выражено сознаніемъ единства человечества въ грѣхѣхъ и спасеніи, догмою о первоуродномъ грѣхѣхъ, которая позитивитически искажается въ теоріи наслѣдственности.

Итакъ истинная цѣль христіанской дѣятельности въ актуализации настоящаго, которая, соединяя его чрезъ восхожденіе во всевременность съ прошлымъ и будущимъ, является актуализацией всеединства. Приэтомъ эмпирическое и эмпирически понимаемое возсоединеніе настоящаго съ прошлымъ и будущимъ, т. е. «вспоминаніе» и «воображеніе», не что иное, какъ нѣкоторое приближеніе къ всеединству, какъ таковое не познаваемое. Въ немъ, въ нашихъ расчетахъ и предположеніяхъ неизбѣжны ошибки. Конечно, мы не мо-

---

жемъ, да и не должны дѣйствовать въ настоящемъ, не думая о прошломъ и будущемъ. Но мы должны всегда помнить, что знаніе наше и о томъ и о другомъ весьма несовершенно и что эмпирическія предположенія о томъ, что будетъ и къ чему приведутъ наши поступки, гадательны, вопреки наивнымъ или недобросовѣстнымъ утверженіямъ, будто такія предположенія могутъ быть научными. Если дѣятельность христіанина должна быть нравственно-положительною, ни одинъ поступокъ его не долженъ быть зломъ ни въ самомъ себѣ, ни въ своихъ послѣдствіяхъ или какъ говорить Евангеліе: «плодахъ». Зло, вольно или невольно проистекающее изъ моего дѣйствія, свидѣтельствуешь о томъ, что само оно не есть дѣйствіе доброе, ибо злые плоды приносятъ лишь древо злое а доброе ихъ приносить не можетъ. Поэтому мысль о будущемъ, а тѣмъ болѣе направленная на будущее дѣятельность, нравственно и религіозно допустимы лишь тогда, когда приносятъ только добро. Въ противномъ случаѣ онѣ должны быть отвергнуты, какъ злое. Если же онѣ въ послѣдствіяхъ своихъ нравственно безразличны (чего, впрочемъ по существу быть не можетъ), онѣ бесполезны и ненужны.

Поставимъ вопросъ болѣе конкретно. — Мы стремимся къ благу человѣчества. Подобное стремленіе, лежащее въ основѣ всякой идеи прогресса и въ частности прогресса социалистическаго, само по себѣ, конечно, есть добро. Оно остается

---

добромъ и тогда, когда сознавъ свое безсиліе сдѣлать лучшею прошлую жизнь человѣчества — замѣнить наслаженіями страданія нашихъ предковъ и благами мира кровопролитныя войны, которыя они вели, — мы ограничиваемъ цѣль нашу эмпирическимъ будущимъ. Идеаль нашъ урѣзывается, ограниченно примѣняется только къ части человѣчества, и для того, чтобы хоть нѣсколько сохранить первоначальный смыслъ его, мы должны связать эмпирическія наши цѣли со всеединствомъ: въ эмпирическихъ предположеніяхъ своихъ учесть и прошлое человѣчества. Конкретное заданіе наше должно строиться такъ, чтобы эмпирическія наши будущее и настоящее эмпирически же возмѣщали и восполняли прошлое. Предки наши грѣшили, т. е. и мы грѣшили въ нихъ. Поэтому наши страданія должны искупать наши грѣхи, совершенные ими, а въ нихъ нами. Они стремились къ лучшему, но не осуществили своихъ стремленій. Мы обязаны внимательно и бережно отнестись къ ихъ идеаламъ, завершить начатое ими и переданное для завершения намъ. У насъ нѣтъ права дѣлать бесполезными ихъ страданія и, безъ дальнихъ разсужденій, присваивать себѣ то, что они оставили намъ для опредѣленныхъ ими цѣлей. Мы нравственно не смѣемъ легкомысленно разрушать созданное ими, уничтожать плоды ихъ труда, умалять всеединство, хотя и обязаны исправить ихъ ошибки, восполнить ихъ дѣло. Поэтому то всякая революція, какъ разрушеніе, противорѣчитъ ду-

---

ху христіанства именно въ разрушительности своей, и единственно возможная для христіанина политика — политика консервативная, оберегающая культурное наслѣдіе отцовъ, отмечающая лишь то, что отмѣнить необходимо.

Большинству людей, и, ужь конечно, революціонерамъ, нравственная ихъ отвѣтственность передъ прошлымъ неясна, хотя многіе не прочь поговорить о цѣнности пролитой крови. Но если религиозно-нравственно недопустима эта безотвѣтственность, еще недопустимѣе чувство безотвѣтственности передъ настоящимъ. — Мы строимъ идеаль будущаго земного блаженства, которое, въ лучшемъ случаѣ, гадательно, и тѣмъ гадательнѣе, чѣмъ конкретнѣе мы его себѣ представляемъ. И во имя этого-то гадательнаго будущаго мы приносимъ въ жертву себя самихъ, что, по меньшей мѣрѣ, глупо, и другихъ, что уже прямо преступно. Во имя сытости отдаленныхъ потомковъ, которые, можетъ быть, будутъ отъявленными негодьями, мы заставляемъ голодать живыхъ, и, въ общемъ, все таки не столь уже плохихъ людей. Безпощадно примѣняя страшную силу современнаго государства, мы принуждаемъ живыхъ людей къ подневольному рабскому труду, лишаемъ ихъ свободы и жизни, одинаково и въ социалистическомъ и во всякомъ «прогрессивномъ» государствѣ. И для чего? — Для того, чтобы блаженствовали другіе люди, которые еще не существуютъ, и неизвѣстно, будутъ ли еще существовать, которые, возможно,

---

будутъ нравственно хуже насъ и, ужь во всякомъ случаѣ, сами о себѣ не забудутъ. Да можно ли выдумать что-нибудь болѣе безнравственное и нелѣпое? (Ср. 7).

Всѣ приведенныя соображенія вовсе не заключаютъ въ себѣ отрицанія государства, и принужденіе и насиліе въ эмпирической дѣйствительности неизбѣжимы. Но признавая ихъ неизбѣжностью, даже зломъ — попытокъ избѣжать ихъ, впрочемъ, не дѣлалось, — необходимо сознавать, что за зло надо принимать на себя отвѣтственность, и сводить зло къ минимуму. А это возможно только тогда, когда мы исходимъ изъ потребностей настоящаго, когда все относящееся къ будущему пріемлется и осуществляется лишь постольку, поскольку оно въ настоящемъ приноситъ добрые, а не злые плоды. Такъ для христіанина пріемлемъ даже социализмъ — въ формѣ питающихъ добрыя чувства утопическихъ романовъ и квази-научныхъ концепцій и пророчествъ, но непріемлемъ социализмъ, ставящій во главу угла классовую борьбу и революцію, даже если бы онъ опирался на факты, а не на разстроенное воображеніе. Непріемлемъ для христіанства и идеаль позитивистическаго прогресса. Этотъ идеаль возникаетъ на почвѣ отрицанія всеединства, т. е. разъединенія бытія или матеріалистически-механистическаго его пониманія. Онъ необходимо вырождается въ идеаль матеріалистической, построенный на понятіяхъ пространственной вещи, борьбы и матеріальности всякаго блага. По-

---

этому именно въ православіи, выдвигающемъ всеединство, открыть путь къ преодолѣнію западныхъ идеаловъ, прогресса и социализма.

11. Видимой русской церкви почти нѣтъ (5). Она разсѣяна и держится лишь метафизическимъ единствомъ всѣхъ вѣрныхъ ея сыновъ, внѣшне и видимо другъ съ другомъ почти не связанныхъ. И жизнь церкви русской сводится къ тому слабому общенію, которое возможно въ церкви гонимой, и къ индивидуально-религіозной жизни. Ближайшія цѣли русской церкви лежатъ такимъ образомъ въ индивидуальной дѣятельности каждаго (5). Каждый изъ насъ долженъ на свой собственный страх и рискъ, безъ постоянной благодатной помощи осмыслять христіанскую истину такъ, какъ она дана ему въ православіи, и всемѣрно осуществлять эту истину въ своей жизни. Задача — повидимому скромная, по существу безмѣрно-большая, ибо всякая дѣятельность религіозна. Необходимъ напряженный трудъ въ тѣхъ узкихъ границахъ, которыя намъ поставлены. Какъ христіанская, дѣятельность каждаго изъ насъ не можетъ и не должна быть насильственной, выражаясь въ заговорахъ и выступленияхъ съ оружіемъ въ рукахъ, но, именно какъ христіанская, она должна быть до конца правдивой, чуждою всякаго лицемернаго соглашательства и компромиссовъ. Иначе она станетъ лицемернымъ непротивленствомъ Льва Толстого, лицемернымъ потому, что оно тайно рассчитываетъ на противленіе другихъ. И, конечно, не слѣдуетъ скрывать отъ

---

другихъ и себя самого то, въ чемъ усматривается сущность православія.

Высказываемыя мною мысли могутъ показаться читателю наивными. Это меня не смущаетъ. — Во первыхъ, давно ужъ извѣстно, что и само христіанство — «для эллиновъ безуміе». «Трезвый» человѣческій разумъ можетъ признать лишь нелѣпостями ученія о Троицѣ, Боговоплощеніи, воскресеніи и т. д., по сравненію съ которыми, высказанное мною — блѣднѣетъ. Во вторыхъ (ср. 5), я не утверждаю, что въ Россіи непремѣнно осуществится идеаль русской церкви и культуры, что въ ней, въ частности, водворится опять монархія. Можетъ быть, самодержавіе эмпирически всецѣло въ прошломъ русской церкви. Я только полагаю, что безъ осуществленія этого идеала вселенская роль православной церкви сыграна, хотя она и можетъ еще процвѣсти въ качествѣ церкви помѣстной, вмѣстѣ съ новымъ расцвѣтомъ національной самобытности Россіи. Не осуществится тогда лишь русскій идеаль. Въ третьихъ, даже допуская, что указанные выше условія для выполненія русскою церковью и въ ней русскою культурою вселенской своей миссіи осуществляются, я не утверждаю, что они осуществляются безъ насильственнаго переворота. Я только утверждаю, что путь насилія — путь грѣха, который придется искупать жестокою карою, который не приближаетъ къ идеалу, а отдаляетъ отъ него, а потому неприемлемъ не только съ религіозно-хри-

стіанской, но и съ практической точки зрѣнія. Во всякомъ случаѣ, христiанинъ на него вступать не долженъ и долженъ всячески другихъ отъ него остерегать. Въ томъ его вѣра, вѣра въ практическое значеніе того, что для здраваго смысла непрактично, въ силу Правды, въ чудо. Равнымъ образомъ не склоненъ я, подчеркивая отрицательныя стороны коммунистической церкви и церкви совѣтской (такъ называемой «живой»), видѣть въ нихъ только эло. Зла безъ добра не существуетъ: зло живетъ добромъ, какъ его недостаточность. И коммунизмъ и совѣтская церковь выполняютъ многое изъ того, что могли и должны были выполнить русское государство и русская церковь. Такъ въ коммунизмѣ находитъ себѣ выраженіе, хотя и искаженное, религиозно-соціальный идеалъ русскаго народа; такъ совѣтская церковь пытается дѣйствовать на заказанныхъ Церкви Христовой путяхъ и религиозно освятить (чего она конечно сдѣлать не можетъ) соціально-политическую дѣятельность позабывшаго о Богѣ народа (ср. 2). Надо только умѣть отличать существо исторіи отъ ея видимости и, отбрасывая почти всегда ошибочныя деклараціи и программы такъ называемыхъ вождей, улавливать за ними стихійныя, смутныя чаянія народа, мучительно стрѣмящагося высказать и осуществить свою мысль (ср. 1).

12. Въ концѣ концовъ, опредѣленные мною, какъ ближайшія, цѣли русской церкви не такъ уже далеки отъ дѣйствительности. Ихъ можно

охарактеризовать, какъ политику дѣйствительнаго выжиданія. А выжиданіе и составляетъ существо поведенія большинства русскихъ людей. Немногие изъ нихъ дѣлали революцію, и настоящихъ коммунистовъ значительно меньше, чѣмъ даютъ самыя строгіе партійныя подсчеты. Большинство стояло въ сторонѣ, сочувствуя паденію стараго. Оно терпѣло коммунизмъ и даже спасало его въ критическія минуты борьбы съ иноземцами и «бѣлыми» вождями, видя, что «большевиковъ не кѣмъ замѣнить», что въ нихъ единственная пока опора новаго. Но въ предѣлахъ ему отведенныхъ оно двигалось своею дорогой и ... переждало: отъ коммунизма стали отказываться сами коммунисты, перенося его въ туманное будущее, озаренное утопіями, стали отказываться не подъ влияніемъ поражений, а потому, что изживаютъ себя. Исторія русской революціи не даетъ картины энергичныхъ судорожныхъ порывовъ и схватокъ, революцій и контръ-революцій. Она протекаетъ плавно и медленно, не торопясь и сполна себя изживая. И въ этомъ, на мой взглядъ, сказывается исключительная государственная мудрость русскаго народа; въ этомъ залогъ его будущаго. Однако, фактическое его поведеніе не есть еще идеальное, то, о которомъ я говорю. Въ пассивности нашей мудрости, пожалуй, не больше, чѣмъ косности; во всякомъ случаѣ, — слишкомъ много приспособляемости и готовности на компромиссы или толстовства. И въ этомъ основная

опасность всей русской культуры, основной ее порокъ, являющийся и порокомъ всей восточной православной церкви.

Если католичество, отколовшись отъ вселенской церкви, самоутвержденно сочло себя церковью вселенской; развиваясь въ отъединенности, признавало и признаетъ свой трудъ вселенскимъ трудомъ, — утратившая часть свою церковь восточная восприняла расколъ иначе. Живая идею вселенскости, она не могла считать свою эмпирически-ограниченную дѣятельность дѣятельностью Вселенской Церкви, усматривая необходимое условіе второй въ возсоединеніи съ нею церкви западной. Но не дерзая на вселенскую дѣятельность, она склонилась къ отказу отъ всякой дѣятельности. Ея догматическое творчество остановилось на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, ея идеаломъ стало береженіе переданнаго отцами, ея болѣзнию — коснѣющій въ отжившемъ расколѣ, какъ болѣзнию Запада стала активная ересь. Въ области религіозной дѣятельности жили старья формы и нормы, утрачивая свой смыслъ и духъ. Проблема отношенія церкви къ міру и государству въ разрѣшеніи своемъ недалеко подвинулась впередъ со временъ Юстиніана. А въ то же самое время береженіе стараго сочеталось, въ силу той же идеи вселенскости, съ готовностью признать и принять чужое, ибо и въ чужомъ должны быть зерна вселенской истины. На этой почвѣ создалась своеобразная психологія пассивности и выжида-

тельности — появилась органическая болѣзнь русскаго народа. Она можетъ стать для него смертельною, какъ стала уже смертельною для Византии. Но онъ можетъ и преодолѣть ее напряженнымъ самоутвержденіемъ въ раскрытіи своего и преображеніи приемлемаго имъ чужого. Вѣдь это и есть путь созданія вселенской культуры, т. е. путь истиннаго соединенія церквей въ единое тѣло Христово. Вѣдь русскій народъ уже идетъ по нему, только идетъ слишкомъ пассивно: больше приемля чужое, «европеизуясь», больше жертвуя своимъ, чѣмъ свое развивая и раскрывая. Но въ самоотдачѣ безъ самоутвержденія такъ же не полна всеединая воля, какъ и въ самоутвержденіи безъ самоотдачи. Для того, чтобы жить, намъ надо увидѣть и полюбить свое, взрастить его и бережно, но дѣйственно развивать. А для этого необходимо преодолѣть свою косность, стряхнуть вѣковой лѣнивый сонъ.

1922 г. VIII. 13.

Л. Карсавинъ.

---

## ПРАВОСЛАВІЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА.

**К**огда мы говоримъ о Православіи, то обыкновенно различаемъ въ немъ двѣ стороны — мистическую и историческую: прежде всего это есть Церковь, живой и цѣлостный мистическій организмъ, а затѣмъ — нѣкоторая историческая сила, совокупность нѣкоторыхъ историческихъ явленій. Это различіе мистической и исторической стороны въ Православіи совершенно правомѣрно и очень важно для правильной оцѣнки тѣхъ или иныхъ явленій церковной и исторической жизни. Хотя Церковь, какъ мистическая реальность, ищетъ своего воплощенія въ исторіи, стремится охватить и одуховорить натуральное историческое бытіе, но историческая дѣйствительность не даетъ намъ полнаго воплощенія правды и силы Церкви. Мало этого, мистическое здоровье Церкви вовсе не предохраняетъ историческую сторону въ ней отъ ошибокъ и грѣховъ; оно остается лишь источникомъ живой силы для исторической Церкви, возвращаясь къ ко-

---

торому она освобождается отъ условнаго и ошибочнаго въ себѣ.

Указанное различіе двухъ сторонъ Церкви вѣрно и важно, но все же недостаточно для правильной оцѣнки исторической стороны въ Церкви. Вѣдь кромѣ отдѣльныхъ фактовъ исторіи и ихъ связности, ихъ вліянія другъ на друга, существуютъ общія опредѣляющія начала исторической жизни, которыя стоятъ позади отдѣльныхъ явленій, никогда ими не исчерпываются и цѣликомъ въ нихъ не воплощаются. Историческая сторона въ Православіи тоже слагается не только изъ отдѣльныхъ фактовъ и ихъ связной совокупности, но за этими фактами стоитъ еще ихъ творческое начало, опредѣляющее смыслъ этихъ фактовъ, стоитъ источникъ внутренней жизни въ исторической жизни. Мистическій организмъ Церкви не стоитъ такъ близко къ исторической ее плоти, чтобы къ нему сводить ту духовную перспективу, которая раскрывается въ исторіи передъ церковными дѣятелями, передъ церковной жизнью: есть общая историческая проеція Церкви, есть живая, дѣйственная сила, исходящая отъ мистическаго организма Церкви, но воплощаемая въ ткань исторіи, входящая въ исторію, какъ нѣкое опредѣляющее начало. Это начало можно назвать «духомъ» той или иной исторической Церкви — и здѣсь надо искать ключъ къ пониманію отдѣльныхъ ея явленій. Какъ историческая основа этихъ явленій, духъ той или иной исторической Церкви развивается, претерпѣ-

---

ваетъ различныя измѣненія, но именно онъ слагаетъ ту духовную перспективу, въ которую глядится индивидуальная и народная душа, создаетъ общую атмосферу, которой она питается, ставитъ задачи, выдвигаетъ силы, опредѣляетъ и направляетъ творчество. И если мы хотимъ понять дѣйствіе Церкви въ исторіи, то чрезвычайно важно уловить самый духъ той или иной исторической Церкви, уловить и уяснить тѣ общія историческія начала, которыми и проявилась, въ которыхъ воплотилась мистическая полнота Церкви. Мистическое Тѣло Христово, созидаемое въ исторіи, мистическій организмъ Церкви единъ и цѣлостенъ, но историческія формы отдѣльныхъ Церквей многообразны и несходны прежде всего и больше всего въ своемъ «духѣ».

Для пониманія того, что дало Православіе русской культурѣ, какое мѣсто принадлежало и принадлежитъ Православію въ русской жизни, чрезвычайно важно понять именно духъ Православія. Не догматическія особенности Православія, но отдѣльныя его историческія явленія важны и существенны для пониманія того, какъ проникало Православіе въ русскую душу, что оно развило и оформило въ ней, важно понять духъ Православія, эту историческую проецію его мистической жизни. Конечно, этотъ духъ Православія не вполне одинаковъ въ различныхъ православныхъ странахъ, — и то, какъ мы русскіе выявили въ себѣ, какъ мы заключили въ себѣ духъ Православія, само связа-

---

но съ нашей исторіей, съ своеобразіемъ нашей народной души. Но мы не сдѣлаемъ большой ошибки, если будемъ все время говорить о Православіи вообще, ибо восточное христіанство, въ своихъ внутреннихъ основахъ, остается единымъ.

Какъ охарактеризовать духъ Православія? Говоримъ не о догматахъ, не о внѣшнихъ историческихъ фактахъ, говоримъ о томъ, что образуетъ внутреннюю сторону Православія, какъ она проявилась и проявляется въ ткани исторіи, какъ она открывается намъ. Заглянуть въ эти глубины, не въ порядкѣ молитвеннаго волненія или религіознаго подъема, а съ задачей описанія и анализа — очень трудно, а все же необходимо.

Погружаясь въ Церковь, находишь всегда какую-то завершенную полноту, нерушимое цѣлостное и органическое единство, словно въ музыкальномъ цѣлостномъ аккордѣ вбираешь то, что отдѣльными звуками проступаетъ внѣ Церкви. Мнѣ думается, что переживаніе завершенной полноты въ Церкви, органическаго въ ней единства, какого-то благословенія всему, что есть въ мірѣ и что въ Церкви предстаетъ просвѣтленнымъ и преображеннымъ — что это переживаніе есть важнейшее слагаемое въ томъ, что мы русскіе получаемъ отъ Церкви. Вмѣстивъ его въ себя, мы отъзываемся на все, что звучитъ въ мірѣ; намъ не чуждо язычество, не чужды іудаизмъ и римскій духъ, и западный дѣятельный гуманизмъ, и суровый пуританскій духовный укладъ, потому что все это,

просвѣтленное и слитое съ другими началами, звучитъ для насъ въ музыкѣ Православія. Насколько мы чувствуемъ переживаніе вселенскости въ католичествѣ, мы не можемъ не сознать его побѣднаго, торжественнаго обращенія ко всему міру, его напряженнаго и страстнаго миссіонерства, но и его неустраненной пока мечты о теократіи, о подчиненіи міра Риму. И не только иные тона, но главное — иной тембръ звучанія вселенскости ощущаемъ мы въ Православіи, которое тоже обнимаетъ весь міръ и молится о немъ, но совершенно свободно отъ теократическаго соблазна, а главное ищетъ не внѣшняго присоединенія къ Церкви, а внутренняго приобщенія къ ней. Единство Церкви, ея полнота, имѣютъ для насъ внутренній характеръ, Церковь и въ насъ, въ нашемъ собственномъ религіозномъ сознаніи обращена къ внутреннему человѣку, къ его сердцу. Церковь неустанно молится о томъ, чтобы «единомыслиемъ» исповѣдывали мы нашу вѣру, но путь къ этому видитъ она въ любви, а не послушаніи, въ свободномъ движеніи сердца къ Богу, а не въ подавленіи въ себѣ своихъ движеній. Оттого, обнимая весь міръ черезъ Церковь, мы ничего не хотѣли бы изъ міра изгнать, ничего отвергнуть, но хотѣли бы, чтобы все возвысилось въ Богѣ и вошло просвѣтленное въ Церковь. Отсюда эта неизъяснимая и неотразимая радость свободы въ Церкви: вѣдь только въ Церкви бытіе получаетъ возможность быть свободнымъ, быть самимъ собой, отбросить все, что

внѣшне его опредѣляетъ и ограничиваетъ; вѣдь только черезъ приобщеніе къ Церкви открывается путь къ свободѣ, къ опредѣленію себя изнутри, а не извнѣ. Это ощущеніе свободы въ Церкви не забывается, и разъ войдя въ душу оно остается въ ней, ее питаетъ и одушевляетъ: забываемъ мы, какъ выросло оно въ душѣ, но всегда о немъ радуемся. Всегда его ищемъ и воплощенія его въ жизни такъ страстно, такъ настойчиво ждемъ. Это ощущеніе свободы, сходящее въ душу отъ приобщенія къ Церкви, и есть то благовѣстіе, которое душу нашу захватываетъ — благовѣстіе о томъ, что въ Церкви все сохраняетъ себя, все полно своего неповторимаго, своеобразнаго, но только уже освобожденнаго отъ узкихъ границъ, отъ косности и силъ вражды. Сочетаніе свободы и единства, раскрытіе бытія, его нѣдръ, цвѣтенія свободы въ атмосферѣ любви — вотъ что музыкой незабываемой льется въ душу, когда мы приобщаемся Православію, ибо только въ его духѣ сохранился аромать Божественнаго Благовѣстія о спасеніи міра безъ его отверженія. Въ мистической жизни католичества тоже есть звучаніе этой вѣсти о расцвѣтѣ свободы въ любви — величайшимъ свидѣтелемъ этого можетъ служить явленіе Св. Франциска Ассисскаго, столь близкаго и дорогаго православному сердцу, но духъ католичества больше отразилъ, лучше предчувствовалъ блаж. Августина, когда отвергалъ совершенно язычество и даже въ добродѣтеляхъ язычни-

ковъ видѣлъ лишь блестящіе пороки. Еще ярче сказалась неполнота звучанія Христова благовѣстія въ католичествѣ — въ томъ гнушеніи плотью (не только индивидуальной, но и національной), которое дало пророчи въ католическомъ сознаниі цвѣтамъ гностическаго дуализма. Православіе въ своемъ духѣ еще не забыло того, что во Христѣ пришла радость міру, что для всѣхъ и для всего открылась дорога преобразования и свободнаго раскрытія себя.

Это переживаніе свободы во Христѣ неотдѣлимо отъ просвѣтленія въ Церкви, но разъ осѣнивъ нашу душу, даже забытое въ своемъ источникѣ, даже измѣненное невѣрнымъ его толкованіемъ, оно живетъ и радуется, зоветъ и творчески вдохновляетъ. Оно близко къ тому чувству свободы, которое оформилъ въ западномъ христіанствѣ протестантизмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь есть какое то глубокое, хотъ и трудно опредѣлимое отличіе, имѣющее при томъ чрезвычайно важное значеніе для пониманія историческихъ судьбъ христіанскихъ народовъ разныхъ исповѣданій. Духъ Православія, католичества и протестантизма, быть можетъ наиболѣе отличенъ именно въ живомъ сознаниі свободы, въ непосредственномъ переживаніи ея. Въ католичествѣ, по крайней мѣрѣ, въ его основномъ теченіи, ученіе о христіанской свободѣ какъ бы выпало, замѣнившись ученіемъ о церковной дисциплинѣ, о послушаніи Церкви. Хотя ученіе блаж. Августина о свободѣ въ его крайностяхъ

было отвергнуто, но все благовѣстіе о свободѣ такъ и осталось не раскрытымъ въ католической душѣ, и явленіе Св. Франциска и близкихъ ему по духу теченій не оставило замѣтнаго слѣда въ католичествѣ. Отвергая виѣцерковную свободу, католицизмъ былъ правъ, — но и въ оградѣ церковной для него дорога внутренняго раскрытія челоувѣка, освобожденіе движеній его сердца осталась почти закрытыми. Совершенно неслучайно, что главное изображеніе Спасителя въ католическихъ храмахъ — это Распятіе, Христосъ, идущій на Голгофу, Христосъ страдающій. Воскресеніе Христова чрезвычайно рѣдко встрѣчается въ католическихъ храмахъ, и эта сосредоченность на Голгофѣ, на страданіяхъ, часто отсутствіе всего того, что льется въ душу нашу, какъ источникъ радости отъ Воскресенія Спасителя, какъ бы усиливаютъ въ духѣ католичества непріятіе міра. Свобода даже церковная какъ бы ненужна, она выпадаетъ и смѣняется скорбнымъ сосредоточеніемъ на грѣховности, подымаясь въ своемъ высшемъ выраженіи до подражанія страданіямъ Христа. Въ церкви челоувѣкъ обрѣтаетъ свободу, и это происходитъ помимо сознаниія, но въ духовной атмосферѣ католичества эта церковная свобода выцвѣтаетъ, оказывается бесплодной, непримѣнимой. Печать глубокой меланхоліи ложится на лучшія души, на лучшія движенія въ челоувѣкѣ. . . . Въ кризисѣ церковной жизни Запада, вызванномъ этими сторонами католичества, протестантизмъ оформилъ и вы-

прямилъ то, что таилось въ тайнахъ души, но въ силу историческихъ, а отчасти и иныхъ причинъ, это возстановленіе духа свободы связалось съ выходомъ изъ Церкви, съ разрывомъ живой связи съ ней. Свобода вновь открылась христіанскому духу, но утерялось сознаніе различія внѣцерковной и церковной свободы, утерялось сознаніе того, что настоящая свобода начинается для насъ лишь во Христѣ, ибо лишь то раскрытіе души, то цвѣтеніе внутреннихъ движеній, которое связано съ жизнью во Христѣ, даетъ подлинную, а не мнимую свободу. Сами по себѣ нѣдра души, освобожденныя отъ внѣшней дисциплины, предстаютъ предъ нами въ своемъ натуральномъ буйствѣ противорѣчивыхъ движеній; въ глубинѣ непросвѣтленной души царить хаосъ, открывается зловѣщее «подполье». Вѣрно, что должно идти путемъ внутренней жизни, раскрытія своихъ подлинныхъ стремленій, но внѣ Христа, внѣ церковной благодатной атмосферы, свобода превращается въ хаосъ, произволь и буйство. Протестантизмъ самъ оказался подхваченнымъ тѣмъ глубокимъ движеніемъ въ нѣдрахъ христіанскаго Запада, которое было выдвинуто исканіемъ свободы, благовѣстіе о которой не забылось. Но разрывая съ Церковью, все это религіозное культурное движеніе (гуманизма и реформаціи) поняло свое христіанское исканіе свободы (ибо въ основѣ его лежало забытое, но смутное уже благовѣстіе о свободѣ) въ индивидуалистическихъ тонахъ. Церковь

для протестантизма стала уже невидимой, невоплотимой, и это торжество церковнаго докетизма неизбежно должно было сказаться распадомъ самой идеи оцерковленія жизни, идеи церковной культуры. Ранній протестантизмъ еще держится за эту идею, но для нее уже не было никакихъ опоръ не только въ жизни, но даже и въ религіозномъ сознаніи, что и сказалось въ дальнѣйшемъ развитіи протестантизма. Собственно, для религіознаго сознанія протестантизма нѣтъ исторіи, потому что не можетъ быть оцерковленія жизни, воплощенія Церкви въ жизнь; историческое движеніе ничего не несетъ, какъ таковое, въ Церковь, никакого просвѣтленія исторической стихіи, — вхожденія ея въ Церковь нѣтъ и быть не можетъ. Индивидуумъ, принадлежа къ невидимой Церкви, въ глубинахъ своего религіознаго сознанія остается одинокъ, и потому ему, какъ индивидууму, и принадлежитъ «вся» свобода. Правда, въ догматикѣ протестантизма эта свобода ограничивается безсиліемъ чловѣка въ дѣлѣ его спасенія, которое осуществляется черезъ «вѣру», черезъ мистическое вхожденіе въ сферу горнюю; но въ силу этого въ протестантскомъ религіозномъ ощущеніи свобода обращена лишь только къ землѣ, къ знанію и дѣйствованію, къ жизни и исторіи, и остается такъ непонятна и чужда свобода въ отношеніи къ Богу. Если въ религіозномъ самоощущеніи протестантизма возникаетъ послѣднее переживаніе, то оно уже есть симптомъ религіознаго разложенія,

почти всегда связаннаго съ переходомъ на опасные пути религіознаго имманентизма. Подлинной религіозной свободой не обрѣлъ протестантизмъ, а разорвавъ связь съ католичествомъ проложилъ пути для внѣрелигіозной, внѣцерковной, индивидуалистической свободы.

То ощущеніе свободы, которое даетъ намъ православнымъ пребываніе въ Церкви, глубоко и интимно связано съ переживаніемъ включенности нашей въ церковное цѣлое — здѣсь нѣтъ почвы для индивидуалистическихъ настроеній, для культуры личности, даже для того чувства собственного достоинства, которое въ западной культурѣ новаго времени явилось высшимъ выраженіемъ индивидуалистической психологіи. То, что въ Церкви хранится, какъ начало соборности въ его индивидуальномъ отраженіи и выявленіи, прежде всего переживается, какъ невозможность и неправда замыканія въ самомъ себѣ, соборность Церкви ощущается, какъ внутреннее срастаніе ея членовъ, какъ единство, въ которомъ каждый реализуетъ свободу быть самимъ собой, лишь черезъ любовь и во имя любви срастаясь съ другими. Въ атмосферѣ Православія очень трудно взойти и расцвѣсти индивидуалистическимъ настроеніемъ, обособленію себя отъ цѣлага, охранѣ и культу своей личности, — наоборотъ сліяніе съ церковнымъ, съ социальнымъ цѣлымъ, мистическое утопаніе въ немъ, вплоть до разрушенія личнаго достоинства, до подлиннаго отреченія отъ самаго себя — вотъ, что

тянетъ къ себѣ насъ. Это еще не есть мистически зрѣлое выраженіе начала соборности, хранимаго и чтимаго Церковью, а лишь его психическія отраженія въ душѣ, но они очень важны для пониманія того, что принесло русскому духу Православіе. И въ внутренней, интимной связи съ очерченнымъ исканіемъ найти себя въ социальномъ (церковномъ) цѣломъ стоитъ переживаніе христіанской свободы, развивающееся въ православной душѣ. Путь свободы совсѣмъ не знаетъ здѣсь выявленія и оформленія правъ индивидуума, не даетъ мѣста охранѣ этихъ правъ, путь свободы идетъ въ сторону внутренняго раскрытія нѣдръ человѣческой души, это есть путь правдивости. Свобода ощущается тогда, когда слѣдуемъ мы движеніямъ нашего сердца, не думая о внѣшнихъ послѣдствіяхъ, не заботясь объ охранѣ или нарушеніи своихъ или чужихъ правъ. Въ оградѣ церковной дышится также «беззаботно», какъ въ годы дѣтства въ оградѣ семьи, и прекрасна та лишь дорога, при которой сердце наше свободно отдается своимъ порывамъ. Только къ этой свободѣ призывалъ насъ Христосъ, которому нужно сердце наше; только въ перспективѣ такой свободы начинаемъ мы понимать чудесную преображающую силу любви, которая, исходя отъ сердца и принимая къ другому сердцу, не знаетъ никакихъ внѣшнихъ опоръ, но своей творческой силой преображаетъ глубины души. Въ оградѣ церковной это ощущеніе свободы, эта радость жить сердцемъ,

сопровождается какой то непоколебимой тишиной, дѣтской увѣренностью, что Господь всегда охранитъ, направитъ насъ, лишь бы мы сердцемъ прилѣплялись къ Нему. Ощущеніе неисчислимаго богатства въ душѣ, безмѣрной полноты, легкости и ясности духовной, нѣкое — «веселіе духовное» — вотъ въ чемъ состоитъ это переживаніе свободы — и психологическое «ядро» этого переживанія образуетъ жизнь сердцемъ. Разумъ не отвергается, а имѣетъ лишь подчиненное значеніе; добрыя дѣла и внѣшнія дѣйствования святятся лишь въ мѣру той сердечной жизни, тѣхъ подлинныхъ движеній сердца, которыя имъ присущи. Путь свободы есть поэтому путь нахождения себя въ мистическомъ озареніи, путь цѣлостной погруженности въ таинственную бесѣду съ Богомъ, съ Правдой и Любовью. Все, что не носитъ печати этихъ внутреннихъ движеній, внѣшне, поверхностно, не освящено духомъ свободы, не угодно Богу, не дѣйственно и обладаетъ лишь мнимымъ бытіемъ. Въ самомъ по себѣ внѣшнемъ нѣтъ никакой правды, а есть опасная «прелесть», но то внѣшнее, что выдвинуто внутренними движеніями, что восходитъ къ сердцу, не только освящается этимъ, но и подымается до высшей реальности, становясь проводникомъ и воплощеніемъ святости сердца. Всякая эмпирія — и міръ, и исторія, и наша плоть — могутъ стать такимъ воплощеніемъ духовнаго начала; поэтому здѣсь нѣтъ мѣста презрѣнію къ эмпирії или гнушенію ею, а

вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ и угодничества передъ эмпиріей. Аскетизмъ въ отношеніи къ эмпирії есть въ сущности путь къ обоженію (θέωσις) эмпирії, есть расцвѣтъ любви къ эмпирії, вслѣдствіе побѣды надъ идолопоклонническимъ отношеніемъ къ ней.

Именно здѣсь и зарождается, и крѣпнетъ предчувствіе органическаго синтеза всего бытія, всего натурального порядка — черезъ его преображеніе, черезъ раскрытіе въ немъ его внутренней сущности. Въ натуральномъ бытіи нѣтъ ничего, что должно было бы быть отвергнутымъ; преображенное, одухотворенное и просвѣтленное натуральное бытіе преобразится въ Царство Божіе, не потерявъ ни одной іоты, ни одной своей черты. Не въ отказѣ отъ міра, отъ плоти, а въ побѣдѣ надъ ними, въ преображеніи ихъ лежитъ путь къ созданію цѣлостности въ бытіи, въ возсозданіи органическаго синтеза. И здѣсь замыкается цѣль переживаній — въ глубокомъ и часто страстномъ ожиданіи всеобщаго примиренія во Христѣ; отъ полноты переживаній Церкви рождается эта вѣра, отъ живого чувства вселенскости, любовью обнимающей все и всѣхъ. Вхожденіе всего въ Церковь ощущается, какъ возможное и грядущее — не за счетъ какого либо существеннаго ущерба бытія, не за счетъ его уничтоженія, а на пути его преображенія и просвѣтленія. Все можетъ, все должно быть одухотворено, — и самая разорванность дѣйствительности, ея диссонансы и хаосъ должны быть не внѣшне сглажены, а изнутри должна

открыться во всемь основа единства и родства. Здѣсь лежитъ корень тѣхъ умонастроений, отъ которыхъ рождается — изъ богатства и полноты религиозныхъ переживаній — такая любовь къ міру, такое радованіе о немъ, какое не вмѣщаетъ въ себя душа въ ея естественномъ строѣ. Оттого въ православной душѣ нашло глубокой отзвукъ античное восхищеніе міромъ («міра восторгъ безпредѣльный»), — въ иныхъ, однако, тонахъ, чѣмъ это было на Западѣ въ эпоху Возрожденія.

Этими слабыми штрихами рисуя духовныя перспективы, открытыя православному сознанию, я хочу указать на то, что излучается на каждого изъ насъ, когда вбираемъ мы въ себя благодатное дѣйствіе Церкви. Дѣло идетъ не о переживаніяхъ вѣры, не о вѣрующемъ сознаніи и познаніи, даже не о церковной активности, а о томъ, куда глядитъ душа наша въ Церкви, какіе основные отзвуки рождаются въ насъ отъ вращанія въ нее. Для иныхъ срастаніе съ Церковью, съ жизнью въ ней идущей, открываетъ широкій доступъ очерченнымъ настроеніямъ, другіе рѣдко и мало питаются ими, но какъ намъ, погруженнымъ въ думы и интересы земли, никуда не уйти отъ неба, надъ нами нависшаго — хотя бы и не глядѣли мы въ него, — такъ не уйти русскимъ людямъ отъ Православія, обнимающаго русскую землю, хотя бы мало и недостаточно питались мы имъ. И какъ часто у людей, внѣшне даже далекихъ отъ Церкви, узнаешь тѣ духовныя черты, которыя созрѣли въ нѣдрахъ Церкви, кото-

рыя, какъ навыки и формы благочестія, сохраняются и тамъ, гдѣ внѣшне все уже оторвалось отъ Церкви! Трудно, а порой и просто невозможно убѣдительно для другихъ раскрыть то, что въ непосредственномъ воспріятіи звучитъ для чуткаго уха музыкой Православія въ разныхъ внѣцерковныхъ явленіяхъ русской жизни, но и въ самомъ дѣлѣ неотразимо и глубоко ощущаемъ мы глубочайшее единство русской жизни и въ ея церковныхъ, и внѣцерковныхъ, и антицерковныхъ даже теченіяхъ. Вѣковая преданность Православію отложила въ русской душѣ пласты своеобразныхъ духовныхъ особенностей, отъ которыхъ невозможно никому отойти, ибо здѣсь идетъ дѣло о глубочайшихъ началахъ нашего національнаго духа. Вотъ отчего, когда мы послѣ бесплодныхъ скитаній по внѣцерковной нивѣ возвращаемся въ ограду Церкви, у насъ кромѣ различныхъ, чисто религиозныхъ переживаній встаютъ со дна души еще иныя чисто національныя движенія, заостряется и крѣпнеть чувство родины. Въ Церкви для насъ есть что невыразимо родное, словно мы всегда были въ Церкви, словно быть русскимъ это значитъ уже быть въ Церкви. И не въ томъ только здѣсь дѣло, что въ Церковь нашу несли наши предки все святое, чистое, доброе, что они имѣли, такъ что черезъ Церковь осознается нами связь съ отцами, связь съ прошлымъ; да, и это, конечно, имѣетъ большое значеніе, потому что Церковь хранитъ бережно все, что создала и возлюбила народная

---

душа. Но не однимъ прошлымъ становится родной намъ Церковь, — въ ней ощущаемъ мы съ чрезвычайной силой подлинный источникъ національныхъ силъ, основной родникъ, отъ котораго только и можетъ напитаться національный гений. Православіе есть живое средоточіе русскаго національнаго духа. Мы не Православіе суживаемъ здѣсь до размѣровъ русской культуры, но мы самую душу русскую поднимаемъ до Православія. Не смѣемъ и не хотимъ сказать, что только русскимъ дано нынѣ быть носителями Церкви — это было бы и фактически невѣрно и принципиально ошибочно; но смѣемъ и можемъ сказать, что быть русскимъ возможно, лишь питаясь Церковью тайно или явно, вольно или невольно. Въ параллель съ изрѣченіемъ Тертуллиана, думавшаго, что «всякая душа христіанка», у насъ есть чувство, диктующее мысль, что всякая русская душа — православная, не въ смыслѣ ея религіознаго сознанія и исповѣдыванія, а въ смыслѣ ея духовнаго склада, ея движущихъ силъ и замысловъ. Это не есть ни похвальба, ни гордое самовосхваленіе, что русская душа такъ молъ уже проникнута Православіемъ, что даже стоящіе внѣ Церкви русскіе питаются ею: нѣтъ, это есть просто констатированіе того основнаго факта русской исторіи, что русскій духовный укладъ сложился и окрѣпъ въ глубочайшей связи съ Православіемъ, какъ оно открывалось душѣ нашей, что творческія силы наши, расцвѣтъ нашъ духовный невозможенъ безъ

---

живого питанія тѣмъ, что есть въ Церкви. Можно тайно и бессознательно питаться Церковью, не обнимая своимъ сознаніемъ этого, и хотя это есть уже ущемленіе духовной жизни, хотя въ этомъ уже скрыты опасности, но все же въ глубинахъ души не исчезаютъ силы и порывы, историческіе корни которыхъ — въ жизни въ Церкви.

Это утвержденіе есть основное для насъ. Всю трудность его раскрытія, всю отвѣтственность за тѣ выводы, которые отсюда слѣдуютъ, мы признаемъ, ибо такое сближеніе русскаго духовнаго уклада, въ его основахъ, съ умонастроеніями, исходящими изъ Православія, представляется спорнымъ и соблазнительнымъ въ разныхъ его моментахъ. Неужели, скажутъ намъ церковные люди, въ Православіи корни не только свѣтлыхъ, но и темныхъ явленій русской жизни? Неужели, скажутъ намъ внѣцерковные люди, въ исторіи Россіи не было другихъ факторовъ, вліявшихъ на формированіе русскаго національнаго уклада, неужели, разрывая съ Церковью, мы отрываемся отъ родины, перестаемъ быть русскими?

Мы отвѣтимъ нѣсколько позже на эти вопросы, всю серьезность и значеніе которыхъ мы отчетливо понимаемъ. Роль Православія въ русской жизни дѣйствительно огромна, но это вовсе не исключаетъ дѣйствія другихъ силъ, а съ другой стороны русская душа такъ приросла къ Православію, такъ напиталась его духомъ, что разрывъ съ нимъ долженъ имѣть трагическія послѣд-

ствія и для индивидуальной жизни, и для исторического бытія Россіи. Это очень сложный, трудный и во многомъ даже темный вопросъ, однако уклониться отъ постановки его совершенно невозможно, ибо это касается основныхъ проблемъ Россіи. И пониманіе ея прошлаго, и оцѣнка ея настоящаго, и работа для ея будущаго всецѣло опредѣляются тѣмъ, какъ поймемъ мы мѣсто Православія въ русской жизни.

Внутреннее пониманіе вселенскаго начала въ Церкви открыло Православію иную дорогу для разрѣшенія проблемы національности, чѣмъ это мы видимъ въ Западномъ Христіанствѣ. Въ католичествѣ національное начало остается не освященнымъ и нецерковленнымъ, оно лишь терпится, какъ нѣкій данный фактъ, использование котораго разрѣшается лишь въ миссіонерскихъ цѣляхъ. Національныя движенія въ предѣлахъ католичества почти фатально становились на антицерковный путь, во всякомъ случаѣ вели къ ущербу Церкви, превращались въ силу разрушительную для вселенскихъ задачъ Церкви, во что-то мелкое, глубоко провинціальное и периферическое. Церковь католическая не благословила національнаго начала, не помирилась съ нимъ и совершаетъ богослуженіе всюду на одномъ языкѣ. Въ протестантизмѣ національное начало открыто признается внѣцерковнымъ, чисто натуральнымъ, не нуждающимся въ церковномъ благословеніи, — сама религиозная жизнь становится одной изъ формъ,

одной изъ сторонъ національной жизни. Сліяніе націи, а порой даже и государства съ религиозной жизнью не національное начало освящаетъ и благословляетъ, а наоборотъ религиозную жизнь обрабатываетъ въ функцію національнаго творчества.... Совершенно иное отношеніе къ національному началу находимъ мы въ Православіи. Православіе благословляетъ національное начало, радуется ему и этимъ подымаетъ его на чрезвычайную высоту, открывая путь для христіанизации одной изъ важнейшихъ историческихъ силъ вообще, а въ новое время въ особенности. Расцвѣтъ національнаго начала въ Европѣ имѣетъ одинъ изъ своихъ глубочайшихъ корней именно въ христіанствѣ, для котораго и индивидуальная, и національная личность есть явленіе положительное, безсмертное и свыше благословенное. Спасителю было угодно призвать насъ просвѣщать «всѣ языки» а не всѣхъ людей; не только просвѣтленіе и преображеніе отдѣльныхъ людей, но и просвѣтленіе національной стихіи, національнаго начала, какъ такового, является задачей нашей. И эта задача, не поставленная и не могущая быть поставленной въ Западномъ Христіанствѣ, пока оно держится за одинъ языкъ богослуженія и не освящаетъ тѣмъ основной силы въ національности, давно уже выдвинута на Востокъ. Лишь для поверхностнаго взора эта сторона Православія кажется малозначительной; на самомъ дѣлѣ, если и не съ одинаковой силой, то все же всюду на Востокъ мы нахо-

димъ глубокое взаимопроникновеніе христіанскаго и національнаго начала. Этотъ процессъ не только не законченъ, но наоборотъ онъ находится еще въ своемъ расцвѣтѣ, хотя идетъ онъ медленно: проникновеніе церковной стихіи въ тайники и нѣдра національности совершается прикровенно. Освященіе и оцерковленіе національнаго начала, среди другихъ своихъ проявленій, сказывается въ постепенномъ освобожденіи отъ такъ называемаго національнаго эгоизма, въ живой отзывчивости на все доброе и свѣтлое въ другихъ народахъ, въ нѣкоторомъ предчувствіи и предвареніи собиранія всего человѣчества въ одинъ народъ Божій. Это не та психологія космополитизма, которая базируется на подавленіи національнаго своеобразія, а наоборотъ, предчувствіе возможности сближенія народовъ при сохраненіи ими своего національнаго своеобразія. Такова перспектива, въ которую глядится душа наша, обвѣянная въ своихъ національныхъ движеніяхъ духомъ Православія, — и какъ разъ здѣсь лежитъ ключъ къ пониманію идеи, которую особенно возлюбила русская мысль, начиная отъ Гоголя и Бѣлинскаго и кончая Достоевскимъ — идеи объ особомъ призваніи Россіи къ осуществленію братскаго сближенія народовъ черезъ нашу способность вживанія въ чужіе міры, способность перевоплощаться въ чужую народную душу. Эта способность созвучнаго резонанса, конечно, связана въ насъ со всѣмъ тѣмъ, что струится въ самыя нѣдра національнаго уклада отъ

Православія. Религіозная дорога открыта для раскрытія и цвѣтенія національнаго духа — и въ этомъ, трудно уловимомъ для внѣшняго взора, но глубоко проникающемъ въ тайники народной души дѣйствиіи своемъ духъ Православія оказывается совершенно отличнымъ и отъ протестантизма, и отъ католичества. Протестантизмъ видитъ въ національныхъ организмахъ нѣкіе натуральныя образованія, подчиненныя общимъ законамъ въ своемъ развитіи, — отсюда характерная для новой европейской мысли идея о естественномъ національномъ эгоизмѣ, отсюда ученіе о нейтральности государства, о внѣрелигіозной сущности національныхъ образованій. Натуральный ходъ историческаго развитія націи допускаетъ, а для иныхъ и требуетъ своего этического оформленія, но это этическое оформленіе привходитъ, какъ особая внѣшняя сила. О томъ, что самое національное начало требуетъ своего освященія, что лишь религіозно просвѣтленное и выпрямленное оно пріобрѣтаетъ свой надлежащій и дѣйственный видъ, здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Обожествленіе государства есть лишь одно изъ выраженій этого преклоненія передъ натуральнымъ бытіемъ, исчезновенія самой идеи христіанизации національной и государственной стихіи, исчезновенія идеи церковной культуры. Въ православномъ же сознаніи дремлетъ, живетъ эта идея освященія національнаго начала и превращенія его въ творческую силу со-

---

зидаемой церковной культуры: прямыми и непрямыми, открытыми и прикровенными выявленіями этого движенія въ нашей душѣ можно заполнить много страницъ. Съ особенной яркостью выявилъ это Владиміръ Соловьевъ во всѣхъ статьяхъ по національному вопросу, и къ этимъ статьямъ можно было бы подобрать любопытнѣйшія параллели изъ самыхъ различныхъ русскихъ писателей и мыслителей. Национальное начало дорого намъ и само по себѣ, намъ дорога семья, всѣ тѣ, съ кѣмъ мы связаны нашей жизнью, но эта натуральная связность, какъ и любовь къ своей націи, должны быть освящены, благословлены Церковью, просвѣтлены въ духѣ христіанскомъ.

Однако, эта принципіальная подчиненность національнаго начала Церкви не превращается въ Православіи въ признаніе его лишь за служебную, низшую силу, какъ то мы видимъ въ духѣ католичества — Православіе не гнушается національнаго начала, не боится разноязычія въ Церкви, не мыслить единства Церкви въ терминахъ внѣшняго униформизма. Есть не случайная, а глубокая связь между celibатомъ и антинациональнымъ пониманіемъ идеи вселенскости Церкви — въ католичествѣ: служеніе Церкви отрываетъ здѣсь отъ земли, отъ ея жизни, оно выводитъ священнослужителя изъ порядка природы, изъ національной стихіи. И есть обратная связь — тоже не случайная, а глубокая, въ томъ, что въ Православіи клиръ не оторванъ отъ порядка природы, вмѣщаетъ въ

---

себя бракъ — вмѣщаетъ и національную стихію. Посѣщая католическіе храмы въ разныхъ странахъ и слушая католическое богослуженіе всюду на одномъ языкѣ, вы такъ ясно, такъ наглядно переживаете единство Церкви; но во сколько разъ глубже, духовнѣе и подлиннѣе обрисовывается передъ вами единство Церкви, когда посѣщая православное богослуженіе въ разныхъ странахъ, за различной языковой одеждой, за пестротой національныхъ формъ и бытовыхъ особенностей, вы чувствуете духовное единство, внутреннюю цѣлостность Церкви.

Христіанизация національности имѣетъ, конечно, своимъ глубочайшимъ проводникомъ освященіе языка; совершеніе богослуженія на языкѣ національности есть важнѣйшій моментъ въ сложномъ и закрытомъ отъ внѣшняго взора процессѣ христіанизации національнаго начала. Этимъ мы не утверждаемъ ничего мистическаго, это есть глубочайшая реальность, ибо языкъ для націи есть больше, чѣмъ форма общенія — это есть живой носитель національной традиціи, вѣрнѣйшій стражъ національной стихіи, самый нѣжный и тонкій инструментъ національнаго творчества. Можно съ полной силой утверждать, что освященіе Церковью языка является основнымъ и неизмѣннымъ проводникомъ христіанскаго начала въ народную душу. Позволю себѣ привести одинъ лишь примѣръ того, какъ вообще проникаетъ въ соціальные процессы и отношенія христіанство: я имѣю въ виду то, что

называютъ «домашнимъ христіанствомъ»<sup>1)</sup>), и что связано съ проникновеніемъ христіанства въ семью. Надо прямо сказать, что христіанизація семьи за вѣка этого медленнаго процесса привела къ такому одухотворенію семейныхъ отношеній, что инья христіанскія семьи, даже въ наше ужасное время, благоухаютъ внутри себя дивнымъ ароматомъ безпредѣльной любви, духовнаго сроданія и подлиннаго единства. Однако, этотъ расцвѣтъ внутрисемейныхъ отношеній нерѣдко сопровождается своеобразнымъ семейнымъ эгоизмомъ, какимъ то ослабленіемъ не только христіанскихъ, но и просто человѣческихъ движеній въ отношеніи ко всѣмъ, кто находится внѣ семьи. Отрицать послѣдніе факты невозможно, но было бы величайшей близорукостью не замѣчать того, что христіанизація внутри семейныхъ отношеній можетъ быть чрезвычайно высока. Здѣсь есть своя діалектика, есть ступени восхожденія въ христіанизаціи соціальныхъ отношеній: быть можетъ погруженіе семьи въ самое себя, отдѣленіе себя отъ міра непроницаемой стѣной семейнаго эгоизма является иногда даже предусловіемъ того внутренняго процесса одухотворенія семейныхъ отношеній, который сосредоточиваетъ духовное движеніе въ сторону семьи.

<sup>1)</sup> О «домашнемъ христіанствѣ» принято говорить съ ироніей и насмѣшкой, а между тѣмъ здѣсь заключена цѣннѣйшая страница въ исторіи преображенія въ свѣтѣ Христовомъ соціальныхъ отношеній. Лучшую до сихъ поръ характеристику спиритуализаціи семейныхъ отношеній дала Marianna Weber (въ трудѣ Mutter und Ehefrau).

Проникновеніе духа христіанства въ національную стихію подчинено той же діалектикѣ: какъ въ семьѣ одухотвореніе внутреннихъ отношеній на извѣстной ступени связано съ отдѣленіемъ семьи отъ міра черезъ семейный эгоизмъ, такъ народная душа, вздрогнувшая отъ таинственнаго проникновенія въ ея нѣдра христіанскаго начала, растетъ въ усвоеніи его въ извѣстное время за счетъ сосредоточенія въ себѣ и небрежнаго отношенія къ другимъ народамъ. Такъ создается почва для опаснѣйшаго соблазна на этомъ пути — для особаго христіанскаго націонализма, во многомъ близкаго къ тому націонализму, который присущъ былъ ветхозавѣтному Израилю. Національность не только усваиваетъ, но и присваиваетъ себѣ Божье благословеніе, сливаетъ со своими судьбами судьбы Церкви и, подымая національное начало до церковнаго его смысла, самую церковную культуру суживаетъ до національныхъ предѣловъ. Этотъ соблазнъ параллеленъ той влюбленной сосредоточенности одухотворенной уже семьи на самой себѣ, которая понятна и законна, какъ ступень въ спиритуализаціи семьи, но которая гибельна для ея духовнаго здоровья, если она превращается въ постоянное свойство. Христіанизація національнаго начала возможна лишь, какъ дѣйствіе вселенской силы въ Церкви, ибо она состоитъ въ тайномъ раскрытіи національныхъ силъ, при которомъ они изнутри освобождаются отъ всего узкаго, отъ естественнаго національнаго эгоцентризма и эгоизма.

Въ Православіи сохранилась эта дорога къ раскрытію національности черезъ Церковь, это нѣжное, доброе привѣтствіе національной личности черезъ Церковь, ибо въ Православіи языкъ освящается и признается проводникомъ христіанскаго начала. Но и на почвѣ Православія неизбѣжны соблазны — и мы русскіе переживали, а отчасти и нынѣ еще переживаемъ соблазнъ христіанскаго націонализма. Мы сближали понятія «русскаго» и «православнаго» дальше чѣмъ слѣдуетъ, мы не рѣдко думали, что только русская душа принимаетъ и живетъ Православіемъ, мы строили теорію «третьяго Рима»... Эти aberrации въ церковномъ и національномъ сознаніи имѣли и свою положительную сторону, ибо онѣ оформляли то вѣрное переживание, что мы русскіе имѣемъ въ Православіи основной корень и главный источникъ всего великаго, прекраснаго и творческаго въ русской жизни, въ русской исторіи, что главной творческой силой въ насъ является приобщеніе къ Церкви. Но изъ того, что русская душа такъ нуждается въ Церкви, такъ живетъ и питается ею, въ самомъ своемъ глубокомъ и основномъ — вовсе не значить, что Православіе живо только Россіей, что только черезъ Россію свѣтъ Православія сіяетъ міру.

Соблазнъ націонализма можетъ вызвать въ народной душѣ, уже обращенной къ Церкви, къ ея вселенскимъ задачамъ — противоположное движеніе отрицанія у національности ея цѣнности, — въ борьбѣ этихъ двухъ направленій часто

и реализуется процессъ христіанизации національнаго духа. Эта діалектика сложна и запутанна, ибо національное самосознаніе часто не охватываетъ того внутренняго драматическаго процесса, который происходитъ въ нѣдрахъ народной души, — и нужны историческіе горизонты, чтобы найти объективныя выраженія того растущаго въ народной душѣ процесса усвоенія христіанства, который мы интуитивно постигаемъ въ минуты озаренія. Историческая онтологія — да простится мнѣ употребленіе здѣсь этихъ специальныхъ терминовъ — часто настолько не совпадаетъ съ исторической феноменологіей, что невольно хочется сближать это расхожденіе реальныхъ движеній и ихъ освѣщенія сознаніемъ — съ тѣмъ, что разыгрывается въ индивидуальной душѣ. И здѣсь, въ своей личной жизни, мы очень медленно и очень слабо научаемся понимать скрытую логику нашего индивидуальнаго роста и часто доходимъ до чудовищныхъ ошибокъ. Но если даже для индивидуальнаго роста такъ важно понимать себя хорошо, то во сколько разъ это важнѣе для народа, для національнаго цѣлага. Какъ разъ въ Россіи мы наблюдаемъ ужасающее расхожденіе исторической онтологіи и феноменологіи: недоговоренности и неясности въ національномъ самосознаніи, наконецъ, мучительное его раздвоеніе, начиная съ XVII вѣка, явилось фатальной силой въ русскомъ историческомъ процессѣ, вступившемъ нынѣ въ необычайно трагическую свою стадію...

Наша тема есть тема о Россіи и Православіи, о роли Православія въ развитіи русскаго духа, въ оформленіи того, что образуетъ своеобразіе отчасти сложившагося, отчасти лишь слагающагося міра, который мы характеризуемъ словами «русская культура». Не историческое взаимоотношеніе Православія и русской жизни является задачей настоящаго этюда, а раскрытіе того основнаго факта русской жизни, который заключается въ проникновеніи началъ Православія въ глубины русскаго духа. Христіанство всюду стремится стать внутреннимъ, оплодотворить душевныя движенія, создать внутреннюю основу всѣхъ внѣшнихъ нашихъ дѣйствованій, но пути западнаго и восточнаго христіанства въ этомъ отношеніи были различны, и это важно и для историческаго и для принципиальнаго освѣщенія христіанскаго дѣла. На почвѣ Православія народная душа глубже испытываетъ вліяніе христіанскаго начала въ силу того, что Церковь здѣсь подходитъ съ благословеніемъ къ національному началу и освящаетъ его важнѣйшую силу — языкъ; въ связи съ этимъ стоитъ и та принципиальная позиція въ отношеніи къ историческому процессу, которую занимаетъ Православіе, не стремящееся завладѣть внѣшней властью для своихъ церковныхъ задачъ. Въ дѣйствіи Православія на русскую душу, которое интересуется насъ здѣсь, это все играетъ очень важную роль, — и какъ ни сложна картина, которую хотѣли бы мы здѣсь воспроизвести, но она все же слишкомъ значительна и

прекрасна, слишкомъ существенна для пониманія судебъ Россіи, для оцѣнки того, что происходитъ въ таинственныхъ нѣдрахъ Церкви, чтобы обойти ее.

Въ западномъ христіанствѣ участіе Церкви въ историческомъ процессѣ было явственно, касалось внѣшней открытой стороны исторіи, ознаменовалось цѣлымъ рядомъ внѣшнихъ проявленій церковнаго вліянія на ходъ культуры — и тамъ умѣстна, вполне понятна такая книга, какъ «Геній христіанства» Шатобриана, съ его восторженными и патетическими характеристиками. А Православіе казалось и до нынѣ многимъ кажется прошедшимъ мимо сложной и запутанной исторической дѣйствительности, слишкомъ внутреннимъ, духовнымъ, почти надземнымъ и во всякомъ случаѣ исторически бездѣйственнымъ. Кто не помнитъ яркихъ страницъ у Чаадаева, написанныхъ на эту тему? Православію усваивается своеобразный историческій докетизмъ, внѣсторизмъ, всецѣлая устремленность къ міру надземному, отсутствіе культурнаго пафоса (Jenseitsmotiv у Гарнака въ его характеристикѣ Православія). И кажущееся безсиліе Церкви въ умиротвореніи народной стихіи въ Россіи въ послѣдніе годы не разъ выставляется, какъ иллюстрація общаго внѣсторизма Православія. Если въ Россіи Церковь и была еще исторической силой до XVIII вѣка, то, говорятъ намъ, начиная съ эпохи Петра Великаго, Церковь какъ бы отступаетъ въ тѣнь, теряетъ свое вліяніе на власть, — и, какъ

показали событія послѣдняго времени, теряеть вліяніе и на народную душу....

Да, это какъ будто такъ, но подлинная правда объ исторической силѣ Православія, о его исторической дѣйственности сложнѣе, чѣмъ это кажется, и связано это съ принципиальнымъ отношеніемъ Православія къ исторіи. Западное христіанство искало прежде всего внѣшняго владычества надъ жизнью, шло къ христіанизации жизни черезъ внѣшнее ее оцерковленіе — и хотя къ нашему времени оно сильно растеряло свое вліяніе на жизнь, но тамъ, гдѣ оно сохранило его, ему ёсть чѣмъ импонировать внѣшнему взору. А Православіе шло и идетъ другимъ путемъ, его дѣйствіе на народную душу болѣе внутренняго характера, а въ силу этого во внѣшнихъ фактахъ не легко разыскать слѣды этого проникновенія Православія въ народную душу. Нужно лишь подойти къ этому вопросу съ вѣрнымъ чувствомъ Православія, его путей воздѣйствія на жизнь, и тогда насъ не будутъ смущать соблазнительные факты видимаго безсилія и кажущейся исторической бездѣйственности Православія, ибо сами собой всплывутъ передъ нами тѣ факты, въ которыхъ сразу освѣщается темная поверхность исторіи. Такъ, въ томъ самомъ XVIII вѣкѣ, когда, казалось, Церковь теряла свое бывшее вліяніе на власть, среди народа и среднихъ сословій Россіи, не угасаетъ живое дѣйствіе Церкви: напомнимъ, что въ 1759 году родился въ купеческой семьѣ г. Курска будущій

величайшій русскій святой — Препод. Серафимъ Саровскій. Кто знаетъ его біографію, тотъ не можетъ забыть о той атмосферѣ подлиннаго благочестія, въ которой онъ развивался... Но и среди русской интеллигенціи, которая въ XVIII вѣкѣ переживала самое горячее и простодушное увлеченіе Западомъ, наиболѣе свѣтлые и глубокіе умы ищутъ въ культурѣ Запада отвѣта на основные вопросы духа. Если углубиться, наприимѣръ, въ исторію крупнѣйшаго теченія въ русской интеллигенціи XVIII вѣка — именно массонства, захватившаго всѣ лучшія силы того времени, то съ полной ясностью обрисовывается своеобразие и высота духовныхъ запросовъ русскаго общества. Мы еще недостаточно знаемъ это время, недостаточно оцѣниваемъ роль XVIII вѣка въ подготовленіи и накопленіи той духовной силы, которая проявилась уже въ XIX вѣкѣ, какъ творческій источникъ самостоятельной русской культуры, но роль эта была дѣйствительно огромна. Въ сложной музыкальной волнѣ, доносившейся въ Россію изъ Запада, русское ухо особенно прислушивалось къ тому, что говорило о путяхъ и задачахъ духовной жизни, и если еще не была или почти не была осознана своя русская дорога, то уже съ полной силой и ясностью обрисовывались двѣ коренныхъ черты, присущихъ въ дальнѣйшемъ русскому духу: съ одной стороны широта запросовъ, обличающая тайное исканіе всеобъемлющаго синтеза, а съ другой стороны исканіе правды независимо отъ того, отку-

да она идетъ, свобода отъ національной узкости, какая-то духовная легкость «перевоплощенія», усвоенія чужого. То, что впослѣдствіи съ полной силой проявилось въ Пушкинѣ — эта удивительная способность вживанія въ чужіе міры, способность проникновенія въ нихъ и перевоплощенія — это шло не отъ наивности русской души (ибо наивность какъ разъ не даетъ широги и свободы), а отъ какой-то уже сложившейся духовной черты, отъ какой-то подлинной духовной закалки. Въ XVIII вѣкѣ мы встрѣчаемъ въ сущности уже все то, что въ XIX вѣкѣ развернулось въ русской культурѣ съ такимъ блескомъ и яркостью. Достаточно вспомнить двѣ яркихъ фигуры — обѣ онѣ недостаточно еще оцѣнены — символически рисующія двѣ основныхъ стихіи русской культуры — стихію украинскую и стихію великорусскую — чтобы оцѣнить высокую духовную подготовленность русскаго духа къ самостоятельному творчеству. Я имѣю въ виду Сковороду и Карамзина: какая духовная ширь, какое внутреннее богатство, какое общающее вступленіе въ XIX вѣкѣ! Сковорода выступилъ раньше, Карамзинъ позже, но оба они и много, много другихъ русскихъ людей говорятъ намъ не о наивности, а о какой-то уже наличной духовной атмосферѣ, въ которой слагались эти дарованія. Русская почва не была дѣвственна, хотя еще не развернулась въ ней самостоятельная жизнь; къ строительству, къ созданію русской культуры подходила Россія со всѣмъ богатствомъ накоплен-

ныхъ, хотя и не развернувшихся еще духовныхъ силъ — и эти духовныя силы въ основномъ своемъ содержаніи восходили къ Православію, какъ къ своему источнику. XVII вѣкѣ знаетъ уже сложившуюся церковную культуру, элементарную въ внѣшнемъ своемъ выявленіи, но глубокую и яркую въ своемъ внутреннемъ содержаніи. Средоточіемъ этой культуры почти исключительно были монастыри, являшіеся еще въ то время центрами просвѣщенія (напомню, что списки лѣтописей и древней художественной литературы были найдены въ монастыряхъ), но свѣтъ, исходившій отъ нихъ, разливался по всей Россіи. Обѣ столицы и провинціи питались духовной пищей, шедшей отъ Церкви, и это создало всѣ тѣ духовныя черты, которыя проявились потомъ, какъ творческія силы русской культуры. Уже сейчасъ, при нынѣшней разработкѣ исторіи XVIII вѣка можно отмѣчать въ XVIII вѣкѣ начатки основныхъ теченій будущей русской культуры, и чѣмъ дальше будетъ идти разработка матеріаловъ, тѣмъ несомнѣнно это будетъ выступать все ярче и характернѣе. Скажу даже больше: чѣмъ больше будемъ мы понимать весь объемъ, всю значительность того, что развернулось въ Россіи въ XIX вѣкѣ, тѣмъ больше будетъ тянуть насъ къ XVIII вѣку — этой интродукціи въ XIX в., уже вмѣщающей всѣ главныя темы, всѣ лейтмотивы будущаго. Церковная культура Россіи сложилась собственно къ

концу XVII вѣка, она была не очень богата внѣшне, но она уже вмѣстила въ себя два огромныхъ явленія — преп. Сергія и Нила Сорскаго. Предвѣстіе и въ то же время осуществленіе православной культуры несли эти великіе люди, и они были не одиноки, а созвучно отзывалась вся Русь въ ея разныхъ слояхъ на то, что оформлялось ими. Расколъ въ XVII вѣкѣ разорвалъ живую ткань церковнаго организма, чрезвычайно его ослабилъ, унесъ съ собой много силъ, но на обѣихъ сторонахъ онъ былъ уже плодомъ церковной культуры. Старообрядчество, какъ отмѣчаютъ историки, было симптомомъ творческаго усвоенія вѣры, хотя и было связано очень значительно духовной неподвижностью; теперь, однако, безспорнымъ является то, что не одно сохраненіе традицій опредѣлило духовный путь старообрядчества, но и борьба за церковную культуру, какъ понимали ее тогда (см. особенно труды проф. Каптерева). Съ другой стороны, основное церковное сознаніе пошло навстрѣчу «реформамъ» и выявило другую творческую силу въ церковномъ сознаніи — свободу отъ буквализма и узкаго традиціонализма, предпочтеніе «духа» — «буквѣ». А когда въ XVIII вѣкѣ Россія подошла ближе къ Западу, то церковная культура, силой внѣшнихъ условій, стала отходить на задній планъ; широкой волной полилась въ русскую душу новая, чужая культура, и русскіе не боялись идти къ ней навстрѣчу. Окрѣпшія раньше духовныя силы еще не форми-

лись, — но изъ ихъ взаимодѣйствія съ новой, чужой культурой и родилась, въ сущности новая русская культура. Прошлое не исчезло предъ лицомъ западной культуры, но оно сосредоточилось въ духовной сторонѣ, въ духовныхъ силахъ; въ XVIII вѣкѣ идетъ какой-то глубинный, молекулярный процессъ взаимопроникновенія и оплодотворенія двухъ началъ русской жизни, — и первые жизненно стойкіе плоды этой встрѣчи даетъ уже XIX вѣкъ. Церковная культура, Православіе — вотъ источникъ и творческая основа русскаго своеобразія, но всю свою силу и красоту это своеобразие должно было найти черезъ пріобщеніе къ западной культурѣ: русская душа полюбила Западъ, отдалась ему въ плѣнъ съ такимъ восторгомъ, съ такимъ вдохновеніемъ, — и единственно въ чемъ она не мирилась съ Западомъ, въ чемъ глубоко и непререкаемо ощущала свое своеобразие, его правду и силу — это было Православіе. Не всѣ сознавали это, не всѣ пили сознательно изъ его источника, многіе лишь тайно питались Православіемъ — тайно для самихъ себя. Въ этомъ была трагическая сторона русской жизни, донинѣ ею не изжитая, и можетъ быть изживаемая лишь въ наши страшные дни. Тѣ, чье сознаніе, въ силу различныхъ причинъ, оставалось чуждымъ идеямъ Православія, завѣтамъ церковной культуры, втайнѣ питаясь Православіемъ, не имѣли, что противопоставить Западу и превращались въ русскихъ западниковъ.

Это было такимъ же разрушительнымъ явлениемъ русской жизни, какъ старовѣріе въ XVII вѣкѣ — оно отнимало силы, разбивало національное единство, отрывало отъ церковной основы, ибо русскіе, не сознающіе въ себѣ связи съ Православіемъ, становятся рабами Запада, старовѣрами Запада, требующими отъ Россіи рабскаго повторенія всего того, что органически выросло на Западѣ. Органической ростъ церковнаго сознанія въ XVII вѣкѣ нашель своихъ страстныхъ противниковъ въ старообрядцахъ — но съ такой же страстностью противъ органическаго своеобразнаго хода русской жизни боролись и донинѣ борются наши «западники». Одни хотѣли пріостановить русскую жизнь во имя русскаго прошлаго, другіе хотѣли и хотятъ его уложить въ чужія формы во имя западнаго прошлаго и настоящаго, и оба теченія жестоко и болѣзненно задерживали ростъ русской культуры, своеобразнаго русскаго, т. е. православнаго отзвука на проблемы Запада. Не лежитъ ли историческая задача Россіи именно въ томъ, чтобы полюбивъ Западъ и его проблемы, принести ему то, что отложило въ русской душѣ Православіе? Не лежитъ ли русская дорога на Западъ (противъ чего возставало старовѣріе), но съ Православіемъ (противъ чего возстаетъ западничество)?

Несомнѣнно одно: въ XIX вѣкѣ Россія вступила съ запасомъ духовныхъ силъ, накопленныхъ въ періодъ чисто церковной культуры, съ духов-

ными чертами, оформившимися въ то время, но уже съ любовью къ Западу и его проблемамъ. Такъ сложилась историческая интродукція къ своеобразной русской культурѣ.

Я не имѣю въ виду развивать въ настоящей статьѣ свое пониманіе хода русской культуры, логику ее историческаго развитія; задача моя опредѣлить значеніе Православія въ новой русской жизни, его мѣсто въ творческихъ процессахъ, въ созданіи своеобразія русской культуры. Эта тема такъ значительна и сложна, что я могу остановиться лишь на нѣкоторыхъ, наиболѣе существенныхъ ея сторонахъ. Я не хотѣлъ бы здѣсь спорить съ тѣми историками позитивнаго уклада, которые въ Церкви вообще ничего не видятъ, кромѣ ее историческихъ выраженій, ибо для нихъ безспорная связь Православія и русской жизни имѣетъ лишь историческій смыслъ. Сложная картина духовнаго разброда, который съ особенной силой проявился въ русской жизни въ XIX вѣкѣ, образование и успѣхи различныхъ сектъ и внѣцерковныхъ религиозныхъ движеній, какъ будто подтверждаютъ это мнѣніе и говорятъ, повидимому, за то, что русская душа, если не совсѣмъ отрывается отъ Православія, то во всякомъ случаѣ мало уже питается имъ. А все то, что принесли годы русской революціи въ смыслѣ богоборчества и богохульства, какъ будто еще добавляетъ какое то страшное доказательство того, что для русскаго духа Православіе перестало быть тѣмъ, чѣмъ оно было...

---

Мы не хотим спорить съ защитниками такого взгляда, а только хотимъ развернуть иное пониманіе вопроса о значеніи Православія въ русской жизни. Мы глубоко чувствуемъ, не только думаемъ, что Православіе остается для русской души ея главнымъ источникомъ творческихъ силъ и національнаго расцвѣта. Убѣжденіе въ томъ, что основныя черты русскаго духовнаго уклада сложились отъ проникновенія его началами Православія, вызываетъ въ насъ смущеніе въ другой своей сторонѣ, именно въ томъ, что отвѣдя такое огромное мѣсто Православію въ исторіи русскаго духа, мы какъ бы возлагаемъ на него отвѣтственность и за тѣ разрушительныя движенія въ русской жизни, трагическое буйство которыхъ развернулось на нашихъ глазахъ. Мы постараемся дальше освѣтить этотъ вопросъ, какъ оно представляется намъ; для насъ болѣзни русской жизни не оторваны отъ общаго процесса воздѣйствія Православія на народную душу, только связаны они съ недостаточнымъ усвоеніемъ Православія, съ кризисомъ церковнаго сознанія въ русской душѣ...

Сложна и запутанна исторія русскаго духа въ послѣдніе вѣка, и намъ не понять ее, если мы не подчеркнемъ съ достаточной силой факта глубокаго раздвоенія въ русской душѣ, начиная съ XVII вѣка. Церковная культура сложилась уже къ XVII вѣку, давъ намъ начатки русскаго творчества на церковной основѣ и въ области мысли и

---

искусствѣ слова, и въ области живописи и архитектуры, и въ области соціально-политическаго мышленія. Было много стилизованнаго, византійскаго въ этой церковной культурѣ, но зрѣющій геній русскаго народа, создававшего постепенно свой могучій, государственный организмъ, давалъ себя знать. И пришло то, что должно было случиться: окрѣпшій, хотя и не до конца созрѣвшій православный Востокъ вошелъ въ тѣсное соприкосновеніе съ католическимъ Западомъ. Въ нѣдрахъ католическаго Запада тоже произошелъ къ этому времени глубочайшій религіозный надломъ: отдѣлилась, вышла изъ ограды Церкви огромная часть западнаго міра и въ этомъ религіозномъ бунтѣ, отъ котораго пошла новая европейская исторія, религіозная реформація и свѣтская гуманистическая культура одинаково опустошали душу западнаго челоука. Свѣжая, наивная, но духовно крѣпкая, хотя и юная Россія, прикоснувшись къ Западу, вобрала въ себя ядъ его, должна была ближе подойти къ Западу, въ этомъ было провиденціальное значеніе новой страницы русской исторіи. Но трагической интродукціей къ ней было отдѣленіе значительнаго и крѣпкаго ядра старообрядцевъ, чрезвычайно сильно ослабившее церковный организмъ, — а затѣмъ началось еще болѣе тяжелое отдѣленіе отъ церковной и національной стихіи верхнихъ слоевъ общества, попавшихъ въ плѣнъ Западу, но въ плѣнъ не къ его глубокимъ церковнымъ силамъ, а къ его внѣшней культурѣ, прельстившей сво-

имъ блескомъ, своей техникой, своимъ просвѣщеніемъ. Начало русскаго западничества въ XVIII вѣкѣ — и здѣсь же начала трагическаго процесса въ русской народной душѣ, въ русской новѣйшей исторіи. Тайная и слабая связь съ Православіемъ еще остается, но живое сознаніе заполнено темами, идеями, выросшими на другой почвѣ и не связанными видимымъ образомъ съ Православіемъ. Впослѣдствіи, — впервые въ Гоголѣ, а затѣмъ съ особой силой въ Достоевскомъ, — открывается, что это погруженіе въ проблемы Запада вовсе не было отрывомъ отъ Православія, а имѣло глубокую съ нимъ связь, было творческимъ и жизненнымъ явленіемъ, выросшимъ въ лонѣ Православія, какъ открылось позднѣе и то, что старовѣріе было творческимъ этапомъ въ русской церковной жизни, въ реализаціи идеи церковной культуры. Но какъ сознаніе старообрядцевъ мыслило себя оторваннымъ отъ основнаго теченія русскаго Православія, такъ сознаніе русскаго западничества считало, и до сихъ поръ у многихъ оно таково, что, живя идеями и проблемами Запада, оно ушло отъ Православія. Западная культура, даже католическая *par excellence*, не вытравляла Православіе въ русской душѣ, не замѣняла его католичествомъ, и это чрезвычайно важный фактъ въ исторіи русской жизни новаго времени. Успѣхи католичества на Руси, при томъ поразительномъ восхищеніи Западомъ, которое было въ русскомъ обществѣ, такъ ничтожны, что даже Чаадаева, умомъ своимъ столь

склонявшагося къ католицизму, онъ не увлекъ къ себѣ, не оторвалъ его отъ Православія. Тайная или ослабленная связь съ Православіемъ не обрывалась у самыхъ радикальныхъ умовъ — и въ этомъ опять надо отмѣтить очень существенный фактъ русской жизни. Русское западничество въ сознаніи своемъ оторвалось отъ Церкви, — это вѣрно, во всякомъ случаѣ, для очень значительной группы въ немъ, увлекавшейся матеріализмомъ, позитивизмомъ, критицизмомъ, всѣми новыми и модными теченіями мятущейся западной философской мысли. Но оторванность въ сознаніи отъ Церкви не заходила слишкомъ глубоко, и въ глубинѣ души сохранились нити, связывавшія со всѣмъ тѣмъ духовнымъ настроеніемъ, которое отложилось въ русской душѣ отъ Православія, со всѣми тѣми движеніями въ ней, которыя восходили къ Православію, какъ къ своему источнику. Особенно ясно чувствуютъ это въ русской культурѣ, въ русской душѣ иностранные писатели и ученые, изучавшіе Россію, — для нихъ совершенно безспорно нѣкое коренное единство западничества и антизападничества, несмотря на серьезность и значительность ихъ разногласій.

XIX вѣкъ принесъ расцвѣтъ русской культуры, и этимъ оправдалось то сложное и запутанное соотношение силъ, которое начало накапливаться еще съ XVIII вѣка. Идеаль церковной культуры, завѣщанный прежними вѣками, какъ-то потускнѣлъ и отступилъ въ глубину, — и за этимъ ослабленіемъ

главной творческой силы оторвалось отъ центрального ядра русской жизни старовѣріе. Явилось за-  
задничество, сначала увлекавшееся внѣшними фор-  
мами европейской жизни, а затѣмъ все болѣе пи-  
тавшееся идейными и духовными теченіями Запа-  
да, и оно естественно тоже оторвалось отъ русской  
жизни, отъ русскаго народа, становилось на почву  
космополитизма, превращало русскую культуру въ  
провинціальную европейскую. Творя въ дѣйстви-  
тельности своеобразную русскую культуру, вся  
внутренняя оригинальность которой выявилась  
лишь постепенно, наши западники уже совершенно  
въ духѣ западнаго позитивизма мыслили культуру  
внѣ религіи, не связывали своеобразіе Россіи и  
русской культуры съ Православіемъ, не сознавали  
того, что носителемъ и хранителемъ творческихъ  
силъ національности была связь народной души съ  
Церковью. У русскаго западничества сохраняются  
и даже зрѣютъ и расцвѣтаютъ черты русскаго  
народнаго генія, не утрачивается тайная связь съ  
Православіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаніи  
не только не учитывается мѣсто Православія въ  
русской жизни, но строится, вѣрнѣе перенимается  
съ Запада, отъ его новой исторіи, чуждое нашей  
исторіи, чуждое нашей народной душѣ представленіе  
о «нейтральной», внѣцерковной культурѣ. Загадоч-  
ное и страшное явленіе русской жизни. Это раз-  
двоеніе, это рѣшительное непониманіе основныхъ  
источниковъ русскаго своеобразія, разрывъ ин-  
теллигенціи и народа, разрушали русскую мощь,

подтачивали внутреннее единство въ русской душѣ  
— и завершились, наконецъ, неслыханнымъ само-  
сожженіемъ, саморазрушеніемъ русской стихіи, въ  
современномъ ея строѣ. Зловѣщій свѣтъ, бро-  
саемый событіями послѣднихъ лѣтъ на XIX вѣкъ  
въ русской исторіи, заставляетъ признать, что ра-  
на, нанесенная русской душѣ ея раздвоеніемъ, бы-  
ла глубже, опаснѣе, чѣмъ это казалось раньше;  
въ свѣтѣ русской революціи по новому освѣщается  
исторія духовныхъ, соціальныхъ и политическихъ  
противорѣчій, которыми была полна русская жизнь  
въ XIX вѣкѣ, и если это еще не всѣми достаточно  
понято, то придетъ время, когда станетъ безспор-  
нымъ, что разрушительный ураганъ, пронесшійся  
надъ Россіей, былъ фатальнымъ, не столько бла-  
годаря его силѣ, сколько благодаря внутреннему  
безсилію русскаго народнаго организма. Это без-  
силіе, конечно, духовнаго происхожденія — оно  
связано съ какой то болѣзнью русскаго духа —  
и едва ли покажется кому либо спорнымъ то по-  
ложеніе, что эта болѣзнь русскаго духа состоитъ  
въ внутреннихъ диссонансахъ въ русской душѣ.  
Отрывъ старовѣрія, выдѣленіе западничества и  
развитіе центробѣжныхъ теченій въ духовной жи-  
зни народа, все это подкапывалось подъ самыя осно-  
вы русскаго духа, все это расшатывало его глубо-  
чайшія силы. До XVII вѣка шель созидательный  
процессъ, а съ конца XVII вѣка началось дѣйствіе  
разрушительныхъ силъ и тѣмъ поразительнѣе,

тѣмъ ярче выступаетъ фактъ появленія своеобразной и оригинальной русской культуры въ XIX вѣкѣ.

Чтобы разобраться въ этой сложной картинѣ, незаконченной въ своемъ діалектическомъ выявленіи и до сихъ поръ, необходимо сосредоточиться на основномъ процессѣ русской жизни — на религиозной сторонѣ ея. Православіе осталось и донинѣ главной дѣйствующей силой въ русской жизни, — и съ судьбами Православія связано бытіе Россіи, ибо въ самыя нѣдра народнаго духа, въ самыя глубины его русскаго національнаго уклада вплелись нити, связывающія его съ Православіемъ. Отрывъ отъ Православія имѣетъ самое разрушительное дѣйствіе для народной души; доведенный до конца, онъ означалъ бы рѣшительный распадъ русскаго духа, превращеніе русскаго народа въ этнографическій матеріалъ.

Къ XVII вѣку Православіе настолько приросло въ русской душѣ, такъ глубоко связалось со всѣми основными движеніями, съ ходомъ исторической жизни, что до конца уже раскрылась идея оцерковленія жизни, идея церковной культуры. XIX вѣкъ, въ лицѣ Гоголя и Достоевскаго, далъ лишь яркое представленіе того, что въ глубинахъ народной души, въ живомъ національномъ и церковномъ сознаніи, созрѣло съ полной ясностью къ XVII вѣку. Съ особенной силой и законченностью это стремленіе къ освѣщенію всей жизнью церковью сказалось въ старообрядчествѣ, красочныя и яркія страницы котораго донинѣ еще не зарисованы

воплнѣ. Но въ старообрядчествѣ сказалось лишь съ большей рельефностью то, что присуще всему народу, — только подъ вліяніемъ гоненій въ старообрядчествѣ яснѣе проступило исканіе церковной культуры. Современные историки, часто на основаніи безспорныхъ внѣшнихъ фактовъ, видятъ въ старообрядчествѣ, въ развитіи отдѣльных его теченій проявленіе разнообразныхъ соціально-политическихъ движеній въ народныхъ низахъ, но за этими безспорными фактами, какъ опредѣляющая ихъ сила, какъ источникъ творческой работы стоитъ идея церковной культуры, идеаль цѣлостной жизни. Оторвавшись отъ церковнаго организма, старовѣріе вовсе не оторвалось отъ основной силы русской жизни, — однако все же фатальное раздвоеніе произошло. — Церковный организмъ былъ чрезвычайно ослабленъ. Не духовная неподвижность лежала въ основѣ старовѣрія, а наоборотъ духовная напряженность, борьба за церковную культуру, какъ ее понимало старовѣріе, — причина же разрыва заключалась въ темнотѣ церковнаго сознанія, въ неполной его просвѣтленности и вытекавшемъ отсюда узкомъ традиціонализмѣ. Дѣятели старообрядчества не ошиблись, когда такъ боялись новшества; впереди предстояла эпоха Петра Великаго, съ его крутымъ поворотомъ къ Западу. То, что принесла эта эпоха, требовало чрезвычайно напряженной работы церковнаго сознанія, чрезвычайнаго бодрствованія церковныхъ силъ, — поэтому ослабленіе церковнаго организма,

черезъ отрывъ отъ него старовѣрія былъ исключительно опасенъ. Въ той борьбѣ съ Западомъ, которая началась съ эпохи Петра, старообрядцы приняли участіе, занявъ совершенно непримиримую позицію, но этимъ они не только не помогли основному историческому процессу, но наоборотъ были выбиты изъ колеи русской исторіи, были отброшены въ подполье, сошли съ исторической сцены. Обращеніе къ Западу было провиденціально, отъ него было не уйти, оно тоже лежало въ путяхъ церковной культуры, — и старовѣріе, занявшее въ этомъ вопросѣ рѣшительно отрицательную позицію, лишь ослабило этимъ церковный организмъ, ничего не выигравъ для себя, ничего не давъ русской жизни. На путяхъ отвращенія отъ Запада, ухода въ свою самобытную дорогу жизни, не могла созидаться церковная культура — что бы не говорили всѣ хулители Петра: культурная неудача старовѣрія, столь крѣпкаго и сильнаго духовно, говорить объ этомъ съ полной непререкаемостью. Русская жизнь потянулась къ Западу, и церковныя силы не противились этому — и это было вѣрно, отвѣчало неосознаннымъ тогда еще задачамъ русской жизни. Одно было плохо — церковный организмъ, только что ослабленный отрывомъ отъ него старовѣрія, не могъ выдѣлить достаточныхъ силъ для того, чтобы въ процессѣ усвоенія западной культуры выразить русское своеобразіе, охранить связь русской жизни съ церковью. Эти силы нашлись позднѣе лишь въ XIX вѣкѣ,

но за это время произошелъ новый отрывъ русскихъ силъ отъ церковнаго организма: намѣтилась дорога внѣцерковнаго западничества. Православіе продолжало питать русскую душу, опредѣлять ея замыслы и стремленія, но въ сознаніи все болѣе блѣднѣла религиозная идея, все ярче и сильнѣе выступали идеи и построенія Запада, плѣнявшія русскую душу. Въ этомъ плѣненіи Западу было свое положительное, творческое — была духовная широта, какое то предчувствіе грядущей, исторически воплощенной вселенскости, ибо все въ Церкви освящается, все благословляется. Въ противовѣсъ узкому традиціонализму старовѣрія, русское общество XVIII вѣка (народъ почти еще не былъ затронутъ этимъ движеніемъ) не боялось Запада, ибо въ глубинѣ души знало эту силу вселенскости Церкви, ея внутреннюю синтетизирующую силу. Поэтому западничество уже въ своихъ зачаткахъ руководилось вѣрнымъ чувствомъ, что нѣтъ правды въ томъ, чтобы отвергнуться отъ Запада. Еще неясна была религиозная задача, уже тогда образовавшаяся здѣсь передъ Россіей, — она постепенно уясняется лишь въ наши дни, но въ добромъ движеніи къ Западу, въ темномъ предчувствіи какой то правды этого движенія на Западъ, русская душа шла впередъ порывисто и смѣло. По существу здѣсь не было разрыва съ Православіемъ, не порвались нити, связывавшія русскую душу съ Церковью, не отбрасывалась и самая идея церковной культуры (что понималъ уже, хоть и

съ недостаточной ясностью Гоголь и что выразилъ съ неповторимой силой Достоевскій въ своемъ дневникѣ и въ Пушкинской рѣчи). Но такъ было дѣло по существу, а въ сознаниі общества это еще не было ясно. Это было вторымъ фатальнымъ фактомъ въ русской жизни: движенія огромнаго историческаго значенія, выросавшія изъ нѣдръ русской души, не осознавались въ своемъ церковномъ смыслѣ, не связывались въ сознаниі со всѣмъ тѣмъ, что было накоплено предыдущими поколѣніями. Сюда присоединялась еще одна духовная черта, сама по себѣ положительная, свидѣтельствовавшая о глубокомъ проникновеніи въ русскую душу Православія, но роковая для того времени и послѣдующаго XIX вѣка: въ русской душѣ не только не было никакого отвращенія къ чужому, но наоборотъ была низкая оцѣнка своего національнаго своеобразія. Это вытекало не изъ малой, а наоборотъ изъ большой любви ко всему родному: объ охранѣ національнаго своеобразія не заботились потому, что оно, какъ живая сила, не требовало охраны. Духъ не былъ ограниченъ узкими рамками національнаго движенія, — и съ любовью отзывалась русская душа на все доброе и прекрасное, что находила она у другихъ народовъ. Необыкновенно поучительной въ этомъ отношеніи фигурой является Карамзинъ и его «Письма русскаго путешественника»: какая духовная сила, какая трогательная отзывчивость на прекрасное у всѣхъ народовъ, какая духовная подготовленность къ все-

объемлещему синтезу! Не только наивность, а порой и сентиментальность выступаютъ въ юномъ Карамзинѣ, но и поразительная «всечеловѣчность», радость о всѣхъ и о всемъ, исканіе завершенной полноты. Лишь въ свѣтѣ Православія становится понятна вся духовная сила, присущая въ Карамзинѣ русскому духу, ибо то, что находимъ мы въ Церкви, какъ завершенную полноту, какъ всеохватывающую любовь ко всему и ко всѣмъ и свѣтлое движеніе къ преображенію міра и освобожденію его, — здѣсь проступаетъ, какъ естественное движеніе юной души. Такихъ русскихъ юношей было такъ много въ это время, и сколько красоты и геніальныхъ озареній были присущи имъ... Но тайное питаніе Православіемъ, расцвѣтъ въ душѣ сѣмянъ, Православіемъ заброшенныхъ въ русскую душу, не сопровождалось соответственнымъ ростомъ церковнаго сознаниа. Для воспріятія Запада была готова русская душа, но совсѣмъ не было готово церковное сознание. Оно не смогло, не сумѣло церковно освятить, церковно осмыслить провиденціальныи поворотъ въ русской исторіи къ Западу, наоборотъ его испугалось, не поняло его, не смогло за внѣшними фактами, а часто и ошибками разглядѣть основную правду его. Къ XIX вѣку это оформилось съ достаточной силой и къ 40 годамъ окончательно привело къ новому развитію западничества и антизападничества. Еще въ XVIII вѣкѣ, въ русской интеллигенціи при наличности большихъ идейныхъ разногласій, доминируетъ та высо-

---

кая, духовная настроенность, которая собрала въ русскомъ массонствѣ въ то время лучшія русскія силы. Но уже въ XIX вѣкѣ это духовное единство слабѣетъ, — и въ западничествѣ, не порвавшимъ въ своихъ глубинахъ съ русской стихіей, т. е. съ русской церковностью, въ сознаниі его начинается сказываться какое-то духовное опустошеніе. Если сравнить духовное развитіе, напримѣръ Радищева и Герцена, то совершенно явственно проступаетъ у втораго нѣкоторая духовная опустошенность, создавшая психическую почву для позитивизма, отъ власти котораго такъ и не смогъ освободиться Герценъ, несмотря на исключительную духовную одаренность. Русское западничество все больше теряетъ сознание того, что его дѣлаетъ русскимъ, что его связываетъ съ русской народной душой, отдается въ плѣнъ позитивизму, матеріализму, доходитъ до нигилизма. Въ этихъ движеніяхъ оно не растратило еще религіозныхъ силъ души, и по извѣстному выраженію Достоевскаго у насъ «вѣрили въ свое невѣріе»: вѣрили въ сенсимонизмъ, въ контизмъ, въ марксизмъ. Это не были чисто идеологическія увлеченія, — а были въ сущности религіозныя движенія, какъ это, напримѣръ, совершенно правильно и съ большимъ чутьемъ отмѣтилъ еще Леруа Боле въ своей книгѣ «L'empire de Tsars» о нигилизмѣ (во 2-мъ томѣ книги). Народничество и социалистическія теченія искали и ищутъ «земного рая», и это было своеобразнымъ отраженіемъ идеала церковной культуры, ибо эти те-

---

ченія мечтаютъ о такомъ цѣлостномъ укладѣ жизни и сближеніи людей, о такой органической культурѣ, которая должна стать новой Церковью. На Западѣ секуляризація культуры, связанная съ распадомъ средневѣкового міросозерцанія, очень губительно отзывалась на религіозныхъ движеніяхъ въ душѣ западнаго человѣка, — они такъ ослаблены, такъ тусклы, такъ безцвѣтны, безсильны (говоримъ о некаатолическомъ Западѣ), что превратились въ нѣчто совершенно интимное, поэтическое, «музыкальное», какъ выражается Зиммель. Въ русскомъ западничествѣ не произошло или почти не произошло такого вывѣтриванія религіозныхъ силъ въ душѣ, и на нашихъ глазахъ происходитъ возвращеніе нашихъ западниковъ къ Церкви; пути къ ней оказались не совсѣмъ потерянными. Съ энтузіазмомъ и религіознымъ одушевленіемъ отдаются русскіе люди тѣмъ или инымъ идеямъ, строятъ свою жизнь аскетически, обрываютъ въ своей душѣ личные запросы; русская жизнь явила много свѣтлыхъ образовъ подлиннаго идеалистическаго, религіознаго служенія своимъ идеямъ. Какой то безмѣрной, религіозной энергіей, огромнымъ религіознымъ богатствомъ дышитъ отъ русской интеллигенціи въ самыхъ разрушительныхъ ея теченіяхъ. Отсутствіе политическаго реализма, утопизмъ и мечтательный идеализмъ сочетаются съ аскетическимъ укладомъ, фанатической вѣрой въ свои идеи, съ религіознымъ воодушевленіемъ и энтузіазмомъ. Русская интеллигенція въ своемъ психическомъ

---

укладъ чрезвычайно національна и не можетъ поэтому быть понята внѣ атмосферы Православія, его духа свободы и радости, напряженности въ немъ вселенскаго начала и стремленія все спасти, все сохранить и одухотворить. Это звучитъ парадоксально, но это такъ: русскій духовный укладъ глубочайшимъ образомъ связанъ съ духомъ Православія, съ его мистикой и внутренней свободой, съ его соборностью и идеей цѣлостной культуры. Православіе дало русской душѣ ея широту и внутреннюю свободу, ея религіозное горѣніе и исканіе правды.

Но этотъ психическій укладъ въ XIX вѣкѣ содрѣввалъ уже внѣ сознательнаго приобщенія къ идеологии Православія; лишь немногіе умы достигали осознанія церковнаго смысла своихъ движеній. Они были долго одиноки: — Гоголь и Хомяковъ, Киреевскій и Самаринъ, затѣмъ Достоевскій, Федоровъ и Владиміръ Соловьевъ. Рядомъ съ ними шла другая религіозная волна, которая не могла овладѣть до конца полнотой Православія и уходила въ сторону отъ него, какъ Л. Толстой и Розановъ. Но развѣ въ наши дни мы не чувствуемъ весенняго дыханія въ русской духовной жизни? Въ годы самыхъ страшныхъ внѣшнихъ потрясеній, невѣроятнаго политическаго и соціальнаго хаоса, какой то варваризаціи жизни — развѣ не окрѣпло, не прояснилось у многихъ, многихъ ихъ церковное сознание?

Западничество выросло изъ самыхъ глубинъ

---

русскаго духа, питалось самыми цѣнными движеніями въ Православіи, но оно не признавало своей связи съ Православіемъ, отрывалось отъ него и заполняло себя суррогатами, мало пригодными для проблемъ Запада и рѣшительно непригодными для русской жизни. Отрывъ отъ народной стихіи сначала былъ только въ сознаніи, въ мечтѣ и замыслахъ, но постепенно онъ становился трагичнѣе и страшнѣе, и наконецъ въ нигилизмъ обрисовывается естественный конецъ, предѣльная фаза и неизбежный исходъ оторвавшася отъ Церкви западничества. Сохраняя религіозный строй души и устраняя въ себѣ всякую положительную религіозность, русская интеллигенція творила то самое, что сдѣлала потомъ во внѣшней русской жизни революція: сжигали въ себѣ самое дорогое и цѣнное, разрушали самыя основы жизни. Уже въ Бакунинѣ съ полной силой развернулась какая то внутренняя безысходность русской интеллигенціи, страшная *Lust des Zerstörens*, открылась бездна нигилизма. Не проходитъ безнаказанно для русской души разрывъ съ Церковью, ибо овладѣваетъ душой русской страстный порывъ разрушенія, выступаетъ явленіе какой-то безмѣрной гениальной извращенности. Нося въ душѣ глубочайшую, нѣжнѣйшую любовь къ Россіи, разрушаютъ ее снизу доверху, съ какимъ-то мучительнымъ, жестокимъ упоеніемъ; стремясь къ всецѣлой правдѣ, къ цѣлостной (церковной) культурѣ, насаждаютъ безбожіе, цинизмъ и грубый

этическій матеріализмъ; вѣря въ идеаль сохраненія всего, таинственнаго преображенія всего черезъ свободу, насаждаютъ и живутъ духомъ соціальной, политической ненависти. Какой невыносимый хаосъ, какая изумительная одаренность, какое трагическое безплодіе! Носить въ душѣ такъ много, получить такое богатѣйшее наслѣдство отъ русской исторіи, искать такъ пламенно, такъ настойчиво правды — и разрушить государство, приостановить въ немъ жизнь, растоптать все завѣтное, свѣтлое...

Если слѣдить за развитіемъ западничества въ Россіи, то поражаетъ какой-то странный, внѣшне непонятный ростъ революціонныхъ настроеній. Отсутствие политическаго реализма, все то, что несетъ пребываніе въ революціонномъ подпольѣ, ошибки и грѣхи русской жизни, — все это создавало горючій матеріаль, но революціонной восторженности, культа революціонныхъ идей это не можетъ объяснить: мы имѣемъ здѣсь дѣло съ явленіемъ религіознаго порядка, съ жаждой не просто найти выходъ изъ противорѣчій жизни, но найти новую вѣру. Герценъ справедливо однажды отмѣтилъ, что слово «республика» имѣло для его поколѣнія нравственный смыслъ. Отчасти это явленіе имѣетъ мѣсто и на Западѣ, поскольку въ немъ религіозное одичаніе не зашло слишкомъ далеко, но у насъ политическія и соціальныя программы отвѣчали на запросы вѣры, приобрѣтали религіозный смыслъ. Отсюда эта страстность,

отсутствіе политическаго реализма и трезвости: это все черты нашего максимализма. Какъ психологическая черта, максимализмъ восходитъ къ тому, что Кантъ назвалъ «трансцендентальной иллюзіей», — къ жадѣ Безусловнаго; эта жажда Безусловнаго, Вѣчнаго, Подлиннаго, конечно, есть не что иное, какъ религіозная функція души, потребность подняться надъ міромъ явленій, надъ всѣмъ, что течетъ и преходитъ. При наличности яркой религіозной силы души, нельзя всецѣло жить злобою дня, искать отдѣльныхъ, маленькихъ истинъ, — властно встаетъ въ душѣ потребность прикоснуться къ всецѣлой Истинѣ, къ Безусловному, непобѣдимо растетъ потребность найти эту истину въ жизни, воплотить ее въ конкретную дѣйствительность. Это типичное переживаніе христіанской души, живущей въ лучахъ Воплотившагося и Воскресшаго Спасителя, — но на почвѣ Православія эта мечта, эта незабываемая вѣсть о Царствѣ Божіемъ, о воплощеніи правды и любви, эта идея церковной цѣлостной культуры соединяется съ отсутствіемъ внѣшной церковной дисциплины. Есть въ Православіи не всѣми ощущаемая — ибо это требуетъ уже духовной зрѣлости, — внутренняя дисциплинирующая сила, идущая отъ собранности насъ всѣхъ въ единый, церковный организмъ, но это ощущается, какъ внутренняя сила, какъ любовь. Поэтому въ атмосферѣ Православія идеаль церковной культуры можетъ вмѣщаться въ сердце наше безъ осознанія той живой связности,

---

которая въ Православіи отвѣчаетъ тому, что въ западномъ христіанствѣ реализовалось во внѣшней церковной дисциплинѣ. Индивидуумъ приобщается тамъ къ церковной работѣ черезъ подчиненіе церковной іерархіи, у насъ же прежде всего нужна сердечная, правдивая отзывчивость на зовъ Божій, та всецѣлая отдача себя идеалу, которая психологически создаетъ основы «максимализма». Максимализмъ есть психологическое отраженіе мистическаго, внутренняго пониманія путей осуществленія идеала, которое особенно развито въ Православіи. Оно есть и на западѣ, но внѣшне окрѣпшій, внѣшне сложившійся и легко осознаваемый организмъ церковной іерархіи не требуетъ отъ индивидуума всецѣлаго погруженія себя въ служеніе, не требуетъ свободы, правдивости, а требуетъ прежде всего послушанія Церкви — и это послушаніе очерчиваетъ границы дѣйствованія и препятствуетъ мистическому вдохновенію, въ виду возможности, что оно выйдетъ за положенные ему предѣлы. Св. Францискъ Ассизскій внутренне оживилъ католицизмъ, но сила и организція его пришли сначала отъ доминиканцевъ (Средніе Вѣка), а потомъ отъ иезуитовъ. Въ Православіи же послушаніе Церкви не предваряетъ движеніе сердца, а лишь оформляетъ его, поэтому мистическое вдохновеніе и особенно у стоящихъ на низкой ступени развитія, расцвѣтаетъ внѣ всякихъ границъ. Это всегда опасно, но этого вообще не избѣжать въ полномъ подлинномъ христіанствѣ:

---

безъ раскрытія сердца, безъ того внутренняго и свободнаго отношенія къ идеѣ, которое должно предварять церковное оформленіе сердечныхъ движеній, не происходитъ, въ сущности, христіанизации личности. Свѣтъ Христовъ долженъ идти не мимо нашего подполья, а освѣщать именно его: лишь на этомъ пути, пути христіанскаго внутренняго дѣйствованія происходитъ созиданіе Тѣла Христова. Въ Православіи церковная дисциплина существуетъ (хотя и недостаточная), но она во всякомъ случаѣ не предупреждаетъ, а преображаетъ, перерабатываетъ движеніе сердца. Православіе требуетъ отъ насъ, — и здѣсь оно даетъ единственно вѣрное выраженіе духа Христова ученія — всего сердца, а не формальнаго, не внѣшняго («легальнаго», по терминологіи Канта) дѣйствованія. Такимъ образомъ, Православіе зоветъ насъ къ свободѣ, къ раскрытію сердечныхъ глубинъ, къ правдивости, оно вызываетъ и ждетъ мистическаго вдохновенія. Здѣсь-то и залагаются психологическіе основы максимализма, всецѣлаго погруженія въ Безусловное и безоглядной отдачи себя тому, что подымается изъ глубины души, какъ правда, какъ Святыня. Тамъ, гдѣ пульсируетъ здоровое и ясное церковное сознание, эти движенія сердца оформляются и выравниваются дѣйствіемъ церковной среды, помощью церковнаго разума, — но если ослаблено, или тускло церковное сознание, а религиозный строй души, живущій въ Православіи, сохраняется — мы получаемъ пси-

---

хологию максимализма безъ ее церковнаго корректива. Въ Л. Н. Толстомъ съ его религіознымъ максимализмомъ какъ не узнать родныя и близкія намъ черты духа Православія? Толстой, съ исключительной силой, выразилъ ту основную идею христіанства, что заповѣди Христовы есть не идеаль, а живой путь дѣйствования: въ всецѣломъ и немедленномъ воплощеніи правды въ нашихъ дѣйствіяхъ, дѣйствительно лежитъ подлинный путь христіанскаго дѣланія. Въ этой части своего религіознаго творчества, Толстой сказалъ и ярко выразилъ то, что жило и живетъ въ нѣдрахъ церковнаго сознанія: вѣдь идеи Толстого объ абсолютномъ смыслѣ заповѣдей Христовыхъ, о жизненномъ ихъ воплощеніи есть возстановленіе въ сознаніи интеллигенціи идей церковной культуры, для Толстого было бы точнѣе сказать: идей религіозной культуры. Не будетъ поэтому парадоксальнымъ утверждать, что психологія максимализма въ русскомъ западничествѣ, въ революціонныхъ теченіяхъ русской интеллигенціи та же, какая впервые проявилась въ XVII вѣкѣ у старовѣровъ: ея корень — это дорога церковной культуры, открывшаяся русской душѣ еще до XVII вѣка.

Толстой не только выразилъ чисто православное пониманіе Христовыхъ заповѣдей, но онъ же явилъ яркій примѣръ и церковнаго отщепенства, столь частаго въ XIX вѣкѣ въ Россіи. Онъ не остался въ оградѣ Церкви — и сдѣлалъ это во

---

имя правдивости, ибо для его сознанія церковная ограда была узка и тѣсна. То, что церковный разумъ глубже индивидуальнаго, этого никогда не могъ понять, не могъ вмѣстить Толстой, а съ нимъ и многіе другіе русскіе религіозные мыслители: во внутренней жизни, открываемой въ душѣ Православіемъ, они хотятъ лишь свободы мистическаго вдохновенія, правдивости, но не признаютъ послѣдняго слова за церковной средой, за церковнымъ разумомъ. Это невмѣщеніе церковности въ узкое религіозное сознаніе совсѣмъ не имѣло и не имѣетъ подъ собой той исторической почвы, которая создалась на Западѣ къ XVI вѣку: тамъ протестантизмъ былъ подлинной ересью, неправдой, хотя исторически уже неизбежной, а у насъ, гдѣ Церковь приходитъ скорѣе слишкомъ поздно, чѣмъ слишкомъ рано, совсѣмъ не было и нѣтъ правды въ отрывѣ Церкви. Этотъ отрывъ превращается у насъ уже не въ ересь, которая можетъ сочетаться съ высокимъ благочестіемъ, а въ религіозный бунтъ. Это очень опасно и все же возможно въ лонѣ Православія, ибо для антицерковныхъ движеній здѣсь совсѣмъ нѣтъ почвы въ благочестивой душѣ, какъ было, къ сожалѣнію, на Западѣ къ XVI вѣку. Нашъ религіозный индивидуализмъ не можетъ уподобиться западному: для такой психологіи, которая оформилась на Западѣ, у насъ просто нѣтъ почвы, нѣтъ предусловія. Нашъ религіозный индивидуализмъ пріобрѣтаетъ бунтарскій характеръ, превращается въ страстное бо-

гоборчество, а порой (какъ у Розанова, съ его глубокимъ, но почти безнадежно искривленнымъ религіознымъ сознаниемъ) — въ христорчество. Для насъ было бы невозможно удержаться на позиціи «еретическаго благочестія», какъ это было возможно на западѣ (укажу на явленіе сентиментализма въ западной культурѣ, которое, какъ показываютъ изслѣдованія, было связано съ «еретическими» движеніями, и на замѣчательное явленіе піэтизма): у насъ отказъ отъ церковнаго оформленія внутреннихъ движеній съ какой то непобѣдимой логикой превращается въ религіозную революціонность. *Lust des Zerstörens* у Бакунина и у Толстого развѣ различны? Русское западничество, давшее обильнѣйшій матеріалъ для разрушительныхъ движеній въ русской душѣ, и русское религіозное отщепенство всегда чувствовали другъ къ другу нѣжность — и это не случайно, а восходитъ къ коренной психологической ихъ близости и столько же изобличаетъ религіозную природу революціонной психологіи, сколько и революціонную природу религіознаго отщепенства. Любопытно тутъ же отмѣтить необычайно слабое развитіе у насъ политическаго и социальнаго рационализма и постоянный успѣхъ ирраціонализма. Политическій либерализмъ имѣлъ и имѣетъ у насъ малый успѣхъ, вовсе не вслѣдствіе слабости политической культуры, а вслѣдствіе особенностей нашего духовнаго строя. Даже русскій марксизмъ былъ силенъ въ сущности, несмотря на всю его рационалистическую

внѣшность, своими ирраціоналистическими моментами. Переходъ отъ марксизма къ идеализму въ русской душѣ есть только идеологическій, а не психологическій переходъ. Эта тема слишкомъ сложна, чтобы въ нее здѣсь углубляться, скажу лишь кратко, что социально-политическое мышленіе въ Россіи въ XIX—XX вѣкѣ вовсе не такъ далеко отъ социально-политическаго мышленія у насъ въ XVI—XVII вѣкѣ: говорю не о технической и логической сторонѣ его, а объ основной его идеѣ. Даже въ русскомъ коммунизмѣ, какъ извѣстно, пробились эти черты.

Если ближе подойти къ крупнѣйшимъ вождямъ русскаго западничества, къ его творцамъ и вдохновителямъ, то нарисованная картина получаетъ любопытнѣйшее конкретное выраженіе. Съ различной силой, съ различной акцентировкой русскіе мыслители, принадлежащіе къ разнообразнымъ индивидуальнымъ духовнымъ складамъ, обнаруживаютъ нѣкоторое коренное родство въ своихъ духовныхъ устремленіяхъ, въ своемъ духовномъ типѣ. Л. Н. Толстой выдвигаетъ своеобразную систему панэтизма, всецѣлаго подчиненія всего этикѣ, ибо онъ мечтаетъ о цѣлостной (т. е. религіозной) культурѣ: наука и искусство, политическія и социальныя отношенія, семья и полъ — все въ насъ и вокругъ насъ должно стать проводникомъ Добра, его воплощеніемъ. У Н. К. Михайловскаго съ чрезвычайной силой осуществляется «борьба за индивидуальность», за цѣлостную, пол-

ную свободную личность; Чернышевский осуждает дарвинизмъ за возведеніе въ принципъ «борьбы за существованіе», этически осуждаетъ и отбрасываетъ эту идею, а у кн. Крапоткина этический мотивъ открывается въ самой природѣ. Стремленіе къ этикѣ цѣлостнаго духа проходитъ черезъ всю исторію русской этики, начиная отъ шиллеріанства Жуковскаго и Станкевича черезъ Герцена, Бѣлинскаго и Киреевскаго къ Кавелину, Михайловскому, Тургеневу, Толстому, Достоевскому. Это поразительное единство самыхъ различныхъ умовъ, разныхъ эпохъ и разныхъ устремленій, совершенно неотразимо, если войти во всю конкретную исторію русской мысли за XIX вѣкъ. Русский типъ міроотношенія и мірооцѣнки съ такой яркостью, съ такой опредѣленностью обрисовался за XIX вѣкъ — несмотря на смѣну разныхъ теченій, на пестроту духовныхъ укладовъ. Въ русской эстетикѣ медленно, но неуклонно слагается концепція «реальной эстетики» (см. статью Владиміра Соловьева, посвященную подъ этимъ заглавіемъ оцѣнкѣ эстетической диссертациі Чернышевскаго), а въ русскомъ художественномъ творествѣ все напряженнѣе выступаетъ идея религіознаго искусства. Отъ Гоголя до Достоевскаго и Скрябина черезъ различные этапы вырабатывается теургическое отношеніе къ искусству, возникаетъ своеобразная аскетика творчества, которую такъ ярко выразилъ Гоголь, сказавъ, что нельзя писать о лучшемъ, не ставши самому луч-

шимъ. Все это отдѣльные лучи того цѣлостнаго лучистаго потока, который изливался и изливается въ русскую душу отъ Православія, съ его покоящейся и законченной полнотой, съ его завѣтомъ преображенія всего натурального въ благодатное, съ его вѣрой въ сердце и съ исканіемъ свободнаго обращенія души къ Богу. Преломляясь сквозь призму развивающагося русскаго духа, этотъ цѣлостный лучистый потокъ разлагается на отдѣльные лучи — и не всегда сразу можно узнать, съ какой лучистой системой онъ связанъ, но чуткое ухо слышитъ музыку Православія тамъ, гдѣ внѣшнему взору ничего не открывается въ данномъ направленіи.

Но если признать, что въ лонѣ Православія зрѣла и зрѣетъ русская душа, его силами питается и живится, то какъ объяснить такое странное непониманіе самаго себя, такое непризнаніе въ себѣ церковной стихіи и даже бунтарство? Бунтуютъ дѣти противъ родителей, уходятъ отъ нихъ, но не отрекаются, — какъ же здѣсь, въ этомъ яркомъ блистающемъ расцвѣтѣ русскаго творчества въ XIX вѣкѣ осталась неузнанной родная мать, лаской, вниманіемъ, силами которой такъ пользовалась русская душа?

Какъ возраженіе противъ той картины, которая въ самыхъ бѣглыхъ и общихъ чертахъ была нарисована выше, это сомнѣніе не имѣетъ особой силы, потому что расхожденіе исторической онтологіи и феноменологіи, какъ это называли мы въ началѣ

---

нашего этюда, есть явление довольно частое в истории. Но самая загадка этимъ не ослабляется и должно стараться проникнуть въ смыслъ ее, ибо внѣ этого трудно понять проблему Россіи. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь передъ нами не обычное неосознаніе своихъ глубинъ, а нѣкоторый общій и фатальный фактъ въ новѣйшей русской жизни, — и не одни индивидуальныя особенности тѣхъ или иныхъ дѣятелей русской культуры играютъ здѣсь роль. Но прежде, чѣмъ развить свои соображенія по этому поводу, позволю себѣ указать, что кромѣ внѣцерковной и антицерковной интеллигенціи у насъ всегда была — сначала малочисленная, а затѣмъ все разрастающаяся группа церковной интеллигенціи, которая глубоко переживала связь своего національнаго уклада съ духомъ Православія. Помяну, прежде всего, Гоголя, всю полноту внутренней работы котораго мы и донинѣ еще не оцѣнили: Гоголь въ своей замѣчательной статьѣ «Въ чемъ же, наконецъ, существо русской поэзіи и въ чемъ ее особенности», (включено въ «Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями») впервые подходит къ обрисовкѣ этихъ таинственныхъ, неосознанныхъ связей развивающейся русской культуры съ Церковью, съ духомъ Православія. «Еще доселе загадка», пишетъ онъ здѣсь, «этотъ необъяснимый разгулъ, который слышится въ нашихъ пѣсняхъ, несется куда то мимо жизни и самой пѣсни, какъ бы сгорая желаніемъ лучшей отчизны, по которой тоскуетъ со дня своего созданія чело-

---

вѣкъ. Еще тайна для многихъ этотъ необыкновенный лиризмъ — рожденіе верховной трезвости ума, который исходитъ отъ нашихъ церковныхъ пѣсней и каноновъ, и покуда также безотчетно возноситъ поэта, какъ безотчетно подмываютъ его сердце родные звуки нашей пѣсни.» Глубоко и тонко связываетъ Гоголь нашу поэзію съ церковной стихіей — и для него не было тайны въ томъ, что въ лонѣ Церкви зрѣетъ нашъ духъ. Эту идею, которую глубоко носилъ Гоголь въ своемъ сердцѣ, какъ живую интуицію, какъ непререкаемое ясновидѣніе души, онъ постоянно развивалъ въ сочиненіяхъ и особенно письмахъ. Но особой выразительности достигаетъ національное самосознаніе въ этомъ углубленіи въ церковную стихію, у славянофиловъ, у Хомякова, И. В. Киреевскаго, Ю. Ф. Самарина: у нихъ эта идея заполняетъ ихъ мышленіе всецѣло, даже вытѣсняетъ все другое, что должно быть учитываемо. Славянофильская доктрина о глубочайшей связи русскаго духа съ Православіемъ даетъ имъ возможность понять все разрастающуюся драму русской интеллигенціи, и они оформляютъ давно уже намѣчавшійся въ ней расколъ. Онъ былъ неизбеженъ, онъ былъ исторически продуктивенъ, ибо, наконецъ, было осознано то, что до этого раздвоенія не могло быть вполне ясно. Въ Герценѣ, впервые съ чрезвычайной ясностью осознаются — и коренное родство русскаго духа въ западничествѣ и антизападничествѣ, и расхожденіе ихъ лишь въ религіоз-

номъ сознаниі. Патриотизмъ и идея общественной самодѣятельности, представлены съ одинаковой силой въ Герценѣ и Самаринѣ, въ Бѣлинскомъ и К. Аксаковѣ, но въ западничествѣ религиозный моментъ не играетъ никакой роли, а въ антизападничествѣ онъ занимаетъ центральное мѣсто. Высшей своей силой достигаетъ сознание близости и разногласій двухъ теченій въ Достоевскомъ, который называлъ Западъ второй родиной русскихъ, который въ горячей и страстной любви къ Западу, къ этому «дорогому кладбищу» не уступалъ Герцену, но который съ небывалой ясностью чувствовалъ религиозное единство Запада (лишь Чаадаевъ до Достоевскаго имѣлъ такую же силу интуиціи) и наше религиозное своеобразие. Появление Влад. Соловьева, его изумительное и разностороннее творчество означаетъ уже начало иной эпохи въ русской культурѣ — открывается эпоха организаціи церковнаго сознанія, оформляется типъ церковной интеллигенціи, все вмѣщающей и стойко, сознательно живущей въ Церкви. Послѣ Соловьева русская духовная жизнь даетъ все болѣе богатое и продуктивное развитие въ направленіи осознанія своей связи съ церковной стихіей.

Такимъ образомъ церковное сознание развивалось въ интеллигенціи и имѣетъ надежды овладѣть, выпрямить и освятить самыя различныя движенія въ русской культурѣ. Но все же несознанность русскаго духовнаго уклада въ его связи съ Православіемъ остается фактомъ въ исторіи русской ин-

теллигенціи — фактомъ огромной исторической силы и фатальнаго разрушительнаго дѣйствія. На мой взглядъ правильное пониманіе этого факта лежитъ въ томъ, что намъ неизбѣжно было погрузиться въ Западный міръ — это было провиденціально, неустранимо и даже такая могучая народная сила, какъ старообрядчество, не могла пріостановить этого факта. Дорога Россіи лежала на Западъ, гдѣ цвѣла когда-то, а потомъ захирѣла внутренне великая христіанская культура, и что бы въ наши дни настроеніе духовнаго ревизионизма ни говорило въ этомъ отношеніи, эта дорога и нынѣ остается нашей дорогой. Намъ не уйти отъ Запада, намъ не вернуться къ жизни и мощи, замкнувшись самимъ въ себѣ. Западничество, какъ выраженіе этой исторической нашей миссіи, было совершенно неизбѣжно и глубоко вѣрно: насколько это было нужно для Запада, это еще не открылось, хотя нынѣ и пріоткрывается постепенно, но что это нужно было для Россіи, это было ясно уже въ XIX вѣкѣ. Есть правда въ томъ, чтобы намъ погружаться въ духовную атмосферу Запада, ибо намъ не расправить иначе нашихъ крыльевъ. Всѣ великіе русскіе умы любили и знали Западъ, не даромъ и Хомяковъ назвалъ Западъ «страной святыхъ чудесъ». Пущенная, если не ошибаюсь Шевыревымъ — мыслителемъ и писателемъ второстепеннаго или даже третьестепеннаго ранга — фраза о гніеніи Запада не выражала подлиннаго отношенія славянофиловъ къ

---

Западу: оно было глубже и сложнѣе, оно покоилось лишь на сознаниі, что нашъ путь иной, что любя и изучая Западъ, мы имѣемъ свою почву, свои задачи, что мы хоть и юные и еще мало самостоятельные, но мы психически здоровѣе и сильнѣе, благодаря Православію.

Западничество было въ насъ неизбѣжно, но отсюда и неутрачиваемость отравы нашего духа ядомъ, отъ котораго уже томился Западъ. О, если бы церковное сознание наше было къ тому времени организовано и просвѣтлено, какъ это мы имѣемъ нынѣ — мы, идя на Западъ и погружаясь въ него, легко бы освободились отъ дѣйствія яда — какъ если бы не было темноты въ XVII вѣкѣ въ церковномъ сознаниі, не произошло бы и печальнаго отрыва старовѣрія отъ него. Но такой *modus ignealis* въ разсужденіяхъ мало пригоденъ: фактически и церковный разумъ былъ недостаточно собранъ, въ церковномъ организмѣ были слабы процессы внутреннего движенія, церковная интеллигенція почти еще отсутствовала. Тамъ, гдѣ проникали къ мистической жизни Церкви, тамъ расцвѣтали дивныя цвѣты, сіяли подвижники и не прерывалась живая нить церковнаго творчества, но глухо и смутно было на периферіи церковнаго организма. И наша интеллигенція, окунувшись въ культуру Запада, нашла тамъ такіе диссонансы, такое забвеніе Имени Божьяго, тайный ростъ «человѣкобожества»... Это не могло до конца насытить, это оставляло въ

---

душѣ мучительное сознание неудовлетворенности, но не хватало интеллигенціи церковнаго сознаниа, чтобы понять, что же собственно могло бы насытить русскую душу.

Необыкновенно поучительна въ этомъ отношеніи исторія духовнаго развитія Герцена. Внутренняя близость его духа къ тому, что заключаетъ въ себѣ Церковь, такъ ярко сказала въ годы его ссылки, когда расцвѣло его чувство къ будущей женѣ, чрезвычайно религіозной — даже до экзальтаціи. Но религіозное сознание Герцена и въ эти годы не освѣтилось вполне свѣтомъ Христова ученія, лишь оформились запросы его духа, окрѣпли его духовныя исканія. Когда черезъ нѣсколько лѣтъ въ немъ начался сознательный отходъ отъ религіознаго міроотношенія, то духовный строй его личности остался тѣмъ же. Вотъ Герценъ на Западѣ — и какъ скоро рушится въ немъ вѣра въ то, чѣмъ живетъ Западъ, какое глубокое неисцѣлимое разочарованіе пережилъ онъ. Въ этомъ духовномъ отталкиваніи Герцена отъ Запада какая-то необыкновенно типичная и характерная страница въ русской культурѣ XIX вѣка: Герценъ болѣе дорогъ и близокъ намъ, онъ доннынѣ намъ нуженъ и, конечно, не нуженъ и забытъ на Западѣ. Весь подходъ Герцена къ Западу такой типично-русскій, и, конечно, болѣе глубокого и вдохновеннаго челоуѣка не отнималъ Западъ (хотя и на время) отъ Россіи. Герценъ духовно вернулся въ Россію («вѣра въ Россію спасла меня», писалъ онъ), но съ

---

чѣмъ? Съ русскими запросами, съ русскими замыслами, но все же безъ пониманія того, гдѣ главное сокровище русскаго духа, гдѣ его главная сила. Герцень продолжалъ жить идеаломъ внѣрелигіозной культуры, и конечнымъ этапомъ его духовной жизни было трагическое міровоззрѣніе, философія трагедіи. Съ русской душой, съ запросами и надеждами, растущими въ насъ отъ Православія, отъ приобщенія къ силѣ и правдѣ Церкви — Герцень былъ слишкомъ отравленъ антирелигіозными и внѣрелигіозными теченіями Запада, чтобы вернуться въ Церковь. И донинѣ не малочисленна русская интеллигенція, до того отравленная ядами Запада, что не можетъ, да и не хочетъ вернуться къ Церкви, — но Церковь ждетъ ее, молится и тоскуетъ о тѣхъ, кто ушелъ въ страну далеку.

Не вобравъ въ себя Запада, могъ ли бы русскій духъ осознать то, что носилъ въ себѣ? Думаю, что нѣтъ: Достоевскаго нельзя понять безъ Бѣлинскаго и Герцена. Въ діалектикѣ русскаго духовнаго развитія западничество было нужно, была въ немъ историческая правда, отреченіе отъ которой сдѣлаетъ бесплоднымъ все то, что въ горькихъ страданіяхъ о разрушенной родной землѣ вмѣщаетъ нынѣ русскій духъ. Отвернуться отъ Запада намъ невозможно — и если нѣтъ у насъ положительнаго противоядія, чтобы бороться съ ядами Запада, то значить нѣтъ у насъ своего пути. Мы не можемъ питаться всецѣло Западомъ — развитіе разрушительныхъ силъ, анархическихъ и

---

нигилистическихъ тенденцій въ русской душѣ, въ путяхъ западничества показываетъ, что для русской души здѣсь возникаетъ страшнѣйшая опасность. Но и отвернуться отъ Запада, замкнуться въ себя стало уже исторически невозможно — и, конечно, слава Богу. То что создало, оформило и напитало геній русскаго народа, не только не чуждо Западу, но всегда и его питало и было съ нимъ когда то едино — это наше Православіе. Русскій путь лежитъ въ раскрытіи и осознаніи того, чѣмъ свѣтится въ душу нашу Церковь, но не для національныхъ, а для вселенскихъ задачъ. Путь церковной культуры, построеніе всей системы культуры въ духѣ Православія (ибо безсильно нынѣ передъ этой задачей западное христіанство, пока оно исполнено того духа, который его нынѣ отличаетъ) — таковъ нашъ путь, и онъ связываетъ насъ съ Западомъ.

Православіе было главной силой въ томъ сложномъ историческомъ процессѣ, который закончился въ XIX вѣкѣ созданіемъ русской культуры. Въ ней блеснулъ русскій геній, въ ней намѣтились новые, своеобразные тона, расцвѣла творческая сила наша. Она зрѣла долго въ тишинѣ, она оформилась въ лучахъ церковности и сказала въ цѣломъ рядѣ психическихъ особенностей въ русской народной душѣ. Но глубинѣ и значительности этого духовнаго созрѣванія не отвѣчала ясность церковнаго сознанія — и въ XVII вѣкѣ впервые задрожалъ церковный и національный организмъ,

---

оторвалась отъ церковнаго единства крѣпкая, творческая его сила, искавшая церковной культуры, но въ узкихъ формахъ. Частью сохранила свою творческую мощь эта сила и донинѣ, а частью развѣялась она, и все движеніе сошло съ исторической сцены, утерало историческую силу, Россія безповоротно обратилась къ Западу, и начался процессъ сближенія русской души съ чужой, но глубокой и въ своемъ существѣ христіанской культуры. Православіе продолжало питать русскую душу, подготавливая ее къ раскрытію ея своеобразія, ея генія, но слабое развитіе церковнаго сознанія, привело къ тому, что плѣненная Западомъ русская интеллигенція, питавшаяся Православіемъ, но не сознававшая этого, не могла ничего противопоставить западной культурѣ. Начался сложный процессъ цвѣтенія русской культуры, появилось раздвоеніе западничества, антизападничества, прозвучали слова о Церкви, оформилось церковное сознаніе — но для части интеллигенціи это уже было поздно. Западничество Карамзина не обезсилило его души, западничество Герцена, несмотря на его глубокую одаренность, такъ напитало его душу ядами Запада, что возвратъ сознанія къ Церкви сталъ невозможенъ. Максимализмъ, который глубоко связанъ въ русской душѣ съ церковными переживаніями, виѣ бграды Церкви ведетъ къ развитію разрушительныхъ силъ и оказывается вліятельнѣйшимъ духовнымъ теченіемъ, основнымъ русломъ западни-

---

чества, переходя въ революціонность, въ бунтарство. Соціально политическое и религіозное бунтарство представляютъ лишь разныя вѣтви одного и того же теченія; анархизмъ и нигилизмъ — послѣднія грани, до которыхъ доходитъ это бунтарство. Оторвавшись отъ Православія, заболѣваетъ русскій духъ такъ глубоко, что исцѣленіе для него невозможно иначе, какъ при возвращеніи къ Православію.

Мы стоимъ на грани историческаго перелома. Есть много признаковъ того, что творческія, положительныя силы русскаго духа побѣдятъ и осуществятъ то, въ чемъ найдутъ свое примиреніе и благословеніе всѣ разрозненныя силы, всѣ разбившіяся теченія русской жизни — дадутъ церковную культуру, построенную въ духѣ Православія. Если придетъ это, то мы увидимъ цѣлостное раскрытіе русской души, исполнимъ задачу, передъ которой стоимъ еще съ XVII вѣка. Но если нѣтъ, если въ русскомъ геніи, въ народной душѣ, не прояснится церковное сознаніе, не будетъ понято, каково значеніе Православія въ русской жизни, то ничѣмъ не можетъ быть пріостановлено буйство русскаго духа, ничѣмъ не можетъ быть исцѣлена русская душа.

Мы стоимъ на грани, мы стоимъ передъ неизвѣстнымъ будущимъ, но родина наша ждетъ тѣхъ, кто пойметъ ея страданія, разгадаетъ ея судьбу и проложитъ дорогу для здороваго и достойнаго существованія.

В. В. Зѣньковскій.

---

## РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛЪ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ.

**Р**усская революція, какъ всякое крупное историческое событіе, есть явленіе чрезвычайно сложное, многостороннее. Поскольку вообще можно говорить о причинахъ или факторахъ историческихъ явленій, она имѣетъ множество разнородныхъ причинъ. Правильнѣе, однако, не пользоваться въ познаніи историческихъ процессовъ этимъ понятіемъ причины, которое въ немъ, въ отличіе отъ естествознанія, туманно и многосмысленно, неадекватно спонтанно-внутренней природѣ исторіи; лучше говорить о движущихъ силахъ и опредѣляющихъ тенденціяхъ историческаго процесса.

Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что русская революція, какъ и всякое историческое явленіе или какъ всякое обнаруженіе духовно-жизненныхъ силъ и устремленій, имѣетъ множество разныхъ сторонъ, какъ бы разныхъ измѣреній или слоевъ; и соотвѣтственно этому ее можно разсматривать съ разныхъ точекъ зрѣнія. Общераспространеннымъ — потому что наиболѣе отвѣчающимъ политическимъ страстямъ — является разсмотрѣніе ее въ планѣ те-

---

кущей политики, изслѣдованіе ближайшихъ политическихъ событій и фактовъ, которые дали непосредственный толчокъ революціонному движению, или индивидуальныхъ и партійныхъ мнѣній, стремленій и дѣйствій, изъ скрещенія которыхъ сложился конкретный ходъ событій революціи. Есть люди, которые убѣждены, что это есть, собственно, единственно правильный и вполнѣ конкретный способъ объясненія революціи; онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и популяренъ, потому что даетъ возможность возложить отвѣтственность за революцію на отдѣльныхъ лицъ или отдѣльныя группы и этимъ доставляетъ моральное удовлетвореніе и импульсъ къ дѣятельности, которая сводится тогда къ борьбѣ съ отдѣльными людьми и ихъ группировками. Но, хотя совершенно безспорно, что непосредственно революція слагалась изъ скрещенія множества единичныхъ и случайныхъ фактовъ — въ концѣ концовъ изъ всей совокупности стремленій и поступковъ отдѣльныхъ лицъ, въ ней участвовавшихъ, начиная съ партійныхъ вождей и кончая послѣднимъ корыстнымъ грабителемъ и безчинствующимъ хулиганомъ, — тѣмъ не менѣе, такое объясненіе отнюдь не полно и потому не конкретно; оно есть скорѣе лишь абстракція, въ которой, пользуясь нѣкоторыми, всегда болѣе или менѣе произвольно выбранными единичными фактами, мы стараемся въ упрощенной схемѣ изобразить внѣшній процессъ обнаруженія революціонныхъ силъ. Настоящее историческое объясне-

---

ніе должно учитывать, наряду съ этимъ поверхностнымъ слоемъ скрещенія отдѣльныхъ событій и стремленій, болѣе глубокой слой историческаго бытія: общія историческія условія, создавшія то или иное разслоеніе народа на классы, сословія, политическія партіи, а также внутреннюю природу тѣхъ общихъ духовно-общественныхъ силъ, которыя выразились въ революціи. Но можно идти и далѣе или, вѣрнѣе, глубже: историческая судьба народа, какъ и судьба индивидуальной личности, — каково бы ни было вліяніе въ ней среды, воспитанія, условій жизни, а также случайныхъ встрѣчъ и столкновеній съ единичными внѣшними ей элементами — въ послѣднемъ счетѣ въ какомъ то смыслѣ предопредѣлена основнымъ характеромъ и призваніемъ народа или личности, основной тенденціей его спонтанно-внутренняго развитія. А такъ какъ такое спонтанно-внутреннее развитіе индивидуальной и коллективной личности есть выраженіе нѣкихъ первичныхъ духовныхъ ея силъ, общаго своеобразія ея религіозно-метафизическаго взгляда на жизнь и отношенія къ жизни, дѣйствіе въ ея душѣ глубочайшихъ, т. е. религіозныхъ оцѣнокъ, — то наибольшей конкретной глубины достигаетъ объясненіе, которое въ историческомъ явленіи, — въ нашемъ случаѣ, въ русской революціи — усматриваетъ обнаруженіе нѣкоторыхъ первичныхъ духовныхъ силъ и религіозной направленности.

Далѣе, русская революція — опять таки, какъ всякое крупное историческое событіе, —

---

имѣть сторону, въ силу которой она есть явленіе чисто національное, опредѣляемое своеобразиемъ національной исторіи и національнаго характера и мировоззрѣнія, и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ и другую сторону, въ силу которой она есть явленіе мирового и общечеловѣческаго порядка, событіе, занимающее опредѣленное мѣсто и имѣющее значеніе въ единой для человѣчества всемірной исторіи.

Въ нижеслѣдующихъ строкахъ мы хотѣли бы выразить, въ чемъ состоитъ, по нашему разумѣнію, смыслъ русской революціи, какъ факта или событія въ міровой исторіи человѣческаго духа.

★

Национальное своеобразие русской революціи, обусловленное своеобразиемъ всей русской исторіи, шедшей по совсѣмъ инымъ путямъ, чѣмъ исторія западнаго міра, и исключительное своеобразие русскаго національнаго характера, устроения и склада вѣрованій, которое дѣлаетъ русскаго чловѣка и Россію чѣмъ-то загадочнымъ, непонятнымъ и таинственнымъ не только для западно-европейца, но и для русскаго, воспитавшагося на западныхъ понятіяхъ — это своеобразие есть, конечно, безспорный фактъ. Русская революція такъ, какъ она произошла, могла произойти только въ Россіи; русскій социализмъ не есть социализмъ западный, а скорѣе, какъ опредѣлили его одинъ изъ

---

вождей германской социалдемократіи, — социализм азіатскій; русское революціонное буйство и безчинство, какъ оно изображено, на примѣръ, въ поэмѣ «Двѣнадцать» Блока, имѣетъ свою специфическую духовную природу, непостижимую и чуждую для европейца; «демократія» въ Россіи есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ демократія западная; методы управленія, созданные революціей, носили также специфически-русскую природу. И за всѣмъ тѣмъ русская революція страннымъ образомъ легко и непринужденно укладывается въ общечеловѣческую историческую эволюцію, имѣетъ въ ней точное опредѣленное мѣсто, есть въ извѣстномъ смыслѣ ея логическое завершеніе. Весь идейный ея матеріаль, который, правда, она перерабатываетъ по своему, заимствованъ съ Запада; социализмъ и республиканизмъ, атеизмъ и нигилизмъ — всѣ эти мотивы, которые, по мнѣнію мыслителей, прежде утверждавшихъ своеобразіе Россіи, казались абсолютно чуждыми русскому народу, заимствованы съ Запада. Русскій мужикъ и рабочій, по образцу своихъ англійскихъ и французскихъ предшественниковъ, безчеловѣчно казнилъ своего монарха, который еще такъ недавно, подъ именемъ «Царя-Батюшки», былъ своеобразной и, казалось, незыблемой національно-религіозной основой всего его государственнаго сознанія; въ Москвѣ воздвигаются памятники Марксу и Лассалю, и Спасская башня древняго Кремля, устоявшая передъ нашествіемъ Наполеона, вмѣсто «Коль сла-

---

вень» играетъ теперь «интернаціональ». Русскій народъ глумится надъ своей церковью, бреетъ себѣ бороду, надѣваетъ иностранный «френчъ» и занимается всяческими «электрофикаціями» и «организаціями». Конечно, легко сказать — какъ говорятъ и думаютъ многіе близорукіе люди —, что все это дѣлаетъ совсѣмъ не русскій народъ, а кучка его насильниковъ, не русскаго, преимущественно еврейскаго происхожденія. Это объясненіе не только невѣрно фактически — ибо во всѣхъ этихъ дѣяніяхъ принимаетъ непосредственное и вольное участіе и коренной русскій челоуѣкъ, — но оно прежде всего упрощаетъ вопросъ своей поверхностностью. Ибо самая власть и вліятельность инородцевъ на русскую судьбу есть загадка, требующая объясненія; и кто умѣетъ безпристрастно видѣть, тотъ долженъ признать, что эта власть есть въ основѣ своей нѣкое духовное обаяніе, нѣкій соблазнъ, которому легко поддается русская душа, по собственному своему побужденію; здѣсь обнаруживается странное и, съ точки зрѣнія обычнаго національнаго чувства, оскорбительное сродство исконнаго русскаго духа съ духомъ нерусскимъ. Такъ, нужно засвидѣтельствовать просто, какъ фактъ, что характерная революціонная мятежность еврейскаго ума нашла какой-то странный, но глубокій отголосокъ въ мятежности столь чуждаго ему въ другихъ отношеніяхъ русскаго духа, и только потому имъ и овладѣла. Теорія Маркса о классовой борьбѣ и возстаніи пролета-

---

ріата, его призывъ къ низверженію стараго европейскаго государства и буржуазнаго общества, отвѣтили какой-то давно назрѣвшей, затаенной мечтѣ безграмотнаго русскаго мужика. И какъ это ни странно сказать, но черезъ воцарившійся въ Россіи «азіатскій социализмъ», съ одной стороны, совершается какой-то внутренній стихійный процессъ европеизации Россіи, ея приобщеніе если не къ европейскимъ порядкамъ жизни, то къ внѣшнему европейскому обличію, и, съ другой стороны, обнаруживается великая притягательная сила Россіи для Западной Европы, какая-то провиденціальная роль ее въ судьбѣ Европы. Русская революція во всемъ ее неповторимо-національномъ своеобразіи выразила или осуществила нѣчто, все равно, положительное или отрицательное, что имѣетъ какое-то кардинальное значеніе въ судьбѣ общеевропейскаго человѣчества и — въ національномъ преломленіи — выявила нынѣшнее состояніе его духа, въ извѣстномъ смыслѣ объяснило ему его путь. Русская смута есть смута общеевропейская, и мы русскіе, пережившіе и осмыслившіе ее, въ извѣстной степени чувствуемъ себя теперь экспертами и призванными діагностами болѣзни Европы. Глубокій духовный кризисъ, переживаемый теперь русскимъ народомъ, есть завершеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ поворотный пунктъ пути, по которому идетъ все человѣчество. Возьмите цѣпь великихъ духовныхъ процессовъ и историческихъ событій, начиная съ зарожденія т. н. «но-

---

ваго вѣка»: въ 15-омъ вѣкѣ — духовный мятежъ ренессанса, въ 16-омъ религиозная буря реформации, въ 17-омъ — англійская революція, въ 18-омъ — гордыня просвѣтительства, завершающаяся великой французской революціей, въ 19-омъ — утверженіе демократіи и одновременно нарожденіе революціоннаго социализма. Не есть ли русская социалистическая революція начала 20-вѣка имманентное, логическое завершеніе всего этого процесса? Духовный историческій процессъ, текущій сплошнымъ потокомъ, имѣетъ какъ бы свой всплескъ огромныхъ волнъ, которыя въ тотъ или иной моментъ вздымаются и съ разрушительной силой опрокидываются въ разныхъ странахъ, но всѣ вмѣстѣ опредѣлены силой и направлениемъ всего потока. То, что отдѣльная такая волна нарастаетъ въ данный моментъ именно среди опредѣленнаго народа, и то, что она принимаетъ данную опредѣленную форму, обусловлено и рядомъ частныхъ причинъ, и, прежде всего, національно-историческими и духовными условіями даннаго народа. Англійская пуританская революція могла совершиться только въ Англии, и была бы невысказана во Франціи; французская якобинская революція, есть, какъ мы это знаемъ изъ Токвиля и Тэна, отраженіе національно-историческихъ условій французской жизни; и точно такъ же русская социалистическая революція невысказана нигдѣ, кромѣ какъ въ Россіи. И, несмотря на это, всѣ эти революціи суть послѣдовательные и, несмотря на всѣ ихъ различія, въ

---

основѣ своей родственные взрывы однихъ и тѣхъ же разрушительныхъ силъ, выношенныхъ въ духовномъ развитіи европейскаго человѣчества. И даже своеобразіе каждой изъ нихъ укладывается въ нѣкій общій порядокъ, даетъ въ совмѣстномъ сочетаніи опредѣленный единый ритмъ историческаго развитія. Мы видимъ въ нихъ постепенное ослабленіе внутренней интенсивности духовнаго напряженія и идейнаго богатства и одновременно съ этимъ послѣдовательное усиленіе экстенсивной силы, радикализма и широты захвата. Чтобы убѣдиться въ томъ, стоитъ только сравнить, съ одной стороны, Кромвеля съ Ленинымъ, или Мильтона хотя бы съ Блокомъ, и съ другой стороны, религиозно-политическую буржуазную англійскую революцію съ радикализмомъ якобинской французской и, наконецъ, съ положительно всеобъемлющей русской социалистической революціей. Съ каждой новой волной глубокая идейная ея сила ослабѣваетъ и блѣднѣетъ, разрушительная же мощь и внѣшній объемъ возрастаютъ. И быть можетъ, не будетъ ошибочнымъ предположеніе, что съ русской революціей циклъ великихъ разрушительныхъ волнъ этого потока исчерпался.

Если мы взглянемъ теперь въ духовное или идейное существо русской революціи, то мы должны будемъ прежде всего признать, что — вопреки видимости — это существо не исчерпывается и не выражается адекватно социализмомъ. Это очевидно даже для внѣшняго политическаго наблюденія, ибо

---

русская революція произведена въ конечномъ счетѣ крестьянами; крестьянинъ же нигдѣ, — въ томъ числѣ и въ Россіи — не бываетъ социалистомъ. Этимъ мы отнюдь не хотимъ повторить распространеннаго среди эмиграціи поверхностнаго мнѣнія, что русская революція только прикрывала лживой видимостью идей и идеаловъ наготу безъидейнаго циническаго буйства и корыстнаго грабежа. Революція всегда осуществляется вѣрой въ ея идеалы активнаго меньшинства народа, образующаго ядро ея участниковъ, и всегда разнудываетъ темный вихрь порока, безчинства и корысти. Такъ было и въ Россіи. Сколько бы бессмысленнаго разрушенія и чисто эгоистическихъ корыстныхъ дѣйствій ни приходило въ революцію, ея подлинной силой была нѣкая безкорыстная вѣра, порывъ къ какой-то объективной правдѣ, и ея успѣхъ былъ опредѣленъ стойкостью и безкорыстнымъ самоотверженіемъ фанатическимъ служителей этой вѣры. Лишь въ силу такой своей идейной природы, реальность которой мы считаемъ и социологически безспорной и фактически удостовѣренной безпристрастнымъ наблюденіемъ, русская революція становится вообще историческимъ явленіемъ и, тѣмъ самымъ, явленіемъ духовнаго порядка.

Но въ чемъ, собственно, заключалось содержаніе этой вѣры? Опредѣлить это очень трудно, потому что положительное содержаніе ея чрезвычайно туманно и безформенно и потому почти неуловимо; существо ея едва ли не исчерпывается

въ отрицаніи, и только съ этой стороны можно пытаться ее опредѣлить. Русская революція въ смыслѣ отрицанія — самая радикальная изъ всѣхъ доселѣ бывшихъ: она отрицала не только опредѣленную политическую форму правленія или господство классовъ или сословій, она отрицала собственность, религію, государство, даже національность; началомъ ее былъ неслыханный въ исторіи фактъ — отращаніе національной самозащиты, національное самоубійство во время войны, какъ бы возстаніе противъ элементарнаго инстинкта національнаго самосохраненія. Въ ея дальнѣйшемъ теченіи она явила не только фактическое поправаніе (что случается во всѣхъ революціяхъ), но и принципиальное отверженіе всѣхъ безспорныхъ въ европейскомъ обществѣ морально-правовыхъ устоевъ. Во имя чего? Этотъ положительный идеалъ можно опредѣлить развѣ только такъ: во имя безграничной самочинности рациональнаго устроенія жизни. Жажда самочинности и вѣра въ безграничную мощь устрояющей самочинной воли есть характерная черта русской революціонной психологіи. Быть можетъ, возражать, что это есть влеченіе къ свободѣ, образующее въ своей крайней формѣ существо анархизма, русская же революція развила жесточайшій, неслыханный деспотизмъ, довела до крайнихъ предѣловъ вмѣшательство государства въ человѣческую жизнь и не обнаружила ни малѣйшей любви въ свободѣ. Но такія возраженія основаны на недоразумѣніи. Прежде всего, этотъ

исходъ есть типическая роковая судьба всякаго разнузданія самочинной воли: черезъ анархію оно всегда ведетъ къ деспотизму. Но затѣмъ, и это гораздо важнѣе, стремленіе къ идеалу свободы предполагаетъ вѣру въ личность, ея абсолютное достоинство и ея неотъемлемыя права; но такой вѣры въ русской революціи совсѣмъ не было. Напротивъ, идеалъ самочинности сочетался въ ней съ отрицаніемъ также начала самодовлѣющей цѣнности личности. Онъ вылился поэтому въ форму вѣры въ самочинную народную волю, вѣры, которая дала оправданіе и идейную силу коммунистическому деспотизму. И если въ этомъ участвовала вѣра въ какое либо положительное начало, то это была вѣра въ разумъ, въ чисто рационалистическомъ смыслѣ этого слова; русская революція жила убѣжденіемъ, что, сбросивъ съ себя всѣ стѣсненія, разрушивъ всѣ традиціонныя общественныя устои и освободившись отъ всякихъ правовыхъ ограниченій, народная воля сможетъ разумно, т. е. подлинно цѣлесообразно устроить народную жизнь и утвердить общественную правду. Отсюда столь характерная для русской революціи — не только въ лицѣ ея вождей интеллигентовъ, но въ лицѣ ея чисто народныхъ представителей; наивная вѣра во всемогущество науки, въ возможность, при помощи науки, технически организовать жизнь, такъ что будетъ достигнуто высшее, послѣднее ея совершенство (причемъ отвѣтственность за неудачи въ этомъ отношеніи доселѣ возлагается на

---

умышленное противодѣйствіе специалистовъ и ученыхъ, стоящихъ на сторонѣ враговъ народа). Замѣчательно, что русская революція, обнаруживъ неслыханную вражду ко всякой духовной культурѣ, — къ религіи, къ праву, даже къ внѣ-утилитарному научному знанію (кокетничаніе съ искусствомъ не имѣетъ серьезнаго значенія и не идетъ въ счетъ, и за нимъ нетрудно разглядѣть грубый нигилизмъ и въ этой области) — проявила наивную и страстную вѣру въ техническую цивилизацію и истинно идолопоклоннической культъ всякой рациональной — технической и социальной — организации. Русской революціи, конечно, совершенно чуждъ «культъ разума» въ смыслѣ просвѣтительства французской революціи — «Разума» съ большой буквы, какъ высшаго абсолютнаго начала, какъ объекта, хотя туманной и убогой, но все же религіозной, вѣры. Напротивъ, русская революціонная вѣра въ разумъ есть до послѣдняго предѣла довершенный нигилизмъ, отрицаніе всяческихъ высшихъ, сверхчеловѣческихъ началъ, признаніе человѣческаго самочиннаго разума, какъ утвержденной лишь въ самой себѣ и не вѣдающей никакихъ высшихъ нормъ инстанціи человѣческаго самоустроенія.

Если можно въ краткую формулу свести русскую революціонную вѣру, то ее можно выразить, какъ нигилистическій рационализмъ, — сочетаніе невѣрія и отрицанія всѣхъ объективных началъ, связующихъ человѣческую волю, съ вѣрой

---

въ человѣческую самочинность, которая, руководясь природнымъ влеченіемъ къ счастью и благополучію, съумѣетъ легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организаціей человѣческой дѣятельности. Соціализмъ есть лишь выраженіе этого нигилистическаго рационализма въ области социальнo-экономической: то, о чемъ лишь робко мечтали западно-европейскія массы и ихъ вожди и что въ ихъ собственномъ сознаніи наталкивалось на непреодолимые духовныя преграды въ лицѣ всей укорененной системы правъ и культуры — попытка подчинить всю жизнь, въ томъ числѣ ея глубочайшую, такъ сказать, физиологическую основу въ лицѣ хозяйственнаго кровообращенія рациональной общественной регулировкѣ — это было безъ малѣйшихъ сомнѣній испробовано въ Россіи, ибо здѣсь было для этого и достаточное невѣріе въ сверхрациональныя основы культуры, въ томъ числѣ и въ личность, даже какъ хозяйственнаго субъекта, и достаточная вѣра въ простой человѣческой разумъ, который съ помощью кулака и плетки для неразумныхъ и порочныхъ легко и просто устроить человѣческую жизнь.

Русская революція есть послѣднее дѣйствительное и всенародное проявленіе нигилизма — этого исконно-русскаго умонастроенія, вмѣстѣ съ тѣмъ тѣсно связаннаго съ общечеловѣческимъ развитіемъ новаго времени. Если мы теперь, наученные опытомъ русской революціи, оглядываемся назадъ на наше духовное прошлое

19-го вѣка, то мы видимъ медленное, постепенное накопленіе грозовой атмосферы, которая развилась въ этой чудовищной бурѣ. И пророчески-предуганные «бѣсы» Достоевскаго, и Тургеневскій Базаровъ, отрицающій всякіе «принципы», ненавидящій барскую эстетическую, неутилитарную культуру и вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренный, что въ анатомированіи лягушекъ можетъ быть достигнуто все знаніе, нужное человѣку для жизни («рѣзать лягушекъ и ругаться»), и реальный Бакунинъ, съ легкимъ сердцемъ подставляющій въ Дрезденѣ Мадонну Рафаэля подъ солдатскія пули, вѣрующій въ разрушеніе, какъ единственное творчество, но также и традиціонные русскіе администраторы, презирающіе всякую гуманность и либерализмъ и твердо вѣрящіе въ кулакъ и плетку, какъ достаточныя средства расправы и немудрящей жизненной правды, и Левъ Толстой, отрекшійся отъ искусства, культуры, государства, исторической религіи и твердившій, что «достаточно человѣку одуматься, понять и разумно устроить жизнь», чтобъ достигнуть совершенства, — все это разнородныя проявленія одной стихіи нигилистическаго рационализма, того типическаго русскаго бунтарства, которое привело къ катастрофѣ русской революціи.

Но гдѣ же лежатъ историческіе корни этого нигилизма? И здѣсь мы снова должны отмѣтить сплетеніе національнаго съ сверхнаціональнымъ. Замѣчательно, что Тургеневъ, введшій этотъ тер-

минъ для характеристики образовавшагося въ 50-хъ годахъ 19-го вѣка новаго русскаго умственнаго типа, заимствовалъ его изъ нѣмецкой литературы: этотъ терминъ былъ пущенъ въ ходъ, для критики рационализма, нѣмецкой философіей чувства начала 19-го вѣка (если не ошибаемся — Якоби). Историческіе истоки русскаго нигилизма восходятъ къ вольнодумному кружку вельможъ Екатерины II. т. е. къ французскому просвѣтителству 18-го вѣка. Вѣдь именно это вольнодумное «вольтеріанство» дворянства посѣяло первыя сѣмена нигилизма въ Россіи, и корни отъ нихъ постепенно проходили во всѣ болѣе глубокіе слои русской почвы, захвативъ во второй половинѣ 19-го вѣка слой «разночинцевъ» — единственный въ Россіи промежуточный слой между дворянствомъ и народомъ, — породивъ въ немъ нигилизмъ 60-хъ годовъ и революціонный радикализмъ 70-хъ годовъ и къ началу 20-го вѣка достигнувъ послѣднихъ глубинъ народныхъ массъ. Но въ извѣстномъ смыслѣ этотъ нигилизмъ имѣетъ еще болѣе отдаленнаго предшественника въ Россіи. Вѣкъ Екатерины невозможенъ былъ безъ духа Петра Великаго и его реформъ. Геніальный государственный реформаторъ Россіи въ какомъ-то смыслѣ былъ безспорно первымъ русскимъ нигилистомъ: недаромъ большевики еще при послѣднемъ ограбленіи церковей съ удовлетвореніемъ ссылались на его примѣръ.

Сочетаніе безшабашной удали, непостижимаго для европейца дерзновенія святотатства и кошун-

---

ства, смѣлаго радикализма въ ломкѣ традиціонныхъ устоевъ съ глубокой и наивной вѣрой въ цивилизацію и въ рационально-государственное устройство жизни безспорно роднить, несмотря на всѣ различія, — достаточно очевидные, чтобы о нихъ стоило упоминать, — Петра Великаго съ современнымъ русскимъ большевизмомъ. Но Петръ Великій есть русское отраженіе западнаго рационализма 17-го вѣка, вѣка Декарта и Гуго Гроція, возстанія Нидерландовъ и англійской пуританской революціи. И снова мы чувствуемъ: въ нынѣшней русской революціи подведенъ какой-то итогъ общеевропейскаго духовнаго развитія послѣднихъ вѣковъ.

Мнѣ кажется, что если вдуматься достаточно глубоко и окинуть широкимъ взоромъ общеевропейское (въ томъ числѣ и русское) историческое прошлое, то мы увидимъ, что русская революція есть послѣднее завершеніе и заключительный итогъ того грандіознаго возстанія человѣчества, которое началось въ эпоху ренессанса и заполняетъ собою всю такъ наз. «новую исторію». Въ самыхъ разнородныхъ формахъ черезъ рядъ ступеней или эпохъ, изъ которыхъ каждая отрицаетъ предшествующую, стоитъ къ ней въ отношеніи діалектической противоположности, и вмѣстѣ съ тѣмъ воплощаетъ и завершаетъ ее, развивается одна историческая тема: эта тема есть свобода, основанная на самочинности человѣческаго духа. Религіозно-общественной идеей средневѣковья была идея теократіи: идеаль утвержденія царствія Божія,

---

установленія правды на землѣ, черезъ подчиненіе человѣка власти, авторитетъ которой имѣетъ неземное, божественное происхожденіе и руководится высшей религіозной правдой. Эта идея имѣетъ своимъ источникомъ христіанское сознание подчиненности земнаго небесному, зависимости всяческой земной правды отъ устремленности къ Царствію Небесному, религіозной іерархичности мірового бытія. Но эта система была основана также на забвеніи одной кардинальной истины христіанскаго сознанія — истины о личной свободѣ, какъ основномъ условіи религіозно-осмысленной жизни. Это гениально постигнуто и выражено Достоевскимъ въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ»: — «Ты возжелалъ говорить Великій Инквизиторъ Христу, выясняя противоположность между теократіей и первичнымъ замысломъ христіанства — свободной любви человѣка, чтобы человѣкъ пошелъ за Тобой, плѣненный и прельщенный Тобой.» Великій принципъ Богосыновства человѣка нашелъ свое выраженіе въ авторитетѣ власти Отца и исходящей изъ него іерархіи, но не въ свободной любви сына. Истина была явлена и открыта, и осталась только, казалось, сверху, съ высоты церковнаго авторитета, обладающаго ею, осуществлять ее и подчинять ей человѣческую жизнь. Было забыто, что въ христіанствѣ истина совпадаетъ съ «путемъ и жизнью», что она живетъ въ глубочайшихъ нѣдрахъ жизни и осуществляется лишь въ пути, который человѣкъ, повинувся ей зову, вольно самъ

избираетъ. Было забыто, что истина есть любовь, а любовь есть свобода.

Изъ этого несовершенства, изъ этого внутренняго противорѣчія теократіи, въ которой завѣтъ любви осуществлялся силой принужденія, и человѣчество было направлено къ вольному богосыновству черезъ рабское подчиненіе святынь власти, — родилась основная тема новой исторіи. Эта тема есть свобода, свободное творчество человѣка, верховныя права творческаго человѣческаго духа, добываніе истины и строительство жизни изъ имманентнаго, внутренняго источника человѣческой личности. Первое и высшее свое выраженіе этотъ новый духъ находитъ въ ренессансѣ, въ упоеніи художественнаго творчества, въ требованіи простора для творческихъ силъ человѣка, въ открытіи природныхъ основъ человѣка, гармоніи между природой и человѣкомъ, въ жаждѣ овладѣнія природой и сліянія съ ней, въ безмѣрномъ влеченіи вдаль и вширь, словомъ — въ фаустовскомъ духѣ. Это есть первый и открытый мятежъ противъ христіанства, и вмѣстѣ съ тѣмъ попытка христіанскую идею личности и ее свободу, — ибо античность этой идеи не имѣла — осуществить средствами языческаго міросозерцанія. Разрушительный характеръ этого мятежа долго не давалъ себя чувствовать, и, напротивъ, связанное съ нимъ освобожденіе творчества принесло такое богатство новыхъ духовныхъ плодовъ — только потому, что въ средневѣковомъ христіанскомъ воспитаніи человѣ-

чество накопило огромный запасъ потенциальныхъ творческихъ силъ. Изъ этого источника родилась новая, свободная, раціональная наука: отъ Леонардо-да-Винчи и Джордано Бруно идетъ прямой путь къ Декарту и Галилею, къ эпохѣ раціоналистическаго естествознанія 17-го вѣка.

Реформація есть возстаніе въ области самой христіанской религіозности. Ея тема есть возстановленіе и утвержденіе имманентной человѣческому духу внутренней религіозности. Эта необходимая, объективно-оправданная задача утвержденія внутренней религіозности, поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ, осуществляется ею, однако, также въ мятежной формѣ религіознаго индивидуализма, отверженія историческаго преданія церкви, возстанія свободной религіозной личности противъ сверхличнаго духа соборной святыни человѣчества. Свобода утверждается въ отъединеніи, а не въ любовномъ сліяніи душъ; личность, упоенная своимъ собственнымъ вольнымъ общеніемъ съ Богомъ, не раскрывается черезъ это общеніе, а напротивъ, перестаетъ ощущать свои сверхличные онтологическіе корни, питаться живыми соками религіозной жизни, циркулирующими лишь въ вселенскомъ духѣ христіанскаго человѣчества, и потому обречена на засыханіе и религіозное увяданіе. Этотъ роковой процессъ также не сразу далъ себя чувствовать, потому что первый, творческій періодъ реформаціи цѣликомъ жилъ за счетъ безмѣрной религіозной энергіи духа, накопленной въ

средневѣковья. Но не только изсыханіе и обѣднѣніе религіозной жизни въ позднѣйшемъ протестантизмѣ, вплоть до либеральнаго, уже ни во что не вѣрующаго протестантизма нашего времени, а, главнымъ образомъ, общественно-политическіе плоды протестантизма свидѣтельствуютъ, что въ его одностороннемъ индивидуализмѣ религіозная свобода куплена слишкомъ дорогой цѣной потери самаго источника религіознаго питанія. Ибо уже съ самаго начала, уже съ 16-го вѣка и въ особенности въ 17-съ вѣкѣ религіозный мятежь протестантизма привелъ къ мятежу политическому, суровый религіозно-страстный пуританскій духъ завершился безрелигіознымъ пафосомъ «правъ человѣка и гражданина» и привелъ къ полной секуляризаціи государственно-общественной жизни.

Свѣтское національное государство, зародившееся въ 17-омъ вѣкѣ, есть продуктъ одновременно и ренессанса и реформаціи. Идущая изъ духа ренессанса жажда мощи и овладѣнія міромъ концентрируется въ мощи національныхъ монархій и исходящей изъ нихъ міровой колонизаціи, тогда какъ реформація содѣйствуетъ укрѣпленію свѣтской государственной власти своимъ религіознымъ индивидуализмомъ, перенесеніемъ всей силы религіозной жизни во внутрь отъединенной личности, ослабленіемъ творческой силы церковной идеи.

Но едва только успѣло образоваться свѣтское національное государство — или вѣрнѣе, оно еще

не успѣло образоваться — какъ тѣ же мистическія силы, которыя его создали, начали его разрушать. Идея самочинной свободы человѣческой личности, еще въ религіозно-пуританскомъ облаченіи произведшая революціонныя потрясенія 17-го вѣка, вскорѣ сливается съ рационализмомъ, этимъ духовнымъ плодомъ ренессанса. Отъ Декарта и Гуго Гроція прямой путь ведетъ къ Локку, къ скептическому невѣрію Юма, къ поверхностному и фривольному французскому просвѣтительству XVIII вѣка, изъ котораго въ свою очередь родилась политическая свобода и демократія XIX вѣка. Либерализмъ и демократія есть порожденіе духа самочинности, уже совершенно отрѣшеннаго отъ религіознаго питанія, оторвавашагося отъ онтологическихъ корней и внутренне опустошеннаго. И протестантская вѣра въ религіозное достоинство человѣческаго духа, и стихійное ренессанское ощущеніе творческой мощи человѣка, и даже вѣра рационализма — въ основѣ своей все еще религіозная — во «внутренній свѣтъ истины», открывающійся въ человѣческомъ разумѣ, замѣняется пустой, лишенной конкретнаго духовнаго содержанія гуманистической вѣрой въ человѣка вообще и его моральную благость, вѣрой въ «человѣчность» и ее прогрессивное развитіе. Но уже катастрофа великой французской революціи, порожденная гуманистическимъ просвѣтительствомъ 18-го вѣка, и черезъ рядъ историческихъ шатаній доведшая человѣчество до эпохи демократіи, долж-

---

на была существенно подорвать эту плоскую вѣру. Въ началѣ 19-го вѣка, въ эпоху реакціи и романтики, мы имѣемъ какой то краткій моментъ глубокаго раздумья европейскаго человѣка о правильности пути, по которому оно пошло — достаточно упомянуть здѣсь Жозефа де-Местра и его единомышленниковъ, нѣмецкій романтизмъ и нѣмецкую идеалистическую философію, въ особенности Гегеля. Соціально-политическая исторія пошла, однако, дальше по старому пути. XIX вѣкъ есть вѣкъ демократіи. Но подобно тому, какъ рожденіе свѣтской государственности совершается съ назрѣваніемъ демократическаго бунта противъ него, такъ и одновременно съ утвержденіемъ демократіи начинается возстаніе противъ нея въ лицѣ социализма.

Соціализмъ есть сразу и завершеніе, и низверженіе либеральной демократіи. Онъ руководится тѣмъ же основнымъ мотивомъ, что и она, общимъ мотивомъ всего новаго времени: сдѣлать человѣка и человѣчество истиннымъ хозяиномъ его жизни, предоставить ему возможность самочинно устроить свою судьбу. Но онъ усматриваетъ пустоту, безсодержательность и внутреннее противорѣчіе той формальной свободы, которую даетъ либеральная демократія: человѣкъ, формально свободный, предоставленный самому себѣ, ничего не можетъ сдѣлать и гибнетъ жертвой соціальныхъ случайностей, оказывается игрушкой хозяйственныхъ конъюнктуръ, рабомъ хозяйственно-сильныхъ слоевъ. Что-

---

бы сдѣлать его истинно свободнымъ, надо пожертвовать его формальной свободой личности, объединить его въ коллективное цѣлое и предоставить человѣчеству, сосредоточивъ въ его рукахъ всѣ земныя средства, самочинно и рационально устроить жизнь цѣною даже рабства индивида. Духовное опустошеніе, какъ результатъ всего историческаго мятежа новаго времени, отрыва человѣческой личности отъ сверхличныхъ онтологическихъ ея корней обнаруживается здѣсь уже во всей своей страшной силѣ: человѣкъ въ социализмѣ уже не есть самобытное духовное начало, а есть просто природное существо, и единственная цѣль его самочиннаго устроенія — матеріальная власть и матеріальное благополучіе. Единственный сохранившійся «священный принципъ» есть принципъ самаго человѣческаго дерзновенія, бунта природнаго существа противъ тяжкихъ условій, въ которыя ставитъ его и природа, и стихія его собственной общественной жизни. И этотъ принципъ дерзновенія, мечта къ построенію вавилонской башни «своею собственной рукой», какъ это поется въ гимнѣ «интернаціонала», осуществляется путемъ подавленія всяческой реальной свободы, путемъ отрицанія всѣхъ духовныхъ корней и основъ человѣческаго бытія. Соціализмъ есть послѣдній итогъ великаго возстанія человѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ результатъ его совершеннаго истощенія — полнаго духовнаго обнищанія блуд-

---

наго сына за долги вѣка блужданія вдали отъ отчужаго дома и его богатства.

Но Россія? Какое она имѣетъ отношеніе ко всему этому пути, и почему именно она должна была осуществить социализмъ, выразить то предѣльное состояніе, къ которому приводитъ этотъ путь европейскаго человѣчества?

Россія никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, — ни даже рационализма и просвѣтительства въ томъ глубокомъ и спонтанномъ смыслѣ, какой носили эти движенія на Западѣ; въ Россіи не было и господства либерально-буржазной демократіи, завершеніемъ которой и вмѣстѣ съ тѣмъ протестомъ противъ которой является социализмъ. Но и Россія не осталась чужда тому духовному процессу, который образуетъ содержаніе новой исторіи; только въ ней до послѣдняго момента онъ дѣйствовалъ слабѣе, затрагивая лишь болѣе поверхностные слои ея бытія, и оставилъ въ ней не растроченный запасъ свѣжихъ духовныхъ силъ. Но именно потому, что въ Россіи все же былъ заброшенъ ферментъ того же процесса броженія, что вмѣстѣ съ тѣмъ русскій духовный организмъ не приобрѣлъ того иммунитета, который выработался на Западѣ за долги вѣка болѣзненнаго его переживанія — послѣдній кризисъ, къ которому онъ приводитъ, долженъ былъ со страшной силой и съ исключительной показательностью разразиться именно въ Россіи.

Россія не знала также теократіи, въ западно-

---

европейскомъ смыслѣ слова. Въ религіозномъ развитіи Запада и Востока есть одно коренное различіе, источникъ котораго заложенъ въ послѣднихъ глубинахъ своеобразія религіозно-творческаго духа Запада и Востока. Въ то время, какъ на Западѣ религіозное творчество съ самаго начала вложилось въ дѣло внѣшняго жизненнаго строительства и воспріятіе христіанства означало для западныхъ германскихъ народовъ вступленіе въ суровую теократическую школу моральнаго, государственнаго и гражданско-правового воспитанія — въ Россіи великая духовная энергія, почерпаемая изъ безмѣрной сокровищницы православной вѣры, шла едва ли не цѣликомъ въ глубь религіознаго развитія духа, почти не опредѣляя эмпирическую периферію жизни; во всякомъ случаѣ она не опредѣлила собой общественно-правоваго уклада русской жизни, не воспитала вѣры въ какіе либо, освященные ею, приципы гражданскихъ и государственныхъ отношеній. Поэтому, съ одной стороны, въ духовной глубинѣ, скрытой отъ измѣнчивости и колыханій историческихъ волнъ, долѣе могла сохраниться чистота церковной вѣры, и не было той жизненной потребности въ борьбѣ съ ней, въ разрываніи ея узъ, которую испыталъ западный міръ; съ другой стороны, остались неразвитыми и неукрѣпленными тѣ промежуточные между религіознымъ духомъ и жизненной эмпиріей сферы права и морали, которыя на Западѣ такъ прочно привиты теократическимъ воспитаніемъ. Этимъ

---

своеобразіемъ опредѣлена религіозно-историческая судьба Россіи.

Изъ всѣхъ достижений западно-европейской культуры Россія издавна обрѣла только одно: сильную государственную власть, которая первоначально выросла въ ней не изъ процесса секуляризаціи и не въ борьбѣ съ теократіей, а изъ самыхъ нѣдръ православной вѣры: «Царь-Батюшка», Помазанникъ Божій былъ въ народномъ сознаніи единственнымъ носителемъ и верховной инстанціей эмпирически-общественнаго осуществленія религіозной правды, единственнымъ звеномъ, соединяющимъ религіозную вѣру съ историческимъ строительствомъ. Это придало монархіи огромную, безграничную силу, съ которой въ государственно-исторической сферѣ не конкурировала никакая иная власть, даже и сила Православной Церкви. Поэтому, когда для Россіи пробилъ часъ вступленія на путь западно-европейской новой исторіи, когда въ нее проникъ духъ секуляризаціи и самочиннаго строительства жизни, этотъ духъ сталъ творить свое дѣло совсѣмъ иными путями, чѣмъ за Западъ. На Западѣ этотъ процессъ долженъ былъ начаться съ могущественнаго и совершенно спонтаннаго духовнаго и религіознаго движенія — съ ренессанса и реформаціи; онъ долженъ былъ дѣйствовать изнутри, потрясти сначала церковное сознаніе и жизненно-философское міросозерцаніе. Секуляризованная культура и національная государственность есть тамъ зрѣлый и постепенно нарастав-

---

шій плодъ этого духовнаго развитія. У насъ въ этомъ не было надобности. У насъ дѣло началось сразу какъ бы съ периферіи — съ секуляризаціи государственной и связанныхъ съ нею внѣшнихъ, гражданскихъ, юридическихъ формъ культуры. Когда эти, идущія отъ периферіи культуры и зародившіяся лишь на порогѣ 18-го вѣка тенденціи начали проникать въ глубины личнаго духа, на Западѣ первый творческій періодъ этого процесса былъ уже изжитъ, и уже явно проступали симптомы вырожденія и разрушенія, какъ послѣдніе его результаты. А когда въ Россіи, лишь во второй половинѣ 19-го вѣка, то же движеніе раскрѣпощенія и секуляризаціи начало проникать изъ культурныхъ круговъ въ низшій слой народа и когда оно, въ началѣ 20-го вѣка, охватило народныя массы, — Западъ уже изжилъ всѣ потенціи «освободительнаго» духа и дошелъ до идеи, въ которой выразилась агонія и саморазложеніе этого духа — до социализма.

Вотъ почему въ томъ духовномъ процессѣ, который былъ у насъ какъ бы запоздавшимъ суррогатомъ ренессанса и реформаціи, намъ пришлось питаться уже не богатыми сочными первыми плодами западнаго духа, а лишь послѣдними черствѣющими крохами и разлагающимися объѣдками съ его пиршественнаго стола.

Но что важнѣе всего: именно они болѣе всего пришили намъ по вкусу, отвѣтили какой то своеобразной потребности нашего русскаго «осво-

---

бодительнаго» духа. Понять это не трудно. Всѣ промежуточныя творенія новаго западнаго духа выражаютъ ту стадію его развитія, когда онъ сбросилъ съ себя церковную опеку, но въ глубинѣ своего, какъ будто свободно творящаго духа сохранилъ глубокіе, неизгладимо запечатлѣнные слѣды пройденной имъ теократической школы. Секуляризованная, основанная на личной свободѣ, культура новой западной исторіи создала рядъ нерелигіозныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ «священныхъ началъ», на которыхъ она твердо покоится и которыя сами коренятся въ непосредственной вѣрѣ въ нихъ. Національность, собственность, семья, государственная власть, «права человѣка и гражданина», «личное достоинство», — все это свѣтскіе слѣды и отраженія давнишняго теократическаго воспитанія. Разложеніе духовно-онтологическихъ, по существу религіозныхъ основъ бытія шло на Западѣ въ теченіи всей новой исторіи постепенно, путемъ ихъ преобразованія, приданія имъ обмирщенной формы, сквозь которую еще доселѣ просвѣчиваетъ ихъ исконное существо. Поэтому процессъ не могъ носить подлинно-разрушительнаго характера, или послѣдній началъ сказываться лишь очень поздно. Поэтому не разъ за это время доведенная до края бездны, впадая въ ужасъ анархіи, Европа спасалась изъ нея своимъ консерватизмомъ, своей вѣрой въ священные принципы.

Совершенно иначе у насъ. Между чистой, глубокой и полной вѣрой, между цѣльнымъ погруже-

---

ніемъ духа въ нѣдра церковно-религіознаго бытія и его совершенной отрѣшенностью и пустотой у насъ нѣтъ ничего промежуточнаго. Поэтому у насъ религіозно-психологически невозможны промежуточныя духовныя тенденціи, на которыхъ уже давно зиждется западно-европейская жизнь, — ни реформація, ни либерализмъ, ни гуманизмъ, ни безрелигіозный націонализмъ, ни демократизмъ. Русскій человѣкъ либо имѣетъ въ своей душѣ истинный «страхъ Божій», подлинную религіозную просвѣтленность, и тогда онъ являетъ черты благодати и величія, изумляющія міръ, либо же есть чистый нигилистъ, который уже не только теоретически, но и практически ни во что не вѣритъ и которому все позволено. Нигилизмъ — невѣріе въ духовныя начала и силы, въ духовную первооснову общественной и частной жизни — есть, рядомъ и одновременно съ глубокой, нетронуто-цѣльной религіозной вѣрой, коренное, исконное свойство русскаго человѣка.

Поэтому именно Россія была какъ бы изначала предназначена сказать послѣднее слово въ этомъ духовномъ движеніи самоотрицанія культуры, которое съ неизбежностью выросло изъ замысла дать самочинное, самодовлѣющее, отрѣшенное ее утвержденіе. Чисто конкретно-исторически, ярость и разрушительность русской революціи родилась изъ глубокой, не только экономически классовой, но именно духовно культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными сло-

ями русскаго общества, пытавшимися насадить въ Россіи европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися. Съ того момента, какъ рухнула монархія, эта единственная опора въ народномъ сознаніи всего государственно-правового и культурнаго уклада жизни — а она рухнула въ силу крушенія въ народномъ сознаніи религіозной вѣры въ «Царя-Батюшку» — должны были рухнуть въ Россіи всѣ начала государственной и общественной жизни, ибо они не имѣли въ ней самостоятельныхъ основъ, не были сами укоренены въ духовной почвѣ. Русскій народъ потерялъ исконную цѣльность религіозной вѣры, онъ оторвался отъ стараго и почувствовалъ, какъ Илья Муромецъ, тридцать три года пролежавшій на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самому хозяиномъ своей жизни; но онъ не обрѣлъ и не могъ обрѣсти никакой новой положительной вѣры и потому обреченъ былъ впасть въ чистый нигилизмъ — отречься отъ родины, отъ религіи, отъ начала собственности и труда. Русскій нигилистическій коммунизмъ — этотъ «азиатскій» социализмъ — и есть выраженіе этого отреченія и универсальнаго отрицанія; все его положительное содержаніе и упованіе ограничивается русскимъ «авось» — наивной вѣрой, что «трудовой народъ», все разрушивъ, какънибудь все самочинно наладитъ и съ помощью сильнаго кулака принудитъ всѣхъ соучаствовать въ невѣдомой новой гармоніи на опустошенной землѣ.

Конечно, какъ это бываетъ во всѣхъ революціяхъ, возникшихъ изъ слѣпотаго потрясенія власти, ея официальные лозунги и сознательные принципы дѣйствія далеко не адекватны стихійному духовному существу силъ, ее породившихъ. Можно сказать, что при всемъ своемъ безуміи она чрезмѣрно рациональна и въ этомъ смыслѣ европеизована по сравненію съ духомъ, ее породившимъ; и это есть отчасти результатъ существеннаго соучастія въ ней инородческаго элемента. Но все же въ основномъ своемъ существѣ русская революція есть адекватное выраженіе нигилистическаго рационализма той предѣльной, лишенной всякаго духовнаго содержанія и духовнаго корня, самочинности устроящаго свою жизнь человѣческаго разума, которая есть послѣдній результатъ развитія новаго западнаго духа, но которая на Западѣ, въ силу всего его прошлаго, не могла доселѣ дѣйственно и сполна осуществить себя, за то нашла своего выразителя въ русскомъ народѣ въ тотъ моментъ, когда эта западная идея запала въ его цѣльную, наивную и неискушенную душу.

Каковъ же, въ итогъ, религіозно-историческій смыслъ русской революціи?

Какъ указано, волею историческихъ судебъ, основное направленіе которыхъ мы пытались выше схематически намѣтить, въ русской революціи подведенъ итогъ болѣе чѣмъ четырехвѣковому духовно-историческому движенію западнаго человѣка.

---

Этотъ итогъ, конечно, подведенъ не только въ русской революціи: онъ достаточно явствененъ и въ самой западной Европѣ. Многочисленное развитіе гуманистической культуры и гражданственности, приведшее къ мировой войнѣ — этому самоубійству Европы, — полное всеобщее разочарованіе въ демократіи, въ «правахъ человѣка и гражданина», социалистическая мечта, отчасти бесплодно и бессильно потонувшая и растворившаяся въ болотѣ демократическаго мѣщанства, отчасти съ отчаяніемъ послѣдней надежды, въ колебаніяхъ невѣрія и вѣры, взирающая, какъ на недостижимый для себя образецъ, на русскій коммунизмъ, глубокое разочарованіе всѣхъ лучшихъ умовъ Европы во всемъ, что составляло движущую силу ея развитія за послѣдніе вѣка — въ просвѣтительствѣ, въ демократіи и либерализмѣ, во всяческомъ рационализмѣ, въ самомъ «европеизмѣ» — страстная, хотя доселѣ еще не осуществленная мечта о новомъ религіозномъ возрожденіи, характерное исканіе новыхъ духовныхъ началъ на Востокѣ — вотъ нѣкоторыя характерныя статьи этого итога.

Въ Россіи, однако, тотъ-же итогъ подведенъ катастрофически, продемонстрированъ воочию съ потрясающей силой; и потому изъ Россіи, по видимому, этому итогу суждено дѣйственно повліять на дальнѣйшее развитіе человѣчества.

Этотъ итогъ, который ближайшимъ образомъ означаетъ экспериментальную провѣрку и, въ ре-

---

зультатѣ ея, самоупражнение социализма, имѣетъ въ дѣйствительности гораздо болѣе глубокое значеніе и универсальное содержаніе. Социализмъ самъ по себѣ есть лишь послѣдній этапъ всего духовнаго развитія новаго времени; его разрушительная — въ отношеніи существующаго культурно-общественнаго уклада — тенденція, есть вмѣстѣ съ тѣмъ завершеніе, доведеніе до послѣдняго конца всѣхъ завѣтныхъ стремленій новаго времени. Правда, цѣлая духовная бездна какъ будто отдѣляетъ матеріалистическій и нигилистическій социализмъ — это самое крайнее выраженіе духовнаго обѣдненія человѣчества — отъ роскошныхъ, многообѣщающихъ, блещущихъ духовнымъ богатствомъ и избыткомъ силъ первыхъ формъ этого движенія. И все же между ними есть глубочайшее внутреннее сродство — такое же сродство, какое есть между идеализирующимъ, одухотвореннымъ портретомъ и грубой, но мѣткой карриатурой одного и того же лица. «Героическая ярость» мятежнаго пантеизма Джордано Бруно живетъ въ вульгарной ярости социалистической революціи; вдохновенная мечта Леонарда-да-Винчи объ овладѣніи тайнами природы, о власти человѣческаго разума надъ ней, въ старческой выродившейся формѣ звучитъ въ глупыхъ рѣчахъ объ «электрофикаціи», какъ источникъ спасенія человѣчества; юношеская утопія неистоваго Кампанеллы о «солнечномъ государствѣ», о вселенскомъ царствѣ, управляемомъ единой властью, которая рационально строитъ его хозяй-

ственную и социальную жизнь — эта утопия продолжает жить в мечтах об интернациональ. Последний отголосок роскошного, упоенного мирской красотой, буйства людей ренессанса еще звучит в безобразном и хаотическом буйстве русского мужика, опрокинувшего все преграды старого мира; и мрачный огонь угрюмого религиозного фанатизма Кальвина и английских пуритань разгорѣлся в адское пламя революціоннаго фанатизма, творящаго оргіи челоѳческаго жертвоприношенія в подвалахъ русскихъ «чрезвычайекъ».

Русская революція есть историческое *reductio ad absurdum*, экспериментальное изобличеніе неправды идеала самочиннаго устроенія жизни, руководившаго челоѳчествомъ за все послѣдніе вѣка. В ея лицѣ совершается крушеніе вавилонской башни, которая строилась челоѳчествомъ в теченіи четырехъ вѣковъ. Путь, на который челоѳчество вступило съ эпохи ренессанса и реформаціи, пройденъ до послѣдняго конца; «новая исторія» кончается на нашихъ глазахъ. И начинается какая то подлинно «новѣйшая исторія», какая-то совершенно иная эпоха.

Отрицательное опредѣленіе смысла этой новой эпохи совсѣмъ не трудно: она будетъ основана именно на отрицаніи идеала новаго времени, на разочарованіи в идеѣ самочиннаго бунтарскаго челоѳческаго самоустроенія. Гораздо труднѣе провидѣть ея положительное содержаніе.

Тѣ, кто еще не до конца уразумѣлъ великій

историческій смыслъ переживаемаго нами катастрофическаго времени, усматриваютъ в такихъ мысляхъ болѣзненную и слишкомъ крайнюю реакцію, бессмысленную, неосуществимую и вредную мечту о возстановленіи средневѣковья, нелѣпую попытку вычеркнуть изъ исторіи всю великую страницу новой исторіи со всемі ея духовными достиженіями. Но это основано на недоразумѣніи. Всякое отреченіе отъ прошлаго, всякое огульное отрицаніе его есть зло и заблужденіе. Исторія никогда не поворачиваетъ назадъ, не возстанавливаетъ прошлаго — она всегда идетъ неизмѣнно впередъ; и если бы даже прошлое могло быть возрождено, оно уже не было бы старымъ прошлымъ, именно потому, что было бы прошлымъ возрожденнымъ, что между нимъ и подлиннымъ прошлымъ лежалъ бы незабываемый, неистребимый и поучительный опытъ эпохи, низвергшей это прошлое. Но исторія не идетъ и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное «прогрессивное движеніе» по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть можетъ, спиралью: пройдя кругъ развитія в одномъ направленіи, она вынуждена съ новой отправной точки и на новомъ уровнѣ нѣкоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже разъ проходила. Исторія движется діалектически, одновременно преодолевая каждую предыдущую свою эпоху и тѣмъ сближаясь снова съ предшествовавшей ей, но и обогащаясь уже пройденнымъ. Какъ и в биологическомъ развитіи, но-

вое поколѣніе, неся въ себѣ кровь отцовъ, возрождаетъ къ новой жизни дѣйственно-формирующую энтелехію своихъ дѣдовъ.

Если заполнить конкретнымъ духовнымъ содержаніемъ эту методологическую схему историческаго развитія и примѣнить ее къ обсуждаемому нами кризису, то, я думаю, мы должны будемъ выразить телеологически необходимый — хотя отнюдь тѣмъ самымъ еще не predetermined — исходъ изъ него слѣдующимъ образомъ: не можетъ быть и рѣчи о простомъ возвратѣ къ преодолѣнному прошлому средневѣковья, о сплошномъ и коренномъ отрицаніи глубочайшей движущей духовной силы новаго времени. Человѣчество стоитъ снова на перекресткѣ путей, и оно изберетъ правильный и исторически необходимый путь, если новымъ путемъ пойдетъ къ прежней цѣли. Въдѣ мечта средневѣковой теократіи такъ же до конца изболѣчена, какъ и мечта самочиннаго человѣческаго самоустроенія. И въ отношеніи этой ложности теократическаго идеала самый замыселъ новой исторіи былъ правомѣренъ и исторически обоснованъ. Это былъ замыселъ осуществленія духовной свободы, насажденія правды на землѣ не извнѣ и сверху, а изъ глубины, изъ самыхъ первоосновъ творческаго человѣческаго духа; въ этомъ замыслѣ содержалось исправленіе односторонности теократическаго начала, попытка подлиннаго осуществленія христіанскаго начала богочеловѣчества, коренного соучастія свободнаго человѣческаго духа въ

Божьемъ творествѣ. Основное забужденіе новаго времени состояло лишь въ томъ, что свобода была отождествлена съ бунтомъ; творческія глубины человѣческаго духа пытались утвердить отрѣшеніемъ ихъ отъ божественной почвы, въ которой они укоренены и черезъ которую они только и могутъ питаться. Человѣчество думало достигнуть неба, оторвавшись отъ своихъ корней и свободно паря въ воздухѣ; оно хотѣло какъ будто овладѣть небомъ и подчинить его себѣ. На самомъ же дѣлѣ, дорости до неба можно только, будучи съ самаго начала, черезъ глубины духовно-исторической почвы укорененнымъ въ немъ самомъ. Бунтарское человѣкобожество новаго времени должно уступить мѣсто органическому, истинно творческому богочеловѣчеству, творческая сила котораго заключена именно въ его религиозномъ смиреніи. Наступаетъ или должна наступить эпоха подлинной зрѣлости человѣческаго духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной духовной дисциплинѣ его дѣтства въ лицѣ средневѣковья, и бунтарскаго блужданія его юношескаго періода. Въ зрѣлости идеалы и вѣрованія дѣтства снова воскресаютъ въ нашей душѣ, но мы уже не наивно подчиняемся въ ихъ лицѣ внѣшней духовной силѣ, воспитывающей насъ, а истинно свободно воспринимаемъ ихъ личнымъ свободнымъ духомъ, который, исходя изъ послѣднихъ собственныхъ глубинъ, черезъ нихъ укорененъ въ высшемъ сверхиндивидуальномъ и сверхчеловѣческомъ началѣ. Эпоха, все

---

творчество которой было основано на отрицаніи высшихъ духовныхъ силъ, питающихъ человѣчскій духъ, должна смѣниться эпохой, свободное творчество которой всецѣло укрѣплено укорененностью человѣческаго духа въ высшемъ духовномъ началѣ.

Сквозь хаосъ, опустошеніе и тьму сегодняшняго дня предвидится эпоха сознательнаго стремленія человѣчества не къ свободѣ блуднаго сына, а къ свободному богосыновству.

Наступитъ ли она, и когда и какъ наступитъ, — это, съ одной стороны, зависитъ отъ силы религиозной воли, воли къ подвигу cadaго изъ насъ и, съ другой стороны, — отъ неисповѣдимой воли Провидѣнія, ведущаго человѣчество историческими путями, вѣдомыми лишь Ему Одному.

С. Франкъ.

---

## О ЕДИНСТВѢ ЦЕРКВИ.

**Ц**ерковь невидимая есть Царство Небесное съ Господомъ Иисусомъ Христомъ во главѣ. Въ Ней множество членовъ, и каждый изъ нихъ осуществляетъ несказанное богатство жизни и творчества, оправдывая слова Христа «въ домѣ Отца Моего обителей много». Но всѣ эти обители образуютъ единое царство, каждая изъ нихъ есть нѣчто абсолютно-цѣнное, т. е. цѣнное не только для себя, а равнымъ образомъ и для всѣхъ; здѣсь нѣтъ нигдѣ разъединенія и вражды; наоборотъ единство въ многообразіи осуществлено въ высшей степени такъ, что Церковь эта есть «Едино Тѣло и единъ Духъ» (Еф. 4,4).

Церковь видимая, земная, есть тоже Царство Божіе, однако, лишь становящееся: подъ благимъ руководствомъ Иисуса Христа, при соучастіи остальныхъ членовъ Царства Божія, она движется въ направленіи къ цѣли стать Единымъ Тѣломъ и Единымъ Духомъ. Вслѣдствіе неразрывной связи своей съ невидимой Церковью, а также согласно своей цѣли осуществить сполна идеаль цѣлост-

---

наго единства, спаяннаго любовью, также и видимая Церковь можетъ быть по своей сущности не иначе, какъ Единою. Въ дѣйствительности, однако, члены ея образуютъ общины вѣрующихъ, столь отличныя другъ отъ друга и столь, повидимому, разобщенныя, что мы привыкли говорить о христіанскихъ церквахъ, какъ будто окончательно рѣшивъ, что здѣсь возможна чистая множественность. Изъ опредѣленія понятія Церкви явствуетъ, что это невозможно, и потому въ дальнѣйшемъ, говоря о церквахъ, т. е. пользуясь терминомъ въ неточномъ смыслѣ, условлюсь писать его съ малой буквы, а говоря о подлинной Единой Церкви писать съ большой буквы.

Передъ нами, такимъ образомъ, стоитъ вопросъ, въ какомъ смыслѣ земную множественность церквей можно понять, какъ Единую Церковь. Разсматривать его я буду только со стороны отношенія между православіемъ и католичествомъ, полагая, что примененный мною методъ можетъ быть использованъ *mutatis mutandis* также и для рѣшенія вопроса въ полномъ объемѣ.

Проблема сведения земной множественности къ единству гораздо болѣе трудна и сложна, чѣмъ вопросъ о множественности въ Царствѣ Божіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, на землѣ, кромѣ множественности правомѣрной, допускаемой и даже требуемой идеаломъ, есть еще множественность дурная, проистекающая изъ заблужденій и искаженій. Такъ, правомѣрна и необходима множественность на-

---

ціональныхъ помѣстныхъ церквей: различія ихъ, выражающіяся въ церковномъ бытѣ, легендахъ, мѣстныхъ культурахъ святыхъ, въ церковной музыкѣ, въ характерѣ религіозныхъ чувствъ и т. п. конкретныхъ идеальныхъ чертахъ общенія человѣка съ Богомъ, придаютъ особенную интимную прелесть религіозной жизни и, дополняя другъ друга, содѣйствуютъ полнотѣ единенія міра съ Богомъ. Онѣ нисколько не нарушаютъ внутренняго единства Церкви. Печальную ограниченность проявилъ бы тотъ христіанинъ, который не могъ бы сочувственно вжиться въ религіозное настроеніе польскаго простолюдина, который, потерявъ ребенка, молится, распростершись «кжижемъ», на полу церкви, или неспособенъ былъ бы приобщиться къ чувствамъ, выраженнымъ въ безчисленныхъ покаянныхъ «господи, помилуй» православнаго богослуженія. Только тѣ различія принадлежатъ къ сферѣ дурной множественности, которые, содержа въ себѣ заблужденія или зло, требуютъ отрицанія и, слѣдовательно, ведутъ къ разобщенію. Такая дурная множественность невозможна въ Церкви и въ церквахъ, потому что, какъ сущее и даже какъ становящееся Царство Божіе съ Иисусомъ Христомъ во главѣ, Церковь непогрѣшима. Однако, земные члены ея и даже обширныя группы членовъ Церкви способны грѣшить и заблуждаться, поскольку они лишь частично осуществляютъ цѣль единенія всѣхъ въ Богѣ. Поэтому при возникновеніи разногласій между церквами встаетъ мучи-

тельный вопросъ, кто-же находится отчасти или сполна въ состояніи отъединенія отъ Церкви, или въ лучшемъ случаѣ, если несомнѣстимой противоположности въ дѣйствительности нѣтъ, вопросъ, кто-же проявилъ недостатокъ любви и мудрости, принявъ согласимыя отличія за противорѣчія истинѣ или добру.

Въ спорахъ между католичествомъ и православіемъ никто не могъ и, надѣюсь, не будетъ въ состояніи привести доводы, которые съ несомнѣнностью устанавливали бы, что одна изъ спорящихъ сторонъ совсѣмъ не есть церковь, что она отпала отъ главы своей, Христа. Важнѣйшій упрекъ католичеству, часто повторяемый, заостренъ до послѣднихъ предѣловъ Достоевскимъ, который высказалъ его въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» отъ имени ученаго монаха, Отца Паисія, такъ: «не церковь обращается въ государство, поймите это. То Римъ и его мечта. То третье діаволово искушеніе. А напротивъ, государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ, — что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованію, и есть лишь великое предназначеніе православія на землѣ, отъ Востока звѣзда сія возсіяетъ»<sup>1)</sup>. Еще гораздо глубже и утонченнѣе Достоевскій выразилъ опасности, таящіяся въ католицизмѣ, въ художественной формѣ посредствомъ легенды о «Ве-

<sup>1)</sup> 7, I, кн. II, гл. 5.

ликомъ инквизиторѣ». Не будемъ, однако, заниматься анализомъ этого сложнаго образа, упростимъ свою задачу, обратившись къ Вл. Соловьеву, который выразилъ вопросъ точно въ наиобщей формѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ далъ справедливое рѣшеніе его. «Римъ, — говоритъ онъ, — по своему практическому характеру, прежде всего поставилъ заботу о средствахъ къ достиженію царства Божія на землѣ. — Въ такомъ характерѣ и направленіи заключалась и великая сила Рима, и великая опасность для него. Опасность, въ заботахъ о власти, какъ главномъ средствѣ или условіи дѣла Божія на землѣ, забыть о цѣли этого дѣла и незамѣтно поставить средство на мѣстѣ цѣли, забывая, что духовная власть есть лишь способъ подготовить и провести челоѣчество къ царству Божію, въ которомъ уже нѣтъ никакой власти и никакого господства.»<sup>2)</sup>

Въ случаяхъ, когда такое искаженіе имѣло мѣсто, виновны въ этомъ были отдѣльные служители церкви, но не сама церковь. Если ужъ подсчитывать грѣхи церковныхъ дѣятелей, не мало найдется ихъ и у служителей Восточной церкви. Главный изъ нихъ, по Соловьеву, въ томъ, что «ревниво оберегая основу Церкви — священное преданіе — православный Востокъ не хотѣлъ ничего созидать на этой основѣ. Въ этомъ онъ былъ

<sup>2)</sup> Вл. Соловьевъ, Великій споръ и христіанская политика, 1883, Собр. соч. IV, стр. 55.

не правъ. Святыя преданія есть первое и важнѣйшее въ Церкви. Но нельзя на этомъ остановиться: нужна крѣпкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда церкви — это стройно организованная и объединенная церковная власть, а вершина церкви есть свобода духовной жизни.» (54 стр.)

Отнесеніе вины за счетъ отдѣльныхъ лицъ невозможно, однако, въ такой области, какъ догматическое исповѣданіе вѣры, принятое всею церковью. Поэтому съ особеннымъ волненіемъ приступаемъ къ разсмотрѣнію разногласій въ этой сферѣ: нѣтъ ли здѣсь абсолютно непримиримаго противорѣчія между Востокомъ и Западомъ, обязывающаго къ выводу, что одна изъ сторонъ отпала отъ Церкви? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не такъ легко достигимъ, какъ кажется: онъ не можетъ быть полученъ путемъ простого сличенія по правиламъ формальной логики догматическихъ положеній, высказываемыхъ католичествомъ и православіемъ, а также отрицаній какихъ-либо догматовъ одной изъ сторонъ.

Дѣло въ томъ, что Божественныя тайны открываются человѣческому уму лишь весьма неполно и несовершенно. Есть какъ бы запретъ, налагаемый на всякое торопливое устремленіе въ горнія сферы для души, не подготовленной къ этому полету всесторонне. Попытки расширить свою душевную жизнь путемъ вступленія въ новую область добра или Божественной истины всегда со-

путствуются какими-либо на первый взглядъ случайными степенями тягостныхъ обстоятельствъ, болѣзнями, несчастіями, страхами и т. п. Какъ будто нужно пройти черезъ особенный искусь или испытанія, чтобы удостоиться движенія впередъ. Даже чтеніе какой-либо давно уже опубликованной книги, напр. такой, какъ «Невѣдомая брань» старца Никодима Святогорца, иной душѣ не дается даромъ. Окультисты говорятъ, что есть особый духъ, «стражъ порога», испытывающій человѣка на каждой ступени его движенія вверхъ. Великая мудрость обнаруживается въ этомъ строеніи міра, предохраняющемъ человѣка отъ такихъ шаговъ, которые могли бы, открывъ переднимъ сразу слишкомъ широкій горизонтъ, вызвать головокруженіе и увлечь его въ бездну паденія, еще болѣе глубокую, чѣмъ раньше. Такъ напр., въ современной религиозно-мистической литературѣ въ Россіи намѣчается раскрытіе какой-то новой истины о Божественности женскаго начала. (Вл. Соловьевъ, Флоренскій, Булгаковъ, А. Н. Шмидтъ); но эта идея чуть брезжитъ въ туманѣ, о закрѣпленіи ее въ отчетливомъ догматѣ нечего еще и загадывать. И понятно; когда подумаешь о недисциплинированности человѣческой души, особенно славянской, о глубокомъ нарушеніи въ ней той цѣлости, которая присуща цѣломудрію, становится ясно, что такое ученіе только для нѣкоторыхъ душъ было бы стимуломъ къ созерцанію чистоты и красоты божественнаго начала въ женщинѣ, а большинству

оно дало бы лишь поводъ къ новымъ соблазнамъ и извращениямъ, которыхъ и безъ того не мало, какъ на Востокѣ, напр. въ видѣ хлыстовства, такъ и на Западѣ, напр., въ чувственной мистикѣ.

Если принять такимъ образомъ во вниманіе, что человѣческій умъ удостоился откровенія только немногихъ моментовъ полноты Божественной жизни, то насъ перестанутъ пугать различія въ вѣроученіи католичества и православія. Самое опредѣленное на первый взглядъ противорѣчіе, напр. католическій догматъ *Filioque* и отрицаніе его православіемъ, можетъ быть снято дальнѣйшимъ догматическимъ развитіемъ. Вѣдь несомнѣнно, что всѣ три Лица Пресвятой Троицы соучаствуютъ въ бытіи другъ друга. Настанетъ время, когда Церковь раскроетъ догматическое ученіе объ этомъ отношеніи Отца и Сына къ Духу Святому, Духа Святого и Отца къ Сыну, Сына и Духа Святого къ Отцу. Тогда на какомъ-нибудь вселенскомъ соборѣ, путемъ совмѣстной работы Восточной и Западной Церкви, догматъ *Filioque* быть можетъ, будетъ осложненъ такими дополненіями и разграниченіями, которыя сдѣлаютъ его пріемлемымъ для всѣхъ христіанъ. Аналогичныя соображенія приложимы къ догмату о Непорочномъ Зачатіи. Это ученіе есть первый подходъ къ рѣшенію вопроса о Божественности женскаго начала. Когда Церковь полнѣе раскроетъ ученіе о природѣ Пресвятой Дѣвы Маріи, тогда, быть можетъ, сомнѣнія, вызываемыя католическимъ догматомъ, разсѣются.

Несравненно болѣе велика трудность, заключающаяся въ различіи основного принципа іерархическаго строя церкви на Востокѣ и Западѣ. Въ православной церкви епископы равны другъ другу, патриархъ есть лишь «первый среди равныхъ» и высшею инстанціей является соборъ. Въ католической церкви Папа стоитъ неизмѣримо выше зависимыхъ отъ него епископовъ; мало того, когда онъ говоритъ съ кафедры, онъ не зависимъ отъ собора, такъ какъ опредѣленія его «не преобразуемы сами по себѣ, а не по согласію церкви» (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*).

Соборный строй церкви аналогиченъ республиканскому строю государства, а въ основу католической церкви положенъ монархическій принципъ. Что-же соотвѣтствуетъ истинѣ и добру? Для христіанина нѣтъ никакого сомнѣнія, что міръ построенъ согласно монархическому принципу. *Εἰς ὁριστὸν ἔστω* и этотъ Единый Властитель міра есть Богъ. Однако отсюда вовсе не слѣдуетъ, что монархическій строй вселенной долженъ имѣть копію на землѣ въ формѣ политическихъ и религіозныхъ общинъ, монархически управляемыхъ однимъ человѣкомъ. Быть можетъ, наоборотъ, именно чистота осуществленія монархическаго принципа требуетъ всегда или, по крайней мѣрѣ, на извѣстной ступени развитія республиканскаго и соборнаго строя на землѣ. Отвѣтить на этотъ вопросъ можно лишь исходя изъ разработанной метафизи-

ческой системы. Я попытаюсь рѣшить его, опираясь на развиваемое мною органическое міропониманіе, особенно поскольку оно содержитъ въ себѣ ученіе о томъ, что міръ есть іерархически построенная система личностей, актуальныхъ и потенциальныхъ (см. мою книгу «Міръ, какъ органическое цѣлое»). Ученіе о мірѣ, какъ іерархической системѣ личностей или индивидуумовъ, существуетъ въ весьма разнообразныхъ формахъ; таковы, напр., столь разнородныя системы, какъ ученіе Лейбница, Эд. Гартманна, Вундта, В. Штерна и др. Примѣромъ можетъ служить такое бытіе, какъ государство. Множество человѣческихъ индивидуумовъ вовсе не исчерпываютъ сущности государства. Это высокое органическое единство возможно лишь потому, что человѣческія личности въ немъ объемлются болѣе высокимъ началомъ, снимающимъ обособленіе индивидуумовъ другъ отъ друга и превращающихъ ихъ въ гражданъ, способныхъ къ координированнымъ цѣлесообразнымъ социальнымъ актамъ (напр. судебное производство, война и т. п.) сверхчеловѣческаго порядка (не индивидуально-человѣческимъ, а социальнымъ). Это единое начало въ основѣ государства есть личность высшаго порядка, придающая всему общественному цѣлому личный и индивидуальный характеръ, природу «Объективнаго духа», по Гегелю.

Такое строеніе міра можно прослѣдить и вверхъ и внизъ. Такъ, спускаясь внизъ можно

признать, что каждая клѣтка человѣческаго тѣла есть живое единое существо (организмъ и индивидуальность низшаго, чѣмъ члвчкъ, типа), и всѣ эти существа подчинены человѣческому я, личности, высшаго, чѣмъ они, порядка. Вверхъ тоже строеніе: человѣческія общества суть организмы развивающагося члвччества, которое въ свою очередь подчинено, черезъ болѣе или менѣе длинный рядъ посредствъ единству Вселенной. Во главѣ міра стоитъ сверхміровое начало, Богъ, завершая іерархически-монархическое строеніе всего бытія: конечно, отношеніе Бога къ міру во многомъ абсолютно несравнимо съ отношеніями индивидуумовъ высшаго и низшаго порядка внутри міра, но все-же есть и такія стороны Его дѣятельности, которыя даютъ право называть Его Царемъ небеснымъ не только для Царства Божія, но и для насъ, грѣшныхъ.

Въ этомъ строеніи міра всякое высшее начало, подчиняющее и объединяющее свои элементы, стоитъ всегда на высшей ступени бытія, чѣмъ его элементы: такъ, 1. человѣческое я не есть одна изъ клѣтокъ человѣческаго организма, 2. объективный духъ не есть одинъ изъ гражданъ государства, 3. Богъ не есть одинъ изъ элементовъ мірового бытія и т. п.

Акты государственнаго цѣлага такъ сложны и отличны отъ индивидуально-человѣческихъ, что граждане могутъ быть носителями лишь нѣкоторыхъ элементовъ ихъ и имѣть свѣденія о цѣломъ

только въ формѣ схематическихъ или отвлеченныхъ понятій. Такъ, международныя отношенія, мѣры предосторожности, принимаемыя однимъ государствомъ противъ другого и т. п., основываются на воспріятіяхъ, глубоко отличныхъ отъ нашихъ, такъ какъ общеніе отдѣльныхъ гражданъ даетъ каждому изъ нихъ лишь жалкіе обрывки свѣдѣній о чужомъ государствѣ, да и сами граждане этого чужого государства, даже вожди его, часто не могутъ сознательно формулировать цѣли своего народа, поэтому нерѣдко дѣйствія государства, опираясь на иныя воспріятія и служа инымъ цѣлямъ, чѣмъ то, что происходитъ въ душѣ отдѣльныхъ членовъ его, стоятъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ нѣкоторыми чертами индивидуальнаго характера гражданъ его; вспомнимъ, напр., джентельменство англичанъ въ личныхъ сношеніяхъ и «коварство Альбіона» въ международной жизни, мягкосердечіе русскихъ и внутреннюю свободу въ личныхъ сношеніяхъ и жестокость Россіи къ своимъ гражданамъ, а также безграничное попираніе ихъ свободы. Вѣроятно, въ этихъ свойствахъ государства обнаруживается мудрость и дальновидность, цѣлесообразный выборъ средствъ въ данной обстановкѣ, превосходящей мѣру пониманія человѣка.

Такимъ образомъ невысказано, чтобы отдѣльный гражданинъ, напр., монархъ былъ въ полномъ смыслѣ слова Душою народа. Только въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ великій государь (Петръ Великій) или какой-либо другой ге-

ніальный государственный дѣятель (Бисмаркъ) до нѣкоторой степени приближается къ тому, чтобы воплощать въ себѣ, да и то лишь нѣкоторыя отдѣльныя устремленія своего государства. Фактически даже наиболѣе самовластный монархъ принимаетъ большинство рѣшеній въ согласіи съ правительственнымъ цѣлымъ, т. е. такъ, что они выработываются сверхчеловѣческимъ единствомъ. Неудивительно поэтому, что по мѣрѣ усложненія жизни и усовершенствованія техники государственнаго управленія и законодательства, все шире распространяется представительный образъ правленія и все чаще монархическій строй даже совсѣмъ сходитъ со сцены, уступая мѣсто республиканскому. Иногда даже монархія есть ничто иное, какъ замаскированная республика, напр., Англія, гдѣ король есть «primus inter pares» (Прим.: Аналогичныя соображенія о высокой цѣнности представительныхъ формъ правленія и о томъ, что принятіе рѣшенія по большинству голосовъ основано не на механическомъ принципѣ, развиты мною уже давно въ статьѣ: «О народовластіи» въ журналѣ «Новый Путь» 1904 г., декабрь.)

Все сказанное еще съ большею увѣренностью можетъ быть повторено о Церкви, потому что о ней, благодаря откровенію мы знаемъ больше, чѣмъ о государствѣ. Во главѣ Церкви стоитъ Самъ Богъ, Иисусъ Христосъ. Задача Церкви — соединить всѣхъ вѣрующихъ такъ глубоко, чтобы мы были во Христѣ «Едино Тѣло и Единъ Духъ».

Христось есть не душа Церкви, а Духъ; слѣдовательно, и единое Тѣло Церкви содержитъ въ себѣ не грубое непроницаемое вещество, болѣе разъединяющее, чѣмъ соединяющее людей, а Преображенную Тѣлесность. (Прим.: См. Н. Лосскій, Міръ, какъ органическое цѣлое, о возможности глубокаго перерожденія вещества; см. также мою брошюру «Матерія въ системѣ органическаго міровозрѣнія» и брошюру «Современный витализмъ». О духовномъ тѣлѣ безъ вещественной раздѣльности и тяжести, см. соч. Вл. Соловьева, напр., въ его «Духовныхъ основахъ жизни», собр. соч. III т., стр. 341).

Слѣдовательно, вѣрующіе подлинно приобщаются къ Церкви лишь въ той мѣрѣ, въ какой они, возрастая въ своей духовности, достигаютъ и въ своей тѣлесности, хотя бы въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, Преображенія. Къ этой великой цѣли ведетъ не только повседневное упражненіе въ христіанскихъ чувствахъ, мысляхъ и дѣлахъ, но и выполняемое съ должнымъ расположеніемъ духа Таинство Евхаристіи. Множество христіанъ, приобщаясь Тѣла и Крови Христа, въ порывѣ чувствъ и настроеній, снимающихъ эгоистическое обособленіе людей отъ Бога и другъ отъ друга, становятся хоть временно и частично, хоть на одинъ мигъ членами Единого Тѣла и Духа.

Кто-же изъ людей въ этомъ мистическомъ единствѣ, въ Единой Церкви можетъ считаться верховнымъ выразителемъ ея мысли и воли? Ду-

мается есть только одно такое лице — Богочеловѣкъ Иисусъ Христось. Никто изъ людей не можетъ замѣнить этого вѣчнаго Царя ея и быть въ теченіи своего верховнаго служенія Церкви хотя бы только въ дѣлахъ вѣры и нравовъ, постояннымъ выразителемъ мнѣнія ея, осуществляя въ себѣ какъ бы новое воплощеніе Христа. Такое ученіе было бы возможно развѣ лишь для тѣхъ, кто низводитъ Иисуса Христа на степень лишь учителя, одного изъ многихъ учителей (Будда, Конфуцій, Моисей, Магометъ и т. п.) Остается, такимъ образомъ, думать, что въ видимой церкви на землѣ высшею инстанціею въ основныхъ вопросахъ вѣры, жизни и устройства Церкви можетъ быть только сверхчеловѣческое единство вселенскаго собора, къ нему болѣе, чѣмъ къ какому-бы то ни было другому собранію вѣрующихъ, примѣнимы слова Господа «гдѣ двое или трое собраны во Имя Мое, тамъ Я посреди нихъ» (Мат. 18,20). Лишь въ отдѣльныхъ случаяхъ, въ сравнительно ограниченной сферѣ, въ области тѣхъ нуждъ церкви, которыя требуютъ быстраго отклика, можно полагать, что Духъ Христовъ, ради устройства Церкви, говоритъ черезъ одного изъ іерарховъ. Будущій вселенскій соборъ, составленный изъ представителей Восточной и Западной церкви, можетъ быть признаетъ такимъ іерархомъ Святѣйшаго Отца, Папу Римскаго. Тогда Церковь получила бы строеніе, сочетающее въ себѣ соборный принципъ съ монархическимъ въ такой формѣ, которая устранила

бы соблазнъ, будто есть на землѣ человекъ, имѣющій притязаніе быть преемникомъ Иисуса Христа на Его Престолѣ.

Трудно будетъ выработать начала такого строя Церкви. Онъ не можетъ быть результатомъ безпринципнаго, эклектическаго компромисса. Поэтому я отдаю себѣ отчетъ въ томъ, что нормы его должны быть выработаны сверхчеловѣческой мудростью Вселенскаго Собора, и ограничиваюсь лишь формулировкой этой задачи. Но раньше, чѣмъ покинуть эту тему, я бы хотѣлъ обратить вниманіе на слѣдующее печальное обстоятельство. Кромѣ вопроса объ истинности того или иного принципа строя Церкви, обсужденіе этой проблемы затрудняется возбуждаемыми ею страстями, политическими и личными. Политическія страсти отличаются большою остротою, но еще болѣе ѣдкій характеръ имѣетъ личная страсть, гордыня, обузданіе которой необходимо для соединенія церквей. Въ самомъ дѣлѣ, іерархи Восточной Церкви должны будутъ при воссоединеніи смиренно признать первенство Папы, хотя бы и въ весьма смягченной формѣ, а Святѣйшій Отецъ долженъ будетъ сдѣлать еще большую уступку, именно согласиться на новые ограничительные комментаріи къ догмату о его непогрѣшимости, еще не высказанные при первой формулировкѣ догмата.

Согласно сказанному, воссоединеніе церквей въ формѣ равноправнаго сочетанія ихъ въ единой земной организаціи невозможно безъ дальнѣйшаго

догматическаго развитія. Однако нѣкоторые православные богословы отвергають возможность догматическаго развитія, указывая на то, что божественныя силы, проявляющіяся въ Церкви, всегда остаются неизмѣнными. Недоразумѣніе, кроющееся въ этомъ возраженіи противъ воссоединенія съ Западною Церковью, весьма обстоятельно разъяснено Вл. Соловьевымъ. Поэтому я ограничусь лишь ссылкой на его соображенія по этому вопросу. Соловьевъ указываетъ на различіе между божественною и человѣческою стороною Церкви: «Въ области Божественнаго бытія нѣсть измѣненія ниже преложенія стѣнъ. Все измѣняющееся и совершенствующееся въ исторіи Откровенія принадлежитъ къ человѣческой сторонѣ церкви какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человекѣ и человечества, вслѣдствіе чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и Божественное начало постепенно открывается сознанію человѣческому и мы должны говорить о развитіи религіознаго опыта и религіознаго мышленія.» Подчеркнутыя слова прямо показываютъ, что прогрессъ здѣсь полагается въ человекѣ, а не въ Божествѣ<sup>1)</sup>.

Свою мысль Соловьевъ далѣе обосновываетъ

<sup>1)</sup> Вл. Соловьевъ, *Исторія и будущность теократіи*, собр. соч. т. IV, стр. 253; см. также остроумный діалогъ между іудеемъ и православнымъ богословомъ-охранителемъ, тамъ же, стр. 287.

путемъ разсмотрѣнія «исторіи христіанскихъ догматовъ отъ временъ апостольскихъ и до раздѣленія церквей». Въ первоначальной церкви онъ находитъ одинъ только первоdogматъ «совершенной богочеловѣчности», въ которомъ «логически заключается вся полнота истины» (стр. 283), однако раскрытіе этой истины въ расчлененной формѣ ряда догматическихъ опредѣленій потребовало напряженной работы нѣсколькихъ вѣковъ, причемъ нерѣдко великіе учителя церкви высказывали мнѣнія, несогласныя съ истиною, пока Вселенскій Соборъ не вырабатывалъ соотвѣтственнаго dogмата<sup>2)</sup>.

До сихъ поръ я говорилъ лишь о тѣхъ сторонахъ вопроса, которыя выразимы въ отвлеченныхъ понятіяхъ. Теперь нужно коснуться, быть можетъ, самой трудной и темной стороны дѣла. Идею соединенія церквей нерѣдко объявляютъ неосуществимою потому, что «духъ» католической церкви чуждъ русскому православному человѣку. По поводу взглядовъ И. С. Аксакова на этотъ вопросъ Вл. Соловьевъ говоритъ: «Внутренняя сущность всѣхъ его возраженій можетъ быть прямо сведена къ тому утвержденію, что римское католичество претитъ русскому народному духу и чувству» (стр. 235 сс.). Здѣсь два «духа» стоятъ другъ противъ друга во всемъ своемъ индивидуальномъ своеобразіи и не пріемлютъ другъ друга. Каждый изъ нихъ потенциально есть всеобъемлющее на-

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 251—301.

чало, способное любовно охватить весь міръ, но оба они реализовали въ своей человѣческой природѣ лишь малую часть своихъ возможностей и усматриваютъ другъ въ другѣ прежде всего сторону ограниченности. Четкія формы, острия грани внѣшности іезуита на нравятся намъ; кажется, что подъ этими внѣшними чертами таится нѣчто уклонившееся въ сторону недолжнаго. Вѣроятно, такія же чувства пробуждаются у католика при созерцаніи округлыхъ формъ, мягкихъ, расплывающихся линий, присущихъ внѣшности русскаго іерарха. Надо однако помнить, что смутныя антипатіи къ чужой индивидуальности нерѣдко бываютъ обоснованными низшею стороною нашего я, чаще всего нашею собственною ограниченностью. Такъ, зачастую насъ отталкиваютъ чужія достоинства, если у насъ ихъ нѣтъ, и мы зорко подмѣчаемъ ограниченно-человѣческую сторону этихъ достоинствъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мы почему-либо вступаемъ въ непріязненныя отношенія съ западными народами, мы воспринимаемъ ихъ выдержку, выработанность формъ, настойчивую волю въ дурныхъ аспектахъ педантизма, жесткости, злопамятности, неумѣнія прощать и т. п.; такъ же несправедливо относятся и къ намъ, воспринимая русскую мягкость, незлобивость, исканіе примиренія въ отрицательныхъ аспектахъ мягкотѣлости, пассивности, безпринципности. Когда пелена спадаетъ съ глазъ нашихъ, мы усматриваемъ чужую индивидуальность въ ее положительной бытійственности, какъ творе-

---

ніе Божіе, незамѣнимое никакимъ другимъ существомъ и цѣнное именно въ своеобразіи его духа. Хвала Господу, создавшему безконечное разнообразіе бытія: чего нѣтъ у насъ, то есть у другихъ и, вступивъ въ гармоническое, любовное отношеніе другъ къ другу, мы достигнемъ сообща, другъ въ другъ совершенной полноты бытія, ставъ «Единымъ Тѣломъ и Единымъ Духомъ».

Вмѣсто гаданій о сокровенномъ «духѣ» католической церкви сосредоточимся лучше на дѣяніяхъ великихъ подвижниковъ ея — святыхъ Франциска Ассизскаго, Бернарда Клервоскаго и др., тогда мы проникнемся любовью къ ней и она явится передъ нашимъ взоромъ въ свѣтломъ одѣяніи; то же самое пусть сдѣлаетъ и римскій католикъ въ отношеніи къ православной церкви, пусть онъ подумаетъ хотя бы о томъ добрѣ, которое творится въ тиши ея обитателей духоносными старцами, и пойметъ высокій духъ, таящійся подъ ея скромными формами.

Каждый шагъ на этомъ пути требуетъ пробужденія въ нашей душѣ главной, но и самой рѣдкой добродѣтели, христіанской любви. Послѣ длительного обособленія и даже отчужденія, многимъ будетъ не легко пробудить въ себѣ живую симпатію къ другой церкви, придется сначала воспитывать себя въ этомъ направленіи. На первыхъ порахъ было бы хорошо ужъ и то, если бы въ церквахъ и костелахъ во время богослуженія возносились къ Богу молитва о всѣхъ высшихъ іерархахъ

---

«Соборной и Апостольской Церкви», о Папѣ Римскомъ и всѣхъ Восточныхъ Патріархахъ. Такой обычай служилъ бы напоминаніемъ каждому вѣрующему, что мы не чужіе другъ другу, что всѣ мы «Едино стадо» и Пастырь у насъ Единъ.

Н. Лосскій.

## ТАИНСТВО ЕВХАРИСТІИ ВЪ ЖИЗНИ ЦЕРКВИ.

**В**еличайшей святыней христіанской, центромъ богослужебной жизни общины, живой связью ея съ ея Учителемъ и Господомъ уже съ самыхъ первыхъ временъ является Таинство Евхаристіи. И вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть особенно яркое выраженіе всего міросозерцанія христіанства, всей его «философіи» съ самыхъ же первыхъ временъ.

«Сіе есть Тѣло Мое!»..... Онъ здѣсь, Онъ присутствуетъ и будетъ присутствовать среди нихъ, каждый разъ, что они будутъ творить сіе въ Его воспоминаніе. Онъ уже раньше общалъ имъ: «гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ и Я посреди нихъ»<sup>1)</sup>. А теперь, идя на добровольную смерть, предвидя ихъ скорбь разлуки, въ послѣдній разъ вкушая съ ними отъ пасхальной трапезы, Онъ не хочетъ ихъ оставить безъ утѣшенія. Такъ и въ Евангеліи отъ Іоанна въ прощальной бесѣдѣ съ учениками, гдѣ Іоаннъ не рассказываетъ установленія Евхаристіи, тѣмъ не

<sup>1)</sup> Мтѣ. 18,20.

менѣе настойчиво проводится та же мысль: Онъ придетъ къ нимъ, Онъ пребудетъ съ ними, Онъ не оставитъ ихъ. «Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отца Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ. Кто имѣетъ заповѣди Мои и соблюдаетъ ихъ, тотъ любитъ Меня..... и Я возлюблю его и явлюсь ему Самъ..... и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ»<sup>2)</sup>. Такъ и заключительное слово Евангелія Маттея гласитъ: «Вотъ, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка»<sup>3)</sup>. Здѣсь же, въ таинствѣ Евхаристіи, это общованіе выражено съ величайшей наглядностью и конкретностью. Когда они ѣли, Онъ взялъ хлѣбъ и, благословивъ, преломилъ и подалъ имъ, говоря: «Примите, ядите. Сіе есть тѣло Мое, которое за васъ отдается. Сіе творите въ Мое воспоминаніе». Недаромъ рядъ явленій Воскресшаго соединяется съ преломленіемъ хлѣба и вообще со вкушеніемъ пищи. Такъ читаемъ о томъ, какъ Онъ былъ узнавъ учениками, шедшими въ Эммаусъ: «И случилось, когда Онъ возлежъ съ ними — Онъ взялъ хлѣбъ, благословилъ и, преломивъ, подалъ имъ. И открылись глаза ихъ, и они узнали Его. Но Онъ сталъ невидимъ для нихъ.» И потомъ они рассказываютъ прочимъ ученикамъ «о происшедшемъ на пути, и какъ Онъ узнавъ былъ ими въ

<sup>2)</sup> Іоанн. 14,19—21. 23.

<sup>3)</sup> Мтѣ. 28,20.

преломленіи хлѣба»<sup>4)</sup>. Здѣсь мы имѣемъ явленіе прославленнаго Иисуса.

Но вся радость Его присутствія, соединенная съ чаяніемъ грядущей славы, когда «Я буду пить новое вино вмѣстѣ съ вами въ царствѣ Отца Моего», не должна и не можетъ затемнить, затушевать и всю скорбь и горечь момента: близость смерти и надвигающихся страданій. Обѣтованія куплены Его смертію: «Сія чаша есть Новый Завѣтъ въ Моей Крови»<sup>5)</sup>. Тѣло «за васъ предается»<sup>6)</sup>, кровь «за многихъ» или «за васъ изливается»<sup>7)</sup>. Поэтому «каждый разъ, что вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію», пишетъ Павелъ къ Коринѳянамъ, «смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ не придетъ»<sup>8)</sup>. Съ особой яркостью, какъ въ фокусѣ, выступаетъ здѣсь основное содержаніе христіанства: «Новый Завѣтъ», т. е. новый союзъ, новыя отношенія съ Богомъ, примиреніе съ Богомъ, объединеніе съ Богомъ, но въ Его крови, т. е. черезъ смерть Иисуса. Вся суть христіанства въ этомъ: наша

<sup>4)</sup> Лук. 24,30. 31. 35; Срв. Иоанн. 21,9—14; Лук. 24,41—43. Объ этомъ, напр., R. Seeberg, *Der Ursprung des Christusglaubens*, 1914, стр. 10, прим. 1; онъ же *Lehrbuch der Dogmengesch.* I<sup>8</sup>, 1922, стр. 166 прим; von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, стр. 214; G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*, 1921, стр. 22, прим. 39.

<sup>5)</sup> I Кор. 11,25; Лук. 22,20; срв. Мтѣ. 26,28; Марк. 14,24.

<sup>6)</sup> Лук. 22,19; I Кор. 11,24.

<sup>7)</sup> Мтѣ. 26,28; Марк. 14,24; Лук. 17,20.

<sup>8)</sup> I Кор. 11,26.

жизнь чрезъ Его смерть. «Хлѣбъ, который я дамъ, есть плоть Моя, которую Я дамъ за жизнь міра», говоритъ Иисусъ у Иоанна<sup>9)</sup>.

И съ этимъ связано величайшее обѣтованіе, еще большее, чѣмъ обѣтованіе только присутствія Его, именно: органическое объединеніе съ Нимъ и приобщеніе къ Его преображенной, Вѣчной Жизни: «Я — хлѣбъ живой, сшедшій съ небесъ: ядушій хлѣбъ сей жить будетъ во-вѣкъ; хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя... Ядушій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день; ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питіе: Ядушій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ. Какъ послалъ Меня живой Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядушій Меня жить будетъ Мною. Сей-то есть хлѣбъ, сшедшій съ небесъ; не такъ, какъ отцы ваши ѣли манну и умерли: ядушій хлѣбъ сей жить будетъ во-вѣкъ»<sup>10)</sup>. Т. е. преображеніе жизни и самой природы человѣка черезъ органическое, духовное и физическое воспріятіе прославленной природы Его, вкушеніе Его тѣла и крови.

Итакъ: Его постоянная близость и присутствіе, уже здѣсь, въ условіяхъ земного бытія;

Новый Завѣтъ черезъ смерть Его;

<sup>9)</sup> Иоанн. 6,51.

<sup>10)</sup> Иоанн. 6,51. 54—57.

преображеніе всего существа, органическое объединеніе съ Нимъ во вкушеніи Его плоти и крови;

вотъ — смыслъ Таинства Евхаристіи, какъ онъ ощущался еще первыми поколѣніями христіанъ и какъ онъ явился питающимъ, интимнымъ центромъ всей послѣдующей жизни Церкви. Здѣсь даны, съ особой силой и яркостью, основныя тенденціи, основныя струи, все содержаніе, вся суть христіанскаго благовѣстія: «юродство» и «соблазнъ» Креста, и вмѣстѣ съ тѣмъ просвѣтленіе міра и матеріи, и побѣда Вѣчной Жизни надъ смертію и царствомъ тлѣнія черезъ воплощеніе и подвигъ Сына Божія. Это воспріятіе Таинства Евхаристіи утверждалось, развивалось и закрѣплялось и въ дальнѣйшіе вѣка, начиная съ жизни первой же общины.

\*

Ощущеніе близости, присутствія Его въ Таинствѣ, трепеть и страхъ и радость! Павелъ весь проникнуть сознаниемъ великой тайны и трепетной святости совершаемаго дѣйствія: «Чаша благословенія, которую благословляемъ, не есть ли приобщеніе крови Христовой? хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли приобщеніе Тѣла Христова<sup>11)</sup>?» «Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей или пить чашу Господню недостойно, виновенъ бу-

<sup>11)</sup> I Кор. 10,16.

детъ противъ тѣла и крови Господа. Итакъ, да испытываетъ себя человекъ, и такъ отъ хлѣба сего да ѣсть и отъ чаши сей да пьеть. Ибо кто ѣсть и пьеть (недостойно), тотъ судъ себѣ ѣсть и пьеть, не разсуждая о тѣлѣ (Господнемъ)<sup>12)</sup>. Ибо Господь здѣсь, подлинно и реально здѣсь, въ Своей плоти и крови, въ моментъ совершенія таинства. Это ощущеніе близости Господа, приближенія Его въ Евхаристическихъ Дарахъ пробѣгаетъ черезъ заключительныя слова древнѣйшей дошедшей до насъ Евхаристической молитвы (въ «Ученіи 12 апостоловъ», д. б. конца 1-го вѣка): «Да пріидеть благодать и да преидеть міръ сей! Осанна Богу Давидову! Если кто святъ, то пусть приступаетъ; если же нѣтъ, то пусть покается.» И, наконецъ, завершительный, благоговѣнно-трепетный возгласъ: *Μαχαρά* *θα* (т. е.: «Ей, гряди, Господи!»)<sup>13)</sup>. Этотъ молитвенный возгласъ на арамейскомъ языкѣ возводитъ насъ къ древнѣйшимъ временамъ первой іерусалимской общины: его встрѣчаемъ, въ качествѣ традиціонной формулы, уже у Павла (въ концѣ 1-го посланія къ Коринѣянамъ), и по аналогіи къ «Ученію 12 апостоловъ», естественно предположить, что и у Павла онъ имѣетъ евхаристическое значеніе<sup>14)</sup>.

<sup>12)</sup> I Кор. 11,27—29.

<sup>13)</sup> Didache, с. 10. Срв. евхаристическую молитву, сохраненную въ „Актахъ Θомы“: „Ελθε ὄν καί κοινωνήσον ἡμῖν“ („Пріиди нынѣ и вступи въ общеніе съ нами!“ с. 50).

<sup>14)</sup> Посланія, повидимому, прочитывались во время бо-

«Привѣтствуйте другъ друга лобзаніемъ святымъ», пишетъ Павелъ.... «Μαράνα θα (Гряди Господи!)»<sup>15)</sup>.

Тѣмъ же духомъ живутъ и дышутъ и всѣ христіанскія литургіи, начиная съ самыхъ древнихъ.

Весь центръ древнихъ литургій есть моленіе объ этомъ пришествіи Господа, о сошествіи Духа или Логоса на предложенные Дары и освященіе ихъ въ плоть и кровь Христову. Такъ называемая «анафора Серапіона» — евхаристическая молитва (изъ Египта), восходящая, д. б., къ 3-му вѣку, взываетъ: «Господи силъ, полны небеса, полна и земля величественной славы Твоея. исполни и жертву сію силою Твоею и приобщеніемъ къ Тебѣ! (πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς θυσιῶν καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως)». И далѣе «Да придетъ, о Боже истины, Слово святое Твое (т. е. Логосъ Божій — ὁ ἅγιος σου λόγος) на хлѣбъ сей, чтобы сталъ хлѣбъ сей тѣломъ Слова (σῶμα τοῦ λόγου) и на чашу сію, чтобы стала чаша сія кровью Истины<sup>16)</sup>!» «Молимъ Тебя, Господи», возглашаетъ такъ называемая «климентовская» литургія (самый пространный изъ дошедшихъ до насъ древ-

гослуженія общины и, можетъ быть, непосредственно затѣмъ слѣдовала евхаристическая трапеза, на которую въ такомъ случаѣ и указывалъ возгласъ.

<sup>15)</sup> I Кор. 16, 20. 22; срв. Апок. 22, 20.

<sup>16)</sup> Греческій текстъ хотя бы у G. Rauschen'a, *Florilegium patristicum*, VII; *Monumenta eucharistica* .... 1914, стр. 29 и 30.

нихъ литургическихъ текстовъ, въ нынѣшней формѣ не моложе 4-го вѣка, повидимому, сирійскаго происхожденія), «пошли Духа Твоего Святаго на жертву сію, свидѣтеля страданій Господа Иисуса Христа, да сотворитъ Онъ хлѣбъ сей тѣломъ Христа Твоего и чашу сію кровью Христа Твоего<sup>17)</sup>!» Еще болѣе древнимъ является призываніе Св. Духа въ молитвѣ освященія Даровъ, что сохранена (въ эіопской и латинской редакціяхъ) въ такъ называемыхъ «Египетскихъ Церковныхъ Постановленіяхъ», носящихъ печать большой старины<sup>17\*)</sup>: «Мы молимъ Тебя ниспослать Духа Твоего Святаго на сіе приношеніе Церкви, дабы.... тѣмъ, кто вкушаютъ отъ него, было оно въ святость и во исполненіе Духомъ Святымъ»<sup>18)</sup>. Моленіе объ освященіи Даровъ Духомъ Святымъ, о сошествіи Духа Святаго (эпиклеза) становится неотъемлемой и основной частью не только всѣхъ восточныхъ, но также и древнихъ западныхъ литургій (на Западѣ она потомъ исчезаетъ, или, вѣрнѣе, совершенно стусевывается передъ установительными словами Таинства и теряетъ свое значеніе)<sup>19)</sup>. «Ниспошли Всесвя-

<sup>17)</sup> Греческій текстъ напр. у Brightmann, *Liturgies eastern and western*, I 1896, стр. 21; Rauschen, l. c. стр. 157.

<sup>17\*)</sup> Этотъ памятникъ составленъ, повидимому Ипполитомъ римскимъ въ началѣ 3-го вѣка (см. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 1923, стр. 18).

<sup>18)</sup> Эіопскій текстъ см. J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, Cambridge 1913, стр. 57—58.

<sup>19)</sup> Срв. объ этомъ, напр., Maltzew, *Liturgikon*, 1902,

того Духа Твоего, Господи, на насъ и на предлагащіе Св. Дары сія», говорится въ греческой древней литургіи Св. Іакова (въ нынѣшней формѣ своей не моложе начала 5-го вѣка)<sup>20</sup>). Сходны призыванія Св. Духа въ литургіяхъ Василия Великаго, Іоанна Златоустаго и вообще во всѣхъ другихъ восточныхъ. А въ одномъ изъ древнихъ западныхъ чиновъ читаемъ: «Мы молимъ владычество Твое, Господи, да снизойдетъ на хлѣбъ сей и на чашу сію полнота Божества Твоего»<sup>21</sup>). Всѣ эти горячіе призывы и моленія Церкви вырастаютъ изъ того древнѣйшаго евхаристическаго зова ранней общины: «Ей, гряди, Господи! — *Μαράνα θα!*» «Предстань, предстань посреди насъ, Иисусе, благій первосвященникъ», взываетъ, напр., и вестготская (мозарабская) — западная литургія 5-го — 6-го вѣка, «подобно тому, какъ Ты былъ посреди учениковъ Твоихъ, и освяти приношеніе сіе»...<sup>22</sup>) Сходно и въ эіопскомъ чинѣ обѣдни: «Просимъ и молимъ Тебя, Господи, да будешь Ты съ нами въ часть сей; яви лице Твое намъ, будь съ нами и посреди насъ<sup>23</sup>)!»

стр. 421—426; J. H. Srawley, l. c. 205 сл.; Watterich, Das Konsekrationsmoment im heil. Abendmahl u. seine Geschichte, 1896; Heiler, Der Katholizismus, 1923, стр. 400—408.

<sup>20</sup>) Brightman, 54.

<sup>21</sup>) Férotin, Le libre ordinum en usage dans l'église wisigothique въ „Monumenta ecclesiae liturgica“, ed. Cabrol et Leclercq, V, Paris 1904, стр. 265; срв. Wetter, l. c. 72—73.

<sup>22</sup>) Приведено у Wetter'a, l. c. 14.

<sup>23</sup>) Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, 1847, I, стр. 479.

Наконецъ: совершилось великое таинство, и трепетно и радостно склоняются вѣрные передъ пришедшимъ Владыкой. Какъ и въ молитвѣ древней «Didache», слышимъ тотъ же восторженный возгласъ встрѣчи Господа, грядущаго въ Евхаристическихъ Дарахъ. «Слава въ вышнихъ Богу и на землѣ миръ и въ чловѣкахъ благоволеніе! Осанна сыну Давидову, благословенъ грядый во имя Господне, Богъ Господь и явися намъ! Осанна въ вышнихъ!» — такъ возглашаетъ «Климентова» литургія<sup>24</sup>). «...Се бо входитъ Царь Славы», поется въ Константинопольской литургіи преждеосвященныхъ Даровъ: «се жертва тайная совершенна дорносится. Съ вѣрою и любовію приступимъ, да причастницы жизни вѣчныя будемъ, Аллилуіа.» Обыкновенно, впрочемъ, этотъ моментъ встрѣчи Царя Славы предвосхищается, еще до освященія Даровъ, какъ въ ангельскомъ возгласѣ анафорической («возносительной») молитвы: «Святъ, святъ, святъ Господь Саваоѣ..... Осанна въ вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне! Осанна въ вышнихъ!» (который лишь въ климентовой литуріи слѣдуетъ послѣ освященія, а въ прочихъ литургіяхъ предшествуетъ ему<sup>25</sup>)), такъ и въ пѣснопѣніяхъ, которыя поются во время перенесенія приготовленныхъ къ освященію Даровъ съ жертвенника на престоль: «Да молчитъ всяка плоть чловѣча», (такъ уже въ древ-

<sup>24</sup>) Brightman 29.

<sup>25</sup>) См. Maltzew, 124, 416.

ней греческой литургии Иакова; теперь это пѣснопѣніе поется лишь разъ въ годъ — за литургіей Василия Великаго въ Вел. Субботу, вмѣсто обычной Херувимской), «и да стоитъ со страхомъ и трепетомъ, и ничтоже земное въ себѣ да помышляетъ. Царь бо Царствующихъ и Господь господствующихъ приходитъ заклатися и датися въ снѣдь вѣрнымъ».... И то же въ обычной Херувимской (повидимому, Константинопольскаго происхожденія, 2-й половины VI-го вѣка): «... Всякое нынѣ житейское отложимъ попеченіе, яко да Царя всѣхъ подыmemъ, ангельскими невидимо до-руносима чинми. Аллилуіа»<sup>26</sup>).

Ибо ангелы невидимо сослужать вѣрнымъ при совершеніи великой Тайны, въ трепетѣ предстоятъ силы небесныя («нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ»)<sup>27</sup>), вѣрные перенесены въ иную

<sup>26</sup> Въ чинѣ армянской литургии священнослужители поютъ одновременно съ пѣніемъ въ церкви Херувимской: „поднимите, врата, верхи ваши и поднимитесь, врата вѣчныя, и увидеть Царь Славы! Кто есть сей Царь Славы? — Господь крѣпкій и сильный, Господь сильный въ брани. Благословенъ грядый во имя Господне!“ (Brightman, 431—432). Срв. и въ римской мессѣ: „Benedictus qui venit in nomine Domini“.

<sup>27</sup> О невидимомъ сослуженіи ангеловъ говорится вообще нерѣдко въ чинахъ литургій — такъ въ литургіяхъ Василия Великаго, Іоанна Златоуста и родственной съ ними армянской во время „малаго входа“ (см. Brightman, 312, 368, 423), далѣе въ византійской литургіи Преждеосвященныхъ Даровъ (ibid. 348). „Ангельскими чинами наполнилъ Ты храмъ Твой святой, о Господи. Тысячи тысячъ ангеловъ

плоскость бытія, здѣсь на землѣ предвосхищается Царство вѣчной жизни, полнота присутствія Бога. «Христость межъ насъ!» возглашаютъ другъ другу священнослужители при поцѣлуѣ мира (при сослуженіи нѣсколькихъ священниковъ) и отвѣчаютъ другъ другу: «И есть и будетъ!» (такъ въ литургіяхъ Василия Великаго и Іоанна Златоуста). «Такимъ образомъ Ты прославленъ и пребываешь среди людей, не чтобы опалить ихъ огнемъ, но чтобы просвѣтить ихъ», говоритъ евхаристическая молитва одной изъ сирійскихъ литургій<sup>28</sup>). Чинъ армянской церкви (византійскаго происхожденія)

стоятъ передъ Тобою и тьмы темъ ангеловъ служатъ Тебѣ“, возглашаетъ армянская литургія во время „великаго входа“ (Вг. 430—431). Въ литургии абиссинскихъ яковитовъ читаемъ (послѣ „Отче нашъ“): „Воинства ангельскія предстоятъ передъ Спасителемъ міра и окружаютъ Спасителя міра, плоть и кровь Спасителя міра“.... (Вг. 235). При преломленіи хлѣба Евхаристій въ восточно-сирійской литургии говорится: „Херувимы и Серафимы и архангелы въ страхѣ и трепетѣ предстоятъ алтарю и взираютъ на священнослужителя, преломляющаго и раадѣляющаго Тѣло Христа, во оставленіе грѣховъ“ (Вг. 290; срв. 253). И т. д. (срв., напр., Вг. 58, 131. Renaudot, Т. I, стр. 28, 93; Т. II, 40). О томъ же часто говорится въ поученіяхъ и проповѣдяхъ отцовъ, такъ напр., у Іоанна Златоуста (напр., „De poenitentia“ Hom. IX, Mi. 49. col. 345; „De Sacerdoti, VI, 4 — Mi. 48, col. 682), или, напр., въ проповѣдяхъ армянскаго святителя Іоанна Мандакуни (цитата у Wetter, 192) или несторіанца Нарзая (The liturgical homilies of Narsai, by Dom. R. H. Conolly, Texts & Studies, VIII, 1, Camb. 1909, стр. 7 и passim). И т. д. и т. д.!

<sup>28</sup> Brightman, 254; срв. Wetter, 11.

возглашает сходно оъ византійскимъ: «Христось явился среди насъ»... И далѣе: «Вы, что предстоите святой трапезѣ Царевой, зрите Царя Христа, возсѣдающаго и окруженнаго воинствами небесными»<sup>29)</sup>. Отодвигается завѣса (такъ въ рядѣ чиновъ древнихъ литургій)<sup>30)</sup>, разверзаются небесныя врата<sup>31)</sup>. «Станемъ со страхомъ и трепетомъ, со смиреніемъ и святостью», возглашаетъ, напр., древній чинъ сирійской литургіи Іакова: «ибо се приношеніе приносится и возстаеъ величество (et majestas exoritur). Двери небесныя раскрываются, и Духъ Святой нисходитъ на святыя Тайны сія и исполняетъ ихъ. На мѣстѣ страшномъ и трепетномъ стоимъ мы, предстоя съ херувимами и серафимами. Братьями и сослужителями ангеловъ мы содѣлались и купно съ ними совершаемъ служеніе огня и духа»...<sup>32)</sup>.

Впрочемъ, не только таинственное пришествіе и преображающее присутствіе небснаго Царя, окруженнаго славою и сонмами ангеловъ, переживаютъ вѣрные въ литургіи. Одинъ тонъ является основнымъ и центральнымъ, доминирующей и всепроникающей ея стихіей: «Смерть Госпо-

<sup>29)</sup> Brightman, 434.

<sup>30)</sup> Такъ въ сирійской литургіи Іакова и въ несторианской (см. объ этомъ Wetter, 16—17). Въ византійскихъ литургіяхъ завѣса, какъ извѣстно, отодвигается при выносѣ Даровъ для приобщенія вѣрныхъ.

<sup>31)</sup> Срв. Wetter, 75,85.

<sup>32)</sup> Изъ сирійской литургіи Іакова (Renaudot, I. с. Т. II, стр. 30; срв. Wetter, 17).

дию возвѣщаете, доколѣ Онъ не придетъ!»<sup>33)</sup>. Его смерть и Голгоеская жертва заново переживаются въ таинствѣ, какъ потрясающая, вѣчно живая, вѣчно реальная дѣйствительность. Здѣсь выразилась, сконцентрировалась, какъ въ фокусѣ, основная «философія» христіанства: преображеніе дѣйствительности, новая божественная плоскость бытія, вѣчная жизнь, являющаяся среди земной жизни, и все это только чрезъ смерть Его, чрезъ подвигъ креста, чрезъ муки Его, чрезъ «юродство Креста» и униженія, безъ чего нѣтъ вѣчной Жизни! «Воспоминаніе» и переживание Его смерти, воспроизведеніе жертвы Голгоеской есть центральный нервъ всего таинства: недаромъ «Новый Завѣтъ» былъ данъ «въ Его крови»<sup>34)</sup>. Вслѣдъ за Павломъ и апологетъ Юстинъ говорить объ евхаристіи христіанъ: «Они вспоминаютъ при этомъ и страданіе, которое претерпѣлъ за нихъ Сынъ Божій»<sup>35)</sup>. «Страданія Господа есть та жертва, которую мы приносимъ», говоритъ Кипріанъ Карѣагенскій<sup>36)</sup>.

Вся литургія, можно сказать, сводится къ этому! Начиная съ православной проскомидіи: «Жрется (т. е. приносится въ жертву) Агнецъ

<sup>33)</sup> I Кор. 11,26.

<sup>34)</sup> I Кор. 11,26; Лук. 22,20.

<sup>35)</sup> Justin, Dial. 117 . . . . «τῆς τροφῆς αὐτῶν ἑστῶς τε καὶ ὑψῶς ἐν ἧ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται.» Срв. с. 41.

<sup>36)</sup> Ер. 63,17. Срв. также Оригена, In Jesu Nave, II, 1.

Божій, взявляй грѣхъ міра, за мірскій животъ и спасеніе»... «Да молчитъ всякая плоть человѣчская», поется — мы видѣли — при перенесеніи Даровъ съ жертвенника на престолъ въ древней литургіи Іакова: «Царь бо царствующихъ и Господь господствующихъ приходитъ заклатися»... Одной изъ составныхъ частей великой «возносительной» молитвы является уже съ древнѣйшихъ временъ такъ называемая «анамнеза» — воспоминаніе страстей Богочеловѣка и Его воскресенія<sup>37)</sup>. Такъ уже въ чинѣ литургіи «Египетскихъ Церковныхъ Постановленій» читаемъ: «Сего ради

<sup>37)</sup> Такъ подробно вспоминаются страданія Христовы уже въ одной изъ евхаристическихъ молитвъ „Актвъ Ѳомы“, исполненной высокой религиозной силы (гл. 158 греческой редакціи; переводъ сирійскаго текста, который привожу, у Wright, Aposyphal Acts of Apostles, II, 290; Woolley, I. c. 146—147): „Тѣло Твое святое, которое было распято ради насъ, мы ѣдимъ и Твою животворящую кровь, которая пролита была ради насъ, мы пьемъ. Да будетъ Тѣло Твое намъ въ жизнь и Кровь Твоя во оставленіе грѣховъ. За желчь, которую Ты выпилъ ради насъ, да отойдетъ отъ насъ горечь врага нашего. И за вкушеніе Тобой укуса ради насъ, да будетъ подкрѣплена наша немощь. И ради оплеванія, которое Ты получилъ, да получимъ мы Твою совершенную жизнь! И какъ Ты получилъ ради насъ терновый вѣнецъ, то да получимъ мы отъ Тебя вѣнецъ, который не ветшаетъ. И какъ Ты ради насъ обвить былъ полотнянымъ покровомъ, то дай намъ подпоясаться Твоей непобѣдимой силой. И какъ Ты погребенъ былъ въ новомъ гробѣ ради смертности нашей, то дай намъ получить общеніе съ Тобю въ небесахъ. И какъ Ты возсталъ, такъ и намъ даруй возстать и стать предъ Тобю на Судѣ Правды“.

вспоминая страданія Его и воскресеніе Его, приносимъ мы Тебѣ Хлѣбъ и Чашу»...<sup>38)</sup>. Особенно пространно вспоминаются спасительныя страданія въ сохранившей печать древности коптской литургіи св. Григорія: «Ты претерпѣлъ», говоритъ іерей, «надруганія нечестивыхъ, хребеть Свой ты предалъ бичеваніямъ и ланиты заушеніямъ, лица же Своего Ты ради меня, Господи, не отвратилъ отъ позора бичеванія». Народъ: Господи, помилуй. Іерей: Пришелъ Ты на закланіе, какъ агнецъ, даже до креста; показалъ Ты попеченіе Твое обо мнѣ; умертвилъ Ты грѣхъ мой погребеніемъ Твоимъ; вознесъ даже до небесъ начатки естества моего»...<sup>39)</sup>. А послѣ произнесенія установительныхъ словъ таинства священнослужитель въ цѣломъ рядѣ древнихъ литургій возглашаетъ еще отъ лица Господа, сходно со словами Павла къ Коринѳянамъ: «Каждый разъ, что будете ѣсть отъ хлѣба сего и пить отъ чаши сей, будете возвѣщать смерть Мою и исповѣдывать воскресеніе Мое и память Мою совершать, доколѣ я не прииду»<sup>40)</sup>. И

<sup>38)</sup> Текстъ у Woolley, 153. „Возвѣщаемъ смерть Твою, исповѣдуемъ воскресеніе Твое“ .... — такъ гласитъ анамнеза уже въ древнемъ литургическомъ папирусѣ изъ Верхняго Египта (Dêr-Balyzeh), сходно въ литургіи Марка и т. д. (См. Strawley, I. c. 75, 204). Срв. и въ канонѣ римской мессы: „Unde et memores .... Christi Filii Tui, Domini Nostri tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in coelis gloriosae ascensionis“ .... (Gelasianum).

<sup>39)</sup> Renaudot, I, 29.

<sup>40)</sup> Сходно уже въ „Климентовой“ литургіи (Rauschen, 156).

народъ отвѣтствуетъ: «Смерть Твою возвѣщаемъ, Господи, и исповѣдуемъ воскресеніе Твое»<sup>41)</sup>. Однимъ словомъ: Агнецъ Божій, добровольно идущій на закланіе, стоитъ въ центрѣ всего чина литургіи<sup>42)</sup>. Здѣсь кстати можно поставить вопросъ, не слышится ли уже отзвукъ евхаристическаго культа, евхаристическаго поклоненія въ одной сценѣ въ «Откровеніи» Іоанна: «И я взглянулъ и вотъ, посреди престола и четырехъ животныхъ и посреди старцевъ стоялъ Агнецъ какъ бы закланный.... И я видѣлъ и слышалъ голосъ многихъ Ангеловъ вокругъ престола и животныхъ и старцевъ, и число ихъ было тьма темъ и тысячи тысячъ, которые говорили громкимъ голосомъ: достоинъ Агнецъ закланный принять силу и богатство, и премудрость и крѣпость, и честь и славу и благословеніе. И всякое созданіе, находящееся на небѣ и на землѣ, и подъ землею и на морѣ, и все, что въ нихъ, слышалъ я, говорило: Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе и честь, и слава, и держава во вѣки вѣковъ. И четыре животныхъ говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились»<sup>43)</sup>.

И вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ страждущій Господь — мы видѣли — есть прежде всего и Живыи,

<sup>41)</sup> Срв., напр., Renaudot, I, 15. 30. 46; II, 32.

<sup>42)</sup> Срв., напр., поученія Іоанна Златоуста или сирійца Нарая (см. Connoly, The liturgical homilies of Narsai, Texts a. Studies, VIII, 1, Cambr. 1909, стр. 3; Wetter 53).

<sup>43)</sup> Апок. 5, 6, 11—14.

и Прославленный, и Воскресшій, лучами славы Его, лучами воскресенія озарено все таинство евхаристіи.

Итакъ, не только Его присутствіе, но воспроизведеніе, переживаніе заново спасительныхъ страданій и прославленія Богочеловѣка! Особенно понятнымъ становится теперь то чувство страха и трепета, ощущеніе безмѣрной святости, страшной тайны, тайны всемірнаго, космическаго значенія, которое проникаетъ литургіи: «Станемъ добръ, станемъ со страхомъ святое возношеніе въ мирѣ приносить!»<sup>44)</sup>. Александрійская литургія послѣ совершенія таинства восклицаетъ: «Тайна совершена. Благодаримъ Тебя, Господи, Боже Отче Вседержителю, что милость Твоя велика на насъ и что Ты уготовалъ намъ то, на что жаждутъ возрѣть и ангелы (. . . Κατηρίσω ἡμῖν εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι)»<sup>45)</sup>. Одинъ изъ древнѣйшихъ имѣющихся у насъ чиновъ литургіи — сирійскій чинъ Іакова, съ особой силой выражаетъ — мы отчасти уже видѣли выше — это состояніе страха и благоговѣнія передъ лицомъ тайны. Снова и снова возглашаетъ здѣсь діаконъ, возбуждая вни-

<sup>44)</sup> Такъ въ литургіяхъ Іоанна Златоуста и Василія Великаго.

<sup>45)</sup> Renaudot, I, 75. А послѣ причастія въ александрійской литургіи Василія Великаго говорится: „... Чего око не видѣло, и ухо не слышало и что не приходило на сердце чловѣку, то уготовалъ Ты, Господи, любящимъ святое имя Твое и открылъ Ты малымъ Церкви святой Твоей“ (ibid. I, 81).

маніе и благоговѣніе вѣрныхъ: «Се нынѣ время страха, се часъ полный ужаса! Вышнія силы предстоятъ въ страхѣ и служатъ Ему съ трепетомъ. . . . Часъ, когда жертва умилоствленія приносится, и грѣхи бѣгутъ отъ лица ея. Служители Церкви, трепещите, ибо огонь живой раздаеъ вы! Власть, данная вамъ, превосходитъ мощь Серафимовъ. Блаженна душа, которая нынѣ въ чистотѣ предстоить въ церкви, ибо Духъ Святыи пишеть имя ея и возноситъ на небеса. Діаконы, стойте съ трепетомъ въ это время святое, когда Духъ Святыи нисходитъ для освященія тѣлесь тѣхъ, что воспринимають Святая сія. Силы небесныя предстоятъ съ нами посреди святилища и совершають служеніе Тѣлу Сына Божія, который закланъ на глазахъ у насъ. Приступите и получите отъ него оставленіе грѣховъ и прегрѣшеній! Аллилуіа!»<sup>46)</sup>. Сходнымъ

<sup>46)</sup> Renaudot, II, 38. 40; срв. 32. 30. 136 и т. д. Срв. съ этимъ, напр., нѣкоторыя поученія Іоанна Златоуста: „Что ты дѣлаешь, человѣкъ? . . . Развѣ ты не боишься и не краснѣешь“ оказаться недостойнымъ „въ сей страшный часъ? О великое чудо! Уготована мистическая трапеза, агнецъ Божій ради тебя закаляется. . . Херувимы предстоятъ, Серафимы летаютъ, шестикрылые закрываютъ свои лица, всѣ безплотныя силы вмѣстѣ съ іереемъ ради тебя совершають служеніе, огонь духовный нисходитъ, кровь въ чашѣ для твоего очищенія исходитъ изъ пречистаго бедра — а ты не трепещешь и не стыдишься!“ . . . (De poenitentia, hom. IX — Migne, 49, col. 345). Или вотъ еще: „Когда ты зришь, что Господь содѣлался жертвою и лежитъ передъ нами . . . и что всѣ обограются сею драгоцѣнною кровью, думаешь ли ты еще, что ты находишься между человѣковъ

образомъ въ восточно-сирійской обѣднѣ священнослужитель тайно говоритъ въ анафорической молитвѣ: «Увы мнѣ, улы мнѣ, я трепещу, ибо человѣкъ я съ оскверненными устами и обитаю среди народа съ оскверненными устами, и Господа владыкъ, Сильнаго узрѣли очи мои. Какъ страшно нынѣ мѣсто сіе: не иначе, какъ здѣсь домъ Божій и врата небесныя, ибо лицомъ къ лицу узрѣли мы Тебя, Господи. Да будетъ же съ нами милость Твоя! . . . Слава милосердію Твоему, ибо насъ земнородныхъ объединилъ Ты съ небесными!»<sup>47)</sup>.

Ибо пало средостѣніе — чрезъ смерть Его и воскресеніе Его! Потому-то въ рядѣ литургій, какъ мы уже указывали, отодвигается завѣса (какъ та завѣса въ храмѣ Іерусалискомъ разорвалась надвое). «Пусть никто не будетъ связанъ, но да дерзаетъ приступить къ тайнамъ симъ, ибо

и стоишь на землѣ, или не переносишься ты тогда сразу на небо, отгоняешь всѣ плотскія помышленія отъ души и созерцаешь свободной душой и чистымъ духомъ то, что на небѣ?» (In Ep. l. c. Cor. homil. 24,5). Srawley (l. c. 241—42) указываетъ на извѣстное возростаніе въ исторіи развитія литургіи этого чувства страха и трепета, выразившагося съ особенной яркостью въ писаніяхъ Іоанна Златоуста, Кирилла Іерусалимскаго и въ литургіи Іакова (а также, хотя и въ меньшей степени, и въ византійскихъ литургіяхъ — Василия Великаго и Златоуста).

<sup>47)</sup> Renaudot, II, 584. Срв. также литургическія поученія Нарсаи, напр.: „Священникъ приноситъ таинство искупленія жизни нашей, исполненный трепетомъ и обремененный страхомъ и великимъ ужасомъ“ и т. д. (The liturgical homilies of Narsai . . . стр. 7.)

отымается завѣса, и ниспосылается благодать и изливается милосердіе!»<sup>48</sup>).

Еще больше! Вѣрные не только ощущаютъ реальное присутствіе распятаго и прославленнаго Господа въ евхаристическихъ Дарахъ, но ихъ собственное существо преобразуется, они объединяются съ Нимъ, они становятся участниками Его прославленной Вѣчной Жизни черезъ пріятіе Его въ себя, духовное и физическое, черезъ вкушеніе Его плоти и крови, освящающее и преобразующее духъ и саму тѣлесную природу. Мы приводили уже слова изъ 6-й главы Евангелія Іоанна: «Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Я въ немъ. . . . Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную и Я воскрешу его въ послѣдній день».... Въ этомъ тѣснѣйшемъ органическомъ объединеніи съ Нимъ, съ прославленнымъ Господомъ, и въ приобщеніи къ Его божественной вѣчной жизни — высшій смыслъ таинства Евхаристіи, это ставитъ Евхаристію въ центръ всей мистической жизни Церкви. Наша древнѣйшая евхаристическая молитва (въ «Ученіи 12 апостоловъ») возглашаетъ: «Ты, Владыка Вседержитель. . . . даль людямъ пищу и питіе для вкушенія, чтобы они благодарили Тебя, а намъ даровалъ Ты духовную

<sup>48</sup>) „Nullus porro ligatus sit, qui audeat accedere ad mysteria haec, quia velum tollitur et gratia demittitur“ и т. д. (сирійская лит. Іакова — Renaudot, II, 30).

пищу и питіе и жизнь вѣчную черезъ Отрока (Сына) Твоего»<sup>49</sup>).

Игнатій Антиохійскій говоритъ о хлѣбѣ Евхаристіи, какъ о «лекарствѣ безсмертія (φάρμακον ἀθανασίας), средствѣ цѣлебномъ, чтобы не умереть (ἀντίδοτος τοῦ μὴ θανεῖν), но чтобы жить въ Иисусѣ постоянно<sup>50</sup>)». Согласно Иринею Ліонскому, какъ можетъ тѣло наше не быть причастникомъ вѣчной жизни, «разъ оно питалось плотью и кровью Господа и является частью тѣла Его?» И еще: «тѣла наши, вкушающія Евхаристію, уже не тлѣнны, но имѣютъ надежду воскресенія. . . . Они возстанутъ въ свое время<sup>51</sup>)». «Подъ видомъ хлѣба дается тебѣ тѣло и подъ видомъ вина дается тебѣ кровь», такъ наставляетъ Кириллъ Іерусалимскій новокрещенныхъ христіанъ въ таинствахъ вѣры: «чтобы, пріявши отъ тѣла и крови Христовой, ты сталъ единымъ тѣломъ и единой кровью съ нимъ (σύσσωμος καὶ σύναίματος αὐτοῦ). И такимъ образомъ мы становимся и христоносцами, ибо тѣло Его и кровь Его распространяются по всѣмъ членамъ нашимъ (τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἕμετερα ἀναδιδομένου μέλη). Такимъ образомъ согласно Петру мы становимся «общниками естества божественнаго»<sup>52</sup>).

<sup>49</sup>) Didache, с. 10.

<sup>50</sup>) Ignat., Ephes. 13.

<sup>51</sup>) Adv. haeres. V, 2—3; IV, 18,5.

<sup>52</sup>) Cyrilli, Catech. mystagog. 4,3. См. у него же (5,22) объ освященіи чрезъ прикосновеніе къ Евхаристіи всѣхъ членовъ тѣла.

«Христосъ закалаемый», пишетъ Аѳанасій Великій въ своихъ замѣчательныхъ пасхальныхъ письмахъ, «щедро преподаетъ Себя каждому, и въ каждомъ отдѣльномъ обитая, Онъ становится въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную<sup>53)</sup>». «Духъ въ хлѣбѣ Твоемъ, огонь въ винѣ Твоемъ суть совершенно новыя чудеса, воспринимаемая устами нашими», восклицаетъ Ефремъ Сиринъ. «Такъ какъ Господь снизошелъ на землю къ смертнымъ, то сдѣлалъ Онъ ихъ новой тварью... Плотскимъ существамъ даетъ Онъ вкушать огня и Духа.... Вы вкушаете огонь въ хлѣбѣ семъ и принимаете жизнь<sup>54)</sup>!»

Господь въ Евхаристіи «соединяется съ тѣлами вѣрныхъ, дабы чрезъ соединеніе съ Безсмертнымъ и человѣкъ достигъ безсмертія», пишетъ Григорій Нисскій<sup>55)</sup>. Для Амвросія тотъ, кто вкуситъ отъ сего хлѣба живого, подающаго вѣчную жизнь, «не умретъ во вѣкъ и становится самъ Тѣломъ Христовымъ (. . . . est corpus Christi)<sup>56)</sup>».

Можно бы привести еще много сходныхъ выраженій у раннихъ отцовъ.

И то же говорятъ тексты литургій, начиная съ самыхъ древнѣйшихъ. Евхаристія питаетъ «надежду жизни вѣчной» (*εις ἐλπίδα τῆς μέλλουσας αἰωνίου ζωῆς* —

<sup>53)</sup> Athanasius, Epistolae heortasticae, 11,14 (Migne, t. 26).

<sup>54)</sup> Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewählte Schriften des heil. Ephräm, 1873, 2. Bd. S. 75. Aus dem Syrischen übersetzt von P. Zingel.

<sup>55)</sup> Catech. magn. c. 37.

<sup>56)</sup> Ambros, De mysteriis, 8,47.

литургическій папирусъ изъ Dêr-Balyzeh)<sup>57)</sup>, она есть «лекарство жизни» (*φάρμακον ζωῆς* — «анафора Серапіона»<sup>58)</sup>). Да будетъ же она причащающимся «къ здравію душъ ихъ и къ жизни тѣлъ ихъ въ Твоемъ мірѣ живомъ» (Молитва изъ «Актонъ Ѳомы»<sup>59)</sup>), «къ оставленію грѣховъ и къ великой надеждѣ воскресенія изъ мертвыхъ и къ новой жизни въ Небесномъ Царствіи» (изъ древней восточно-сирійской литургіи Адая и Мари)<sup>60)</sup>. Причастіе пречистыхъ Таинствъ освящаетъ душу, тѣло и духъ, мы становимся *σύσσωμοι καὶ συμμέτοχοι καὶ σύμμορφοι τοῦ Χριστοῦ σου* — общниками тѣлесной природы причастниками, носителями образа Христа Твоего (Молитва «преклоненія главы» александрійской литургіи Василя Великаго)<sup>61)</sup>. И т. д. Въ послѣдованіи передъ Причащеніемъ Православной Церкви читаемъ между прочимъ: «Хлѣбъ живота вѣчнающаго да будетъ ми Тѣло Твое Святое, бла-

<sup>57)</sup> (Может-быть уже 3-го вѣка) Th. Schermann, Aegyptische Abendmahlsliturgien ... (Studien z. Gesch. und Kultur d. Altertums, VI. Bd., 1/2 Heft, 1912, стр. 86).

<sup>58)</sup> Rauschen, I. c. 31.

<sup>59)</sup> И еще тамъ же: „... къ отпущенію грѣховъ и къ вѣчному воскресенію“, „Хлѣбъ живой, ядущіе который не умираютъ! Ты достоинъ принять приношеніе (свѣ) ... дабы всѣ вкушающіе Тебя не умерли“ ... „Да будетъ же намъ евхаристія сія въ жизнь, покой, радость и здравіе, и во исцѣленіе душъ и тѣлесъ“ и т. д. (см. Wright, Aposcraphal Acts of the Apostles, II, стр. 180—190; 268; 290; Woolley, I. c. 140—147, срв. выше стр. 10, прим. 1).

<sup>60)</sup> См. Srawley, I. c. 127—128.

<sup>61)</sup> Renaudot, I, 75.

гоутробне Господи, и честная Кровь и недугъ мно-гообразныхъ исцѣленіе. Трепещу приѣмля огонь, да не опалюся яко воскъ и яко трава. Оле, страннаго Таинства. Оле, благоутробія Божія, како Божественнаго Тѣла и Крове, бреніе, причащаюся и нетлѣненъ сотворяюся<sup>62)</sup>».

Но это не есть чисто-внѣшнее, «магическое» приобщеніе человѣка къ Божественной сущности, независимое отъ нравственнаго процесса: дѣйствіе Таинства неразрывно связано съ нравственной жизнью человѣка. Лишь нравственно очищенные, просвѣтленные, святые, достойны приступать къ таинству сему. «Да испытываетъ себя человѣкъ, и такъ отъ хлѣба да ѣсть, и отъ чаши да пьеть. Ибо кто ѣсть и пьеть недостойно, судъ себѣ ѣсть и пьеть, не разсуждая Тѣла Господня», такъ — мы видѣли — писалъ уже Павелъ къ Коринѣянамъ. «Если кто святъ, то да приступаетъ!» возглашаетъ Didache, «а если нѣтъ, то пусть покается»<sup>63)</sup>. Игнатій призываетъ совершать Евхаристию въ мирѣ и единомыслии<sup>64)</sup>. Уже Юстинъ знаетъ о братскомъ

<sup>62)</sup> Канонъ, пѣснь 1 и 8. Срв. въ римско й Церкви Евхаристія есть „immortalitatis alimonia“ („Postcommunio“ 21-го воскресенья по Пятидесятницѣ), „pignus salutis aeternae“ („Postcommunio“ пятницы по 2 Quadragesima) и. т. д (приведено у Heiler'a, Der Katholizismus, 1923, стр. 398)

<sup>63)</sup> Didache, с. 10. Такъ и Литургія Василія Великаго и Иоанна Златоуста возглашаютъ: „Святая Святыхъ!“ а въ отвѣтъ раздается: „Единъ святъ, Единъ Господь, Иисусъ Христосъ“ . . . .

<sup>64)</sup> Ephes. 13; Philod. 4.

дѣлованіи, которымъ (какъ символомъ единенія и любви) обмѣниваются вѣрные передъ совершеніемъ Таинства<sup>65)</sup>. Всѣ литургіи, начиная съ самыхъ древнихъ, имѣютъ этотъ поцѣлуй мира. «Привѣтствуйте другъ друга лобзаніемъ святымъ», возглашается, напр., въ «климентовской» литургіи. Такъ изображается въ чинѣ армянской обѣдни это значеніе поцѣлуя мира: «миръ возвѣщенъ, Церковь стала единымъ духомъ; лобзаніе дано, чтобы быть связью совершенства; вражда удалена и распространилась любовь<sup>66)</sup>». Наряду съ этимъ всѣ литургіи, и древнія и современные, полны, какъ известно, и какъ мы отчасти уже видѣли, молитвъ объ очищеніи вѣрныхъ и въ частности священнослужителей и о содѣланіи ихъ достойными предстоять при совершеніи таинства и о сподобленіи ихъ «неосужденно причаститься» страшныхъ и божественныхъ Таинъ. Такъ, напр., въ греческой литургіи св. Іакова передъ освященіемъ евхаристическихъ Даровъ священникъ взываетъ: «яви намъ святые Дары сія въ сіяніи лучезарномъ, исполни наши очи духовніа свѣтомъ безпредѣльнымъ, очисти бѣдность нашу отъ всякой скверны плоти и духа и сдѣлай ее достойной сего страшнаго и трепетнаго предстоянія<sup>67)</sup>!» Или вотъ у

<sup>65)</sup> Apol. I. с. 65.

<sup>66)</sup> Brightman, 434.

<sup>67)</sup> Brightman, 49. Подробный разборъ аналогичныхъ молитвъ въ римско-католической мессѣ даетъ Ev. Underhill, The mystic way, 1913, 344 сл.

Василія Великаго: «очисти насъ отъ всякія скверны плоти и духа и научи совершати святыню во страсть Твоемъ, яко да съ чистымъ свидѣтельствомъ совѣсти нашея святынь Твоихъ часть приѣмля, соединимся святому Тѣлу и Крови Христа Твоего, и, приѣмше ихъ достойнѣ, имамы Христа, живуща въ сердцахъ нашихъ, и будемъ храмъ Духа Твоего Святого»....<sup>68)</sup>.

Со всѣхъ сторонъ, изо всѣхъ литургій звучить этотъ одинъ немолчный, непрерывный, неутомимый зовъ души — мольба объ очищеніи, о нравственномъ возрожденіи, объ освященіи души и тѣла. Это — основная ткань, основная струя, это — доминирующая стихія всего христіанскаго и въ частности евхаристическаго молитвеннаго порыва. Этимъ духомъ особенно дышетъ «послѣдованіе ко св. Причащенію» Православной Церкви.

Это причастіе Таинства — мы отчасти также уже видѣли — уже съ древнѣйшихъ временъ воспринимается какъ источникъ, питающій новую духовную жизнь, какъ путь къ нравственному преобразенію<sup>69)</sup>. Древнѣйшія анафорическія молитвы просятъ о «святости и исполненіи Духомъ Святымъ»<sup>70)</sup>, о «приложеніи вѣры» (*προσθήκη πίστεως*)<sup>71)</sup>, объ «усиленіи всякой добродѣтели»<sup>72)</sup>, — какъ

<sup>68)</sup> Греч. текстъ у Brightman, 338.

<sup>69)</sup> Срв. Didache, с. 10; Ignat. Rom. 7,3.

<sup>70)</sup> Литургія „Ѳеіопскихъ Церковныхъ Каноновъ“.

<sup>71)</sup> Литургическій папирусъ изъ Dêr-Balyzeh — см. Schermann, I. с. 83.

<sup>72)</sup> Anaphora Serapionis Rauschen, 31.

слѣдствіи причастія Таинства: «да будетъ (намъ) сіе не въ судъ или осужденіе, но во обновленіе души, тѣла и духа»<sup>73)</sup>. Мы воспринимаемъ Христа внутрь себя, внутрь груди своей (*σωτήρα ἐνστερνίσασθαι*), «чтобы исправить страсти плоти нашей», пишетъ Климентъ Александрійскій. «Съ вѣрою причащающіеся» Евхаристіи «освящаются душой и тѣломъ»<sup>74)</sup>. Съ чрезвычайной силой вылилось моленіе объ этомъ двоякомъ воздѣйствіи Евхаристіи — физическомъ и духовномъ, т. е. о просвѣтленіи тѣлеснаго естества и о нравственномъ преобразеніи челоуѣка, напр., въ одной уже болѣе поздней молитвѣ Православной Церкви (Симона Метафраста, 10-го в., — третья изъ благодарственныхъ молитвъ, читаемыхъ по Причащеніи): «Давый пищу мнѣ плоть Твою волею, огонь сый и опаляй недостойныя, да не опалиши меня, Содѣтелю мой; паче же пройди во утробу, въ сердце; попали терніе всѣхъ моихъ прегрѣшеній. Душу очисти, освяти помышленія. Составы утверди съ костыми вкупѣ. Чувствъ просвѣти просту пятерицу. Всего мя спригвозди страху Твоему. Присно покрый, соблюди же и сохрани мя отъ всякаго дѣла и слова душеглѣннаго, очисти и омой, и украси мя, удобри, вразуми и просвѣти мя. Покажи мя Твое селеніе единого Духа и не ктому селеніе грѣха. Да яко Твоего

<sup>73)</sup> Литургія „Ѳеіопскихъ Церковныхъ Каноновъ“.

<sup>74)</sup> Clem. Alex. Paed. I, 6; II, 2.

дому входомъ причащенія, яко огня меня бѣжитъ всякъ злодѣй, всяка страсть»....

Мы видимъ: начинается новая духовная жизнь, питаемая пріятіемъ Господа въ евхаристическихъ Дарахъ Его, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣло просвѣтляется, одухотворяется и принимаетъ въ себя сѣмя вѣчной жизни.

Но значеніе Евхаристіи въ глазахъ уже древней Церкви далеко вырастаетъ за предѣлы воздѣйствія на отдѣльнаго человѣка: ея значеніе космоическое, какъ воспроизведенія Голгоѳской жертвы. Здѣсь, говоритъ уже Игнатій Антиохійскій, примиряется Земное съ Небеснымъ: *οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*<sup>75)</sup>. Для Иринейя Лионскаго дары Евхаристіи — хлѣбъ и вино, приносимые Богу и преобразующіеся въ плоть и кровь Христову — суть представители всей видимой природы, начатки отъ творенія: «мы приносимъ Богу то, что является Его собственностью, провозглашая согласно сему общеніе и единеніе между плотью и духомъ». Ибо «хлѣбъ земной, надъ которымъ совершено призываніе Бога, уже не есть простой хлѣбъ, а Евхаристія, составленная изъ двухъ элементовъ — Земного и Небеснаго»<sup>76)</sup>. Черезъ освященіе хлѣба и вина, начатковъ видимой природы, въ Тѣло и Кровь Господа, освящается въ потенціи вся видимая природа. Недаромъ

<sup>75)</sup> Ignat. Ephes. 13.

<sup>76)</sup> Adv. haeres. IV, 18,5.

Онъ «чашу, взятую отъ творенія, призналъ Своею кровью... а хлѣбъ, взятый отъ творенія, Онъ нерушимо объявилъ Тѣломъ Своимъ» (*τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἵμα ἰδίου ὁμολόγησεν ... καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἰδίου σῶμα διεβεβαίωσατο*). Ибо «лоза, посаженная въ землю, принесла плодъ во время свое, и зерно пшеничное, брошенное въ землю и разложившееся на части, было умножено и воскрешено всеохватывающимъ Духомъ Божиимъ, а потомъ они, по премудрости Божіей попавъ въ пользованіе человѣку и, воспринявъ слово Божіе, стали Евхаристіей, т. е. Тѣломъ и Кровью Христа. Точно такъ же — мы уже видѣли — и наши тѣла, которыя питались той же Евхаристіей, пролежавши въ землѣ и разложившись, возстанутъ въ свое время, ибо Логосъ Божій имъ даруетъ воскресеніе во славу Бога Отца»<sup>77)</sup>. Поэтому, заключаетъ Иринейя, «наше ученіе (о томъ, что матерія сама по себѣ не дурна и что плоть воскреснетъ) согласуется съ Евхаристіей, и Евхаристія подкрѣпляетъ наше ученіе»<sup>78)</sup>. И для Ефрема Сирина въ установленіи Евхаристіи дана реабилитация матеріи: Господь хотѣлъ черезъ преломленіе хлѣба показать, «что не нечистое Тѣло воспринялъ Онъ на Себя»....<sup>79)</sup>.

<sup>77)</sup> Adv. haeres. V, 2—3.

<sup>78)</sup> Ibid. IV, 18,5. Превосходное изложеніе ученія Иринейя объ Евхаристіи даетъ Renz, Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, Bd. I, 1901, стр. 179—190.

<sup>79)</sup> Слово 47-е (2. Bd., S. 294).

Сходныя настроенія — просвѣтленіе твари въ связи съ таинствомъ Евхаристіи — просвѣчиваютъ и въ чинахъ древнихъ литургій: Уже древній ритуаль субботняго богослуженія еврейской синагоги былъ полонъ восхваленій Господа за сотвореніе міра, переходившихъ потомъ въ благодареніе Его за Его благодѣянія къ избранному народу. Евхаристическія молитвы христіанскихъ литургій внѣшнимъ построеніемъ своимъ тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ этими молитвами древней синагоги<sup>80)</sup>: и онѣ начинаютъ съ прославленія творческой дѣятельности Божіей и съ изображенія Его водительства родомъ человѣческимъ въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. Но онѣ центрируютъ затѣмъ въ основоположномъ фактѣ всей исторіи міра — въ воплощеніи, жизненномъ пути, страданіяхъ, крестной смерти и воскресеніи Сына Божія и установленіи Имъ «въ ту ночь, когда Онъ преданъ былъ», таинства Евхаристіи. «Религіозно проясненному взору», пишетъ проникновенный изслѣдователь литургической жизни древняго христіанства Odo Casel, «все земное и временное представлялось теперь въ другомъ свѣтѣ. Твореніе получало новый смыслъ, съ тѣхъ

<sup>80)</sup> См. объ этомъ, напр., O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 1920, стр. 9, 21—22, 27—30; A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, 1906, 24—26; онъ же, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 1923, стр. 13—14, 17—18; *Monumenta ecclesiae liturgica*, ed. Cabrol-Leclercq, vol. I: *Reliquiae liturgicae vetustissimae*, 1902, стр. XXV, сл.

поръ, какъ оно получило цѣль и центръ во Христѣ...<sup>81)</sup>. Поэтому эти упоминанія и прославленія творенія Богомъ міра въ евхаристическихъ молитвахъ, не есть только внѣшнее унаслѣдованіе традиціонныхъ формъ культа, но вырастаютъ органическимъ путемъ, силою внутренней необходимости изъ настроенія и всего міросозерцанія перваго христіанства, изъ всего его новаго воспріятія исторіи міра, какъ процесса избавленія, освященія и возвращенія твари къ Богу. Здѣсь нашла себѣ выраженіе глубочайшая потребность ранней Церкви благодарить Бога за всѣ дѣла Его по отношенію къ твари, увѣнчанныя теперь и завершанныя въ «полноту временъ» пришествіемъ въ міръ и воплощеніемъ Сына. Теперь мы понимаемъ, почему значительная часть уже древнѣйшихъ евхаристическимъ молитвъ христіанства столь видное мѣсто удѣляетъ упоминанію творенія Божія: ибо все, и это самое твореніе, получаетъ новый одухотворенный смыслъ и цѣнность съ того центрального пункта, съ того средоточія міровой жизни и развитія, въ которомъ — «во Христѣ» — ощущаютъ себя вѣрные.

Приведу нѣкоторые примѣры. Уже евхаристическая молитва въ «*Didache*» говоритъ: «Ты, Господи Вседержитель, сотворилъ все ради имени Твоего»<sup>82)</sup>... Въ серединѣ 4-го вѣка Кириллъ Іерусалимскій описываетъ современный ему чинъ

<sup>81)</sup> O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn ... 5.*

<sup>82)</sup> С. 10; срв. Justin I, *Apol.* 13.

литургіи: «Послѣ сего (т. е. начала «анафоры») мы вспоминаемъ небо и землю и море, солнце и луну, звѣзды и всю тварь словесную и безсловесную, видимую и невидимую, Ангеловъ, Архангеловъ, Силы, Господства, Начала и Власти, Престолы, Херувимовъ многоликихъ, и съ силой восклицаемъ слова Давида: «возвеличьте Господа со мною!»<sup>83</sup>). Вся тварь призывается участвовать въ восхваленіи Бога. Не слышатся ли отголоски такой евхаристической молитвы въ приведенномъ уже выше видѣніи «Откровенія» Іоанна, гдѣ всѣ падаютъ ницъ передъ закланнымъ Агнцемъ со словами: достоинъ Агнецъ закланный принять силу, и богатство, и премудрость, и крѣпость, и честь, и славу, и благословеніе. «И всякое созданіе, находящееся на небѣ, и на землѣ, и подъ землею, и на морѣ, и все, что въ нихъ, слышалъ я, говорило: Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе и честь, и слава и держава во вѣки вѣковъ»<sup>84</sup>)....

Въ первомъ посланіи Климента римскаго къ Коринѳянамъ (конца 1-го в.) имѣемъ пространный гимнъ творенія, носящій, по мнѣнію изслѣдователей, явно культовый характеръ и связанный м. б. съ совершеніемъ Евхаристіи<sup>85</sup>). Такъ называемая

<sup>83</sup>) Cyrilli, Catech. myst. 5, 6.

<sup>84</sup>) Апок. 5, 6, 8, 12—13. Срв., напр., Schermann, Die altchristliche Kirchenordnung.

<sup>85</sup>) Гл. 33 и 20. Срв. объ этомъ, напр., O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn, 1920, стр. 24 сл.

«климентова» литургія (4-го в.) останавливается въ своей евхаристической анафорѣ какъ разъ особенно пространно на дѣлахъ творенія. «Ты еси тотъ», говорится здѣсь, «кто утвердилъ небеса, какъ горницу» и «распростеръ ихъ какъ кожухъ» и «землю утвердилъ надъ бездною» мановеніемъ воли Твоей; кто укрѣпилъ твердь и содѣлалъ ночь и день, кто вывелъ свѣтъ изъ хранилищъ его... и мракъ послалъ для отдохновенія животныхъ, движущихся въ мірѣ, кто солнце установилъ на небѣ «для владычества надъ днемъ» и луну «для владычества надъ ночью» и хоръ звѣздъ начерталъ на небесахъ для восхваленія величества Твоего; кто сотворилъ воду для питья и очищенія, воздухъ живоносный для вдыханія и выдыханія... кто сотворилъ огонь для облегченія темноты, для восполненія нужды нашей, для согрѣванія нашего и освѣщенія; кто великое море отдѣлилъ отъ земли... и наполнилъ его животными, малыми и великими, а землю наполнилъ звѣрями ручными и дикими и увѣнчалъ ее травами и украсилъ цвѣтами и обогатилъ сѣменами; кто утвердилъ бездну и окружилъ ее, какъ валомъ, пучинами водъ соляныхъ и «прикрылъ ее вратами» тончайшаго песку....; кто опоясалъ рѣками міръ сей, сотворенный чрезъ Христа Тобою, и оросилъ его потоками и вѣчными источниками напоилъ его, и скрѣпилъ его горами кругомъ, дабы не подвиглись и нерушимо стояли основанія земли!

Ибо Ты наполнилъ сей міръ Твой и изукра-

силъ его травами благовонными и цѣлебными, животными многими и различными, сильными и слабѣйшими, полезными для пріятія въ пищу и для работы, ручными и дикими, шипѣньемъ пресмыкающихся, голосами разнообразныхъ птицъ, далѣе — круговоротомъ годовъ, послѣдованіемъ мѣсяцевъ и дней, цѣпью смѣняющихся вѣтровъ, пробѣгомъ облаковъ, источающихъ дожди — для рожденія плодовъ и для сохраненія жизни животныхъ и размноженія травъ и растений»... Вспоминаются восторженныя хвалы творенію въ писаніяхъ Ветхаго Завѣта — особенно въ книгахъ Іова и въ такъ называемомъ «псалмѣ творенія», съ которыми связываетъ и общій тонъ и отдѣльныя дословныя цитаты. Впрочемъ, въ другихъ анафорахъ вся эта часть значительно короче, а иногда отсутствуетъ вовсе. Такъ напр., въ греческой литургіи Іакова говорится только: «Тебя славятъ небеса небесъ и вся сила ихъ, солнце, луна и весь хоръ созвѣздій, земля, море и все, что въ нихъ, Іерусалимъ небесный, Церковь первородныхъ, написанная на небесахъ, ангелы и архангелы» и т. д.<sup>86)</sup> «Ибо Ты сотворилъ небеса и все, что въ небесахъ», молится священникъ въ анафорѣ литургіи Марка, «землю и то, что на землѣ, море, источники, рѣки и все, что въ нихъ, а человѣка Ты сдѣлалъ по образу и подобію Твоему»<sup>87)</sup>.

<sup>86)</sup> Brightman, 50; срв. 85.

<sup>87)</sup> Вг. 125.

Но все это въ христіанскихъ литургіяхъ, — какъ мы уже указывали, — лишь вступленіе къ изображенію центрального, весь міръ въ потенціи уже освящающаго и пріобщающаго къ нетлѣннѣю, акта въ жизни міра — вочеловѣченія и крестнаго подвига Слова, переживаемаго заново въ Евхаристіи. Недаромъ, напр., египетская литургія св. Марка возглашаетъ передъ самымъ освященіемъ евхаристическихъ Даровъ: «Поистинѣ полны суть небеса и земля святой славы Твоей чрезъ явленіе Господа и Владыки и Спасителя нашего Іисуса Христа — πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σοῦ δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»<sup>88)</sup>. Ибо «чрезъ страданія единороднаго Сына Твоего всѣ твари обновлены и человѣкъ опять сталъ безсмертнымъ, облеченный въ одѣяніе, которое никто не можетъ отнять у него», говорится въ началѣ армянскаго чина обѣдни<sup>89)</sup>. И далѣе въ анафорѣ: «благоугодно Ему было обитать среди насъ въ плотскомъ естествѣ, воспринятомъ отъ Дѣвы, и какъ Божественный Архитекторъ образовалъ Онъ новую тварь, землю творя небесами»<sup>90)</sup>.... Та же мысль

<sup>88)</sup> Вг. 132, 176; срв. 232; Renaudot I, 45 (коптская литургія св. Кирилла).

<sup>89)</sup> Brightman, 413.

<sup>90)</sup> Срв. молитву при преломленіи евхаристическаго хлѣба въ александрійской литургіи св. Григорія: „Испустивъ духъ Свой, Ты излилъ изъ бока кровь и воду, дабы чрезъ нихъ было освященіе всему міру“ (Renaudot, I, 108).

въ молитвѣ передъ каждениемъ въ обѣднѣ сирійскихъ Яковитовъ: «Мы покланяемся Тебѣ.... корень благословенный, что прозябъ изъ земли жаждущей — Маріи, и исполнилась вся тварь благоуханіемъ пречистой сладости его»<sup>91)</sup>. «На всю тварь распространилась благодать.... излилась благодать Твоя», читаемъ въ рукописномъ отрывкѣ древней анафоры персидской Церкви. «Вся Твоя суть! И насъ со всѣми тварями содѣлалъ Ты Своими»<sup>92)</sup>....

Поэтому вокругъ этого центрального акта — освященія евхаристической жертвы, имѣющаго космическое значеніе, сосредоточиваются усиленные молитвы Церкви — за всю Церковь святую, за всѣхъ людей, живыхъ и умершихъ, и за всю тварь<sup>93)</sup>. «Мы молимъ и призываемъ Тебя, Благій и челоуѣколюбецъ», такъ взываетъ, напр., литургія Марка: «Помяни, Господи, Твою святую, единую, соборную и апостольскую Церковь, что распространена отъ одного края земли до другого, помяни всѣ народы и всѣ стада Твои. Излей въ сердца

<sup>91)</sup> Renaudot, II, 18.

<sup>92)</sup> Вр. 514.

<sup>93)</sup> Іоаннъ Златоустъ такъ изображаетъ этотъ моментъ въ древнемъ чинѣ антиохійской Церкви (послѣ освященія Даровъ): „вотъ лежитъ очистительная жертва за всю вселенную, за Церковь соборную отъ края вселенной до края. И приступаетъ (священникъ) къ Богу, моля объ угашеніи войны, о прекращеніи смятеній, о мирѣ, о благословеніи года, о скоромъ избавленіи отъ всѣхъ золь, частныхъ и общественныхъ и т. д.“ Срв. Cyrilli, Cat. myst. 5,9; Const. Apost. VIII, 12,40—49.

наши миръ небесный и даруй намъ миръ жизни сей». Далѣе идетъ молитва о всѣхъ властяхъ и о всемъ народѣ, о всѣхъ больныхъ, страждущихъ, угнетенныхъ, о скорбящихъ и путешествующихъ. «Но и наше странствіе въ жизни сей сохрани, Господи, до конца безвреднымъ и безбурнымъ. Ниспошли обильно благіе дожди на мѣста, нуждающіяся въ нихъ. Обрадуй и обнови сошествіемъ ихъ лице земли, дабы она, зеленѣя, радовалась о капляхъ дождя<sup>94)</sup>.... Напой борозды земли и преумножь произведенія ея. Благослови, Господи, плоды земные, сохрани насъ здоровыми и невредимыми и уготовай ихъ намъ къ поѣвѣ и жатвѣ.... Благослови и нынѣ, Господи, вѣнецъ благости Твоя ради бѣдныхъ народа Твоего, ради вдовы и сироты, ради странника и пришельца и ради всѣхъ насъ, уповающихъ на Тебя и призывающихъ имя святое Твое»<sup>95)</sup>.

Сходныя молитвы имѣемъ и въ другихъ литургіяхъ египетскаго типа<sup>96)</sup>, и въ древней «Климентовой» литургіи<sup>97)</sup>, и въ сирійской ап. Іакова<sup>98)</sup>, и производныхъ отъ нея, и въ чинѣ эіопской Церкви<sup>99)</sup>, и въ чинѣ Василія Великаго<sup>100)</sup>. Во-

<sup>94)</sup> Собственно, „чтобы она, произрастая, радовалась о капляхъ своихъ“.

<sup>95)</sup> Brightman 126—128.

<sup>96)</sup> Вр. 167, 208; Renaud. I, 8, 16—17, 30, 41, 69.

<sup>97)</sup> Rauschen, 165.

<sup>98)</sup> Вр. 90; Renaud. II, 207 и т. д.

<sup>99)</sup> Renaud., I, 479.

<sup>100)</sup> Вр. 337, 409; срв. также въ несторіанской литургіи — Вр. 281.

обще же пространное поминовение живыхъ и умершихъ въ молитвахъ, произносимыхъ передъ Дарамъ, обще всѣмъ послѣдованіямъ обѣдни, какъ западнымъ, такъ и восточнымъ, (но не вездѣ имѣются упоминанія видимой Природы — ихъ нѣтъ, напр., въ соотвѣствующихъ молитвахъ въ чинѣ Іоанна Златоуста и въ римской мессѣ)<sup>101</sup>).

Здѣсь находитъ свое выраженіе духъ общности, братской, органической связи, объединяющей другъ съ другомъ въ единомъ актѣ молитвы и благодаренія Богу всѣхъ вѣрныхъ — живыхъ и усопшихъ, всю Церковь — торжествующую и земную, и болѣе того — даже всю тварь, и вмѣстѣ съ тѣмъ мистически и дѣйственно объ-

<sup>101</sup>) Невольно вспоминаются тутъ переживанія одного средневѣкового мистика (Seuse): въ моментъ, когда онъ передъ освященіемъ евхаристическихъ Даровъ возглашалъ слова: *Sursum corda!* (Горѣ имѣйте сердца!), — „радостно расширялись и простирались вдаль любящія объятія“ его души, и онъ всѣ твари мысленно ставилъ вмѣстѣ съ собой вокругъ жертвенника славы, „всѣ твари, какія только Господь сотворилъ въ небѣ, на землѣ и въ четырехъ стихіяхъ каждую по имени ея, будь то птица небесная, звѣрь лѣсной, рыба или листья и трава земная, и весь неисчислимый песокъ моря, и всѣ мелкія пылинки, что играютъ въ лучахъ солнца, и всѣ капли воды, что когда-либо выпали или еще выпадутъ въ дождѣ, росѣ или снѣгѣ! И я желалъ, чтобы каждая изъ нихъ имѣла въ себѣ сладостное струнное звучаніе, уготованное изъ внутреннѣйшихъ соковъ сердца моего, и симъ образомъ воспѣвали бы новую возвышенную хвалу возлюбленному Господу, отъ вѣка и до вѣка!“ (Seuse, *Leben*, с. IX).

единяющей вѣрныхъ съ единою «главою тѣла Церкви, съ начаткомъ, первенцемъ изъ умершихъ»<sup>102</sup>) и «Начальникомъ жизни» — Господомъ, присутствующимъ въ евхаристическихъ Дарахъ. Такимъ образомъ въ Евхаристіи, которая есть моментъ наивысшаго напряженія мистической жизни Церкви, со всей реальностью осуществляется и переживается основная идея Церковнаго организма: «Одно тѣло и одинъ духъ, какъ вы и призваны въ одной надеждѣ вашего званія. Одинъ Господь, одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Которой надо всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ»<sup>103</sup>). И вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ высшемъ проявленіи единой жизни Церкви — въ таинствѣ Евхаристіи, уже предвосхищается новый міропорядокъ, грядущая полнота откровенія славы, то царство Бога, о которомъ говоритъ Апокалиптикъ: «Се скинія Бога съ челоуѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними».

Итакъ заключаемъ: Евхаристія есть поистинѣ центральный нервъ жизни Церкви. Здѣсь переживается присутствіе Господа, прославленнаго, окруженнаго сонмами ангеловъ; здѣсь воспоминается и мистически воспроизводится Его смерть, согласно слову: «Сіе творите въ Мое воспоминаніе»... «Смерть Господню возвѣщаете»; здѣсь просвѣтляется окружающая дѣйствительность, вѣрные переносятся въ иную — высшую плоскость

<sup>102</sup>) Колосс. 1,18.

<sup>103</sup>) Ефес. 4,4—6.

бытія и предстоять со страхомъ и трепетомъ; здѣсь обожается человѣкъ, становится общникомъ божественнаго естества, общникомъ прославленныхъ плоти и крови (*σὺστωμὸς καὶ σὺναΐστωμὸς*) Сына Божія; здѣсь весь міръ, какъ единая семья, призывается къ восхваленію Господа, и за весь міръ, за всю тварь приносятся молитвы передъ Престоломъ Славы. И, наконецъ, здѣсь въ Таинствѣ Евхаристіи, съ особой силой мистически проявляется и осуществляется то всеохватывающее единство тѣла Церкви, которое объединяетъ въ союзѣ любви дальнихъ и ближнихъ, Горнее и Дольнее — черезъ Богочеловѣка (согласно словамъ Павла: «Онъ есть миръ нашъ, содѣлавшій изъ обоихъ одно и разрушившій стоявшую посреди преграду»... «ибо благоугодно было Отцу... посредствомъ Него примирить съ Собою все, умиротворивъ черезъ Него, кровію креста Его, и земное и небесное») <sup>104</sup>).

Духъ, вѣющій въ этихъ древнихъ литургіяхъ, органически вырастаетъ изъ всего міровоззрѣнія христіанства: обновленіе и преображеніе міра черезъ Его явленіе въ мірѣ, черезъ Его воплощеніе, побѣда надъ смертью черезъ Его муки и распятіе и смерть и черезъ воскресеніе Его! Въ этомъ — основа христіанства, центръ благовѣстія Павла, глубочайшій смыслъ литургіи, «философія» отцовъ. Такъ Аванасій пишетъ о радости черезъ смерть

<sup>104</sup>) Ефес. 2,14; Колос. 1,20.

Его: «Да поистинѣ, это есть нѣчто высокорадостное, эта побѣда, торжествующая надъ смертью, наше нетлѣніе, завоеванное черезъ тѣло Его!» <sup>105</sup>). «Онъ соединился съ нашимъ естествомъ», говоритъ Григорій Нисскій, «чтобы наше естество черезъ соединеніе съ Богомъ стало божественнымъ, какъ избавленное отъ смерти и освобожденное отъ рабства врагу: ибо Его возстаніе отъ мертвыхъ есть для смертнаго рода начатокъ возстанія къ безсмертной жизни» <sup>106</sup>). «Ты соединилъ, Господи», такъ возглашаетъ сирійская литургія Іакова, «Божество Твое съ человѣчествомъ нашимъ, и человѣчество наше съ Божествомъ Твоимъ; жизнь Твою со смертностью нашей и смертность нашу съ Твоею жизнью. Ты воспріялъ наше (естество) и далъ намъ Свое, къ жизни и спасенію душъ нашихъ, Тебѣ слава во вѣки» <sup>107</sup>).

Полнота преображенія, полнота славы еще впереди! Отсюда это устремленіе впередъ, присущее христіанству; отсюда эсхатологическая струя и въ таинствѣ Евхаристіи. Иисусъ говоритъ, прощаясь съ учениками за послѣдней вечерей Своей, о «новомъ винѣ», которое Онъ будетъ пить вмѣстѣ съ ними «въ Царствіи Отца Своего» <sup>108</sup>). И Павелъ напоминаетъ вѣрнымъ: «Всякій разъ, что вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Го-

<sup>105</sup>) Epistulae heortasticae, 1,14 (Mi., Patr. Gr. 26).

<sup>106</sup>) Catech. magn. c. 25.

<sup>107</sup>) Renaudet, II, 41.

<sup>108</sup>) Мте. 26,29; Марк. 14,25; срв. Лук. 22, 18, 16.

---

сподно возвѣщаете, доколѣ Онъ не придетъ»<sup>109)</sup>. «Да придетъ благодать и да преидетъ мѣръ сей», возглашаетъ уже древнѣйшая дошедшая до насъ евхаристическая молитва ранней общины<sup>110)</sup>. Надеждами приобщенія къ Вѣчной Жизни, чаяніемъ «нетлѣнія», «безсмертія», будущаго Царствія и полноты радованія предъ лицомъ Божиимъ дышутъ, какъ мы отчасти уже видѣли, и молитвы Православной Церкви передъ Причащеніемъ и писанія Отцовъ объ Евхаристіи. Въ литургіяхъ въ «возносительной молитвѣ» звучитъ ожиданіе грядущаго пришествія Господа во славу. «Ты, Который еси и Которой былъ, Который пришелъ и опять имѣешь притти, Сидящій одесную Отца!» — такъ молится, напр., древняя александрійская литургія св. Григорія при преломленіи евхаристическаго хлѣба<sup>111)</sup>.

Но уже теперь въ Таинствѣ Плоти и Крови дано объединеніе Земного съ Небеснымъ, просвѣтленіе земного естества, присутствіе воскресшаго и прославленнаго Сына Божія — Царя Славы. И мы имѣемъ здѣсь не двѣ различныя струи, различныя плоскости религіозной психики или двѣ противорѣчащія другъ другу точки зрѣнія: Церковь воспринимаетъ здѣсь одну единую религіозно-мистическую реальность, гдѣ снимаются грани времени, гдѣ раскрываются пе-

<sup>109)</sup> I Кор. 11,28.

<sup>110)</sup> Didache, с 10.

<sup>111)</sup> Renaudot, I, 105.

---

редь нами глубины Вѣчности, гдѣ будущее и настоящее претворяется уже въ единую Вѣчную Жизнь, къ которой мы, земные и грѣшные, прикасаемся въ Таинствѣ Евхаристіи: «Ибо вотъ входитъ Царь Славы, вотъ жертва тайная совершена и дорвносится. Съ вѣрою и любовью приступимъ, да причастниками жизни вѣчной будемъ! Аллилуія».

Николай Арсеньевъ.

Мор

Типография  
Максъ Шмерзовъ  
Кирхгайнъ Н.-Л.