

О РОССИИ И русской философской культуре



Философы русского
послеоктябрьского
зарубежья

Н. А. Бердяев
Б. П. Вышеславцев
В. В. Зеньковский
П. А. Сорокин
Г. П. Федотов
Г. В. Флоровский

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Научный совет по проблемам русской культуры



О РОССИИ И русской философской культуре

Философы русского
послеоктябрьского
зарубежья



МОСКВА «НАУКА» 1990

О РОССИИ И русской философской культуре

Философы русского
послеоктябрьского
зарубежья

*Н. А. Бердяев
Б. П. Вышеславцев
В. В. Зеньковский
П. А. Сорокин
Г. П. Федотов
Г. В. Флоровский*



МОСКВА «НАУКА» 1990

Ответственный редактор
член-корреспондент АН СССР
Е. М. ЧЕХАРИН

Редактор издательства
М. М. БЕЛЯЕВ

Составитель
М. А. МАСЛИН

Книга представляет собой комментированное издание произведений известных философов русской эмиграции — Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, П. А. Сорокина, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского. Собранные здесь произведения объединяет тема исторической судьбы России, размышления о роли православия в развитии духовной культуры и национального самосознания русского народа, о своеобразии философской культуры России XIX—XX вв.

Для философов, всех читателей, интересующихся историей русской культуры.

0 0301030000-070
042(02)—90 — без объявления

ISBN 5-02-008117-5

© Издательство «Наука», 1990 г.

Родина не есть условность территории, а непреложность памяти и крови. Не быть в России, забыть Россию — может бояться лишь тот, кто Россию мыслит вне себя. В ком она внутри, — тот потеряет ее лишь вместе с жизнью.

Марина Цветаева

*Густой, пахучий вешний клей
Московских смольных тополей
Я обоняю в снах разлуки
И слышу ласковые звуки
Давно умолкших окрест слов,*

*Старинный звон колоколов.
Но на родное пепелище
Любить и плакать не приду:
Могил я милых не найду
На перепаханном кладбище.*

Вячеслав Иванов

О русской идее.

Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре

Приведенные выше высказывания Марины Цветаевой и Вячеслава Иванова иллюстрируют два характерных типа эмигрантского ощущения Родины. Первый — «оптимистический» — это сознание непрекращающейся близости с Россией, готовность к воссоединению с ней. И второй — «пессимистический», в котором выражена не только любовь к родному, но и безысходность, страх, нежелание возвращаться к «перепаханному кладбищу». Ностальгические чувства, сложным образом перемешанные в мироощущении русских людей, оказавшихся после революции в эмиграции, будут интересовать нас здесь не с художественной или психологической, а с философской стороны, с точки зрения того, на что они направлены, т. е. как рефлексия на тему России, занявшей центральное место в творчестве русских философов послеоктябрьского зарубежья.

Предлагаемый сборник стремится дать, насколько это возможно в одном томе, представление о многообразии выдвинутых ими идей и подходов, в различной жанровой форме освещающих тему России и национального своеобразия русской философии. Читатель найдет здесь примеры, так сказать, академической интерпретации, содержащейся в монографическом исследовании В. В. Зеньковского и солидном историко-богословском труде Г. В. Флоровского. К ним же примы-

кает социологический очерк П. А. Сорокина о русской нации. Включены в сборник и образцы самобытной философско-исторической публицистики Г. П. Федотова, знаменитое философское эссе Н. А. Бердяева, философско-эстетическое размышление Б. П. Вышеславцева о Пушкине.

Собственно философские ориентиры собранных здесь авторов различны, и заметно, что источниками их вдохновения и интеллектуальной симпатии являются различные периоды, темы и персоналии истории русской мысли. Но, несмотря на отдаленность и отделенность от России, они были едины в своем стремлении сохранить живую преемственность русской культуры, не оторваться от корней своего духовного родства. Именно такая укорененность и обеспечила высокий теоретический уровень работ русских философов в эмиграции. Так, социология С. Н. Булгакова питалась философией В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, экзистенциализм Н. А. Бердяева опирался на построения В. И. Несмелова и М. М. Тареева, идеал-реализм Н. О. Лосского отталкивался от идей А. А. Козлова и т. д. И все они, включая таких значительных мыслителей, как Л. И. Шестов и С. Л. Франк, вдохновлялись творчеством Ф. М. Достоевского и Льва Толстого. С. Л. Франк в этой связи подчеркивал, что эти два великих художника-мыслителя по праву могут быть признаны «зачинателями и предшественниками» всей русской идеалистической философии XX в.¹

Нынешнее внимание к истории отечественной культуры, пожалуй, наиболее интенсивно проявляется в росте интереса к подлинным ее памятникам, в том числе к произведениям философской мысли. Данная книга и ставит своей целью внести определенный вклад в публикацию текстов отечественных мыслителей, заполнить существующие пробелы в издании первоисточников русской философской мысли. В последние годы, как известно, проделана определенная работа по опубликованию наследия русских философов. Однако по-прежнему «белым пятном» является философская культура послеоктябрьской эмиграции, которая в течение десятилетий отбрасывалась в СССР как

¹ См. Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Wash.; N. Y., 1965. С. 12.

белоэмигрантская, что предопределило отрицательное отношение по существу ко всем философам послеоктябрьского русского зарубежья и ко всему их творчеству.

В настоящее время сложились условия для пересмотра прежнего огульно-негативного отношения к эмиграции из СССР, насчитывающей на сегодня до 20 млн человек². Утверждающиеся принципы нового политического и исторического мышления способствуют возвращению Родине произведений писателей, художников, философов, других деятелей отечественной культуры, оказавшихся по разным причинам за пределами России. К именам Ф. И. Шалапина, С. П. Дягилева, С. В. Рахманинова, И. Ф. Стравинского, И. А. Бунина, Н. К. Рериха, А. Н. Бенуа, К. А. Коровина и других великих деятелей культуры русского зарубежья, ранее ставших уже достоянием нашей социалистической культуры, мы прибавляем ныне имена В. В. Набокова, В. Ф. Ходасевича, Д. С. Мережковского, В. В. Кандинского, Ф. А. Малявина, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. И. Шестова, Г. П. Федотова и многих других.

Сейчас настало время открыто сказать и о поучительности философских раздумий русского зарубежья. Культурология и историософия, созданные его представителями, приходят к современному читателю в качестве важного, существенного дополнения, без которого невозможно понимание своеобразия и цельности нашей национальной культуры и национальной духовности. А такое понимание, в свою очередь, предполагает и целостный подход к освоению истории нашей культуры, ибо не выборочная интерпретация, а восприятие всего богатства духовных ценностей лежит в основе нужного всем сегодня цивилизованного отношения к этим ценностям.

Такие произведения, как «Русская идея» Н. А. Бердяева (1946), «Пути русского богословия» Г. В. Флоровского (1937), двухтомная «История русской философии» В. В. Зеньковского (1948—1950), работы Б. П. Вышеславцева, Г. П. Федотова, П. А. Сорокина, изданные на русском и иностранных языках, известны практически каждому западному русисту, но в СССР их читает пока лишь узкий круг специалистов. Между

² См.: Правда. 1989. 28 апр. С. 8.

тем к ним очень часто апеллируют у нас сегодня в ходе общественных дискуссий, в публицистике, но в порядке, так сказать, не всем доступной осведомленности.

Вклад мыслителей русского зарубежья в общеевропейский философский процесс, издания и переводы их трудов на основных европейских языках в немалой степени способствовали осознанию русской философии в качестве полноправного компонента философии европейской, ибо национально-своеобразные ценности и идеи русской философской мысли заняли определенное место в современном западном сознании; эти ценности получают специфическое толкование, так или иначе анализируются или обсуждаются³. «Русская философия, — пишет, например, западногерманский философ В. Гердт, — это наше кровное дело. Она принадлежит Европе, „Западу“. Дело не только в западном происхождении марксизма, в совместно пережитом Просвещении, но также и в общности греко-римского (через Византию, второй Рим) христианского наследия. Это значит, что мы не просто изучаем Россию и русскую мысль, но сосуществуем и взаимодействуем с ними как с равными партнерами»⁴.

Философы русского зарубежья оказали сильнейшее, во многом определяющее влияние на европейские и североамериканские исследования истории русской философии. Истоки западной историографии русского идеализма — в трудах Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского и других эмигрантских авторов, публиковавших свои труды в Берлине, Париже, Лондоне, Нью-Йорке, Белграде, Софии, Харбине и других городах Европы, Азии, Северной и Южной Америки.

Популярность философов русского зарубежья среди советологов отнюдь не всегда свидетельствует, по нашему мнению, об адекватном понимании их на Западе. Это не означает, конечно, что мы хотим как-то приписать важную работу по изучению наследия рус-

³ Наиболее плодотворным в оценке философских достижений русских идеалистов XX в. является синтезирующий подход, учитывающий совокупное влияние отечественных и западноевропейских традиций. См.: *Гайденко П. П. Диалектика «теокосмического всеединства» // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 48–50.*

⁴ *Goerdts W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke, Freiburg, 1984. S. 692.*

ских мыслителей в эмиграции, которая ведется в США, Канаде, ФРГ, Франции, Италии, Великобритании. И то обстоятельство, что словосочетание «русская философия» после второй мировой войны успешно «выговаривается» на основных европейских языках, следует в немалой степени считать заслугой квалифицированных советологов, занимавшихся как переводческой и публикаторской, так и исследовательской работой и значительно опередивших советских ученых в освоении наследия русского идеализма XX в.

Но западные исследования очень часто лишь воспроизвели критику русскими идеалистами различных аспектов марксистского учения, использовали реальный (а в ряде случаев и завышенный советологами) антикоммунистический потенциал произведений эмигрантских философов. В то же время современное западное сознание, как правило, обходит такие стороны наследия философов русского зарубежья, которые связаны с обоснованием идей патриотизма, самобытности русской культуры, ее вклада в мировую цивилизацию, с критикой буржуазного общества, опровержением культурно-философского западоцентризма. Наиболее яркие и талантливые страницы из него могут и сегодня дать немало аргументов для критики западоцентристских версий развития мировой культуры и философии, отрицающих самостоятельность и оригинальность русской философской мысли, отделяющих русскую интеллектуальную историю от духовной истории человечества.

Работы эмигрантских философов, многие из которых были высланы в 1922 г. из СССР, естественно, не были свободны от критических, резких выпадов против советского строя, и очевидно, что их патриотизм не был связан с планами социалистического преобразования России. Тем не менее за рубежом они выступали как представители русской культуры, той ее линии, которую невозможно было продолжать в условиях массовых необоснованных репрессий против русской интеллигенции, пролеткультовских искривлений в области культурной политики, а затем и неуклонно усиливающегося идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма. П. А. Сорокин и через сорок с лишним лет после своей высылки из СССР вспоминал: «В начале коммунистической революции советское правительство (на са-

мом деле, идеологи Пролеткульта.— Авт.) хотело создать особую „пролетарскую“ математику, физику, химию, технику и биологию вместо „буржуазных“ математических, естественных и технических наук. Примерно через три года безуспешных попыток осуществить эту цель глупый прожект был полностью отвергнут»⁵. Однако и впоследствии нигилистическое отношение к великим традициям мировой и национальной культуры оставалось для многих одним из главных критериев бескомпромиссной революционности. Естественно, что в такой обстановке творческая работа в области философии зачастую становилась невозможной.

Эмигрантской ветви русской философской культуры принадлежит приоритет в постановке целого ряда философско-исторических, культурологических, историко-философских и других проблем, впервые ставших предметом широкого обсуждения советскими учеными и публицистами лишь во второй половине 80-х годов. К их числу относятся осмысление роли православия в развитии русской духовной культуры и национального самосознания русского народа, анализ национальной специфики философской культуры России XIX—XX вв., постановка вопроса об основных чертах русской нации в XX столетии.

Философы «первой волны» русской эмиграции (как обычно называют русских беженцев на Запад и Восток после революции и гражданской войны) при всем своем критическом отношении к проводимой в СССР культурной политике проявляли порой поразительный оптимизм, уверенность в том, что духовный путь России и ее философская культура не будут преданы забвению, несмотря ни на какие исторические катаклизмы. В. В. Зеньковский писал, что «в истории, как и в природе, если и бывают „скачки“ и перерывы, то они не отменяют прошлого,— и чем резче и сильнее эти скачки, тем яснее вырисовывается позже возврат к прошлому, восстановление целостного исторического потока»⁶.

Обращенность к русской интеллектуальной истории, таким образом, оказалась не столько «вынужден-

⁵ Sorokin P. A. The Basic Trends of our Times. New Haven, 1964. P. 89.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 269.

ным уходом» эмигрантского сознания от действительности, сколько главным источником вдохновения и в конечном счете несомненным и важным теоретическим преимуществом мыслителей зарубежья. Именно эта черта историзма составляет сердцевину размышлений вокруг главной темы их творчества — «русской идеи». История «Золотого Киева», особенности русского средневекового сознания, поставившего вопрос о судьбе русского народа и его месте в мировой истории, образование Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, других духовных школ, а затем и университетов, судьбы раскола, идеологические дискуссии времен Петра I и Екатерины II, споры славянофилов и западников, декабрь 1825 г. и февраль 1861 г., феномен русского философского кружка, «кряжевой тип» семинариста-нигилиста, зарождение и развитие «русского социализма», специфика консерватизма и либерализма в России, нравственные искания великой русской литературы XIX в., русский религиозный ренессанс начала XX в., культурно-этнические характеристики русской нации — вот только некоторые из самых различных по своей значимости, происхождению и сущности исторических фактов и событий, философских и социальных явлений, образов и символов, вмещающихся в понятие «русская идея».

Иначе говоря, на страницах данной книги разворачивается своеобразное культурологическое, философско-историческое, историко- и религиозно-философское *россиеведение*, образующееся на стыке истории, философии, социологии и богословия. Картина настолько же пестрая и увлекательная, насколько широко и многообразно богатство русской духовности. Конечно, руководствуясь индивидуальными интересами и профессиональными склонностями, мыслители зарубежья не обходятся и без некоторого «приведения к общему знаменателю», поскольку они стремятся, и каждый из них по-своему, создать свой собирательный образ России. Но читатель может убедиться в том, что здесь это не сопряжено с забвением индивидуального вклада, личностного начала русских философов, богословов, писателей, политических деятелей, о которых идет речь в собранных здесь произведениях. В этом, а также в жанровой разнообразии видится большое достоинство работ русских философов-идеалистов в сравнении с более отработанными по своей ис-

торико-философской технике, но более сухими трудами марксистских авторов, делающих упор главным образом на анализ школ, течений и академических проблем и нередко «усредняющих» персоналии.

Открывается данное издание публикацией полного текста «Русской идеи», одной из наиболее важных и, по нашему мнению, не оцененных в должной мере работ Н. А. Бердяева⁷. На Западе эта книга часто приводится лишь как пример православного мессианизма, антизападничества русского философа и, порой, оценивается негативно. Даже такой высококвалифицированный историк, как Ф. Коплстон, считающий Бердяева крупным метафизиком, относящий его наряду с А. И. Герценом и В. И. Лениным к числу трех наиболее крупных философов России, не счел нужным подробно осветить «Русскую идею» в своем обширном очерке, посвященном этому философу. Общевропейское значение философии Бердяева, по Коплстону, состоит в его «критике всех форм тоталитаризма, в неустанной защите свободы, в его подчеркивании прима-

⁷ Николай Александрович Бердяев (1874–1948) родился в Киеве в родовитой дворянской семье. Учился в Киевском кадетском корпусе, затем в университете, где увлекся марксизмом. За пропаганду социализма был исключен из университета и сослан в Вологодскую губернию. В период своего «легального марксизма» сблизился с П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановским, С. Н. Булгаковым. Вскоре последовал отход в область религиозной идеологии, что сочеталось, однако, с признанием ряда моментов марксистской социальной программы. В начале XX в. начинается богоискательский период его творчества, связанный с участием в широком религиозно-общественном движении. Наряду с Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и др. стал основоположником русского религиозного ренессанса начала XX в. Участвовал во всех программных манифестах русского идеализма, в том числе в известном сборнике «Вехи».

После Октября был избран профессором Московского университета, основал Вольную академию духовной культуры. В 1922 г. выслан из СССР. Жил в Берлине, где создал Религиозно-философскую академию. Затем переехал в Париж, где редактировал журнал «Путь» (1926–1939). Там написаны книги, принесшие ему мировую известность.

Наследие Бердяева огромно. Назовем лишь основные произведения: «Философия свободы» (1911), «А. С. Хомяков» (1912), «Смысл творчества» (1916), «Судьба России» (1918), «Философия неравенства» (1923), «Смысл истории» (1923), «Мирозерцание Достоевского» (1923), «Новое средневековье» (1924), «О назначении человека» (1931), «Русская идея» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Самопознание» (1949).

та духовных ценностей, антропоцентрическом подходе, персонализме, поиске смысла человеческой жизни и истории»⁸. Однако когда речь в его книге заходит о «Русской идее», то следует неожиданно резкий и негативный отзыв: автор «Русской идеи», оказывается, имеет много общего не только со славянофильским подчеркиванием «исторической миссии России», но и... с «неоСталинизмом»⁹. Ф. Коплстон явно входит здесь в противоречие с теми высокими оценками христианского гуманизма и антитоталитаризма, которые даются таким работам Бердяева, как «Философия свободы», «Смысл творчества», «Философия свободного духа» (1927—1928), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) и др.

Одна из причин подобного подхода коренится, по видимому, в нежелании признать, проследить, специально проанализировать именно национальные корни гуманизма Бердяева, выразившиеся в его приверженности общечеловеческим ценностям русской философской культуры, как религиозной, так и светской. Не случайно первая философская работа его была посвящена русскому философу: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901).

Другая причина неприязненного отношения к «Русской идее» Бердяева на Западе заключается, вероятно, в бескомпромиссной, принципиальной критике русским мыслителем различных (от культурологических до открыто агрессивных, милитаристских) форм русофобии, имеющих и сейчас широкое хождение в Европе, Северной Америке и других регионах мира и тесно переплетающихся с неприятием социалистической перспективы развития.

Предубежденно-враждебное отношение к истории и культуре России имеет на Западе, к сожалению, не только социальную почву, но и весьма прочную, подготовленную в течение исторически длительного времени социально-психологическую основу, сформировавшуюся в результате культивировавшейся враждебной России пропаганды. Существование этого феномена отмечал А. И. Герцен еще в 1867 г. Революционер-

⁸ *Copleston F. Philosophy in Russia. Univ. of Notre Dame, 1986. P. 389.*

⁹ *Ibid. P. 403.*

демократ объяснял корни западной русофобии боязнью мощи России, что и порождало, с одной стороны, политическую враждебность по отношению к ней, стремление «отбросить» ее за Волгу и Урал, «изгнать» ее из Европы, а с другой — неприятие культуры России, «вопли» и «этнографические оскорбления» в ее адрес¹⁰. Корни этой враждебности сохранились до сих пор, что не раз отмечалось и живущими ныне на Западе выходцами из России. Один из таких наблюдателей, не лишенный проницательности, заметил, что здесь «кроется не одно лишь тщеславное желание Запада отстоять видимость своего превосходства». Такого рода враждебность «служит сейчас чисто политическим целям: с одной стороны, как средство антирусской обработки мирового общественного мнения, а с другой — как оправдание тех действий, которые за этой обработкой должны последовать»¹¹.

Вышедшая в самом начале «холодной войны» книга Бердяева содержала критику милитаризма и агрессии — всего, что определялось им как «идея господства, преобладания, могущества». Всему этому Бердяев противопоставил русскую идею — «идею коммунотарности (общинности.— Авт.) и братства людей и народов», что не могло оцениваться иначе, чем выражение симпатии к СССР. «Русская идея» вышла в свет по горячим следам второй мировой войны, во время которой Бердяев проявил свои патриотические чувства (в отличие от некоторых других русских интеллигентов, таких, например, как Р. В. Иванов-Разумник, ставший перебежчиком и сотрудничавший с оккупантами). Естественно, что бердяевские выпады против империализма, «любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада», и восхищение «богатырским началом» русского народа, победившего во второй мировой войне, далеко не всем понравились.

«Русская идея», имеющая подзаголовок «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века», является очерком философии русской истории и одновременно рассказом о философских учениях наиболее крупных мыслителей России двух последних столетий. Понятие «русская идея» не задано и не определено за-

¹⁰ См.: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1960. Т. 20, кн. 1. С. 51.

¹¹ Каргеев М. Из нашего прошлого: Исторические очерки. Буэнос-Айрес, 1968. С. 24.

ранее Бердяевым. Данное словосочетание не изобретено им, ибо оно имело широкое хождение в русской философии и публицистике и до Бердяева. Его специальное истолкование восходит к работе В. С. Соловьева¹². Подзаголовок книги лишь в самом общем виде обрисовал ее предметную область. Содержание «русской идеи» раскрывается на протяжении всего текста работы в различных аспектах, отношениях и связях как «русское сознание», «русская философия», «русская история», «русское общество», «русская нация», «русский социализм» и др. Такая полисемантическая свидетельствует о несводимости «русской идеи» лишь к религиозно-мессианистской, мистической, эсхатологической проблематике, действительно занимающей немало места в рассуждениях Бердяева, но вовсе не исчерпывающей всей гаммы чрезвычайно широкого, разностороннего подхода этого мыслителя к теме России и ее философии. Наряду с анализом религиозной «русской идеи» Бердяев довольно подробно освещает историю материалистических и социалистических идей, уделяет также внимание некоторым либеральным нерелигиозным концепциям.

О стиле и «технике» бердяевского мышления написано много. Сказать, что оно очень отличается от дискурсивного академического философствования — значит еще крайне мало сказать о специфике его творчества. Его часто (и справедливо) критиковали за алогичные построения, афористичность, нестрогость суждений и т. п. Бердяева действительно можно обвинять во многих «философских грехах», но нельзя обвинить в одном — в догматизме. Он мыслит раскованно, свободно, антиавторитарно. Но и проблемы, которые его занимают, таковы, что с ними как бы «легче работать» в таком ключе. Ведь Бердяев — сторонник экзистенциального философствования; в ткани фило-

¹² Доклад под названием «Русская идея», прочитанный Владимиром Соловьевым в Париже в 1888 г., был в том же году опубликован в Париже на французском языке. Его положения перекликаются с другой работой, тоже опубликованной Соловьевым по-французски, — «Россия и вселенская церковь», в свою очередь тесно связанной по содержанию с незавершенным произведением философа «История и будущность теократии». По-русски «Русская идея» В. Соловьева была впервые опубликована в 1909 г. в 100-й книге журнала «Вопросы философии и психологии». (См.: Соловьев В. С. Русская идея // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219–246.)

софской культуры он вычленяет прежде всего интересные его темы свободы и творчества, души и духовности, смысла жизни и судьбы, рождения и смерти. Такой способ анализа историко-философского процесса имеет свои преимущества и приоритеты: он ближе и как бы «роднее» для передачи и восприятия своей национальной философской культуры, которая в результате такого изложения становится более понятной и доступной. Надо заметить, что именно такого рода историко-философская «техника» в немалой степени обеспечила популярность бердяевской философии среди мыслителей русского зарубежья.

Бердяев здесь во многом прав, ибо в отличие от других мировоззренческих представлений (например, мифологических) философские обобщения представляют собой результат личного размышления, результат индивидуального поиска истины, который человек ведет с помощью своего собственного разума даже и тогда, когда он субъективно не верит в его способность достаточно глубоко проникнуть в сущность мироздания и готов подчинить свои интеллектуальные занятия каким-либо надчеловеческим авторитетам.

Однако подход к русской философии с позиций лично окрашенного, а не логически последовательного повествования имеет и недостатки. Такая манера зачастую ведет Бердяева и к явному субъективизму, едва ли не к произволу, когда соображения личного вкуса и ничем не подкрепляемые интуиции становятся главными, подавляющими. Именно здесь корень многочисленных его противоречий в трактовке конкретных проблем русской философии.

Возьмем лишь один пример, связанный с бердяевской оценкой славянофильства и такой категории, как община. Вслед за В. Г. Белинским он правильно отмечает: «...можно считать доказанным, что община не была исключительной особенностью России»¹³. Но в то же время реальный, эмпирически подтверждаемый факт своеобразия русской жизни для него мало что значит. Он предпочитает видеть в русском народе такую «коммунотарность», т. е. общинность, которая детерминируется не реальными обстоятельствами жизни, а тем, что он определяет как «духовное, как бы метафизическое свойство русского народа, не прикреплен-

¹³ См. наст. изд. С. 85.

ное ни к каким экономическим формам». Очевидно, что русская «метафизическая коммунотарность» в таком случае является одной из недоказанных интуиций, просто приписываемых Бердяевым русскому народу. Да и более общие, основополагающие положения «Русской идеи», например тезис о «внеакадемичном», «экзистенциальном» характере русской философии, постулировались Бердяевым без каких-либо специальных разъяснений. Их выдвигание обуславливалось личной склонностью автора «Русской идеи» к свободной манере философствования, с ее намеками и широкими аналогиями, с нежеланием систематически освещать философские тексты и даже неприятием обычной академической манеры цитирования.

Для современного читателя представляет интерес то, что методология Бердяева основана на применении междисциплинарных и полидисциплинарных приемов, широко применяемых ныне в общественных науках. Можно сказать, что его методология функционирует на стыке или на «веере» гуманитарной, историко-культурной проблематики, предполагающей обращение к различным памятникам общественной мысли, художественной литературы, публицистики. Бердяев рассматривает не только собственно философские источники, но и поле философской культуры, включая вопросы социальной, религиозной и национальной психологии, социополитические и соcioисторические вопросы. В любом случае он высказывается за гибкую и широкую трактовку понятия «историко-философский источник», позволяющую, если это необходимо, подключать самые разнообразные памятники истории мысли.

У Бердяева прослеживается продуктивная, не утравшая своего значения мысль о том, что наши суждения о характере и состоянии философии, в том числе русской философии, в тот или иной исторический период должны основываться на анализе всей духовной культуры и ее памятников с точки зрения их реального концептуального содержания и характера тех идей, которые в них выражаются. В «Русской идее» это определяется как «оправдание культуры» философией (гл. VI).

Иными словами, факт существования философии как специфической формы сознания, по Бердяеву, правильнее связывать с формированием определенной тенденции в развитии и функционировании культуры

как целого. Тенденция эта проявляется прежде всего в том, что во всех ведущих сферах духовной жизни, по его мнению, складывается устойчивая потребность к выходу на широкие мировоззренческие обобщения. К числу таких обобщений Бердяев относит определенные философские проблемы, осмысление которых и составляет структуру его работы. Наличие таких проблем, точнее, блоков проблем, их активное функционирование в толще русской культуры и истории образуют совокупную русскую философскую культуру (русскую идею).

Философия при этом может и не выделяться в качестве специализированной отрасли человеческой деятельности. В таком случае содержание ее как бы расщеплено по различным сферам культуры и не выражается в виде самодовлеющих философских систем. Формирование таких систем — это уже особый тип философствования, бывший не везде и не всегда, отличающийся рядом особенностей, но не исчерпывающий собой философии как таковой. В его рамках можно решать целый ряд таких проблем, которые иной раз даже трудно поставить вне специализированных форм философской деятельности, и это, безусловно, существенный элемент того, что можно назвать глубиной философского знания.

Здесь Бердяев поднимает вполне реальную проблему методологии исследования русской философской культуры, дискуссионную и по сей день. Следует помнить о том, что проблема «глубины философии» с точки зрения диалектики не может трактоваться совершенно однозначно. Систематизация и относительное обособление философского знания имеют не только плюсы, но и минусы, что и проявилось отчасти в узкоспециализированных построениях многих современных марксистов. Самым существенным негативным последствием становится в таких случаях замыкание в иерархической структуре философских категорий, чреватое опасностью потерять контакт с другими сферами духовного творчества, из которых философия черпает материал для своих обобщений и запросы которых она должна удовлетворять. Это в то же время веский аргумент против тех исследователей, которые выводят свои утверждения о недостатках русской философской мысли из того, что в России неспециализированные формы ее бытия (например, философствование в контексте

художественного творчества) временами получали особенно большое развитие.

Однако преобладание специализированных или неспециализированных форм в философии надо рассматривать, исходя не из представлений об абсолютном превосходстве одной из этих форм над другой, а из анализа конкретных потребностей национальной культуры на соответствующем этапе ее истории. Некоторые из этих потребностей наиболее полно могут быть удовлетворены именно путём разработки философских систем, другие — не менее важные, а нередко и не менее перспективные — требуют тесного соприкосновения философской мысли с иными сферами духовной деятельности. В таком случае непосредственная связь философских изысканий с проблемами религии, практической моралью, историей, политикой, художественным творчеством может оказаться важнее автономного существования философии как таковой.

В связи с характеристикой взаимосвязи философии с другими сферами духовного творчества особое рассмотрение в работах мыслителей русского зарубежья получил вопрос о ее соотношении с художественной культурой. Замыкание философии на анализе определенных форм теоретического умозрения представлялось многим из них ограниченным, не схватывающим культурно-философский процесс во всем его внутреннем многообразии.

Б. П. Вышеславцев¹⁴ понимал, например, что при таком подходе существенно пострадала бы история именно русской философской мысли, из которой пришлось бы, по сути дела, исключить целые культурные пласты, глубоко пронизанные философской проблематикой. Именно поэтому он рассматривает поэзию Пущ-

¹⁴ Борис Петрович Вышеславцев (1877—1954) родился в Москве в семье присяжного поверенного. Учился на юридическом факультете Московского университета, был учеником известного философа права П. И. Новгородцева. Учился и работал в Германии, в Марбурге. В 1914 г. защитил диссертацию «Этика Фихте», после ее опубликования стал доцентом, а с 1917 г. профессором Московского университета. В 1922 г. был выслан из СССР, поселился в Париже, где занимался литературной и преподавательской деятельностью, читал лекции в Богословском институте. Умер в Женеве в 1954 г. Главные труды: «Этика преображенного эроса» (1931), «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (1955).

кина как специфический род художественно-философского творчества, посвящает ему два эссе — «Многообразие свободы в поэзии Пушкина» и «Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)», включенные в его книгу «Вечное в русской философии». Последняя из этих статей публикуется в настоящем издании.

В качестве центральной темы мировоззрения Пушкина здесь выделяется проблема свободы. «Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы,— пишет Вышеславцев,— но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу»¹⁵. Свобода в понимании Пушкина ценна «на всех своих ступенях, от низшей до высшей» не как «свобода произвола», а как «свобода самообладания», что, по мнению Вышеславцева, является характерным для русской художественно-философской традиции, которая «никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла»¹⁶.

Рассуждения Вышеславцева о выраженной в пушкинской поэзии идее автономности морали, об «умной красоте» и «чуткости к прекрасному» наводят на размышления о том, что философское содержание художественной культуры неоднородно по своему генезису. Часть мировоззренческих обобщений, выражаемых искусством, художник действительно может брать из сферы теоретического мышления, разумеется находя для них адекватные художественному творчеству средства передачи. Другая их часть восходит к представлениям, формирующимся повседневной жизненной практикой,— искусство разрабатывает их параллельно с теоретической философией, но своими собственными средствами. Но в искусстве существуют и такие философские идеи, которые невозможно в полной мере отпести к этим двум источникам. Они рождаются именно в самой художественной культуре. Многие из них не только не дублируют понятия, бытующие одновременно с ними в теоретической философии, но подчас являются подлинно новаторскими по отношению к ней. Здесь художественное мышление в ряде своих аспектов по существу выступает в роли мышления философского, а искусство становится одной из форм развития философского сознания, частично включаясь в движе-

¹⁵ Наст. изд. С. 400.

¹⁶ Там же. С. 402.

ние историко-философского процесса. Достаточно назвать хотя бы Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, к наследию которых постоянно обращались философы русского зарубежья.

Широкий подход, рассматривающий развитие философии не только как сугубо познавательный, но и как культурно-исторический процесс, во многом близок также Г. В. Флоровскому¹⁷, автору наиболее авторитетной в эмиграции обобщающей работы по истории русской религиозной мысли — «Пути русского богословия». В данном издании публикуется полный текст шестой главы книги Флоровского, — «Философское пробуждение», где специально анализируется русская философия XIX — начала XX в., рассказывается не только о религиозных, но и о светских формах русской философской культуры. «Автор, — пишет В. В. Зеньковский, — прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические замечания всегда касаются самого существа дела, но книгу очень портит субъективизм в оценках и неуместное чтение „нотаций“ различным авторам. Все же без книги Флоровского нельзя обойтись при изучении русской философии»¹⁸.

В главе «Философское пробуждение» упор делается на изложении темы «философия культуры» (выражение самого Флоровского) в истории русской мысли. Не случайно поэтому главное внимание автор уделяет славянофилам, особенно И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову, Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому. Он часто обращается к Ф. И. Тютчеву, А. А. Фету, А. И. Серову, П. И. Чайковскому, А. П. Бородину, М. Ю. Лермонтову, Н. А. Римскому-Корсакову, К. Н. Леонтьеву, Ап. Григорьеву и другим деятелям русской культуры.

¹⁷ Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) окончил историко-филологический факультет Одесского университета. Был оставлен при университете и под руководством профессора Н. Ланге готовился к преподавательской деятельности. С 1926 г. по 1939 г. — профессор патристики в православном Богословском институте в Париже. В 1932 г. принял священство. С 1939 г. по 1955 г. — профессор и декан Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Основные сочинения: «Смерть на кресте» (1930), «Пути русского богословия» (1937), «Проблемы христианского объединения» (1933), «Восточная традиция в христианстве» (1949). На английском языке опубликовано 14-томное собрание его сочинений, включающее труды по богословию, византологии, истории русской философии.

¹⁸ Наст. изд. С. 395.

Как православный богослов он подробно излагает почти забытые современным читателем страницы отечественной философской культуры, связанные с преподаванием философских дисциплин в стенах Петербургской, Киевской и Московской духовных академий, называет в связи с этим имена таких преподавателей, как И. М. Скворцов, Ф. А. Голубинский, В. Н. Карпов, О. М. Новицкий и другие. Выходцы из духовных учебных заведений, отмечает Флоровский, внесли немалый вклад в развитие русской философской культуры: начиная с «первых проповедников философского идеализма» — шеллингианцев А. И. Галича, Д. М. Велланского, М. Г. Павлова до университетских профессоров — Ф. Сидонского, М. И. Владиславлева, П. Д. Юркевича, М. М. Троицкого, В. Д. Кудрявцева, А. И. Введенского, М. И. Каринского. Причем преподавание философии в семинариях и духовных академиях, напоминает Флоровский, было не только обширным, но и непрерывным, ибо в этих учебных заведениях «философия, как предмет преподавания, ускользнула от погромов и запретов Николаевского времени, когда из университетов эта „мятежная наука“ бывала и вовсе изгнана (в 1850 г. в управление кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова)»¹⁹.

В современной западной литературе по истории России нередко приходится встречать утверждения, будто увлечение русских общественных деятелей прошлого столетия философией в кружках единомыш-

¹⁹ Там же. С. 279. Правда, Флоровский здесь не вполне точен. В 1849 г. Николай I распорядился, чтобы министр просвещения князь Ширинский-Шихматов представил «свои соображения о том, полезно ли преподавание философии при настоящем предосудительном развитии этой науки германскими учеными и не следует ли принять меры к ограждению нашего юношества, получающего образование в высших учебных заведениях, от обольстительного мудрствования новейших философских систем». Ширинский-Шихматов представил в ответ доклад, который был одобрен царем. В нем признавалось «преподавание философии в высших учебных заведениях, за исключением логики и психологии, не соответствующим видам правительства и не обещающим благоприятных последствий». В результате чтение лекций философского характера было не отменено полностью, как утверждают Флоровский и Бердяев, но ограничено логикой и психологией и было поручено профессорам богословия. Об этом см.: *Емельянов В. В., Судаков В. В.* Источниковедение истории русской общественной мысли первой половины XIX века. Свердловск, 1985. С. 77.

ленников было средством психологической самокомпенсации за уход от активной борьбы, которая в период николаевской реакции казалась невозможной²⁰.

Разумеется, отчасти «феномен кружка» может быть объяснен тем, что правительство Николая I ограничило преподавание светской философии. Но это лишь одна и, может быть, не самая важная сторона вопроса. При той склонности к выходу на живую общественную деятельность, которую приобрела в то время русская философская мысль, рамки официальной философской учености вообще были тесны для ее свободного развития в данных условиях. Кружок единомышленников был наиболее адекватной формой «философской организации», в то время как общественно-политический журнал был наиболее удобной философской трибуной, обеспечивающей контакт не с узким кругом специалистов, а с русским обществом. Это подтверждает хотя бы тот факт, что отмена запрета на преподавание философии не привела к затуханию внеакадемической философской деятельности. И это понятно, так как в официальных учреждениях русского министерства народного просвещения не было места не только для Чернышевского или Плеханова — там было трудно ужиться и такому мыслителю, как В. Соловьев.

Решающее значение для оценки состояния философской культуры имеют не абстрактные сопоставления различных типов философской деятельности, а конкретный анализ самого процесса производства философского знания в рассматриваемую эпоху. А такой анализ убедительно опровергает точку зрения тех, кто пытается доказать слабость русской философии, отрицать ее вклад в европейскую мысль. По свидетельству многих современников, в русских кружках 30—50-х годов прошлого века, по крайней мере в наиболее известных, таких, как кружки Станкевича—Белинского, Петрашевского, Герцена—Огарева, формировались мыслители, прекрасно владевшие сложной техникой философского исследования, — люди, которых никак нельзя назвать дилетантами. Данное обстоятельство отмечает в своей книге и Г. В. Флоровский.

²⁰ *Billington J. H. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1967. P. 310.*

К этому следует добавить, что при всем своем своеобразии русская философская культура, собственно говоря, и не отрывалась от академической основы. Здесь надо учитывать и то, что интерес к философии в университетах и духовных учебных заведениях не угасал и в мрачную пору запретов, и то, что перед русскими мыслителями никогда не закрывалась возможность получения философского образования за границей. Интерес к нему в передовых слоях русского общества был велик, и новейшие течения европейской мысли там знали очень хорошо. Но лекции Шеллинга и Гегеля не могли заменить живого общения в русских философских и политических кружках, где шел сложный процесс кристаллизации теорий, способных дать передовым русским людям идеалы и обрисовать им пути достижения этих идеалов.

В противоположность тем интерпретаторам русской философии, которые утверждали, что она не прошла школу схоластики и потому не смогла достаточно прочно усвоить логическую дисциплину ума, приобрести умение расчленять и сопрягать понятия, выстраивать из них стройные и непротиворечивые системы²¹, Г. В. Флоровский конкретным образом показывает, что схоластическая ученость привилась в «русско-латинских школах еще с XVII в.», хотя и мало повлияла, по его словам, на «внутреннее становление русского духа». Гораздо более характерной для России, считает он, стала рано сложившаяся ориентация на осмысление исторического прошлого страны, ее места среди других государств и народов, ориентация на обоснование вытекавших отсюда национальных задач, которые во многом облекались в форму теологических исканий. Но наряду с этим очень важную роль в «философском воспитании духа» сыграла в России художественная литература.

Согласно предложенной Флоровским периодизации русской философии, ее первый этап, охватывающий время от середины 20-х до середины 50-х годов XIX в., собственно, и начинается под влиянием бурного развития литературы, особенно поэтического творчества. «Отсюда именно эта тончайшая пронизанность

²¹ *Kolakowsky L. Main Currents of Marxism. Oxford, 1978. Vol. 2, P. 307.*

всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой...»²².

Второй этап включает в себя период вплоть до конца XIX в., а третий, намеченный лишь в самых общих чертах в публикуемой главе, относится к началу XX в.

Описание «второй эпохи» русской философии сделано Флоровским менее удачно, хотя ему и уделяется значительное внимание. Это описание, что называется, открыто для критики с самых различных сторон. Начиная с возникновения (то ли с Крымской войны, то ли с «половины века», то ли с 60-х годов — остается неясным) и до окончания, совпадающего с концом XIX в., эта эпоха «прописана» вяло, схематично, зачастую весьма противоречиво.

Время «великих реформ», с которого открывается данный период, в его отношении к истории русской философской мысли остается так и нераскрытым. Все его своеобразие передано двумя-тремя фразами — цитатами из мемуарной литературы, которые раскрывают эмоциональный подъем того времени, но никак не объясняют сути социально-философского перелома в России после реформы 19 февраля 1861 г. По существу всю глубину последствий ее для России Флоровский свел к приступу «противофилософских настроений», к нигилизму, к «судорожному обрыву» философских традиций, к «неприятию истории».

Большинство выдвинутых здесь обвинений против шестидесятников трудно считать обоснованными. Например, декларируемое отрицание «всякого прошлого», неприязнь к истории вообще, якобы свойственные всем нигилистам, явно не согласуются со стилем и жанровой направленностью авторов «Современника» и «Русского слова», других прогрессивных журналов, глубоко освещавших исторические темы. Что касается специально выделенного Флоровским Д. И. Писарева, то обращение его к историко-философским сюжетам составляет, вероятно, самую значительную часть его наследия начиная с его кандидатской диссертации «Аполлоний Тианский». С утверждением об антиисторизме шестидесятников не вяжется тезис Флоровского о «нарочитом архаизме» стиля 60-х годов. В данном случае подразумевается частое обращение к «авторитетам XVIII в.», прежде всего к деятелям европейско-

²² Наст. изд. С. 275.

го Просвещения. Но апелляция к мыслителям Просвещения, конечно, не была единственным источником вдохновения для философии шестидесятников, ибо их идеи питались также русскими источниками XVIII—XIX вв., философией Гегеля, Фейербаха, Конта, западноевропейской социалистической мыслью.

Отмеченный субъективизм Флоровского распространяется на его отношение не только к материалистическим, но и к идеалистическим учениям. Явно несправедливым, например, выглядит его высказывание о том, что В. С. Соловьев не был «оригинальным мыслителем»²³. Скорее всего, это объясняется богословским консерватизмом Флоровского. Его явно не устраивали внецерковные ориентиры философии Соловьева, которые расценивались как прямой отход от церковного догматизма. Флоровский критикует также за неортодоксальное христианство Л. Н. Толстого, Н. Ф. Федорова.

Характерным проявлением субъективизма Флоровского можно считать постоянное переключение внимания читателя с философской на религиозную проблематику, причем это делается и в тех случаях, когда такая проблематика не имеет отношения к той или иной конкретной теме. Подобная панрелигиозность сказалась на трактовке Флоровским причин идейного и социального размежевания русской интеллигенции в XIX в.

Поднятая им тема «религиозной поляризации» русской интеллигенции, ее раскола «на религиозном уровне» переводит разговор о возникающих в 40-х годах реальных мировоззренческих, идейно-политических разногласиях в ее среде в сферу внефилософскую, религиозную. Флоровский мистифицирует нарастание указанных разногласий, объясняет их ростом «религиозной непримиримости». Однако идейные разногласия среди западников и славянофилов вовсе не привели в 40-е годы к непримиримому расколу. Известный «теоретический разрыв» между Герценом и Грановским, на который ссылается автор «Путей русского богословия», отнюдь не трактовался самим Герценом как разрыв союза с «нашими» (и Грановским среди них). Социальные идеалы революционного и либерального крыла западничества оставались близкими. Герцен пишет и о сохраняющейся «симпатии» к «не нашим»

²³ Там же. С. 364.

(славянофилам). Он даже отмечал, что в тот период он «был ближе по симпатии, например, с И. В. Киреевским, чем со многими из наших»²⁴.

Заметим для сравнения, что трактовка Н. А. Бердяевым не только «распри» между Грановским и Герценом, но и всей гаммы славянофильско-западнических споров представляется более правильной и достоверной. Разрабатывая ту же тему о «религиозной природе» поляризации интеллигенции, Бердяев рисует более правдивую историю этой поляризации. Он считает, что «не нужно придавать слишком большого значения» идейным разногласиям в поколении 40-х годов, ибо социальное начало здесь было сильнее философского, поскольку «все были в расколе с империей». Лишь постепенно «мягкий тип» отношений 40-х годов сменяется на «более жесткий тип», свойственный поколению 60-х годов. Но даже Чернышевский, лидер шестидесятников, обладал, по Бердяеву, многими качествами человека 40-х годов. Такая оценка во многом соответствует исторической правде, так как модной вехой в размежевании русской интеллигенции стала реформа 1861 г., после которой (но отнюдь не сразу) пошли врозь различные социально-политические формации русской интеллигенции.

Наиболее известным и влиятельным исследованием по истории философии в России, созданным русским автором за рубежом, стал двухтомник «История русской философии», принадлежащий перу протоиерея В. В. Зеньковского²⁵. Это первая обобщающая монография по истории философии в России, вышедшая после второй мировой войны. Аналогичная работа, од-

²⁴ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. С. 211.

²⁵ Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) родился в г. Проскурове. Окончил Киевский университет, где учился на естественно-математическом и историко-филологическом факультетах. С 1915 г. по 1919 г. — профессор Киевского университета. С 1919 г. в эмиграции. С 1920 г. по 1923 г. — профессор философии Белградского университета; с 1923 г. по 1926 г. — директор педагогического института в Праге; с 1926 г. по 1962 г. — профессор Богословского института в Париже. В 1942 г. принял священство. Его основные работы: «Проблема психической причинности» (Киев, 1914), «Психология детства» (1923), «Русские мыслители и Европа» (1926), «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (1934), «История русской философии» (1948–1950), «Апологетика» (1959), «Н. В. Гоголь» (1961), «Основы христианской философии» (в 2 т., 1961–1964).

нако не полностью посвященная русской философии, в СССР вышла лишь в 1955 г.²⁶ До создания обобщающих монографий советских ученых²⁷ работа Зеньковского была самым подробным руководством по данному предмету, основанным на русских первоисточниках. Она отличается широким охватом историко-философского материала, использованием большого количества философских текстов, прежде всего работ представителей религиозных и идеалистических течений. Определенное, хотя и несравненно меньшее внимание было отведено изложению, правда, далеко не адекватному, взглядов материалистов (М. В. Ломоносова, А. Н. Радищева, В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, И. М. Сеченова, М. А. Бакунина).

Работа Зеньковского по целому ряду существенных позиций не может удовлетворять современным научным представлениям. Это относится к периодизации, истолкованию происхождения и национального своеобразия русской мысли, к трактовке роли религии в формировании философской культуры в России и к другим проблемам.

В «Истории русской философии» изложена весьма жесткая религиозно-детерминистская точка зрения, согласно которой на протяжении всей своей истории философская мысль России была изначально и неизменно религиозной: «...Русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой...»²⁸. Было бы ошибкой полагать, однако, что, исходя из такой посылки, Зеньковский рассказывал о философии исключительно в религиозных терминах или считал, что только религиозная тема заслуживает внимания при изложении истории русской мысли.

Разделяя «религиогенную» версию происхождения философии вообще, и русской философии в особенности, Зеньковский считал, что христианская религия в ее православной форме была главным фактором, опре-

²⁶ Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2 т./Под ред. Г. С. Васецкого и др. М., 1955.

²⁷ См.: Галактионов А. А., Никандров Н. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970; 2-е изд., 1989; История философии в СССР: 5 т. М., 1968—1988.

²⁸ Наст. изд. С. 380.

делившим самобытность русской философии. Но влияние этого фактора в конкретном эмпирическом материале истории философии излагается и реализуется в его исследовании противоречивым образом, в чем имеет возможность убедиться читатель, познакомившись с публикуемым здесь «Введением» к «Истории русской философии».

Зеньковский не мог не заметить, что в целом «русская философия *не геоцентрична*», но антропоцентрична, историософична и привержена к социальной проблематике²⁹. Так же, как и западная философия, восходящая к античной традиции, философская мысль России, по его словам, вращалась вокруг трех основных тем: темы личности, темы свободы и темы социальной. В книгах Зеньковского приводятся многочисленные свидетельства влияния Спинозы, Лейбница, Вольфа, Гельвеция, Гердера, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Спенсера, Конта и других западноевропейских философов на русскую мысль. Причем речь идет не просто об одностороннем влиянии, ибо Россия, по справедливому замечанию Зеньковского, отвечая «живым эхом на то, что совершалось на Западе», отнюдь не пассивно усваивала философские концепции Европы, а творчески их перерабатывала, переосмысливая с точки зрения собственных задач и проблем, а зачастую и преодолевая те воззрения, которые послужили ей источником. Философия, подчеркивает русский богослов, нашла в России свои пути — «не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами»³⁰. Полемизируя с Б. Яковенко, а в его лице с целой историографической тенденцией, принявшей застойный характер, Зеньковский всем содержанием своей книги, как подчеркивается во «Введении», стремится показать неосновательность суждения об «отсутствии оригинальности» в русской философии. В самом деле, факт широкого философского влияния Запада на русскую мысль сам по себе вовсе не выводит ее на некую периферию европейской философии. Эта констатация обычна, даже тривиальна для истории философии вообще и для истории европейской культуры в особенности, ибо восприятие инациональных философских

²⁹ См.: Там же. С. 384.

³⁰ Там же. С. 381.

идей может быть выявлено у любого мыслителя, принадлежавшего к европейской культурно-философской общности.

Можно ли вообще говорить о том, что развитие философии в других европейских странах опережало развитие философской мысли в России? На этот вопрос Зеньковский отвечает утвердительно, хотя при этом поясняется, что такая постановка вопроса имеет определенный смысл лишь применительно к периоду до XIX в., но не распространяется на русскую философскую культуру вообще, взятую на всем протяжении ее развития.

Здесь надо пояснить, что на уровне современных представлений идея стесненности философского творчества в России вплоть до конца XVIII в. требует уточнения. Благодаря советским исследованиям последних лет, включившим в научный оборот новые документы и материалы, которые привлекли внимание ко многим явлениям русской философской культуры, ранее не подвергавшимся достаточно глубокому и детальному анализу, доказана самобытность и творческий характер целого ряда школ и течений русской мысли XI—XVIII вв., которые в силу слабой изученности ранее рассматривались как малооригинальные (философская мысль Киевской и Московской Руси, Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, разнообразные формы русского Просвещения и др.).

Раздвоенность богословских установок и историко-философской позиции Зеньковского составляет сердцевину его авторской позиции, основное противоречие «Истории русской философии». Главное в публикуемом «Введении» — это по существу доказательство не только соизмеримости, но и близости философской культуры России и Запада. Но, подводя итоги исследования, Зеньковский высказывает противоположную точку зрения, более приличествующую догматической позиции православного богослова, чем объективного историка философии. Вдохновляясь духовными исканиями, общими для всех христианских народов, и следуя за Европой по пути «секуляризма», Россия, по его мнению, никогда не отрывалась от церковной традиции, и в этом ему видится специфика «русского секуляризма» в отличие от западного, решавшего основные философские темы вне и помимо христианства и церкви. Зеньковский заключает свой двухтомник выводом, ко-

горый проистекает из стремления подчеркнуть не близость, а расхождение Запада и России в области философии. «Внутренним чувством,— пишет он,— мы обращены к иным перспективам, чем те, которые открываются нам сквозь призму западной секулярной философии»³¹. Это превосходство русский богослов, естественно, находит в сфере православия, а не собственно философии. Лишь верность православию, по его мнению, помогла русской мысли преодолеть затруднения западного сознания. Таким образом можно заключить, что противоречие между историко-философской и богословской точками зрения в итоге решено у Зеньковского в пользу христианской ортодоксии.

Далеко не все мыслители русского зарубежья, в том числе и религиозные, отстаивали подобную религиозно-детерминистскую версию русской философской культуры, объяснявшую ее национальное своеобразие спецификой восточнохристианской церковной догматики. Этот «востокоцентристский» взгляд не разделял такой, например, крупный историк русской философии и церкви, как Г. П. Федотов³², который в эмиграции сторо-

³¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 466.

³² Георгий Петрович Федотов (1886–1951) родился в семье мелкого чиновника в Саратове. Учился в Петербургском технологическом институте, участвовал в социал-демократическом движении, подвергался судебным преследованиям, высылке за границу. В 1907–1908 гг. изучал историю в Йене. Учился также на историко-филологическом факультете в Петербурге под руководством профессора И. М. Гревса. Осенью 1917 г. вступил в религиозно-философский кружок А. А. Мейера. В 20-х годах преподавал историю (в Саратове), работал переводчиком в частных издательствах в Петрограде. В 1925 г. уехал во Францию, работал профессором Богословского института, участвовал в христианском экуменическом движении. Последнее десятилетие жизни (1941–1951) провел в США, где издал (по-английски) свои основные сочинения: «A Treasury of Russian Spirituality», «The Russian Religious Mind» (2 vol.). Главные его работы: «Святой Филипп, митрополит Московский» (1928), «Святые древней Руси (X–XVII вв.)» (1931). На русском языке большую часть его наследия составляет историческая, философская и религиозная публицистика, собранная в трудах: «Новый град» (1952), «Христианин в революции» (1957), «Лицо России» (1967), «Россия, Европа и мы» (1973), «Тяжба о России» (1982), «Защита России» (1988). Первая публикация работ Г. П. Федотова в СССР была предпринята недавно «Новым миром». См.: Федотов Г. П. Историческая публицистика/Вступ. ст. и коммент. В. Борисова // Новый мир. 1989. № 4.

нился консервативных националистов, монархистов и был более дружен с эсеровскими публицистами.

В статье «Национальное и вселенское» (1928) Федотов называет «распространенным недоразумением смешение «русского» и «православного». В действительности «православное» — это есть не что иное, как «восточнохристианское», а в более конкретном смысле «национально-конкретное, греческое», которое объявлено в Византии началом вселенским. Эта национальная вселенскость» и была унаследована Московской Русью от Византии. Нужно внимательно изучать историю, чтобы понять и историческую закономерность православной «национальной вселенскости» и ее известную ограниченность. Ведь национальное в культуре подчеркивает Г. П. Федотов, вовсе не сводимо лишь к религиозному, поскольку «глубинную и внешнюю, духовную и материальную жизнь нации» наряду с богослужением составляют также художественное творчество и философская мысль, хозяйственная и политическая организация³³.

Призывая критически взглянуть на русское прошлое, упорно изучать и осмысливать его, Федотов обращается к соотечественникам с призывом не утратить свой «духовный лик», осваивать тяжелое, но и богатое наследие предков.

Философско-историческая эссеистика Г. П. Федотова, великолепная в литературном отношении, представляет также и большой культурно-философский интерес. Во многом она является продолжением традиций В. С. Соловьева, Н. К. Михайловского и других выдающихся русских философов-публицистов. Наряду с работой «Национальное и вселенское» творчество Г. П. Федотова представлено в настоящем издании еще двумя яркими статьями: «Трагедия интеллигенции» (1926) и «Будет ли существовать Россия?» (1929).

Написанные вскоре после выезда за рубеж, эти публицистические произведения содержат немало упреков, а иногда и прямых выпадов в адрес «коммунистического режима». Наряду с предположением о «гибели коммунизма в нэпе» и т. п. здесь представлены и обвинения в неумелой национальной политике (во многом справедливые), и горькое сожаление об утрате памятников культуры, еще недавно живых народных

³³ См. наст. изд. С. 447.

традиций. Однако без всякой натяжки можно сказать, что в подобных высказываниях Федотова нет злорадства, но есть искреннее беспокойство за судьбы Родины и ее культуры.

Современный читатель, вероятно, найдет в статьях П. Федотова немало актуальных тем и даже оснований для некоторых исторических параллелей. Особенно это относится к работе «Трагедия интеллигенции», перекликающейся в чем-то и с журнальными публикациями прошлого и начала нынешнего века, и с перестроечными дискуссиями второй половины 80-х годов. Во многом, даже в своих главных посылах, Федотов не оригинален, поскольку предлагает в качестве альтернативы атеистическому социализму свой вариант — «социальное христианство», или некую модель христианского социализма, разработанную еще русским идеалистическим либерализмом начала века. Чувствуется у Федотова и «веховская закваска», которая вольно или невольно дает себя знать в общей теме «критики интеллигенции», в обвинениях интеллигенции в «беспочвенности» и т. п.

Однако в отличие от веховства-богоискательства, исторический фундамент которого едва выходил за пределы XIX в. и по существу им ограничивался, Федотов дает гораздо более широкую панораму русской истории и культуры. У него мощно звучит тема допетровской Руси, становящаяся, очевидно, главным источником его вдохновения и оптимизма. Это новое нельзя назвать какой-либо идеализацией на манер славянофильства. Федотов несколько не преуменьшает «разрушительную ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории», состоявшихся как в петровскую, так и в допетровскую эпоху. В его постоянных реминисценциях на тему Киевской, Московской и Новгородской Руси речь идет главным образом о том, чтобы напомнить о «точке отсчета» в историческом развитии великой культуры — о «Золотом Киеве», «гениальном древнем русском искусстве» и многих других вещах, которые свидетельствуют о том, что Русь была не «робкой ученицей Византии», а одной из наиболее развитых стран Европы вплоть до середины XIII в.

Федотов подробно рассказывает о том, как преодолевал русский народ последствия выпавших на его долю исторических испытаний, характеризует тот отпечаток, который исторический ритм преодоления тех-

нического, экономического и культурного отставания России от передовых государств Европы наложил на развитие русской духовной культуры, в том числе философской.

Описание Федотовым этого процесса средствами выразительной историософской публицистики не может, вероятно, оцениваться по самым строгим академическим меркам. Однако нельзя не оценить некоторые общие приемы, которые положены в основу его суждений. Отметим, например, свойственную Федотову любовь к историческим парадоксам. Обращаясь к сложным поворотам исторического прошлого России, он постоянно прибегает к своего рода «парадоксальной диалектике», выступающей у него как разновидность историзма, как форма исторического повествования³⁴. Излагая историю европеизации России, Федотов особенно часто прибегает к излюбленным им парадоксам. Прославляя «великолепный Киев» XI—XII вв., он тут же напоминает, что «это в конце концов греческая окраина»; ставит древнерусскую иконопись выше западноевропейского искусства средневековья и даже Возрождения, но замечает, что расцвет этой иконописи был возможен лишь на фоне «страшной немоты Древней Руси». Говорит о европеизации России как о завоевании твердыни разума, но сопоставляет это и с западным «бесплодным и косным тверждением задов». Выстроенные Федотовым ряды парадоксов не могут истолковываться односторонне — только как обоснование культурной «непохожести», уникальности России. Вместе с тем нет в них и нажима на ее отсталость, ее вторичность по отношению к Западу.

Отсюда возникает необходимость дополнительного разъяснения механизма становления и функционирования русско-западноевропейских культурных связей, который обозначен в общих чертах, часто в парадоксальной форме, но в полной мере не раскрыт Федотовым в силу жанровой (публицистической) специфики его статей. Следует заметить, что в самом его начале культурно-философский процесс оказывается в России

³⁴ Вот типичный пример федотовского парадокса-афоризма, охватывающего одной фразой всю историю русской интеллигенции: «Она, — пишет Федотов, — целый век (XVIII в. — Авт.) шла с царем против народа, прежде чем пойти против царя и народа (1825—1881) и, наконец, с народом против царя (1905—1917)» (Наст. изд. С. 421).

как бы несколько растянутым, те тенденции, которые позволяют типологически сопоставить его с историей культуры других европейских народов, отливаются в сравнительно нечеткие формы и нередко оказываются незавершенными. Так, время освобождения русских земель от татаро-монгольского ига хронологически примерно совпадает с началом эпохи Возрождения в наиболее передовых странах Западной Европы. В культуре русского народа, пережившего в тот период экономический и духовный подъем, также начинают проявляться ренессансные мотивы, реформационные устремления, пантеистические тенденции и т. п. Однако в силу определенных исторических причин (подробно они проанализированы в трудах академика Д. С. Лихачева³⁵) настоящее Возрождение как более или менее четко фиксируемая эпоха духовного развития на Руси не сложилось.

Это, впрочем, не означает, будто русская история (а в ее рамках и история русской философии) здесь уклонилась от того направления, в котором продвигались другие европейские народы: она также прошла через решение тех культурно-исторических задач, которые на Западе выдвинуло Возрождение, только в России процесс этот оказался более длительным. К тому же он не был сконцентрирован в рамках какой-то единой исторической эпохи, общий облик которой определился бы характером этого процесса, а растянулся, захватив XVI—XVII, а отчасти даже и XVIII в. Следствием растянутости этого этапа исторического процесса стало характерное наложение друг на друга отдельных фаз развития³⁶, которые при другом ходе событий проходились последовательно и отделялись друг от друга относительно четкими границами. Так, например, русская философия второй половины XVII—начала XVIII в. сложным и нередко противоречивым образом совмещает в себе черты схоластики, Ренессанса, современной ей философии Нового времени, наряду с которыми начинают проявляться мотивы Просвещения.

Форма развития, как мы видим, и здесь весьма своеобразна. Однако по содержанию движение русской фи-

³⁵ См., например: *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы*. 3-е изд. М., 1979. С. 5—20.

Об этом см.: *Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978. С. 274.*

лософской культуры опять-таки идет через решение типологически тех же идеологических и теоретических задач, с которыми имела дело и философия других европейских народов, задач, представляющих собой всеобщие закономерные ступени прогрессивного развития философского знания.

Будет ли сохранено культурное наследие русского народа, его тысячелетние традиции, выработанные в результате интенсивного взаимодействия с другими европейскими культурами? На этот вопрос, поставленный в статье «Будет ли существовать Россия?», Федотов в общем отвечает положительно. Но это отнюдь не розовый националистический оптимизм определенной части эмиграции, по поводу которого иронизирует Федотов. Строя планы «национального возрождения» сразу за «падением большевиков», они не учитывают реальностей. Россия в их воображении — это «вымышленная страна своих грез». Они не отдают себе отчета прежде всего в том, что в случае «падения большевиков» произойдет не возрождение, а распад России.

Нельзя не признать, что такие крупные мыслители зарубежья, как Г. П. Федотов, заговорили о кризисе русского национального самосознания, оскудении духовных традиций, увлечении «американизмом», материальной стороной жизни в ущерб духовности и душевности, о необходимости восстановления разрушенных памятников старины значительно раньше, чем об этом смогли в полный голос заговорить писатели, ученые, художники Советской России. Некоторые идеи, близкие Федотову, независимо от него нашли свое воплощение в жизни, другие выглядят актуальными и сейчас: превращение северных монастырей и городов в общенациональные музеи, центры всероссийского культурного паломничества, разумное освоение природных богатств, развитие старинных промыслов, изучение «живой России, ее природы, жизни ее народов, их труда, их искусства, их верований и быта»³⁷. Все это большие и благородные задачи для нынешнего поколения.

Многие наблюдения и прогнозы Федотова касаются национальных процессов, протекающих сегодня в нашей стране. Тревожные националистические и сепаратистские симптомы, зафиксированные им, насильственно замалчивались у нас в течение длительного време-

³⁷ См. наст. изд. С. 457.

ни. Они начинают подвергаться научному анализу лишь в самое последнее время, и потому оценки шовинизма, национализма, национального индифферентизма и нигилизма, данные Федотовым, представляют интерес и в настоящее время. «Национальные болезни» (термин Федотова) уходят в глубь истории и определяются не какой-то одной, а целым комплексом причин. Федотов считает, что в равной мере в них повинны и общество, и интеллигенция, и государственная власть. Распространяли же их и «эпигоны славянофильства», совершенно отошедшие от положительного содержания идей Аксаковых и Киреевских, и «правые партии, поддерживавшиеся правительством», и, конечно, самодержавная власть, занимавшаяся «бесцельной травлей малых народностей». Полицейское насилие, захваты и войны, недоступная пониманию народа международная политика царизма, создававшая России «все новых и новых врагов», — все это привело не только к обострению национальных отношений, но и породило национальный индифферентизм русского народа. Ответственность за «национальную глухоту» несет и русская интеллигенция, серьезно не занимавшаяся национальной проблематикой, поскольку сфера национального отождествлялась с казенным, официальным и «была отвратительна своей исторической связью с самодержавной властью».

В чем видятся Федотову пути гармонизации национальных процессов и каков его собственный вклад в «русскую идею»? На одно из первых мест он ставит необходимость пробуждения дремлющего до сих пор русского национального самосознания, которое должны стимулировать культура, государство и церковь. В отличие от Бердяева, Зеньковского и Вышеславцева Федотов не делает столь решительное ударение на религиозный фактор, поскольку в силу своего не только этнического, но и религиозного многообразия Россия не может быть объединена единой «религиозной идеей». Особые надежды возлагаются на область культуры, где русский народ должен, с одной стороны, брать «пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции»³⁸. С другой стороны, «пусть каждый маленький народ, т. е. его интеллигенция, не только не чувствует унижения от соприкосновения с

³⁸ Там же. С. 456.

национальным сознанием русских (великоросса), но и находит у него помощь и содействие своему национально-культурному делу»³⁹. Не только объединение ради серьезных культурных задач, но и укрепление «единого хозяйственного организма», воспитание национальной терпимости, необходимость «примириться с многоголосностью» — таковы призывы, направленные Федотовым к эмиграции (тоже многонациональной) и к «нашим братьям в России».

Тему судьбы русской нации в настоящем издании продолжает статья выдающегося русско-американского ученого-социолога, историка, философа П. А. Сорокина⁴⁰ «Основные черты русской нации в двадцатом столетии» (1967).

Статья П. А. Сорокина о русской нации — его последнее прижизненное исследование. Она опубликована в специальном выпуске «Анналов американской ака-

³⁹ Там же. С. 460.

⁴⁰ Питирим Александрович Сорокин (1889—1968) родился в Жешарте (Коми АССР) в крестьянской семье. Как ученый получил известность еще до первой мировой войны своими публикациями по социологии. Был личным секретарем известного русского социолога М. М. Ковалевского, преподавал социологию в высших учебных заведениях Петербурга. Принимал активное участие в политической деятельности, был лидером правых эсеров. После Февральской революции работал в качестве личного секретаря А. Ф. Керенского; редактировал газету «Воля народа». В Петроградском университете читал первый в нашей стране систематический курс социологии. В. И. Ленину были известны теоретические работы П. А. Сорокина (см.: *Ленин В. И. Ценные признания Питирима Сорокина* // Полн. собр. соч. Т. 37. С. 188—197). В 1922 г. был выслан за пределы Советской России. С 1930 г. Сорокин — профессор Гарвардского университета, одного из самых престижных в США. Здесь он основал и возглавил факультет социологии, получивший мировую известность. В течение ряда лет был директором Центра по проблемам творческого альтруизма. Всего опубликовал около 40 книг и 1000 статей. Главные работы: «Преступление и кара» (1913); «Л. Н. Толстой как философ» (1914); «Проблема социального равенства» (1917); «Система социологии» (в 2 т., 1922); «Социальная мобильность» (1927); «Современные социологические теории» (1928); «Социальная и культурная динамика» (в 4 т., 1937—1941); «Человек и общество в тревоге» (1942); «Россия и Соединенные Штаты» (1944); «Общество, культура и личность» (1947); «Причуды и слабости современной социологии и социологических наук» (1956); «Длинное путешествие» (1963); «Социологические теории современности» (1960); «Основные тенденции нашего времени» (1964).

демии политических и социальных наук», озаглавленном «Национальный характер с точки зрения социальных наук». Здесь же помещены статьи о национальном характере канадской, бразильской, мексиканской, английской, французской, шведской, индийской, японской, австралийской наций. Данная предсмертная статья Сорокина впервые публикуется на русском языке⁴¹.

Сорокин и ранее обращался к вопросу об основных чертах русской нации в XX столетии; он неоднократно отсылает читателя к своей книге «Россия и Соединенные Штаты» (1944) и многим другим работам. Его можно считать одним из пионеров философско-социологической разработки темы основных черт русской нации и русского национального характера в XX столетии. Конечно, многие из научных наблюдений и оценок Сорокина устарели или требуют уточнения. Но главное сохраняет свою ценность и до настоящего времени. «Социолог номер один в современном мире» (так он назван в редакционном комментарии «Анналов») признает здесь закономерность Октября, неизбежность крушения старого строя в России, подчеркивает величие исторического подвига русского и других народов СССР во время Великой Отечественной войны.

В статье Сорокина говорится о вкладе русских в развитие мировой культуры, прослеживаются связи истории русской духовной культуры с ходом исторического развития страны, ведется полемика с поверхностными и упрощенными представлениями об основных чертах русской нации, истории и культуры, многие из которых до сих пор распространены на Западе.

Статья адресована западному читателю, слабо знакомому с Россией, ее прошлым и настоящим. Поэтому Сорокин довольно подробно освещает ключевые события драматической истории Родины, стремится вызвать к ней читательские симпатии. Он описывает, например, опустошительное нашествие Орды, обескровившее русские земли, отбросившее Русь далеко назад. Подрывая производительные силы страны, походы иноземных за-

⁴¹ Выдержки из статьи П. А. Сорокина «Основные черты русской нации в XX столетии» были включены в малотиражную публикацию А. Ф. Смирнова «Питирим Сорокин о русской нации» (Бюл. Науч. совета АН СССР по истории обществ. мысли. М., 1974. Вып. 3. С. 31–49).

хватчиков, как показывает Сорокин, препятствовали прогрессивному развитию страны, задерживали прогресс и в духовной области. Особое внимание уделяется в статье тому, с каким трудом преодолевал русский народ последствия выпавших на его долю исторических испытаний. Потери русских в войнах XX столетия (и, добавим, в ходе массовых репрессий) определяются Сорокиным как беспрецедентная в истории демографическая катастрофа. Многократный в истории русского народа процесс возрождения, прерывавшийся войнами и другими бурными политическими событиями, занимал исторически длительные периоды. Однако по мере укрепления экономики страны, национальной государственности и культуры ход его ускорялся. Перед лицом угрозы своему независимому существованию русскому народу пришлось титаническим трудом, напряжением всех сил добиваться такого ускорения, проходя в исторически сжатые сроки те стадии развития, на которые другим народам отводилось значительно больше времени.

Лаконично, но точно и остроумно разоблачает Сорокин расхожие мифы об «агрессивности» русских, об общей «отсталости» русской культуры и т. п. Например, ссылаясь на собранные им данные исторической статистики, Сорокин приходит к выводу, что «общий индекс всех войн России» с XII по XX столетие ничуть не больше, а скорее меньше в сравнении с большинством европейских стран. Иными словами, Россия чаще всего выступала обороняющейся стороной. И другие свои аргументы Сорокин стремится иллюстрировать конкретными, проверяемыми научными фактами. Так, если им выдвигается тезис о русских как «западной нации», то приводятся соответствующие данные из области антропологии, этнографии, географии, определяющие европейскую принадлежность русского народа.

Важно подчеркнуть также, что в публикуемой статье Сорокин пересмотрел свое прежнее негативное отношение к Советскому Союзу, положительно оценив его успехи в культурной, экономической, политической и других областях. Но было бы нелишне заметить, что, стремясь представить в выгодном свете русскую нацию в XX столетии, Сорокин нередко идеализирует успехи русского народа и других народов СССР, завышает наши достижения в социальной сфере.

Отвергая многочисленные не глубокие, но крикливые

рассуждения о характере русского народа и русской культуры, построенные «на основе спекулятивных национальных стереотипов или фантастических желаний», в том числе и такие, которые претендуют на научность, Сорокин сам определяет некоторые из основных качеств характера русской нации, подчеркивая при этом, что выводы сделаны им на основе анализа «объективных и исторически проверяемых фактов»: ее сравнительно длительное существование, огромная жизнеспособность, замечательное упорство, выдающаяся готовность идти на жертвы ради своего сохранения, а также необычайное территориальное, демографическое, политическое, социальное и культурное развитие.

* * *

Преодолевая барьеры лжи и стереотипы национальной вражды, крупнейшие мыслители русского зарубежья своей деятельностью способствовали формированию условий для лучшего взаимопонимания между различными странами и цивилизациями нашей планеты. В этом смысле их можно наряду с такими западными философами-гуманистами, как Б. Рассел, отнести к числу союзников нового политического мышления, ставшего ныне реальным фактором дальнейшего развития всей системы международных отношений. Концепция нового политического мышления сложилась на основе марксистско-ленинского мировоззрения, но это не умаляет значения тех мыслителей, которые подходили к идее многообразного, но взаимосвязанного мира, так сказать, «с другой стороны», с иных идеологических позиций.

Освоение отечественного духовного наследия ни в коем случае нельзя понимать как какую-то локальную прагматическую задачу, ограниченную во времени. Исторический опыт советского общества убедительно показывает, что речь должна идти не о каком-то единовременном акте (разобрались, выбрали то, что можно считать «нашим», и пошли дальше), а о процессе, имеющем, так сказать, волновую конфигурацию. По мере своего развития и обогащения социалистическая культура вновь и вновь обращается к наследию, разрабатывая все более глубокие его слои, обретающие в результате для нее новый смысл и значение. Таких «приливных волн» в ходе освоения ценностей русской

национальной культуры в нашей истории было несколько, и все они, как правило, соответствовали наиболее значительным ее вехам. Такую «приливную волну» — пожалуй, наиболее мощную из всех — переживаем мы и сегодня, в период революционной перестройки.

Знаменательно, что по мере развития этого «волнового процесса» в актив советской культуры вошли многие явления, вначале казавшиеся несозвучными нашему духовному миру. Пришло время отдать должное и тому, что дала Родине и человечеству философская мысль лучших представителей русского зарубежья.

М. А. Маслин, А. Л. Андреев

Н. А. БЕРДЯЕВ

Русская идея.

Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века

Глава I

Историческое введение. Определение русского национального типа. Восток и Запад. Противоположности русской души. Прерывность русской истории. Русская религиозность. Москва — Третий Рим. Раскол XVII в. Реформа Петра. Массонство. Эпоха Александра I. Декабристы. Пушкин. Русская интеллигенция. Радищев. Интеллигенция и действительность. Трагическая судьба философии. Влияние немецкого идеализма.

1

Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности. Тут невозможно дать строго научного определения. Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью, и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины. Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея. Тютчев сказал: «Умом России не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Для постижения России нужно применить теологальные добродетели веры, надежды и любви. Эмпирически столь многое отталкивает в русской истории. Это так сильно выражено в стихотворении верующего славянофила Хомякова о грехах России. Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей*. Им можно очароваться и разочароваться, от него всегда

* Я это выразил в старом этюде «Душа России», который вошел в мою книгу «Судьба России»¹.

можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть. Это народ, вызывающий беспокойство народов Запада. Всякая народная индивидуальность, как и индивидуальность человека, есть микрокосм и потому включает в себе противоречия, но это бывает в разной степени. По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом еврейским. И не случайно именно у этих народов сильно мессианское сознание. Противоречивость и сложность русской души, может быть, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Восток-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное.

Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом открытий и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям. В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов². Россия никогда не была в западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивиду-

лизм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт. Но никогда русское царство не было буржуазным. В определении характера русского народа и его призвания необходимо делать выбор, который я называю выбором эсхатологическим по конечной цели. Поэтому неизбежен также выбор века, как наиболее характеризующего русскую идею и русское призвание. Таким веком я буду считать XIX в., век мысли и слова и, вместе с тем, век острого раскола, столь для России характерного, как внутреннего освобождения и напряженных духовных и социальных исканий.

Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим. Московский период был самым плохим периодом в русской истории, самым душным, наиболее азиатско-татарским по своему типу, и по недоразумению его идеализировали свободолюбивые славянофилы. Лучше был киевский период и период татарского ига, особенно для церкви, и уж, конечно, был лучше и значительнее дуалистический, раскольничий петербургский период, в котором наиболее раскрылся творческий гений русского народа. Киевская Россия не была замкнута от Запада, была восприимчивее и свободнее, чем Московское царство, в удушливой атмосфере которого утонула даже святость (менее всего святых было в этот период*). Особенное значение XIX в. определяется тем, что, после долгого безмыслия, русский народ, наконец, высказал себя в слове и мысли и сделал это в очень тяжелой атмосфере отсутствия свободы. Я говорю о внешней свободе, потому что внутренняя свобода была у нас велика. Как объяснить это долгое отсутствие просвещения в России, у народа очень одаренного и способного к восприятию высшей культуры, как объяснить эту культурную от-

* См.: Г. П. Федотов. «Святые древней Руси».

сталость и даже безграмотность, это отсутствие органических связей с великими культурами прошлого? Высказывалась мысль, что перевод Священного Писания Кириллом и Мефодием на славянский язык был неблагоприятен для развития русской умственной культуры, ибо произошел разрыв с греческим и латинским языком. Церковно-славянский язык стал единственным языком духовенства, т. е. единственной интеллигенции того времени, греческий и латинский языки не были нужны³. Не думаю, чтобы этим можно было объяснить отсталость русского просвещения, безмыслие и безмолвие допетровской России. Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, не актуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой требовали размеры русского государства. Государство крепло, народ хирел, говорит Ключевский. Нужно было овладеть русскими пространствами и охранять их. Русские мыслители XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего. Верили, что русский народ, наконец, скажет свое слово миру и обнаружит себя. Общепринято мнение, что татарское иго имело роковое влияние на русскую историю и отбросило русский народ назад. Влияние же византийское внутренне подавило русскую мысль и делало ее традиционно-консервативной⁴. Необычайный, взрывчатый динамизм русского народа обнаружился в его культурном слое лишь от соприкосновения с Западом и после реформы Петра. Герцен говорил, что на реформу Петра русский народ ответил явлением Пушкина. Мы прибавим: не только Пушкина, но и самих славянофилов, но и Достоевского и Л. Толстого, но и искателей правды, но и возникновением оригинальной русской мысли.

История русского народа одна из самых мучительных историй: борьба с татарскими нашествиями и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской реформы, крепостное право, которое было самой странной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера

Николая I, безграмотность народной массы, которую держали в тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и ее насильственный и кровавый характер и, наконец, самая страшная в мировой истории война. С киевской Россией, с Владимиром Святым связаны былины и богатыри. Но рыцарство не развилось на духовной почве православия. В мученичестве св. Бориса и св. Глеба⁵ нет героизма, преобладает идея жертвы. Подвиг непротivления — русский подвиг. Опрошение и уничтожение — русские черты. Также характерно для русской религиозности юродство — принятие поношения от людей, посмеяние миру, вызов миру. Характерно исчезновение святых князей после перенесения греховной власти на великих князей московских. И не случайно произошло вообще оскудение святости в Московском царстве. Самосжигание, как религиозный подвиг, — русское национальное явление, почти неведомое другим народам. То, что называли у нас двоеверием, т. е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и доныне дионисический, экстатический элемент. Один поляк сказал мне в разгаре русской революции: Дионизос прошел по русской земле. С этим связана огромная сила русской хоровой песни и пляски. Русские люди склонны к оргиям с хороводами. То же мы видим в народных мистических сектах, например в хлыстовстве. Известна склонность русского народа к разгулу и анархии при потере дисциплины. Русский народ не только был покорен власти, получившей религиозное освящение, но он также породил из своих недр Стеньку Разина, воспетого в народных песнях, и Пугачева. Русские — бегуны и разбойники. И русские — странники, ищущие Божьей правды. Странники отказываются повиноваться властям. Путь земной представлялся русскому народу путем бегства и странничества. Россия всегда была полна мистико-пророческих сект. И в них всегда была жажда преображения жизни. Это было и в жуткой, дионисической секте хлыстов. В духовных стихах была высокая оценка нищенства и бедности. Излюбленная тема их — безвинное страдание. В духовных стихах есть очень большое чувство социальной неправды. Происходит борьба правды и кривды. Но в них чувствуется народный пес-

символизм. В народном понимании спасения, милостыня имеет первостепенное значение. Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля — последняя заступница. Основная категория — материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей. Народ более чувствовал близость Богородицы-Заступницы, чем Христа. Христос — Царь Небесный, земной образ Его мало выражен. Личное воплощение получает только мать-земля. Часто упоминается о Духе Св. Г. Федотов подчеркивает, что в духовных стихах недостает веры в Христа-Искупителя, Христос остается судьей, т. е. народ как бы не видит кенозиса⁶ Христа. Народ сам принимает страдание, но как будто бы мало верит в милосердие Христа. Г. Федотов объясняет это роковым влиянием иосифлянства, исказившего образ Христа у русского народа. И русский народ хочет укрыться от страшного Бога Иосифа Волоцкого за мать-землей, за Богородицей. Образ Христа, образ Бога был подавлен образом земной власти и представлялся по аналогии с ней. Вместе с тем в русской религиозности всегда был силен эсхатологический элемент. Если, с одной стороны, русская народная религиозность связывала божественный и природный мир, то, с другой стороны, апокрифы, книги, имевшие огромное влияние, говорили о грядущем приходе Мессии. Эти разные начала русской религиозности будут сказываться и в мысли XX в.

Иосиф Волоцкий и Нил Сорский⁷ являются символическими образами в истории русского христианства. Столкновение их связывают с монастырской собственностью. Иосиф Волоцкий был за собственность монастырей, Нил Сорский — за нестяжательство. Но различие их типов гораздо глубже. Иосиф Волоцкий представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного, потом ставшего императорским православием. Он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы. Нил Сорский сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский — предшественник вольнолюбивого течения русской интелли-

генции. Иосиф Волоцкой — роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства. Его пробовали канонизировать, но в сознании русского народа он не сохранился, как образ святого. Вместе с Иоанном Грозным его нужно считать главным обоснователем русского самодержавия. Мы тут прикасаемся к двойственности русского мессианского сознания и к его главному срыву. После народа еврейского, русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до коммунизма. Для истории русского мессианского сознания очень большое значение имеет историософическая идея инока Филофея о Москве, как Третьем Риме⁸. После падения православного византийского царства, Московское царство осталось единственным православным царством. Русский царь, говорит инок Филофей, «един-то во всей поднебесной христианский царь». «Престол вселенския и апостольския церкви имел представительницей церковь Пресв. Богородицы в богоносном граде Москве, просиявшую вместо Римской и Константинопольской, иже едина во всей вселенной паче солнца светится». Люди Московского царства считали себя избранным народом. Некоторые, как, например, П. Милюков, указывают на славяно-болгарское влияние на московскую идеологию Третьего Рима*. Но если и признать болгарское происхождение идеи инока Филофея, то это не меняет значения этой идеи для судьбы русского народа. В чем была двойственность идеи Москвы — Третьего Рима? Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. «Русские» определяются «православием». Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой почве происходила острая национализация православной церкви. Православие оказалось русской верой. В духовных стихах Русь — вселенная, русский царь — царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры. Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя. Империалистический соблазн входит в

* См.: П. Милюков. «Очерки по истории русской культуры», т. III. Национализм и европеизм.

мессианское сознание. Это все та же двойственность, которая была и в древнееврейском мессианизме. Московские цари считали себя преемниками византийских императоров. Преемство доводили до Августа Цезаря. Рюрик оказывался потомком Пруста, брата Цезаря, основавшего Пруссию. Иоанн Грозный, производя себя от Пруста, любил называть себя немцем. Царский венец перешел на Русь. Преемство вело еще дальше, доводило до Навуходоносора. Есть легенда о пересылке Владимиру Мономаху греческим императором Мономахом царских регалий. Из Вавилона регалии на царство достаются православному царю вселенной, так как в Византии было крушение веры и царства. Воображение работало в направлении укрепления воли к могуществу. Мессианско-эсхатологический элемент у инок Филофея ослабляется заботой об осуществлении земного царства. Духовный провал идеи Москвы, как Третьего Рима, был именно в том, что Третий Рим представлялся, как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан заместителем Бога на земле. Царю принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души. На этом особенно настаивает Иоанн Грозный. Соборы созывались по повелению царей. Поразительно малодушие и угодничество собора 1572 г. Желание царя было законом для архиереев в церковных делах. Божье воздавалось кесарю. Церковь была подчинена государству не только со времен Петра Великого, но и в Московской России. Понимание христианства было рабье. Трудно представить себе большее извращение христианства, чем отвратительный «Домострой». Ив. Аксаков даже отказывался понять, как такую низкую мораль, как мораль «Домостроя», мог породить русский народный характер. Идеология Москвы, как Третьего Рима, способствовала укреплению и могуществу московского государства, царского самодержавия, а не процветанию царкви, не возрастанию духовной жизни. Христианское призвание русского народа было искажено. Впрочем, то же случилось и с первым и вторым Римом, которые очень мало осуществляли христианство в жизни. Московская Россия шла к расколу, который стал неизбежен при низком уровне просвещения. Московское царство было тоталитарным по своему принципу и стилю. Это была теократия с

преобладанием царства над священством. И вместе с тем, в этом тоталитарном царстве не было цельности, оно было чревато разнообразными расколами.

Раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать. Русские — раскольники, это глубокая черта нашего народного характера. Консерваторам, обращенным к прошлому, XVII век представляется органическим веком русской истории, которому они хотели бы подражать. Этим грешили и славянофилы. Но это историческая иллюзия. В действительности, то был век смуты и раскола. Смутная эпоха, которая потрясла всю русскую жизнь, меняет народную психику. Она надорвала силы России. В ней обнаружилась глубокая социальная вражда, ненависть к боярам в народном слое, которая нашла себе выражение в народной вольнице. Казацкая вольница была очень замечательным явлением в русской истории, она наиболее обнаруживает полярность, противоречивость русского народного характера. С одной стороны, русский народ смиренно помогал образованию деспотического, самодержавного государства. Но, с другой стороны, он убегал от него в вольницу, бунтовал против него. Стенька Разин, характерно русский тип, представитель «варварских казаков», голытьбы. В смутную эпоху было уже явление, сходное с явлением XX в., с эпохой революции. Колонизация была совершена в России вольным казачеством. Ермак подарил русскому государству Сибирь. Но вместе с тем казацкая вольница, в которой было несколько слоев, представляла анархический элемент в русской истории, в противовес государственному абсолютизму и деспотизму. Она показала, что может быть уход из государства, ставшего невыносимым, в вольные поля. В XIX в. русская интеллигенция ушла из государства, по-иному и в других условиях, но также ушла к вольности. Щапов⁹ думает, что Стенька Разин был порождением раскола. Так же в жизни религиозной, многие секты и ереси были уходом из официальной церковности, в которой был тот же гнет, что и в государстве, и духовная жизнь омертвела. Элемент правды был в сектах и ересь в противоположность неправде государственной церковности. Та же правда была в уходе Л. Толстого. Но наибольшее значение имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя

расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит свое объяснение. Это кризис русской мессианской идеи.

Ошибочно думать, как это часто раньше утверждали, что религиозный раскол XVII в. произошел из-за мелочных вопросов обрядоверия, из-за единогласия и многогласия, из-за двуперстия и пр. Бесспорно, немалую роль в нашем расколе играл низкий уровень образования, русский обскурантизм. Обрядоверие занимало слишком большое место в русской церковной жизни. Православная религиозность исторически сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм. Максим Грек, который был близок к Нилу Сорскому, обличал невежественное обрядоверие и пал жертвой. Его положение было трагическим в невежественном русском обществе. В Московской России была настоящая боязнь просвещения. Наука вызывала подозрение, как «латинство». Москва не была центром просвещения. Центр был в Киеве. Раскольники были даже грамотнее православных. Патриарх Никон не знал, что русский церковный чин был древнегреческий и потом у греков изменился. Главный герой раскола, протопоп Аввакум, несмотря на некоторые богословские познания, был, конечно, обскурантом. Но вместе с тем, это был величайший русский писатель допетровской эпохи. Обскурантское обрядоверие было одним из полюсов русской религиозной жизни, но на другом полюсе было искание Божьей правды, странничество, эсхатологическая устремленность. И в расколе сказалось и то и другое. Тема раскола была темой историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем. Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией. Отсюда на крайних пределах раскола — «нетовщина»¹⁰, явление чисто русское. Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на

вершины церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером. Левое крыло раскола, наиболее интересное, принимает резко апокалиптическую окраску. Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству. Так было в народе, так будет в русской революционной интеллигенции XIX в., тоже раскольничьей, тоже уверенной, что злые силы овладели царковью и государством, тоже устремленной к Граду Китежу, но при ином сознании, когда «нетовщина» распространилась на самые основы религиозной жизни. Раскольники провозгласили гибель московского православного царства и наступление царства антихриста. Аввакум видит в царе Алексее Михайловиче слугу антихриста. Когда Никон сказал: «Я русский, но вера моя греческая», — он нанес страшный удар идее Москвы, как Третьего Рима. Греческая вера представлялась не православной верой, только русская вера — православная, истинная вера. Истинная вера связана с истинным царством. Истинным царством должно было бы быть русское царство, но этого истинного царства больше нет на поверхности земли. С 1666 г.¹¹ началось в России царство антихриста. Истинное царство нужно искать в пространстве под землей, во времени — искать в грядущем, окрашенном апокалиптически. Раскол внушал русскому народу ожидание антихриста, и он будет видеть явление антихриста и в Петре Великом, и в Наполеоне, и во многих других образах. Образовались раскольничьи скиты в лесах. Бежали в леса, горы и пустыни от царства антихриста. Стрельцы были раскольники. Вместе с тем раскольники обнаружили огромную способность к общинному устройству и самоуправлению. Народ требовал свободы земского дела, и земское дело начало развиваться помимо государственного дела. Это противоположение общества и государства, столь характерное для нашего XIX в., мало понятно западным людям. Очень еще характерно для русского народа появление самозванных царей из народа и пророков-исцелителей. Самозванство — чисто русское явление. Пугачев мог преуспеть, только выдав себя за Петра III. Протопоп Аввакум верил в свое избранничество и обладание особой благодатью Духа Св., он считал себя святым, целителем. Он говорил: «Небо мое и земля моя, свет мой и вся тварь — Бог мне дал». Пытки и истязания,

которые вынес Аввакум, превосходили человеческие силы. Раскол подорвал силы русской церкви, умалил авторитет иерархии и сделал возможной и объяснимой церковную реформу Петра. Но в расколе было два элемента — религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола — беспоповства — в том, что он сделал русскую мысль свободной и дерзновенной, отрешенной и обращенной к концу. И обнаружилось необыкновенное свойство русского народа — выносливость к страданию, устремленность к потустороннему, к вечному.

2

Реформа Петра Великого была и совершенно неизбежна, подготовлена предшествующими процессами и, вместе с тем, насильственна, была революцией сверху. Россия должна была выйти из замкнутого состояния, в которое ее ввергло татарское иго и весь характер Московского царства, азиатского по стилю, и выйти в мировую ширь. Без насильственной реформы Петра, столь во многом мучительной для народа, Россия не могла бы выполнить своей миссии в мировой истории и не могла бы сказать свое слово. Историки, не интересующиеся духовной стороной вопроса, достаточно выяснили, что без реформ Петра самое русское государство не могло бы себя защитить и не могло бы развиваться. Славянофильская точка зрения на реформу Петра не выдерживает критики и совершенно устарела, как и чисто западническая точка зрения, отрицавшая своеобразие русского исторического процесса. При всей замкнутости Московского царства, сношения с Западом начались еще в XV в.* И Запад все время боялся усиления Москвы. В Москве существовала немецкая слобода, и немецкое вторжение в Россию началось до Петра. Русская торговля и промышленность в XVII в. были захвачены иностранцами, вначале особенно англичанами и голландцами. Уже в допетровской России были люди, вышедшие из тоталитарного строя Московского царства. Таков отщепенец кн. Хворостинин¹², и таков денационализировавшийся В. Котошихин¹³. Ордын-Нащекин¹⁴ был предшественник Петра. Предшественником же славянофилов был хорват Крижанич¹⁵. Петр Великий, ненавидевший весь стиль

См. книгу С. Ф. Платонова «Москва и Запад».

Московского царства и издевавшийся над московскими обычаями, был типичный руссак. Только в России мог появиться такой необычайный человек. Русскими чертами в нем были — простота, грубость, нелюбовь к церемониям, условностям, этикету, своеобразный демократизм, любовь к правде и любовь к России. И вместе с тем в нем пробуждалась стихия дикого зверя. В Петре были черты сходства с большевиками. Он и был большевик на троне. Он устраивал шутовские, кощунственные церковные процессии, очень напоминающие большевистскую антирелигиозную пропаганду. Петр секуляризировал русское царство и приобщил его к типу западного просвещенного абсолютизма. Московское царство не осуществило мессианской идеи Москвы — Третьего Рима. Но дело Петра создало пропасть между полицейским абсолютизмом и священным царством. Произошел разрыв между высшими руководящими слоями русского общества и народными массами, в которых сохранились старые религиозные верования и упования. Западные влияния, приведшие к замечательной русской культуре XIX в., не были благоприятны для народа. Возросла сила дворянства, которое стало совсем чуждо народу. Самый стиль жизни дворян-помещиков был непонятен народу. Именно в Петровскую эпоху, в царствование Екатерины II русский народ окончательно подпал под власть крепостного права. Весь петровский период русской истории был борьбой Запада и Востока в русской душе. Петровская императорская Россия не имела единства, не имела своего единого стиля. Но в ней стал возможен необыкновенный динамизм. Историки сейчас признают, что уже XVII век был веком раскола и началом западного образования, началом критической эпохи. Но с Петра мы вступаем окончательно в критическую эпоху. Империя не была органической, и она легла тяжелым гнетом на русскую жизнь. От реформы Петра идет дуализм, столь характерный для судьбы России и русского народа, в такой степени неведомый народам Запада. Если уже Московское царство вызвало религиозные сомнения в русском народе, то эти сомнения очень усилились относительно петровской империи. И вместе с тем неверен распространенный взгляд, что Петр, создавший Св. Синод по немецкому лютеранскому образцу, поработил и ослабил царковь. Вернее сказать, что церковная реформа Петра была уже результатом ос-

лабления церкви, невежества иерархии и потери ее нравственного авторитета. Св. Дмитрий Ростовский¹⁶, прибывший в Ростов из более культурного юга — в Киеве образовательный уровень был несоизмеримо выше, — поражен грубостью, невежеством и одичанием. Петру приходилось работать и производить реформы в страшной тьме, в атмосфере обскурантизма, он был окружен ворами. Было бы несправедливо во всем винить Петра. Но насильнический характер Петра ранил народную душу. Создалась легенда, что Петр — антихрист. Мы увидим, что интеллигенция, образовавшаяся в результате дела Петра, примет универсализм Петра, его обращенность к Западу и отвергнет империю.

Западная культура в России XVIII в. была поверхностным барским заимствованием и подражанием. Самостоятельная мысль еще не пробудилась. Сначала преобладали у нас французские влияния и была усвоена поверхностная просветительная философия. Западную культуру русские бары XVIII в. усвоили себе в форме плохо переваренного вольтерианства. Этот вольтерианский налет оставался в известной части русского дворянства и весь XIX в., когда у нас появились уже более самостоятельные и глубокие направления мысли. В общем, уровень научного образования в XVIII в. был очень низок. Пропасть же между верхним слоем и народом все возрастала. Умственная опека нашего просвещенного абсолютизма очень мало делала положительного и лишь задерживала пробуждение свободной общественной мысли. Бецкий сказал о помещиках, что они говорят: «Не хочу, чтобы философами были те, кто мне служить должны»*. Образование народа считалось вредным и опасным. То же самое думал Победоносцев в конце XIX в. и в начале XX в. Между тем как Петр Великий говорил, что русский народ способен к науке и умственной деятельности, как все народы. Только в XIX в. русские по-настоящему научились мыслить. Наши вольтерианцы не мыслили свободно. Ломоносов был гениальным ученым, предвосхитившим многие открытия XIX и XX вв. в физике и химии, он создал науку физической химии. Но его одиночество среди окружавшей его тьмы было трагическим¹⁷. Для интересующей нас истории русского

* См.: А. Шапов. «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа».

самосознания он имел мало значения. Русская литература началась с сатиры, но ничего замечательного не дала.

Масонство было у нас в XVIII в. единственным духовно-общественным движением, значение его было огромно¹⁸. Первые масонские ложи возникли еще в 1731—1732 гг. Лучшие русские люди были масонами. Первоначальная русская литература имела связь с масонством. Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России, только оно и не было навязано сверху властью. Масон Новиков¹⁹ был главным деятелем русского просвещения XVIII в.* Эта широкая просветительная деятельность внушила опасения правительству. Екатерина II была вольтерьянка и относилась враждебно к мистицизму масонства. Но потом к этому присоединились политические опасения Екатерины, которая все более склонялась к реакции и даже стала националисткой. Масонские ложи были закрыты в 1783 г. Не Екатерине подобало контролировать православие Новикова. Но на запрос Екатерины митрополит Платон ответил, что он «молит Бога, чтобы во всем мире были христиане таковы, как Новиков». Новиков интересовался, главным образом, нравственной и социальной стороной масонства. Моралистическое направление Новикова было характерно для пробуждения русской мысли. В России нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным. Для Новикова масонство было исходом «на распутьи между вольтерьянством и религией». В XVIII в. в масонских ложах укрывался спиритуализм от исключительного господства просветительного рационализма и материализма. Мистическое масонство было враждебно просветительной философии и энциклопедистам. Новиков относился очень подозрительно к Дидро. Он издавал не только западных мистиков и христианских теософов, но и отцов церкви.

Русские масоны искали истинного христианства. И трогательно видеть, как русские масоны все время хотели проверить, нет ли в масонстве чего-либо враждебного христианству и православию. Сам Новиков думал, что масонство и есть христианство. Он был ближе к английскому масонству. Ему было чуждо увлечение алхимией и магией, оккультными науками. Не-

* См.: Боголюбов. «Н. И. Новиков и его время».

удовлетворенность официальной церковностью, в которой ослабела духовность, была одной из причин возникновения мистического масонства в России. Недовольные видимым храмом, они хотели построить невидимый храм. Масонство было у нас стремлением к внутренней церкви, на видимую церковь смотрели, как на переходное состояние. В масонстве произошла формация русской культурной души, оно давало аскетическую дисциплину души, оно вырабатывало нравственный идеал личности. Православие было, конечно, более глубоким влиянием на души русских людей, но в масонстве образовывались культурные души петровской эпохи и противопоставлялись деспотизму власти и обскурантизму. Влияние масонства подготовило у нас и пробуждение философской мысли в 30-е годы, хотя в самом масонстве оригинальных философских мыслей не было. В масонской атмосфере происходило духовное пробуждение. И нужно запомнить имена Новикова, Шварца²⁰, И. Лопухина²¹, И. Гамалеи²². Наиболее философским масоном был Шварц, он был, может быть, первым в России философствующим человеком. В стороне стоял в XVIII в. украинский философ-теософ Сковорода. Это был замечательный человек, народный мудрец, но он не имел прямого влияния на наши умственные течения XIX в. Шварц имел философское образование. Он в отличие от Новикова интересовался оккультными науками и считал себя розенкрейцером²³. Русские масоны всегда были очень далеки от радикального иллюминатства²⁴ Вейсгаупта. Екатерина все путала, может быть, и нарочно, она смешивала мартинистов²⁵ с иллюминатами. В действительности большая часть русских масонов была монархистами и противниками французской революции. Но масонов мучила социальная несправедливость, и они хотели большего социального равенства. Новиков идеи равенства выводил из Евангелия, а не из естественного права. И. Лопухин, который был сначала под влиянием энциклопедистов и переводил Гольбаха, сжег свой перевод. Он искал очищенного духовного христианства и написал книгу о внутренней церкви. В XVIII в. в русской душе, получившей прививку западной мысли, происходила борьба Сен-Мартена и Вольтера. Сен-Мартен имел огромное влияние у нас в конце XVIII в. и был рано переведен в масонских изданиях. Огромным авторитетом пользовался Я. Беме²⁶,

тоже переведенный в масонских изданиях. Интересно, что в начале XIX в., когда у нас было мистическое движение и в культурном слое и в народе, Я. Беме проник и в народный слой, охваченный духовными исканиями, и его настолько почитали, что даже называли «иже во отцех наших святой Яков Беме». Переводили у нас также английского последователя Я. Беме, Портеджа. Из более второстепенных западных мистиков теософического типа переводили Штиллинга и Эккартгаузена, которые были очень популярны. Трагическим моментом в истории масонства XVIII в. был арест Новикова и закрытие его типографии. Новиков был приговорен к пятнадцати годам Шлиссельбургской крепости. Он вышел из нее совершенно разбитым человеком. С гонений на Новикова и на Радищева начался мартиролог русской интеллигенции. О мистической эпохе Александра I и роли масонства нужно сказать отдельно.

Начало XIX в., Александровская эпоха,— одна из самых интересных в петербургском периоде русской истории. Это была эпоха мистических течений, масонских лож, интерконфессионального христианства, Библейского Общества, Священного союза и теократических мечтаний, Отечественной войны, декабристов, Пушкина и развития русской поэзии, эпоха русского универсализма, который имел такое определяющее значение для русской духовной культуры XIX в.* Тогда формировалась русская душа XIX в., ее эмоциональная жизнь. Интересна была уже самая фигура русского царя Александра I можно назвать русским интеллигентом на троне. Фигура сложная, раздвоенная, совмещающая противоположности, духовно взволнованная и ищущая. Александр I был связан с масонством и так же, как и масоны, искал истинного и универсального христианства. Он был под влиянием баронессы Крюдиер²⁷, молился с квакерами, сочувствовал мистицизму интерконфессионального типа. Глубокой православной основы у него не было. Он в молодости прошел через отрицательное просвещение, ненавидел рабство, сочувствовал республике и французской революции. Лагарп²⁸ обучил его и внушил ему сочувствие

* См. книгу Пыпина «Религиозные движения при Александре», а также его книгу «Русское масонство XVIII века и первой четверти XIX века». См. также книгу о. Г. Флоровского «Пути русского богословия».

свободе. Внутренняя драма Александра I была связана с тем, что он знал, что готовится убийство его сумасшедшего отца и не предупредил его. О конце его жизни создавалась легенда о том, что он стал странником Федором Кузьмичом, легенда очень русская и очень правдоподобная. Первая половина царствования Александра I была окрашена в цвет свободолюбия и стремления к реформам. Но самодержавный монарх в этот период истории уже не мог оставаться верен этим стремлениям своей молодости, это было психологически невозможно. Деспотические инстинкты, страх перед освободительным движением привели к тому, что Александр отдал Россию во власть Аракчеева, фигуре жуткой и страшной. Романтический русский царь был вдохновителем Священного союза, который, по его идее, должен был быть союзом народов на почве христианского универсализма. Это был замысел социального христианства. Но эта идея не была осуществлена, на практике победил Метерних, более реальный политик, про которого было сказано, что он превратил союз народов в союз князей против народов. Священный союз стал реакционной силой. Царствование Александра I привело к восстанию декабристов. Было что-то роковое в том, что в это время отвратительные обскуранты Рунич²⁹ и Магницкий³⁰ были мистико-идеалистического направления. Роковой была также фигура архимандрита Фотия³¹, представителя «черносотенного» православия, для которого и министр духовных дел, кн. Голицын³², был революционером. Более чистым явлением был Лобзин³³ и его «Сионский Вестник». Когда Александру I испуганные реакционеры указывали на опасность масонских лож и освободительных стремлений в части гвардии, то он принужден был сказать, что сам он всему этому сочувствовал и все это подготовлял. Из Александровской эпохи с ее интерконфессиональным христианством, Библейским Обществом, мистической настроенностью вышел и митрополит Филарет³⁴, очень талантливый, но двойственный по своей роли.

Мистическое движение в эпоху Александра I было двойственно. С одной стороны, в масонских мистических ложах, окрашенных более или менее мистически, воспитывались декабристы. С другой стороны, мистическое движение принимало обскурантский характер. Двойственность была в самом Библейском Обществе,

и эта двойственность воплотилась в фигуре кн. Голицына. Библейское Общество было навязано сверху правительством. Приказано было быть мистиками и интерконфессиональными христианами. Запрещались даже книги в защиту православной церкви. Но когда вышел обратный приказ власти, то Общество мгновенно изменилось и начало говорить то, что нужно было таким людям, как Магницкий. Действительное духовное и освободительное движение было только в очень небольшой группе. Декабристы составляли незначительное меньшинство, не имевшее опоры ни в более широких кругах верхнего слоя дворянства и чиновничества, ни в широких массах, веровавших в религиозное освящение самодержавной власти царя. И они были обречены на гибель. Чацкий был тип декабриста. Но окружен он был Фамусовыми, восклицавшими в ужасе о «франмасонах», и Молчалиными. Необыкновенную честь русскому дворянству делает то, что в своем верхнем аристократическом слое оно создало движение декабристов, первое освободительное движение в России, открывшее революционный век. XIX век будет веком революции. Высший слой русской гвардии, наиболее культурный в то время, проявил большое бескорыстие. Богатые помещики и гвардейские офицеры не могли примириться с тяжелым положением крепостных крестьян и солдат. Огромное значение в возникновении движения имело пребывание русских войск за границей после 12-го года. Многие декабристы были люди умеренные и даже монархисты, хотя и противники монархии самодержавной. Они представляли самый культурный слой русского дворянства. В восстании декабристов участвовали имена русской знати. Некоторые историки указывают, что люди 20-х годов, т. е. как раз участники движения декабристов, были более закалены, менее чувствительны, чем люди 30-х годов. В поколении декабристов было больше цельности и ясности, меньше беспокойства и взволнованности, чем в последующем поколении. Это отчасти объясняется тем, что декабристы были военные, участвовали в войне и за ними стоял положительный факт Отечественной войны. Для последующего поколения была закрыта возможность практической общественной деятельности, и за ними стоял ужас жестоко подавленного восстания декабристов Николаем I. Была огромная разница в атмосфере эпохи Александра I и эпохи

Николая I. Русские души готовились в александровскую эпоху. Но творческая мысль пробудилась уже в николаевскую эпоху, и она была обратной стороной, полярно противоположным полюсом политики гнета и мрака. Русская мысль засветилась во тьме. Первым культурным свободолюбивым человеком в России был масон и декабрист, но он не был еще самостоятельно мыслящим. Культурному слою русского дворянства начала XIX в. свойственны были благородство и возвышенность. Декабристы прошли через масонские ложи. Пестель был масон. Н. Тургенев был масоном и даже сочувствовал иллюминатству Вейсгаупта, т. е. самой левой форме масонства. Но масонство не удовлетворяло декабристов, оно казалось слишком консервативным, масоны должны были повиноваться правительству. Масоны не столько требовали уничтожения крепостного права, сколько гуманности. Кроме масонских лож, Россия была покрыта тайными обществами, подготовлявшими политический переворот. Таким первым тайным обществом был «Союз спасения». Были «Союз добродетели», «Союз благоденствия» *. Влияние оказывали Радищев, стихи Рылеева. Сочувствовали французской революции и греческому восстанию. Но среди декабристов не было полного единомыслия, были разные течения, более умеренные и более радикальные. Пестель и южное общество представляли левое, радикальное крыло декабризма. Пестель был сторонник республики через диктатуру, в то время как северное общество было против диктатуры. Пестеля можно считать первым русским социалистом; социализм его был, конечно, аграрным³⁵. Он — предшественник революционных движений в русской интеллигенции. Указывали на влияние на Пестеля «идеолога» Дести де Траси³⁶. Декабрист Лунин лично знал Сен-Симона. Для России характерно и очень отличает ее от Запада, что у нас не было и не будет значительной и влиятельной буржуазной идеологии. Русская мысль XIX в. будет социально окрашена. Неудача декабристов приведет к отвлеченному идеализму 30-х и 40-х годов. Русские люди очень мучались от невозможности деятельности. Русский романтизм был в значительной степени результатом этой невозможности активной мысли и дея-

* См.: В. Семеvский. «Политические и общественные идеи декабристов»,

тельности. Развилась восторженная чувствительность. Было увлечение Шиллером, и Достоевский впоследствии будет употреблять имя «Шиллер», как символ «возвышенного и прекрасного». Роковая неудача Пестеля привела к появлению прекрасного мечтательного юноши Станкевича. Одиночество молодежи 30-х годов будет более ужасно, чем одиночество поколения декабристов, и оно приведет к меланхолии*. Масоны и декабристы готовят появление русской интеллигенции XIX в., которую на Западе плохо понимают, смешивая с тем, что там называют *intellectuels*. Но сами масоны и декабристы, родовитые русские дворяне, не были еще типичными интеллигентами и имели лишь некоторые черты, предвещающие явление интеллигенции. Не был еще интеллигентом Пушкин, величайшее явление русской творческой гениальности первой трети века, создатель русского языка и русской литературы. Наиболее изумительной чертой Пушкина, определившей характер века, был его универсализм, его всемирная отзывчивость. Без Пушкина невозможны были бы Достоевский и Л. Толстой. Но в нем было что-то ренессансное, и в этом на него не походит вся великая русская литература XIX в., совсем не ренессансная по духу. Элемент ренессанский у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX в. Великие русские писатели XIX в. будут творить не от радостного творческого избытка, а от жажды спасения народа, человечества и всего мира, от печалования и страдания о неправде и рабстве человека. Темы русской литературы будут христианские и тогда, когда в сознании своем русские писатели отступят от христианства. Пушкин, единственный русский писатель ренессанского типа, свидетельствует о том, как всякий народ значительной судьбы есть целый космос и потенциально заключает в себе все. Так, Гете свидетельствует об этом для германского народа. Поэзия Пушкина, в которой есть райские звуки, ставит очень глубокую тему, прежде всего тему о творчестве. Пушкин утверждал творчество человека, свободу творчества, в то время как на другом полюсе в праве творчества усомнятся Гоголь, Л. Толстой и другие. Но основной русской темой будет не творчество совершенной культуры, а творчество лучшей жизни. Русская литература будет но-

* См. книгу М. Гершензона «История молодой России»,

сить моральный характер, более чем все литературы мира, и скрыто-религиозный характер. Моральная проблема сильна уже у Лермонтова. Его поэзия уже не ренессансная. Пушкин был певцом свободы, вольности. Но свобода его более глубокая и независимая от политической злобы дня, чем свобода, к которой будет стремиться русская интеллигенция. К свободе стремился и Лермонтов, но с большим надрывом и раздвоением. Лермонтов, быть может, был самым религиозным из русских поэтов, несмотря на свое богоборчество. Для русской христианской проблематики очень интересно, что в александровскую эпоху жил величайший русский поэт Пушкин и величайший русский святой Серафим Саровский³⁷, которые никогда друг о друге ничего не слышали. Это и есть проблема отношений между гениальностью и святостью, между творчеством и спасением, не разрешенная старым христианским сознанием*.

3

Русская интеллигенция есть совсем особое, лишь в России существующее, духовно-социальное образование. Интеллигенция не есть социальный класс, и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений. Интеллигенция была идеалистическим классом, классом людей, целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь. Интеллигенция не могла у нас жить в настоящем, она жила в будущем, а иногда в прошедшем. Невозможность политической активности вела к исповеданию самых крайних социальных учений при самодержавной монархии и крепостном праве. Интеллигенция была русским явлением и имела характерные русские черты, но она чувствовала себя беспочвенной. Беспочвенность может быть национально-русской чертой. Ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам. Национальной может быть и революционность. Интеллигенция чувствовала свободу от тяжести истории, против которой она восставала. Нужно помнить, что пробуждение русского сознания и русской мысли было восстанием против императорской России. И это верно не только

* Это центральная проблема моей книги «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», в которой я привожу пример Пушкина и св. Серафима.

относительно западников, но и относительно славянофилов. Русская интеллигенция обнаружила исключительную способность к идейным увлечениям. Русские были так увлечены Гегелем, Шеллингом, Сен-Симоном, Фурье, Фейербахом, Марксом, как никто никогда не был увлечен на их родине. Русские не скептики, они догматики, у них все приобретает религиозный характер, они плохо понимают относительное. Дарвинизм, который на Западе был биологической гипотезой, у русской интеллигенции приобретает догматический характер, как будто речь шла о спасении для вечной жизни. Материализм был предметом религиозной веры, и противники его в известную эпоху трактовались как враги освобождения народа. В России все расценивалось по категориям ортодоксии и ереси. Увлечение Гегелем носило характер религиозного увлечения, и от гегелевской философии ждали даже разрешения судеб православной церкви. В фаланстеры Фурье верили, как в наступление царства Божьего. Молодые люди объяснялись в любви в терминологии натурфилософии Шеллинга. Те же свойства сказывались в увлечении Гегелем и в увлечении Бюхнером. Достоевский более всего интересовался судьбой русского интеллигента, которого он называет скитальцем петербургского периода русской истории. Он будет раскрывать духовные основы этого скитальчества. Раскол, отщепенство, скитальчество, невозможность примирения с настоящим, устремленность к грядущему, к лучшей, более справедливой жизни — характерные черты интеллигенции. Одиночество Чацкого, беспочвенность Онегина и Печорина — явления, упреждающие появление интеллигенции. Интеллигенция вербуетя из разных социальных слоев, она была сначала по преимуществу дворянской, потом разночинной. Лишний человек, кающийся дворянин, потом активный революционер — разные моменты в существовании интеллигенции. В 30-е годы у нас происходил выход из невыносимого настоящего. Это было вместе с тем пробуждением мысли. То, что о. Г. Флоровский неверно называет выходом из истории — «просвещение», утопизм, нигилизм, революционность, — есть также историческое *. История не есть только традиция, не есть только охранение. Беспочвенность имеет

* См.: о. Г. Флоровский. «Пути русского богословия»³⁸.

свою почву, революционность есть движение истории. Когда во вторую половину XIX в. у нас окончательно сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским ордемом. Тут сказалась глубинная православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества. Она защищала себя нетерпимостью и резким разграничением себя с остальным миром. Психологически она наследие раскола. Только потому она могла выжить при преследованиях. Она жила весь XIX в. в резком конфликте с империей, с государственной властью. В этом конфликте права была интеллигенция. То был диалектический момент в судьбе России. Вынашивалась русская идея, которой империя, в своей воле к могуществу и насилию, изменяла.

Родоначальником русской интеллигенции был Радищев, он предвосхитил и определил ее основные черты. Когда Радищев в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» написал слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — русская интеллигенция родилась. Радищев — самое замечательное явление в России XVIII в. У него можно, конечно, открыть влияние Руссо и учение об естественном праве. Он замечателен не оригинальностью мысли, а оригинальностью своей чувствительности, своим стремлением к правде, к справедливости, к свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым его обличителем, был одним из первых русских народников. Он был многими головами выше окружавшей его среды. Он утверждал верховенство совести. «Если бы закон, — говорит он, — или государь, или какая бы то ни было другая власть на земле принуждали тебя к неправде, к нарушению долга совести, то будь непоколебим. Не бойся ни унижения, ни мучений, ни страданий, ни даже самой смерти». Радищев очень сочувствовал французской революции, но он протестует против отсутствия свободы мысли и печати в разгар французской революции. Он проповедует самоограничение потребностей, призывает утешать бедняков. Радищева можно считать родоначальником радикальных революционных течений в русской интеллигенции. Главное у него не было государства, а благо народа. Судьба его предвещает судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к

смертной казни с заменой ссылкой на десять лет в Сибирь. Подлинно необыкновенна была восприимчивость и чувствительность русской интеллигенции. Русская мысль всегда будет занята преобразованием действительности. Познание будет связано с изменением. Русские в своем творческом порыве ищут совершенной жизни, а не только совершенных произведений. Даже русский романтизм стремился не к отрешенности, а к лучшей действительности. Русские искали в западной мысли прежде всего сил для изменения и преобразования собственной неприглядной действительности, искали прежде всего ухода из настоящего. Они находили эти силы в немецкой философской мысли и французской социальной мысли. Пушкин, прочитав «Мертвые души», воскликнул: «Боже, как грустна наша Россия!» Это восклицала вся русская интеллигенция весь XIX в. И она пыталась уйти от непереносимой грусти русской действительности в идеальную действительность. Этой идеальной действительностью была или допетровская Россия, или Запад, или грядущая революция. Русская эмоциональная революционность определялась этой непереносимостью действительности, ее неправдой и уродством. При этом переоценивалось значение самих политических форм. Интеллигенция была поставлена в трагическое положение между империей и народом. Она восстала против империи во имя народа. Россия к XIX в. сложилась в огромное мужицкое царство, скованное крепостным правом, с самодержавным царем во главе, власть которого опиралась не только на военную силу, но также и на религиозные верования народа, с сильной бюрократией, отделившей стеной царя от народа, с крепостническим дворянством, в средней массе своей очень непросвещенным и самодурным, с небольшим культурным слоем, который легко мог быть разорван и раздавлен. Интеллигенция и была раздавлена между двумя силами — силой царской власти и силой народной стихии. Народная стихия представлялась интеллигенции таинственной силой. Она противопоставляла себя народу, чувствовала свою вину перед народом и хотела служить народу. Тема «интеллигенция и народ» чисто русская тема, мало понятная Западу. Во вторую половину века интеллигенции, настроенной революционно, пришлось вести почти героическое существование, и это страшно смутало ее сознание, от-

вернуло ее сознание от многих сторон творческой жизни человека, сделало ее более бедной. Народ безмолвствовал и ждал часа, когда он скажет свое слово. Когда этот час настал, то он оказался гонением на интеллигенцию со стороны революции, которую она почти целое столетие готовила.

Русскому народу свойственно философствовать. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера — о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье. Шапов, увлеченный естественными науками в соответствии со своей эпохой, особенно подчеркивал, что нашему народному мышлению свойственно реальное, а не гуманистическое направление *. Если у нас не развились естественные науки, то вследствие возражений православных. Но все же, по мнению Шапова, в силу реалистического склада русского народа в прошлом, у нас преобладало прикладное, механическое естествознание. У русского человека действительно есть реалистическая складка, есть большие способности к техническим изобретениям, но это вполне соединимо с его духовными исканиями и с любовью философствовать о жизни. Но мнение Шапова, во всяком случае, очень одностороннее. Отчасти оно связано с тем, что в России классическое образование, в отличие от Запада, стало реакционной силой. Сам Шапов был чужд философии. Судьба философии в России мучительна и трагична. Философия постоянно подвергалась гонению, она была на подозрении. Она нашла себе приют, главным образом, в духовных академиях. Голубинский, Кудрявцев, Юркевич³⁹ с достоинством представляли философию. Но в русском православии произошел перерыв единственной возможной философской традиции. Дошло даже до такого курьеза, что одно время рационалиста и просветителя Вольфа считали наиболее подходящим для православной философии. Поразительно, что философия была под подозрением и подвергалась гонению сначала справа, от русского обскурантизма, а потом и слева, где ее заподозревали в спиритуализме и идеализме, считавшимися реакционными. Шеллингианец Шадо⁴⁰ был выслан из России. В николаевскую эпоху одно время профессором философии был назначен неве-

* См. цитированную книгу Шапова.

жественный генерал. Обскуранты резко нападали на философский идеализм. В конце концов, в 1850 г. министр народного просвещения, кн. Ширинский-Шихматов, совсем запретил преподавание философии в университетах⁴¹. Курьезно, что он считал более безопасными естественные науки. Нигилисты 60-х годов с другого конца нападали на философию, видели в ней метафизику, отводящую от реального дела и от долга служения народу. В советский период коммунисты воздвигли гонение на всякую философию, кроме диалектического материализма. Между тем как тема русского нигилизма и русского коммунизма есть также философская тема. Очень важно отметить, что русское мышление имеет склонность к тоталитарным учениям и тоталитарным мирозерцаниям. Только такого рода учения и имели у нас успех. В этом сказывался религиозный склад русского народа. Русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное, целостное мирозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью. Через тоталитарное мышление оно искало совершенной жизни, а не только совершенных произведений философии, науки, искусства. По этому тоталитарному характеру можно даже определить принадлежность к интеллигенции. Многие замечательные ученые-специалисты, как, например, Лобачевский или Менделеев, не могут быть в точном смысле причислены к интеллигенции, как и, наоборот, многие, ничем не ознаменовавшие себя в интеллектуальном труде, к интеллигенции принадлежат. В XVIII в. и в начале XIX в. у нас настоящей философии не было, она находилась в младенческом состоянии*. И еще долго у нас по-настоящему не возникнет философской культуры, а будут лишь одинокие мыслители. Мы увидим, что наша философия будет прежде всего философией истории, именно историческая тема придает ей тоталитарный характер. Настоящее пробуждение философской мысли произошло у нас под влиянием немецкой философии.

Германский идеализм, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель имели определяющее значение для русской мысли. Русская творческая мысль начала раскрываться в атмосфере германского идеализма и романтизма. Поразительна двойственность немецкого влияния в

* См.: Г. Шпет. «Очерк развития русской философии».

России. В русской государственности проникновение немцев было вредным и фатальным. Но влияние немецкой философии и немецкой духовной культуры было в высшей степени плодотворным. Первыми философами у нас были шеллингианцы, увлеченные натурфилософией и эстетикой⁴². Шеллингианцами были М. Г. Павлов, И. Давыдов, Галич⁴³ Велланский⁴⁴. Наиболее интересен и наиболее типичен для русского романтизма был кн. В. Ф. Одоевский*. Русские ездили слушать Шеллинга. Шеллинг очень любил русских и верил в русский мессианизм. Интересно, что о Сен-Мартене и Портедже Шеллинг узнал от Одоевского. Шеллинг хорошо знал Чаадаева и высоко его ценил. С Фр. Баадером⁴⁵, очень родственным русской мысли, встречаясь Шевырев и пропагандировал его в России. В 1823 г. в России возникло Общество Любомудрия, которое было первым опытом философского общения. После декабрьского восстания Общество было закрыто. Для Любомудров философия была выше религии. Одоевский популяризовал идеи Любомудров в беллетристике. Любомудру дорога была не политическая, а духовная свобода. А. Кошелев и И. Киреевский, впоследствии славянофилы, были Любомудрами. Шеллингианство не было у нас творческим движением мысли. Самостоятельная философия еще не народилась. Более плодотворно было у нас влияние Шеллинга на религиозную философию начала XX в. Творческое претворение шеллингианства и еще более гегелианства было не у шеллингианцев в собственном смысле, а у славянофилов. В 30-х годах у нас возникло тоже увлечение социальным мистицизмом, но это уже не под влиянием немцев, а французов, главным образом Ламена. Весь XIX век будет пропикнут стремлением к свободе и социальной правде. В русской философской мысли будут преобладать мотивы религиозные, моральные и социальные. Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов, — миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф — миф эсхатологический. Так можно было определить русскую тему XIX в.: бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и

* См.: П. Сакулин. «Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский»; Г. Шпет. «Очерк развития русской философии».

вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации и пр. Закончу это историческое введение словами св. Александра Невского, которые можно считать характерными для России и русского народа: «Не в силе Бог, а в правде». Трагедия русского народа в том, что русская власть не была верна этим словам.

Глава II

Проблема философии истории. Россия и Европа. Славянофилы и западники. Вопрос о судьбе России. Сороковые годы. Чаадаев. Печерин. Славянофилы. Киреевский. Аксаков. Хомяков. Письмо Фр. Баадера. Западники. Идеалисты сороковых годов. Грановский. Белинский. Герцен. Дальнейшее развитие славянофильства. Данилевский. Леонтьев. Достоевский.

1

Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба. Русским людям давно уже было свойственно чувство, скорее чувство, чем сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ — народ особенный. Мессианиззм почти так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского. Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. И наша историософическая мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему. Такова была философия истории Чаадаева. Она была изложена в знаменитом философском письме к Ек. Дм. Панковой в 1829 г., напечатанном в «Телескопе». Это было пробуждением самостоятельной, оригинальной русской мысли. Известны результаты этого пробуждения. Правительство

Николая I ответило на эти пробуждения мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим. К нему каждую неделю ездил доктор. Ему запрещено было писать, он принужден был умолкнуть. Он потом написал «Апологию сумасшедшего», очень замечательное произведение. Для истории русской мысли, для ее нерегулярности характерно, что первый русский философ истории Чаадаев был лейб-гусарский офицер, а первый оригинальный богослов Хомяков был конногвардейский офицер. Пушкин писал о Чаадаеве: «Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес, у нас он офицер гусарский». И еще о нем: «Всегда мудрец, а иногда мечтатель, и ветреной толпы бесстрастный наблюдатель». Герцен характеризовал письмо Чаадаева, «как выстрел, раздавшийся в темную ночь»¹. Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева. Гершензон характеризовал Чаадаева, как «декабриста, ставшего мистиком»*. Особенно интересовала Чаадаева не личность, а общество. Он настаивает на историчности христианства. Он повторял слова молитвы «*Adveniat Regnum Tuum*»². Он ищет Царства Божьего на земле. Он передаст эту тему Вл. Соловьеву, на которого имел несомненное влияние.

Ошибочно думать, что Чаадаев перешел в католичество, как это неверно и относительно Вл. Соловьева. Но он был потрясен и пленен универсализмом католичества и его активной ролью в истории. Православие представлялось ему слишком пассивным и не историчным. Несомненно, некоторое влияние на Чаадаева имели теократические идеи Ж. де Местра и де Бональда, а также философии Шеллинга. Для Западной Европы это были идеи консервативные, для России они казались революционными. Но Чаадаев мыслитель самостоятельный, он не повторяет западные идеи, он их творчески перерабатывает. Разочарование Чаадаева в России и разочарование Герцена в Западе — основные факты для русской темы XIX в. 30-е годы были у нас годами социальных утопий. И для этого десятилетия характерна некоторая экзальтированность. Как выразил Чаадаев свое восстание против русской истории? «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине». «Не через родину, а через истину ведет путь к небу».

* См.: М. Гершензон. «П. Чаадаев».

«Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами». «Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной». «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». Мысли Чаадаева о русской истории, о прошлом России выражены с глубокой болью, это крик отчаяния человека, любящего свою родину. Вот наиболее замечательные места из его письма: «Мы не принадлежим к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед, прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это — естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая наша идея бесследно вытесняет старые». «Мы принадлежим к числу наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Чаадаев был потрясен «немотой русских лиц». «Ныне мы составляем пробел в нравственном миропорядке». «Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили». Русское самосознание должно было пройти через это горькое самоотрицание, это был диалектический момент в развитии русской идеи. И сам Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» придет к утверждению великой миссии России.

Чаадаев думал, что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии. Это он думал и тогда, когда взбунтовался против русской истории. Но оказалось возможным перевернуть его тезис. Он это сделал в «Апологии сумасшедшего». Неактуализированность сил русского народа в прошлом, отсутствие величия в его истории делаются для Чаадаева залогом возможности великого будущего. И тут он высказывает некоторые основные мысли для всей русской мысли XIX в.

В России есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем. «Прошлое уже нам не подвластно,— восклицает Чаадаев,— но будущее зависит от нас». «Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли». «Может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина». Чаадаев проникается верой в мистическую миссию России. Россия может еще занять высшее положение в духовной жизни Европы. Во вторую половину своей жизни Чаадаев признает также величие православия. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучался во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивался он на Западе». И, наконец, Чаадаев высказывает мысль, которая будет основной для всех наших течений XIX в.: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Словом, Чаадаев проникается русской мессианской идеей. И это у него соединяется с ожиданием наступления новой эпохи Св. Духа. Характерно русское ожидание, выражающее русский пневмо-центризм³. Чаадаев — одна из самых замечательных фигур русского XIX в. Лицо его не было расплывчатым, как лицо многих русских людей, у него был резко очерченный профиль. Это был человек большого ума и больших дарований. Но он, подобно русскому народу, недостаточно себя актуализировал, остался в потенциальном состоянии. Он почти ничего не написал. Западничество Чаадаева, его католические симпатии остаются характерно русскими явлениями. У него была тоска по форме, он восстал против русской неоформленности. Он очень русский человек высшего слоя петровского периода русской истории. Он искал Царства Божьего на земле, ожидая новой эпохи Св. Духа, пришел к вере, что Россия скажет новое слово миру. Все это русская проблематика. Он, правда, искал исторического величия, что не есть характер-

ное русское свойство. Но это есть явление компенсации других русских свойств. Около Чаадаева нужно поставить фигуру Печерина⁴. Этот окончательно перешел в католичество и стал католическим монахом. Он один из первых русских эмигрантов. Он не вынес гнета николаевской эпохи. Парадоксально было то, что он перешел в католичество из либерализма и любви к свободной мысли. В восстании против окружающей действительности он написал стихотворение, в котором есть строки:

Как сладостно отчизну ненавидеть!!
И жадно ждать ее уничтоженья.

Это мог написать только русский и притом русский, который, конечно, страстно любит свою родину. Долгий путь католического монашества не убьет в нем тоску по России, которая будет лишь возрастать. Духовно он вернется на родину, но Россию никогда не увидит. Герцен искал свидания с Печериным в его монастыре и рассказал об этом в «Былое и думы». Ответ Печерина на письмо Герцена очень замечателен, в нем есть настоящие прозрения. Он пишет, что грядущая материальная цивилизация приведет к тирании над человеческим духом и в ней некуда будет укрыться. Чаадаев и Печерин представляли у нас религиозное западничество, которое предшествовало самому возникновению западнического и славянофильского направлений. Но у этих религиозных западников были и славянофильские элементы. Печерин верил, что Россия вместе с Соединенными Штатами начнет новый цикл истории. Споры западников и славянофилов заполнят у нас большую часть века. Славянофильские мотивы были уже у Лермонтова. Но он думал, что Россия вся в будущем. Сомнения о Европе у нас возникли под влиянием событий французской революции*.

Спор славянофилов и западников был спором о судьбе России и ее призвании в мире. Оба направления в своей исторической форме устарели и могут считаться преодоленными, но самая тема остается. В новых формах она вызывает страсти и в XX в. В кружках 40-х годов славянофилы и западники мог-

* См. книгу В. Зеньковского «Русские мыслители и Европа».

ли еще спорить в одних и тех же салонах. Хомяков, страстный спорщик и сильный диалектик, сражался с Герценом. Про Хомякова Герцен сказал: «Он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный». Спорили по целым ночам. Тургенев вспоминает, что когда в разгаре спора кто-то предложил поехать, то Белинский воскликнул: «Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите ехать!» 40-е годы были эпохой напряженной умственной жизни. Много даров было дано в то время русским. Герцен говорил о западниках и славянофилах того времени: «У нас была одна любовь, но не одинаковая». Он назвал их «двуликим Янусом». И те и другие любили свободу. И те и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя. Дети и внуки славянофилов и западников уже разойдутся настолько, что не смогут спорить в одном салоне. Чернышевский еще может сказать о славянофилах: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе». Но его уже нельзя себе представить в споре с Хомяковым. Люди 40-х годов принадлежали к одному стилю культуры, к тому же обществу культурного дворянства. Один Белинский был исключением, был интеллигентом-разночинцем. Потом произошла резкая дифференциация. Русская философия истории должна была прежде всего решить вопрос о смысле и значении реформы Петра, разрезавшей русскую историю как бы на две части. На этом прежде всего и произошло столкновение. Есть ли исторический путь России тот же, что и Западной Европы, т. е. путь общечеловеческого прогресса и общечеловеческой цивилизации, и особенность России лишь в ее отсталости, или у России особый путь и ее цивилизация принадлежит к другому типу? Западники целиком приняли реформу Петра и будущее России видели в том, чтобы она шла западным путем. Славянофилы верили в особый тип культуры, возникающий на духовной почве православия. Реформа Петра и европеизация петровского периода были изменой России. Славянофилы усвоили себе гегелевскую идею о призвании народов, и то, что Гегель применял к германскому народу, они применяли к русскому народу. Они применяли к русской истории принципы гегелевской философии. К. Аксаков даже говорил, что русский народ специально призван понять

философию Гегеля *. В то время влияние Гегеля было так велико, что, по мнению Ю. Самарина, судьба православной церкви зависела от судьбы гегелевской философии. Только Хомяков разубедил его в этой отнюдь не православной мысли, и он исправил свою диссертацию под влиянием Хомякова **⁵. Уже В. Одоевский резко критиковал Запад, обличал буржуазность Запада, иссякание духа. Шевырев, представлявший как бы консервативное и официальное славянофильство, писал об одряхлении и гниении Запада. Но он был близок к западному мыслителю Фр. Баадеру, обращенному к Востоку. У классических славянофилов не было полного отрицания Запада, и они не говорили о гниении Запада, для этого они были слишком универсалисты. Хомякову принадлежат слова о Западной Европе — «страна святых чудес». Но они построили учение о своеобразии России и ее пути и хотели объяснить причины ее отличия от Запада. Они пытались раскрыть первоосновы западной истории. Построение русской истории славянофилами, главным образом К. Аксаковым, было совершенно фантастично и не выдерживает критики. Славянофилы смешали свой идеал России, свою идеальную утопию совершенного строя с историческим прошлым России. Интересно отметить, что русскую историческую науку разрабатывали, главным образом, западники, а не славянофилы. Но западники делали другого рода ошибку. Они смешивали свой идеал лучшего для России строя жизни с современной им Западной Европой, которая отнюдь не походила на идеальное состояние. И у славянофилов и у западников был мечтательный элемент, они противопоставили свою мечту невыносимой николаевской действительности. В оценке реформы Петра ошибочны были и славянофильская и западническая точки зрения. Славянофилы не поняли неизбежности реформы Петра для самой миссии России в мире, не хотели признать, что лишь в петровскую эпоху стали возможны в России мысль и слово, и мысль самих славянофилов, стала возможна и великая русская литература. Западники не поняли своеобразия России, не хотели признать болезненности реформы Петра, не видели особенности России. Славянофилы были у нас первы-

* О роли философии Гегеля см. у Чижевского: «Hegel in Russland».

** См. материалы у Колупанова: «Биография А. Кошелева».

ми народниками, но народниками на религиозной почве. Славянофилы, как и западники, любили свободу и одинаково не видели ее в окружающей действительности.

Славянофилы стремились к органичности и целостности. Самая идея органичности взята ими у немецких романтиков. Органичность была их идеалом совершенной жизни. Но они проецировали эту идеальную органичность в историческое прошлое, в допетровскую эпоху, в петровскую эпоху они никак не могли ее увидеть. Сейчас можно удивляться идеализации московской России славянофилами, она ведь ни в чем не походила на то, что любили славянофилы, в ней не было свободы, любви, просвещенности. У Хомякова⁶ была необычайная любовь к свободе, с которой он связывал органичность. Но где же найти свободу в московской России? Для Хомякова церковь есть сфера свободы. Была ли церковь московской России церковно свободна? Целостность и органичность России славянофилы противопоставляют раздвоенности и рассеченности Западной Европы. Они борются с западным рационализмом, в котором видят источник всех зол. Этот рационализм они возводят к католической схоластике. На Западе все механизировано и рационализировано. Рационалистическому рассечению противопоставляется целостная жизнь духа. Борьба против западного рационализма была уже свойственна немецким романтикам, Фр. Шлегель говорил о Франции и Англии, Западе для Германии, то же, что славянофилы говорили о Западе, включая в него и Германию. Но все-таки Ив. Киреевскому в замечательной статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» удалось формулировать типичные черты различия России и Европы, и это, несмотря на ошибочность славянофильской концепции русской истории. Самое противоположение существует и внутри Западной Европы, например противоположение религиозной культуры и безбожной цивилизации. Но тип русского мышления и русской культуры все же очень отличается от западноевропейского⁷. Русское мышление гораздо более тоталитарно и целостно, чем мышление западное, более дифференцированное, разделенное на категории. Вот как формулирует Ив. Киреевский различие и противоположение. На Западе все произошло от торжества формального разума. Рационалистиче-

ская рассеченность была как бы вторым грехопадением человечества. «Три элемента на Западе: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность, были совершенно чужды Руси». «Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности,— в православии оно сохранило внутреннюю целостность духа; там развитие сил разума,— здесь стремление к внутреннему, живому». «Раздвоение и целостность, рассудочность и разумность, будет последним выражением Западной Европы и древнерусской образованности». Центральная философская мысль, из которой исходит Ив. Киреевский, им выражена так: «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее сосредоточие для всех отдельных сил разума, и одно достойное постигать высшую истину— такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека: смиряя его рассудочное самомнение, оно не стесняет свободы естественных законов его мышления; напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере». Славянофилы искали в истории, в обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе. Они хотели открыть оригинальный тип культуры и общественного строя на духовной почве православия. «На Западе,— писал К. Аксаков,— души убивают, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом, даже благотворительность превращается в механическое дело; на Западе вся забота о государственных формах». «В основании государства русского: добровольность, свобода и мир». Последняя мысль К. Аксакова находится в вопиющем несоответствии с исторической действительностью и обнаруживает неисторический характер основных мыслей славянофилов о России и Западе. Это есть типология, характеристика духовных типов, а не характеристика действительной истории. Как объяснить, с точки зрения славянофильской философии русской истории, возникновение огромной империи военного типа и гипертрофии государства на счет свободной народной жизни? Русская жизнь строилась сверху государственной жизни и строилась путем насилия. Самодеятельность общественных групп можно искать лишь в домоевский период. Славянофилы стремились к орга-

пическому пониманию истории и дорожили народными традициями. Но эта органичность была лишь в их идеальном будущем, а не в действительном историческом прошлом. Когда славянофилы говорили, что община и земщина — основы русской истории, то это нужно понимать так, что община и земщина для них идеал русской жизни. Когда Ив. Киреевский противопоставляет тип русского богословия типу богословия западного, то это нужно понимать, как программу, план русского богословия, так как никакого русского богословия не было, оно лишь начинается с Хомякова. Но славянофилы поставили перед русским сознанием задачу преодоления абстрактной мысли, перехода к конкретности, требование познания не только умом, но также чувством, волей, верой. Это остается в силе и если отвергнуть славянофильскую концепцию истории. Славянофилы не были врагами и ненавистниками Западной Европы, как были русские националисты обскурантского типа. Они были просвещенными европейцами. Они верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду, и они пытались характеризовать некоторые оригинальные черты этого призвания. В этом было их значение и заслуга.

Друзья говорили о Хомякове, что он пишет какой-то огромный труд. Это были «Записки по всемирной истории», которые составляют три тома его собрания сочинений*. Книга так и осталась ненаписанной, это лишь заметки и материалы для книги. Барская лень, которую Хомяков сам в себе обличал, помешала ему написать настоящую книгу. Но по этим «Запискам» мы можем восстановить философию истории Хомякова. Она вся построена на противоречии двух типов и на борьбе двух начал в истории, т. е. посвящена все той же основной русской теме о России и Европе, о Востоке и Западе. Несмотря на устарелость, а часто и неверность взглядов Хомякова на историю, центральная мысль его замечательна и сохраняет свой интерес. Он видит противоборство двух начал в истории: свободы и необходимости, духовности и вещественности. Тут обнаруживается, что самым главным и дорогим была для него свобода. Необходимость, власть вещественности над духовностью — враг, с которым он всю жизнь боролся. Он видел эту необходимость, эту

* См. мою книгу «А. С. Хомяков».

власть вещественности над духом и в языческих религиях, и в католичестве, и в западном рационализме, и в философии Гегеля. Противопологаемые им начала он выражает в условной и плодящей недоразумения терминологии — иранство и кушитство. Иранство есть свобода и духовность. Кушитство есть необходимость и вещественность. И, конечно, оказывается, что Россия — иранство, Запад — кушитство. Только еврейская религия для Хомякова — иранство, все же языческие религии — кушитство. Греция тоже отнесена к кушитству. Для иранства характерен теизм и слово, для кушитства — магия. Особенно кушитством оказывается Рим. Хомяков поклонялся свободно творящему духу. Но был ли свободный дух, были ли свобода духа и дух свободы в московской России? Не более ли походило душное и скованное Московское царство именно на кушитство? И не больше ли свободы было на Западе, где боролись за свободу и где впервые утвердились дорогие Хомякову свобода совести и мысли? Тут с Хомяковым произошло то же, что и со славянофильским отношением к истории вообще. Высказываются очень ценные мысли, характерные для стремлений лучших русских людей XIX в., и эти мысли неверно применяются к истории. У Хомякова был настоящий пафос свободы. Но его учение о свободе, положенное в основу его философии и его богословия, возможно было только после учения об автономии, о свободе духа Канта и немецкого идеализма. На это указывали уже представители нашей реакционной и обскурантской мысли. Но они только упускали из виду, что источники свободы духа заложены в христианстве и что без христианства невозможен был бы Кант и все защитники свободы. Для философии истории Хомякова очень важно, что он веру считал движущим началом истории. Религиозная вера лежит в основе и всякой цивилизации, и всего пути истории, и философской мысли. Этим определяются и различия между Россией и Западной Европой. В первооснове России лежит православная вера, в первооснове Западной Европы лежит католическая вера. Рационализм, этот смертельный грех Запада, заложен уже в католичестве, в католической схоластике можно найти уже тот же рационализм и ту же власть необходимости, что и в европейском рационализме нового времени, в философии Гегеля, в материализме. Россия, Россия,

взнемогающая от деспотизма николаевского режима, должна поведать Западу тайну свободы, она свободна от греха рационализма, заковывающего в необходимость. В своих стихах, поэтически очень посредственных, но очень интересных для мысли Хомякова, он воскликнул: «Скажи им тайнство свободы», «Даруй им дар святой свободы», им, т. е. Западу. В это же время многие русские люди стремились на Запад, чтобы вздохнуть свободно. И все же у Хомякова была правда, которая не опровергается эмпирической русской действительностью. В глубине русского народа заложена свобода духа большая, чем у более свободных и просвещенных народов Запада. В глубине православия заложена большая свобода, чем в католичестве. Огромность свободы есть одно из полярных начал в русском народе, и с ней связана русская идея.

Противоречивость России отразилась и в самом Хомякове. Он менее всех идеализировал древнюю Россию и прямо говорил о ее неправдах. У него есть страницы, напоминающие Чаадаева. «Ничего доброго, — говорит он, — ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной». Такой силы обличения трудно встретить и у западников. Из всех славянофилов Хомяков, самый сильный характер в этом лагере, наименее был враждебен западной культуре. Он даже был англофилом. Более поздний славянофил, И. Аксаков, в отличие от Н. Данилевского, признавал идею общечеловеческой культуры. Но все они верили, что Россия не должна повторять путь Запада и что славяно-русский мир — мир будущего. Хомякову было в высшей степени свойственно покаяние в грехах России в прошлом. Он призывает молиться, чтобы Бог простил «за темные отцов деяния». Перечисляя грехи прошлого и призывая молиться и каяться, он произносит волнующие ныне слова: «Когда враждой упоены, вы звали чуждые дружины на гибель русской стороны». Наиболее известно его стихотворение «В судах полна неправдой черной и игом рабства клеймена». Обличая грехи прошлого и настоящего, он продолжает верить, что Россия, недостойная избранья, избрана.

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен и могуч.

В национальном сознании Хомякова есть противоречивость, свойственная всякому национальному мессианизму. Призвание России оказывается связанным с тем, что русский народ — самый смиренный в мире народ. Но у этого народа есть гордость смирением. Русский народ самый не воинственный, миролюбивый народ, но в то же время этот народ должен господствовать в мире. Хомяков обвиняет Россию в грехе гордости внешним успехом и славой. У детей и внуков славянофилов это противоречие еще усилится, они просто стали националистами, чего нельзя сказать про основателей славянофильства. Противоречивость была и в отношении славянофилов к Западу. Ив. Киреевский сначала был западником, и журнал «Европеец» был запрещен за его статью о XIX в. Но и став славянофилом, он писал: «Я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привязанностями». «Все прекрасное, благородное, христианское нам необходимо, как свое, хотя бы оно было европейское». Он говорит, что русская образованность есть лишь высшая ступень западной, а не иная. В этом чувствуется универсализм славянофилов, который потом исчезнет. Ив. Киреевский был наиболее романтиком из славянофилов. Ему принадлежат слова: «Лучшее, что в мире, это — мечта». Всякая активность его была парализована режимом Николая I. Он был наиболее близок к Оптиной Пустыни, духовному центру православия, и в конце жизни окончательно погрузился в восточную мистику, изучал святоотеческую литературу. Хомяков был натура более мужественная и реалистичная. Ив. Киреевский не хотел возвращения внешних особенностей старой России, а только духовной целостности Православной Церкви. Только один К. Аксаков, взрослый ребенок, верил в совершенство до-петровских учреждений. Какие же идеальные русские начала утверждали славянофилы?

Славянофилы были богатые русские помещики, просвещенные, гуманные, свободолюбивые, но очень

вкорененные в почву, очень связанные с бытом и ограниченные этим бытом. Этот бытовой характер славянофильства не мог не ослабить эсхатологической стороны их христианства. При всей вражде их к империи они еще чувствовали твердую почву под ногами и не предчувствовали грядущих катастроф. Они духовно жили еще до Достоевского, до восстания Л. Толстого, до кризиса человека, до духовной революции. В этом они очень отличаются не только от Достоевского, не только от Вл. Соловьева, более связанного со стихией воздуха, чем стихией земли, но даже от К. Леонтьева, уже захваченного катастрофическим чувством жизни. В эпоху Николая I вулканичность почвы еще не обнаружилась. Хомякова и славянофилов нельзя назвать в точном смысле мессианистами. Элемент пророческий у них сравнительно слаб. Они сознавали глубокую противоположность между св. Русью и империей. Но идея св. Руси не была пророческой, она обращена к прошлому и к культу святости у русского народа. Славянофилы также очень мало обращали внимания на русское странничество и русское бунтарство. Для них православные христиане как будто имеют свой пребывающий град. Им свойственна была патриархально-органическая теория общества. Основа общества — семья, и общество должно было быть построено по типу семейственных отношений. Славянофилы очень семейственные, родовые люди. Но более прав К. Леонтьев, который отрицал семейственность русских и большую силу видел в самодержавном государстве. Народы Запада, французы в особенности, гораздо семейственнее русских и с большим трудом порывают с семейными традициями.

Самый наивный из славянофилов, К. Аксаков, говорил: «Нравственное дело должно и совершаться нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, путь мира, путь, который открыл нам Божественный Спаситель и которым шли Его Апостолы». Это делает честь высоте его нравственного сознания и характеризует его идеал, но отнюдь не соответствует ни русской истории, ни историческому православию. И так всегда было у славянофилов. Хомяков, например, всегда говорил об идеальном православии и противопоставлял его реальному католичеству. Он также всегда говорил об идеальной

России, о России своего идеала и потому неверно понимал действительную историю. Хомяков, как и большая часть русских людей, лучших русских людей, не имел римских понятий о собственности. Он думал, что народ, который и есть единственный собственник земли, передал ему земельное богатство и поручил ему владеть землей*. Но он все же жил очень богатым помещиком и имел бытовые свойства помещика. К. Аксаков учил, что русский народ государственности не хочет, он хочет для себя не политической свободы, а свободы духа. Но он не имел ни свободы политической, ни свободы духа. И менее всего он имел свободу духа в московской России. Крестьянскую общину славянофилы считали как бы вечной основой России и гарантией ее своеобразия. Они противопоставляли ее западному индивидуализму. Но можно считать доказанным, что община не была исключительной особенностью России и была свойственна всем формам хозяйствования на известной ступени развития. Славянофилы имели народнические иллюзии. Община была для них не исторической, а внеисторической величиной, как бы «иным миром» в этом мире. Русскому народу действительно свойственна большая коммунистичность, чем народам Запада, ему мало свойствен западный индивидуализм. Но это есть духовное, как бы метафизическое свойство русского народа, не прикрепленное ни к каким экономическим формам⁸. Когда славянофилы, особенно К. Аксаков, подчеркивают значение хорового начала у русского народа в отличие от самодовления и изоляции индивидуума, они были правы. Но это принадлежит к духовным чертам русского народа. «Личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Свобода в ней, как в хоре». Это, конечно, не значит, что призвание России в мире, мессианизм русского народа связаны с отсталой формой экономической общины. Славянофилы были монархистами и даже сторонниками самодержавной монархии. Об отношении славянофильской мысли к государству и власти и об анархическом элементе в их мысли речь будет в особой главе. Но сейчас необходимо отметить, что у Хомякова не было религиозной концепции самодержавия, он демократ в понимании источника власти

* См. об этом мою книгу «А. С. Хомяков».

и противник теократического государства и цезарепатризма. Но форму монархии, противоположную западному абсолютизму, и Хомяков, и все славянофилы считали необходимым началом русского своеобразия и русского призвания. Они утверждали три основы России — православие, самодержавие и народность, но понимали их иначе, чем официальная правительственная идеология в которой православие и народность были подчинены самодержавию. На первом месте у них стояло православие. Достоевский критически относился к славянофилам и не производил себя от них. И действительно, разница была большая. Достоевский ценил западников за их новый опыт, за динамизм воли, за усложненное сознание. Для него славянофилы не понимают движения. Он стоит за трагический реализм жизни против неподвижного идеализма славянофилов.

Славянофилы имели свою утопию, которую они и считали поистине русской. Эта утопия делала возможной для них жизнь в отрицаемой ими империи Николая I. В эту утопию входили идеальное православие, идеальное самодержавие, идеальная народность. У них было органическое понимание народной жизни, органическое понимание отношения между царем и народом⁹. Так как все должно быть органическим, то не должно быть ничего формального, юридического, не нужны никакие правовые гарантии. Органические отношения противоположны договорным. Все должно быть основано на доверии, любви и свободе. Славянофилы, в этом отношении типичные романтики, утверждают жизнь на началах, стоящих выше правовых. Но отрицание правовых начал опускает жизнь ниже правовых начал. Гарантий прав человеческой личности не нужно в отношениях любви, но отношения в человеческих обществах очень мало походят на отношения любви. В основании славянофильской социологии лежало православие и немецкий романтизм. Органическое учение об обществе родственно идеям Фр. Баадера, Шеллинга, Адама Мюллера, Герреса. Но на русской почве этот род идей приобрел резко антиэтатическую окраску. Славянофилы не любили государства и власти. Мы увидим, что в отличие от католического Запада славянофильское богословие отрицает идею авторитета в церкви и устами Хомякова провозглашает небывалую свободу. Хомяковская идея соборности, смысл которой

будет выяснен в другой главе, имеет значение и для учения об обществе. Это и есть русская коммунитарность, общинность, хоровое начало, единство любви и свободы, не имеющее никаких внешних гарантий. Идея чисто русская. Общинный, коммунитарный дух славянофилы противопоставляли западному рыцарству, которое обвиняли в нехристианском индивидуализме и гордости. Все славянофильское мышление было враждебно аристократизму, было проникнуто своеобразным демократизмом. Юридиказм, формализм, аристократизм они относят к духу Рима, с которым более всего боролись. Они верили, что христианство было усвоено русским народом в большей чистоте, потому что почва, в которую христианская истина упала, была более действительна. Они очень преуменьшили элемент язычества в русском народном православии, так же, как и влияние византизма. К. Леонтьев признает хомяковское православие не настоящим, слишком либеральным и модернизированным и будет противопоставлять ему аскетически-монашеское, суровое, византийское, афонское православие. Славянофильская социология, как и славянофильское богословие, прошла через гуманизм. Хомяков был решительный противник смертной казни и жестоких наказаний, и вряд ли он мог примириться с идеей вечных адских мук. В этом он — очень русский. Отрицание смертной казни входит в русскую идею. Если Беккария¹⁰ и имел влияние на русское уголовное законодательство, то отвращение к смертной казни не было ни одним народом так усвоено, как народом русским, у которого нет склонности смотреть на зрелище казни. Тургенев так выразил свое впечатление от казни Тропмана¹¹ в Париже: «Никто не смотрел человеком, который сознает, что присутствовал при совершении акта общественного правосудия; всякий старался сбросить с себя ответственность в этом убийстве». Это русское, а не западное впечатление. В этом славянофилы сходятся с западниками, революционеры-социалисты с Л. Толстым и Достоевским. У русских и, может быть, только у русских есть сомнение в справедливости наказаний. И это, вероятно, связано с тем, что русские — коммунитарны, но не социализированы в западном смысле, т. е. не признают примата общества над человеком. Русские суждения о собственности и воровстве определяются не отношением к собственности как социальному институту, а отношением к

человеку. Мы увидим, что с этим связана и русская борьба против буржуазности, русское неприятие буржуазного мира. Кающиеся дворяне — явление чисто русское. У русских нет того иерархического чувства, которое есть у западных людей, его нет ни в какой области. С этим связано и русское противоположение интеллигенции и народа, дворянства и народа. На Западе интеллигенция есть функция народной жизни, и дворянство было функцией иерархизованной народной жизни. У русских же сознание себя интеллигентом или дворянином у лучших было сознанием своей вины и своего долга народу. Это как раз значит, в противоположность органической теории славянофилов, что на Западе строй жизни был более органическим, чем в России. Но эта органичность была дурной. Славянофилы как будто недостаточно понимали, что органичность есть иерархизм. Более прав, чем славянофилы, был Л. Толстой и даже Н. Михайловский в своей борьбе против органической теории общества во имя индивидуальности человека. Но, во всяком случае, славянофилы хотели «России Христа», а не «России Ксеркса»*, как хотели наши националисты и империалисты. «Идея» России всегда обосновывалась пророчеством о будущем, а не тем, что есть, — да и не может быть иным мессианское сознание.

Исключительный интерес представляет письмо Фр. Баадера к министру народного просвещения гр. Уварову. Письмо называется «Mission de l'Eglise Russe dans la décadence du christianisme de l'occident»¹². Оно впервые опубликовано в книге E. Susini «Lettres inédites de Franz von Baader»^{**13} Ф. Баадер очень замечательный и в свое время недостаточно оцененный мыслитель, наиболее близкий русской мысли. Он свободный католик и вместе с тем христианский теософ, возродивший интерес к Я. Беме, влиявший на Шеллинга последнего периода. Он имел большую симпатию к православной церкви и хотел сближения с ней. Он видел в России посредницу между Востоком и Западом. Баадер говорит многое близкое славянофилам и Вл. Соловьёву. Он решил ехать в Россию, куда

* Слова из стихотворения Вл. Соловьёва: «Каким ты хочешь быть Востоком, Востоком Ксеркса или Христа?»

** Сюсини принадлежат также два тома: «Fr. Baader et le romantisme mystique». Это — первая обстоятельная систематизация миросозерцания Баадера.

его приглашал кн. Голицын. Но с ним случился русский анекдот. Его на границе арестовали и выслали из России. Баадер очень обиделся, писал об этом Александру I и кн. Голицыну. Но в Россию он так и не проник. В письме к Уварову он излагает свои замечательные мысли о миссии православной церкви в России. Письмо очень интересно нам тем, что обнаруживает на Западе мысли, близкие русской мысли. Под многим мог бы подписаться Хомяков. Русские много и часто несправедливо писали о разложении Запада, имея в виду, главным образом, антихристианский Запад. Но Баадер говорит о разложении и христианского Запада и ищет спасения Запада в России и православной церкви. Письмо, написанное по-французски, настолько интересно, что я приведу значительную часть его:

«S'il est un fait qui caractérise l'époque actuelle, c'est assurément ce mouvement irrésistible de l'Occident vers l'Orient. La Russie qui possède en elle l'élément européen occidental aussi bien que l'élément oriental, doit, dans ce grand rapprochement, nécessairement jouer le rôle de l'intermédiaire qui arrêtera les funestes conséquences du choc. L'Eglise Russe de son côté a maintenant, si je ne me trompe, une tâche semblable à remplir à l'occasion de la décadence alarmante et scandaleuse du christianisme dans l'Occident; placée en face de la stagnation du christianisme dans l'Eglise Romaine et de sa dissolution dans l'Eglise protestante, elle reçoit, à mon avis, une mission intermédiaire qui est plus liée qu'on ne le pense de l'ordinaire avec celle du pays auquel elle appartient. Qu'il me soit permis d'indiquer en peu de mots cette décadence du christianisme dans l'Occident et les causes pour lesquelles l'Eglise Russe s'étant maintenue à l'abri de cette décadence, est en état, par ci-même, d'exercer une influence libératrice sur l'Occident. Cette influence ne sera point polémique, elle résultera de son exemple et de sa doctrine solidement fondée sur la science religieuse dont le catholicisme romain est aussi loin par son principe destructif (par sa science hostile à la foi)... Les Français ont choisi et inoculé en eux comme principe constitutif le principe destructif de la révolution, de même que les philosophes ont adopté pour principe constituant le principe destructeur du doute cartésien, lequel dans le fond ne vaut pas mieux que le scepticisme..

J'ai été le premier et je suis encore presque le seul, qui ait découvert cette erreur fondamentale de la philosophie moderne; j'ai démontré que tous les philosophes (sans en excepter Leibnitz) depuis Descartes et son successeur Spinoza, sont partis de ce principe destructeur et révolutionnaire en ce qui tient à la vie religieuse, qui dans le sphère de la politique a donné naissance au principe constitutionnel; j'ai démontré qu'une réforme fondamentale n'est possible qu'en tant qu'elle s'exercera simultanément dans les deux sphères de la philosophie et de la politique. Il se trompent à mon avis d'une manière dangereuse ces hommes d'Etat et ces meneurs qui présument que le mode de pensée des peuples (c'est-à-dire leur philosophie) est une chose indifférente, et qu'une science sans prière n'entraîne pas après elle un gouvernement sans prière — cette ruine pour gouverneur et gouvernés... La Providence a tenu jusqu'à ce jour l'Eglise Russe en dehors de ce mouvement européen, dont l'effet a été de déchristianiser aussi bien la science que la société civile; et précisément parce qu'elle a défendu l'ancien catholicisme contre ces deux ennemis, le papisme et le protestantisme, parce qu'elle ne proscrit pas l'usage de la raison comme l'Eglise Romaine, sans laisser passage, comme le protestantisme, aux abus qui en peuvent résulter, — elle seule est capable de se présenter comme médiatrice, ce qui du reste devra se faire par le seul secours de la science en Russie „par les Russes“¹⁴.

Баадер предлагает, чтобы несколько русских приехало в Мюнхен учиться и слушать его лекции, чтобы «комплер une lacune qui existe encore en Russie comme dans l'Occident, tout en servant de modele à l'Occident et en lui prouvant (ce qui n'a pas encore eu lieu) que la véritable science n'existe pas sans la foi, et que la véritable foi ne peut subsister sans la science»¹⁵. Бросаются в глаза ошибочные суждения Баадера: католичество не отрицает разума и протестантизм не отрицает веру, сомнение Декарта и французская революция не только разрушали, но имели и положительный смысл. Но огромный интерес представляют надежды, которые Баадер возлагает на Россию. О славянофильской философии речь будет в другой главе. Но сейчас нужно отметить, что в России был двойкий исход философии: «у славянофилов в религию, в веру, у западников в революцию, в социализм». И в том и в другом

случае было стремление к целостному, тоталитарному мирозерцанию, к соединению философии с жизнью, теории с практикой.

2

Западничество возникло у нас на той же теме о России, о ее путях и ее отношении к Европе. Западники приняли реформу Петра и петровский период, но отнеслись еще более отрицательно к империи Николая I, чем славянофилы. Западничество есть явление более восточное, чем западное. Для западных людей Запад был действительностью и нередко действительностью постылой и ненавистой. Для русских людей Запад был идеалом, мечтой. Западники были такие же русские люди, как и славянофилы, любили Россию и страстно хотели для нее блага. Очень скоро образовалось в русском западничестве два течения, более умеренное и либеральное, интересовавшееся, главным образом, вопросами философии и искусства, воспринявшее влияние немецкого идеализма и романтизма, и более революционное и социальное, воспринявшее влияние французских социалистических течений. Впрочем, философия Гегеля влияла и на то и на другое течение. Станкевич, наиболее совершенный образ идеалиста 40-х годов, был одним из первых последователей Гегеля. Герцен, который не был близок к кружку Станкевича и представлял социально настроенное западничество, тоже прошел через увлечение Гегелем и признал философию Гегеля алгеброй революции. Революционное истолкование Гегеля упреждало марксизм. Это означало переход к Фейербаху. Высмеивая увлечение философией Шеллинга, Герцен говорит: «Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтобы отдаться пантеистическому чувству своего единства с космосом». Герцен оставил замечательные воспоминания об идеалистах 40-х годов, которые были его друзьями. «Что же коснулось этих людей, чье дыхание пересоздало их? Ни мысли, ни заботы о своем общественном положении, о своей личной выгоде, об обеспечении; вся жизнь, все усилия устремлены к общему без всяких личных выгод; одни забывают свое богатство, другие свою бедность — идут, не останавливаясь, к разрешению теоретических вопросов. Интерес истины, интерес жизни, интерес науки, искусства, *humanitas* поглощает все». «Где, в каком углу современ-

ного Запада найдете вы такие группы отшельников мысли, схимников науки, фанатиков убеждений, у которых седеют волосы, а стремления вечно юны?» Это и есть русская интеллигенция. Герцен прибавляет: «В современной Европе нет юности и юношей». Юность и юноши были в России. Достоевский будет говорить о русских мальчиках, решающих проклятые вопросы. Тургенев занимался в Берлине философией Гегеля и по этому поводу говорит: «Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления». Идеалисты 40-х годов стремились к гармонии личного чувства. В русской мысли преобладает моральный элемент над метафизическим, и за ней скрыта жажда преображения мира. Исключительный интерес в 30-е и 40-е годы к философии Шеллинга и Гегеля не привел к созданию самостоятельной русской философии. Исключение нужно сделать только для некоторых философских мыслей славянофилов, но они не были ими развиты. Философия была лишь путем или преображения души, или преображения общества. Все было в расколе с империей, и мучителен был вопрос об отношении к «действительности». Мы увидим, какую роль тут сыграла философия Гегеля. Так называемый идеализм 40-х годов сыграл огромную роль в формировании личности культурного русского человека. Лишь в 60-х годах тип «идеалиста» был заменен типом «реалиста». Но черты «идеалиста» не исчезли совсем и тогда, когда начали увлекаться не Шеллингом и Гегелем, а материализмом и позитивизмом. Не нужно придавать слишком большого значения сознательно утверждаемым идеям. Грановский был наиболее законченным типом гуманиста-идеалиста. Он был прекрасный человек, он очаровывал и влиял, как профессор, но мысль его была мало оригинальной. Очень знаменательна распря между Грановским и Герценом. Идеалист Грановский не мог перенести перехода от философии Гегеля к философии Фейербаха, который имел такое значение для Герцена. Грановский хочет остаться верен идеализму, дорожит верой в бессмертие души, он противник социализма, думая, что социализм враждебен личности, в то время как Герцен и Белинский переходят к социализму и атеизму. Центральное значение для русской судьбы имеют Герцен и Белинский. Именно они представляют левое западничество, чреватое будущим.

Белинский — одна из самых центральных фигур в истории русского сознания XIX в. Он отличается от других русских писателей 30-х и 40-х годов уже тем, что он не вышел из дворянской среды и не имел в себе барских черт, которые были сильно выражены и у анархиста Бакунина. Он первый разночинец и типичный интеллигент (в более узком смысле) второй половины XIX в., когда наша культура перестала быть исключительно дворянской. Белинский был человек больших дарований, гениальной чуткости и восприимчивости. У него было мало знаний. Он почти не знал иностранных языков, почти не знал немецкого языка. Гегелевскую философию он узнал не через чтение книг самого Гегеля, а через рассказы о Гегеле Бакунина, который читал его по-немецки. Но восприимчивость его была так необычайна, что он многое угадал в Гегеле. Он последовательно пережил Фихте, Шеллинга и Гегеля и перешел к Фейербаху и воинствующему атеизму. Белинский, как типичный русский интеллигент, во все периоды стремился к тоталитарному мирозерцанию. Для него, натуры страстной и чувствительной, понимать и страдать было одно и то же. Жил он исключительно идеями и искал правды, «упорствуя, волнуясь и спеша». Он горел и рано сгорел. Он говорил, что Россия есть синтез всех элементов, сам хотел быть синтезом всех элементов, но осуществлял это не одновременно, всегда впадая в крайности, а последовательно во времени. Белинский был самым значительным русским критиком и единственным из русских критиков, обладавшим художественной восприимчивостью и эстетическим чувством. Но литературная критика была для него лишь формой выражения целостного мирозерцания, лишь борьбой за правду. Огромное значение, которое приобрела у нас публицистическая литературная критика во вторую половину XIX в., объясняется тем, что, по цензурным условиям, лишь в форме критики литературных произведений можно было выражать философские и политические идеи. Но Белинский первый оценил по-настоящему Пушкина и угадал многие нарождающиеся таланты. Русский до мозга костей, возможный лишь в России, он был страстным западником, веровавшим в Запад. Но во время его путешествий по Европе он разочаровался в ней. Разочарование столь же типически русское, как и очарование. Первым идейным увлечением

был у нас Шеллинг, потом перешли к Гегелю. Устанавливают три периода в идейном развитии Белинского: 1) нравственный идеализм, героизм; 2) гегелевское принятие разумности действительности; 3) восстание против действительности для ее радикального изменения во имя человека. Путь Белинского указывает на то исключительное значение, которое имела у нас гегелевская философия. О двух кризисах, пережитых Белинским, по существу речь будет в следующей главе. Во все периоды Белинский, отдаваясь своей идее целиком, мог жить только этой идеей. Он был нетерпим и исключителен, как и все увлеченные идеей русские интеллигенты, и делил мир на два лагеря. Он порвал на идейной почве со своим другом К. Аксаковым, которого очень любил. Он первый потерял возможность общения с славянофилами. Он разошелся с близким ему Герценом и другими друзьями в период увлечения гегелевской идеей разумности «действительности» и пережил период мучительного одиночества. В это же время и будущий анархист Бакунин был увлечен гегелевской идеей разумности «действительности» и увлек этой идеей Белинского. Мы увидим, что Гегель был неверно понят и на этом непонимании разыгрались страсти. Лишь в последний период, под конец жизни, у Белинского выработалось совершенно определенное миросозерцание, и он стал представителем социалистических течений второй половины XIX в. Он прямой предшественник Чернышевского и, в конце концов, даже русского марксизма. Он был гораздо менее народником, чем Герцен. Он даже стоял за промышленное развитие. У Белинского, когда он обратился к социальности, мы уже видим то сужение сознания и вытеснение многих ценностей, которое мучительно поражает в революционной интеллигенции 60-х и 70-х годов. Наиболее русским он был в своем восстании против гегелевского мирового духа во имя реального, конкретного человека. Ту же русскую тему мы видим и у Герцена. На формирование взглядов Герцена очень повлияла казнь декабристов.

Для русской историческо-философской темы огромное значение имеет Герцен. Это если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов. Он первый представитель революционной эмиграции. Этот русский западник пережил глубокое разочарование в Западной Европе. После опыта Герцена западничество

в том виде, в каком это было в 40-е годы, стало невозможным. Русские марксисты будут западниками в другом смысле, а в марксизме коммунистов раскроются некоторые черты русского мессианизма. В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством. То же самое произойдет в анархизме Бакунина. Вообще левое, социалистическое, западничество будет более русским, более оригинальным в понимании путей России, чем более умеренное, либеральное западничество, которое будет все более бесцветным. Русская тема об особых путях России, о миновании ею западных путей индустриального капиталистического развития будет раскрываться народническим социализмом, который произойдет из левого крыла западничества. В истоках народнического, своеобразно русского социализма станет Герцен. Идея, высказанная уже Чаадаевым, что русский народ, более свободный от тяжести всемирной истории, может создать новый мир в будущем, развивается Герценом и народническим социализмом. Герцен первый резко выразил русское восстание против мещанства Запада, он увидел опасность мещанства в самом западном социализме. Но это не было идеей лишь народнического социализма, в этой идее была большая глубина, до которой не доходила поверхностная философия самого Герцена, это была обще-русская идея, связанная с русским мессианизмом. Герцен прошел через Гегеля, как и все люди 40-х годов, и один из первых пришел к Фейербаху, на котором и остановился. Это значит, что философски он был близок к материализму, хотя и не глубоко, и был атеистом. Но вернее было бы его характеризовать как гуманиста-скептика. Он не был по натуре верующим, энтузиастом, как Белинский. Для него материализм и атеизм не были религией. При таком философском миросозерцании трудно было оправдать мессианскую веру в русский народ, трудно было обосновать философию истории и этику Герцена. Был момент влияния на Герцена французского социального мистицизма типа Пьера Леру¹⁰. Но это продолжалось недолго. Герцен так мотивировал свое неверие в высший смысл жизни, как делалось значительно позже и более утонченными формами мысли. Он говорил, что объективная наука не считается с человеческими иллюзиями и надеждами. Он требует смирения перед печальной истиной. Особенность Герцена была в том,

что истина представлялась ему печальной, в его миро-
созерцании был пессимистический элемент. Он требует
бесстрашия перед бессмыслицей мира. Он исповедовал
антропоцентризм, для него выше всего и дороже всего
человек. Но антропоцентризм этот не имеет никакого
метафизического основания. Н. Михайловский потом
будет употреблять выражение субъективный антропо-
центризм, противопоставляя его объективному антропо-
центризму. Это исходит от Фейербаха, но Фейербах
был оптимистом и исповедывал религию человечества.
А этика Герцена решительно персоналистическая. Для
него верховная ценность, которой ни для чего нельзя
пожертвовать, — человеческая личность. Философски
обосновать верховную ценность личности он не мог.
С его персонализмом связана была и его оригинальная
философия истории. Герцен был более художник, чем
философ, и от него нельзя требовать обоснования и
развития философии истории. Он был очень начитан-
ный человек, читал Гегеля, читал даже Я. Беме, знал
философа польского мессианизма Чешковского¹⁷. Но
настоящей философской культуры он не имел. С темой
о личности связана у него и тема о свободе. Он один
из самых свободолюбивых русских людей. Он не хочет
уступать свободу и своему социализму. И остается не-
понятным, откуда личность возьмет силы противоп-
оставить свою свободу власти природы и общества, вла-
сти детерминизма. Восстание Герцена против западно-
го мещанства связано было с идеей личности. Он
увидел в Европе ослабление и, в конце концов, исчез-
новение личности. Средневекового рыцаря заменил
лавочник. Он искал в русском мужике, в сером тулу-
пе спасения от торжествующего мещанства. Русский
мужик более личность, чем западный буржуа, хотя бы
он был крепостным. Он соединяет в себе личное нача-
ло с общинным. Личность противоположна эгоистиче-
ской замкнутости, она возможна лишь в общинности.
Разочарованный в Западной Европе, Герцен верит в
русскую крестьянскую общину. Социализм Герцена
народнический и вместе с тем индивидуалистический.
Он еще не делает различия между индивидуумом
и личностью. «Рыцарская доблесть, изящество аристо-
кратических нравов, строгая чинность протестантов,
гордая независимость англичан, роскошная жизнь
итальянских художников, искрящийся ум энциклопе-
дистов и мрачная энергия террористов — все это пере-

плавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, мещанских». «Как рыцарь был первообразом мира феодального, так купец стал первообразом нового мира; господа заменились хозяевами». «Под влиянием мещанства все переменялось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, гуманные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами, открытыми для *всех* (т. е. для всех, имеющих деньги)». Все хотят «казаться вместо того, чтобы быть». Скупости имущих мещан противопоставляется зависть мещан неимущих. Потом реакционер К. Леонтьев будет говорить то же, что революционер Герцен. Одинаково восстают они против буржуазного мира и хотят противопоставить ему мир русский. Герцен высказывает идеи по философии истории, которые очень не походят на обычные оптимистические идеи прогрессивного левого лагеря. Он противопоставляет личность истории, ее фатальному ходу. Мы увидим, как бурно пережил эту тему Белинский и как гениально остро выразил ее Достоевский. Герцен провозглашает «борьбу свободного человека с освободителями человечества». Он — против демократии и сочувствует анархизму¹⁸. В замечательной книге «С того берега» он предупреждает, что внутренний варвар идет, и с большой прозорливостью предвидит, что образованному меньшинству жить будет хуже. «Объясните мне, пожалуйста,— говорит он,— отчего верить в Бога смешно, а верить в человека не смешно; верить в человечество не смешно, а верить в Царство Небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно?» Из западных социальных мыслителей ему ближе всех Прудон. С Марксом он не имеет ничего общего.

Герцен не разделял оптимистического учения о прогрессе, которое стало религией XIX в. Он не верил в детерминированный прогресс человечества, в неотвержимое восходящее движение обществ к лучшему, совершенному, счастливому состоянию. Он допускал возможность движения назад и упадка. Главное, он думал, что природа совершенно равнодушна к человеку и его благу, что истина не может сказать ничего утешительного для человека. Но в противоречии со своей пессимистической философией истории он верил в будущее русского народа. В письме к Мишле, в котором Герцен защищает русский народ, он пишет, что

прошлое русское народа темно, его настоящее ужасно, остается вера в будущее. Это мотив, который будет повторяться на протяжении всего XIX в. В это же время Герцен, разочаровавшийся в революции 48 года, писал, что началось разложение Европы. Нет гарантий лучшего будущего для русского народа, как и для всех народов, потому что нет закона прогресса. Но остается часть свободы для будущего и остается возможность веры в будущее. Наиболее интересен в критике теории прогресса у Герцена другой мотив, очень редко встречающийся в лагере, к которому он принадлежал, это мотив персоналистический. Герцен не соглашался жертвовать личностью человеческой для истории, для ее великих якобы задач, не хотел превращать ее в орудие нечеловеческих целей. Он не соглашался жертвовать современными поколениями для поколений грядущих. Он понимал, что религия прогресса не рассматривает никого и ничего, никакой момент как самоценность. Философская культура Герцена не давала ему возможности обосновать и выразить свои мысли об отношении между настоящим и будущим. У него не было никакого определенного учения о времени. Но он чувствовал истину о невозможности рассматривать настоящее исключительно как средство для будущего. Он видел в настоящем самоцель. Мысли его были направлены против философии истории Гегеля, против подавления человеческой личности мировым духом истории, прогрессом. Это была борьба за личность, и это очень русская проблема, которая с такой остротой была выражена в письме Белинского к Боткину, о чем речь будет в следующей главе. Социализм Герцена был индивидуалистический, сейчас я бы сказал, персоналистический, и он думал, что это русский социализм. Он вышел из западного лагеря, но защищает особые пути России.

3

Славянофильство, занятое все той же темой о России и Европе, частью меняет свой характер, частью вырождается в национализм самого дурного рода. Либеральные и гуманитарные элементы в славянофильстве начинают исчезать. Идеалисты-западники превращаются в «лишних людей», пока не появятся реалисты 60-х годов. Более мягкий тип превращается в более жесткий тип. Идеалисты-славянофилы тоже пе-

перерождаются в более жесткий тип консерваторов-националистов. Это происходит от активного соприкосновения с действительностью. Лишь немногие, как И. Аксаков, остаются верны идеалам старого славянофильства. Н. Данилевский¹⁹, автор книги «Россия и Европа», уже человек совсем другой формации, чем славянофилы. Старые славянофилы были умственно воспитаны на немецком идеализме, на Гегеле и Шеллинге, они обосновывали свои идеи, главным образом, философски. Н. Данилевский — естествоиспытатель, реалист и эмпирик. Он обосновывает свои идеи о России натуралистически. У него исчезает универсализм славянофилов. Он делит человечество на замкнутые культурно-исторические типы, человечество не имеет у него единой судьбы. Речь идет не столько о миссии России в мире, сколько об образовании из России особенного культурно-исторического типа. Данилевский является предшественником Шпенглера и высказывает мысли, очень похожие на мысли Шпенглера, который отрицает единство человечества, что ему более подходит, чем христианину Данилевскому. Славянофилы основывались не только на философском универсализме, но и на универсализме христианском, в основах их мироощущения лежало известное понимание православия, и они хотели органически применить его к своему пониманию России. Миссия России была для них христианская миссия. У Данилевского же остается полный дуализм между его личным православием и его натуралистическими взглядами на историю. Он устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливает типы в животном царстве. Нет общечеловеческой цивилизации, нет общечеловеческой истории. Возможен только более богатый культурно-исторический тип, совмещающий в себе больше черт, а таким Данилевский признает тип славяно-русский. Он наиболее совмещает в себе четыре элемента — религиозный, культурный в тесном смысле, политический и общественно-экономический. Славянский тип четырех-основной. Самая классификация типов очень искусственная. Десятый тип называется германо-романским, или европейским. Русские очень склонны были причислять к одному типу германский и романский. Но это ошибка и недостаточное понимание Европы. В действительности, между Францией и Германией разница не меньшая и даже большая, чем между Германией и Россией.

Классические французы считают мир за Рейном, Германию, Востоком, почти Азией. Цельной европейской культуры не существует, это выдумки славянофилов. Данилевский совершенно прав, когда он говорит, что так называемая европейская культура не есть единственная возможная культура, что возможны другие типы культуры. Но он неверно понимает отношение родового и видового. Одинаково верно утверждение, что культура всегда национально-своеобразна и что существует общечеловеческая культура. Универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого. Достоевский и Л. Толстой очень русские, они невозможны на Западе, но они выразили универсально-общечеловеческое по своему значению. Германская идеалистическая философия очень германская, невозможная во Франции и Англии, но величие ее в достижении и выражении универсально-общечеловеческого. Вл. Соловьев в блестящей книге «Национальный вопрос в России» подверг резкой критике идеи Данилевского и его единомышленников. Он показал, что русские идеи Данилевского заимствованы от второстепенного немецкого историка Рюккерта. Но Вл. Соловьев критиковал не только Данилевского, но и славянофилов вообще. Он говорил, что нельзя подражать народной вере. Нужно верить не в народную веру, а в самые божественные предметы. Но эту бесспорно верную мысль несправедливо противопоставлять, например, Хомякову, который прежде всего верил в божественные предметы и был универсалистом в своей вере. Во всяком случае, верно то, что идеи Данилевского были срывом в осознании русской идеи и в эту идею не могут войти. Несостоятелен панславизм в этой форме, в которой он его утверждал, и ложна его идея русского Константинополя. Но характерно, что и Данилевский верит, что русский народ и славянство вообще лучше и раньше Западной Европы разрешат социальный вопрос.

Константин Леонтьев скромно считал себя в философии последователем Данилевского. Но он во много раз выше Данилевского, он один из самых блестящих русских умов. Если Данилевского можно считать предшественником Шпенглера, то К. Леонтьев предшественник Ницше. Неустанное размышление о рас-

цвете и упадке обществ и культур, резкое преобладание эстетики над этикой, биологические основы философии истории и социологии, аристократизм, ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу и демократии, amor fati²⁰ — все это черты, роднящие Леонтьева с Ницше. Совершенно ошибочно его причислили к славянофильскому лагерю. В действительности, он имел мало общего с славянофилами и во многом им противоположен. У него другое понимание христианства, византийское, монашески-аскетическое, не допускающее никаких гуманитарных элементов, другая мораль, аристократическая мораль силы, не останавливающаяся перед насилием, натуралистическое понимание исторического процесса. Он совсем не верил в русский народ. Он думал, что Россия существует и велика исключительно благодаря навязанному сверху русскому народу византийскому православию и византийскому самодержавию. Он совершенно отрицательно относился к национализму, к племенному началу, которое, по его мнению, ведет к революции и демократическому уравниванию. Он совсем не народник, славянофилы же были народниками. Он любил Петра Великого и Екатерину Великую и в екатерининской эпохе видел цветущую сложность русской государственной и культурной жизни. Он очень любил старую Европу, католическую, монархическую, аристократическую, сложную и разнообразную. Более всего любил он не средние века, а Ренессанс. По оригинальной теории К. Леонтьева, человеческое общество неотвратно проходит через периоды: 1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения. Процесс этот он считал фатальным. В отличие от славянофилов он совсем не верил в свободу духа. Человеческая свобода для него не действует в истории. Высшая точка развития для него «есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством». Леонтьев совсем не метафизик, он натуралист и эстет, первый русский эстет. Результаты либерального и демократического прогресса вызывают в нем прежде всего эстетическое отвращение, он видит в них гибель красоты. Его социология совершенно аморальная, он не допускает моральных оценок в отношении к жизни обществ. Он проповедует жестокость в политике. Вот слова, наиболее характеризующие К. Леонтьева: «Не ужасно ли и не обидно

ли было бы думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили себе изящные Акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь племе переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедывали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий, или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы „индивидуально“ и „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы человечеству, чтобы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки» *. К. Леонтьев думал, что для Европы период цветущей сложности — в прошлом, и она фатально идет к упрощительному смешению. На Европу более рассчитывать нельзя. Европа разлагается, но это разложение есть фатум всех обществ. Одно время К. Леонтьев верил, что на Востоке, в России, возможны еще культуры цветущей сложности, но это не связано у него было с верой в великую миссию русского народа. В последний период жизни он окончательно теряет веру в будущее России и русского народа и пророчествует о грядущей русской революции и наступлении царства антихриста. Об этом будет еще речь. Во всяком случае, в истории русского национального сознания К. Леонтьев занимает совсем особое место, он стоит в стороне. В его мышлении есть что-то не русское. Но тема о России и Европе для него основная. Он реакционер-романтик, который не верит в возможность остановить процесс разложения и гибели красоты. Он пессимист. Он многое остро чувствовал и предвидел. После К. Леонтьева нельзя уже вернуться к прекраснодушному славянофильству. Подобно Герцену, которого он любил, он восстает против мещанства и буржуазности Запада. Это основной его мотив, и это в нем мотив русский. Он ненавидит буржуазный мир и хочет его гибели. Если он ненавидит прогресс, либерализм, демократию, социализм, то исключительно потому, что все это ведет к царству мещанства, к серому земному раю.

* См. мою книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли».

Национальное сознание Достоевского наиболее противоречиво, и полно противоречий его отношение к Западу. С одной стороны, он решительный универсалист, для него русский человек — всечеловек, призвание России мировое, Россия не есть замкнутый и самодовлеющий мир. Достоевский наиболее яркий выразитель русского мессианского сознания. Русский народ — народ-богоносец. Русскому народу свойственна всемирная отзывчивость. С другой стороны, Достоевский обнаруживает настоящую ксенофобию, он терпеть не может евреев, поляков, французов и имеет уклон к национализму. В нем отражается двойственность русского народа, совмещение в нем противоположностей. Достоевскому принадлежат самые изумительные слова о Западной Европе, равных которым не сказал ни один западник, в них обнаруживается русский универсализм. Версиров, через которого Достоевский высказывает многие свои мысли, говорит: «Они (европейцы) несвободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т. е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Я во Франции — француз, с немцами — немец, с древним греком — грек и, тем самым, наиболее русский, тем самым я настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю главную ее мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия; каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более. Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусства, вся история их — мне милее, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим... Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и знаменательный факт, что вот почти уже столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы». Иван Карамазов го-

ворит в таком же духе: «Я хочу в Европу съездить, и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вот что. Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и свою науку, что я знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними — в то же время убежденный всем сердцем своим в том, что все это уже давно кладбище и никак не более». В «Дневнике писателя» написано: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы, — эта самая Европа, эта страна „святых чудес“. Знаете ли вы, как дороги нам эти „чудеса“ и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое и прекрасное, совершенное ими? Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколь мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему, исконные враги ее». Достоевский тут условно называет себя славянофилом. Он думал, как и большая часть мыслящих на тему — Россия и Европа, что в Европе начинается разложение, но что у нее есть великое прошлое и что она внесла великие ценности в историю человечества. Сам Достоевский был писателем петровского периода русской истории, он более петербургский, чем московский писатель, у него было острое чувство особенной атмосферы города Петра, самого фантастического из городов. Петербург — другой лик России, чем Москва, но он не менее Россия. Достоевский более всего свидетельствует о том, что славянофильство и западничество одинаково подлежат преодолению, но оба направления войдут в русскую идею, как и всегда бывает в творческом преодолении (Aufhebung у Гегеля). Из русских мыслителей XIX в. наиболее универсален был Вл. Соловьев. Мысль его имела славянофильские истоки. Но он постепенно отходил от славянофилов, и, когда в 80-е годы у нас была оргия национализма, он стал острым критиком славянофильства. Он увидел миссию России в соединении

церквей, т. е. в утверждении христианского универсализма. О Вл. Соловьеве будет речь в другой связи. Русские размышления над историсофической темой привели к сознанию, что путь России — особый. Россия есть Великий Востоко-Запад, она есть целый огромный мир, и в русском народе заключены великие силы. Русский народ есть народ будущего. Он разрешит вопросы, которые Запад уже не в силах разрешить, которые он даже не ставит во всей их глубине. Но это сознание всегда сопровождается пессимистическим чувством русских грехов и русской тьмы, иногда сознанием, что Россия летит в бездну. И всегда ставится проблема конечная, не серединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим. Какие же проблемы ставит русское сознание?

Глава III

Проблема столкновения личности и мировой гармонии. Отношение к действительности. Значение Гегеля в истории русской мысли. Бунт Белинского. Предвосхищение Достоевского. Проблема теодицеи. Подпольный человек. Гоголь и Белинский. Индивидуалистический социализм Белинского. Религиозная драма Гоголя. Письмо Белинского Гоголю. Мессианство русской поэзии: Тютчев, Лермонтов.

1

Гегель сделал небывалую карьеру в России*. Огромное значение философии Гегеля сохранилось и до русского коммунизма. Советы издают полное собрание сочинений Гегеля, и это несмотря на то, что для него философия была учением о Боге. Гегель был для русских вершиной человеческой мысли, и у него искали разрешения всех мировых вопросов. Он влиял на русскую философскую, религиозную и социальную мысль. Он имел такое же значение, какое имел Платон для патристики и Аристотель для схоластики. Ю. Самарин одно время ставил будущее православной церкви в зависимость от судьбы философии Гегеля, и только Хомяков убедил его в недопустимости такого рода со-

* См.: Чижевский. «Hegel in Russland».

поставления. Гегель совсем не был у нас предметом философского исследования¹, но в увлечение его философией русские вложили всю свою способность к страстным идейным увлечениям. В Шеллинге увлекали философия природы и философия искусства. Но в Гегеле речь шла о решении вопроса о смысле жизни. Станкевич восклицает: «Не хочу жить на свете, если не найду счастья в Гегеле!» Бакунин принимает Гегеля, как религию.

Русских интеллигентов-идеалистов, лишенных возможности активной деятельности, мучит вопрос об отношении к «действительности». Этот вопрос о «действительности» приобретает непомерное значение, вероятно, мало понятное западным людям. Русская «действительность», окружавшая идеалистов 30-х и 40-х годов, была ужасна, это была империя Николая I, крепостное право, отсутствие свободы, невежество. Умеренно-консервативный Никитенко² писал в своем «Дневнике»: «Печальное зрелище представляет наше современное общество. В нем ни великодушных стремлений, ни правосудия, ни простоты, ни чести в нравах, словом, — ничего, свидетельствующего о здоровом, естественном и энергичном развитии нравственных сил... Общественный разврат так велик, что понятия о чести, о справедливости считаются или слабодушием, или признаком романтической восторженности... Образованность наша — одно лицемерие... Зачем заботиться о приобретении познаний, когда наша жизнь и общество в противоборстве со всеми великими идеями и истинами, когда всякое покушение осуществить какую-нибудь мысль о справедливости, о добре, о пользе общей клеймится и преследуется, как преступление?» «Везде насилия и насилия, стеснения и ограничения, — нигде простора бедному русскому духу. Когда же этому конец?» «Поймут ли, оценят ли грядущие люди весь ужас, всю трагическую сторону нашего существования?» В последней записи «Дневника» написано: «Страшная эпоха для России, в которой мы живем и не видим никакого выхода». Это написано в эпоху «идеалистов» 40-х годов, эпоху блестящую по своим дарованиям. Но замечательные люди 40-х годов составляли небольшую группу, окруженную тьмой. Это привело, в конце концов, к «лишним людям», к бесприютному скитальцу Рудину и к Обломову. Более сильным людям нужно было идейно примириться с «действи-

тельностью», найдя для нее смысл и оправдание, или бороться с ней. Белинский, центральная тут фигура, не мог по своей боевой натуре просто уйти от «действительности» в философское и эстетическое созерцание. Вопрос становился для него необыкновенно мучительным. Бакунин ввел Белинского в философию Гегеля. Из Гегеля было выведено примирение с действительностью. Гегель сказал: «Все действительное разумно». Эта мысль имела у Гегеля обратную сторону, он признавал лишь разумное действительным. Понять по Гегелю разумность действительности можно лишь в связи с его панлогизмом. Для него не всякая эмпирическая действительность была действительностью. Русские того времени недостаточно понимали Гегеля, и это порождало недоразумение. Но не все тут было непониманием и недоразумением. Гегель все-таки решительно утверждал господство общего над частным, универсального над индивидуальным, общества над личностью. Философия Гегеля была антиперсоналистической. Гегель породил правое и левое гегелианство, на его философию одинаково опирается консерватизм и революционный марксизм. Этой философии был свойствен необыкновенный динамизм. Белинский переживает бурный кризис, по Гегелю примиряется с «действительностью», порывает с друзьями, с Герценом и с другими, и уезжает в Петербург. Революционер по натуре, склонный к протесту и бунту, на недолгое время делается консерватором, пишет, взволновавшую и возмутившую всех, статью о годовщине Бородинского сражения, требует примирения с «действительностью». Он принимает гегелевскую философию тоталитарно. Он восклицает: «Слово действительность имеет для меня то же значение, что Бог!» «Общество,— говорит Белинский,— всегда правее и выше частного лица». Это было сказано в его несправедливой статье о «Горе от ума». Из этого могут быть сделаны и консервативные и революционные выводы. Белинский делает консервативный вывод и пишет апологию власти. Он вдруг проникается мыслью, что право есть сила и сила есть право, он оправдывает завоевателей. Он проповедует смирение разума перед историческими силами, признает особую нравственность для завоевателей, для великих художников и пр. Действительность прекрасна, страдание — форма блаженства. Было время, когда поэзия представлялась квинтэссенцией жизни,

Белинский решительный идеалист, для него выше всего идея, идея выше живого человека. Личность должна смириться перед истиной, перед действительностью, перед универсальной идеей, действующей в мировой истории. Тема была поставлена остро и пережита со страстью. Белинский не мог долго на этом удержаться, и он разрывает с «действительностью» в Петербурге, возвращается к друзьям³. После этого разрыва начинается бунт, решительный бунт против истории, против мирового процесса, против универсального духа во имя живого человека, во имя личности. У нас было два кризиса гегелианства, кризис религиозный, в лице Хомякова, и кризис морально-политический и социальный, в лице Белинского.

2

Тема о столкновении личности и истории, личности и мировой гармонии есть очень русская тема, она с особенной остротой и глубиной пережита русской мыслью. И первое место тут принадлежит бунту Белинского. Это нашло себе выражение в замечательном письме к Боткину*. Белинский говорит про себя, что он страшный человек, когда ему в голову заберется мистический абсурд. Многие русские люди могли бы сказать это про себя. После пережитого кризиса Белинский выражает свои новые мысли в форме восстания против Гегеля, восстания во имя личности, во имя живого человека. Он переходит от пантеизма к антропологизму, что аналогично более спокойному философскому процессу, происшедшему в Фейербахе. Власть универсальной идеи, универсального духа — вот главный враг. «К черту все высшие стремления и цели, — пишет Белинский. — Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля, ибо чувствую, что был верен ему, мирясь с российской действительностью... *Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира...* Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самоуслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень развития, а спотыкнешься, — падай, черт с тобой... Благодарю покорно, Егор Федорович (Гегель), кланяюсь вашему философ-

* См. книгу П. Сакулина «Социализм Белинского», в которой напечатано письмо к Боткину.

скому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уваженьем честь имею донести вам, что, если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития,—я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови... Это, кажется, мое последнее миросозерцание, с которым я и умру». «Для меня думать и чувствовать, понимать и страдать — одно и то же». «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судьбы всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской Allgemeinheit)»⁴. Выраженные Белинским мысли поражают сходством с мыслями Ивана Карамазова, с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии. Это совершенно та же проблема о конфликте частного, личного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу. «Субъект для него (Гегеля) не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом». Огромное, основоположное значение для дальнейшей истории русского сознания имеет то, что у Белинского бунт личности против мировой истории и мировой гармонии приводит его к культу социальности. Действительность не разумна и должна быть радикально изменена во имя человека. Русский социализм первоначально имел индивидуалистическое происхождение. «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которая возможна только при обществе, основанном на правде и доблести... Я понял французскую революцию, понял и кровавую ненависть ко всему, что хотело отделиться от братства с человечеством... Я теперь в новой крайности,— это идея социализма, которая стала для меня идеей новой, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее, для нее и к ней... Я все более и более гражданин вселенной. Безумная жажда любви все более и более пожирает мою внутренность, тоска тяжелее и упорнее... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума». «Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную». Он

воскликает: «Социальность, социальность или смерть!» Белинский является предшественником русского коммунизма, гораздо более Герцена и всех народников. Он уже утверждал большевистскую мораль.

Тема о столкновении личности и мировой гармонии достигает гениальной остроты у Достоевского. Его мучила проблема теодицеи. Как примирить Бога и миротворение, основанное на зле и страдании? Можно ли согласиться на сотворение мира, если в мире этом будет невинное страдание, невинное страдание хотя бы одного ребенка? Ив. Карамазов в разговоре с Алешей раскрывает гениальную диалектику о слезинке ребенка. И это очень напоминает тему, поставленную Белинским. Тема впервые с большой остротой выражена в «Записках из подполья». Тут чувство личности, не согласной быть штифтиком мирового механизма, частью целого, средством для целей установления мировой гармонии, доведено до безумия. Тут Достоевский высказывает гениальные мысли о том, что человек совсем не есть благоразумное существо, стремящееся к счастью, что он есть существо иррациональное, имеющее потребность в страдании, что страдание есть единственная причина возникновения сознания. Подпольный человек не согласен на мировую гармонию, на хрустальный дворец, для которого сам он был бы лишь средством. «Свое собственное, вольное и свободное хотение,— говорит подпольный человек,— свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествия,— вот это-то и есть та самая, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и которой все системы и теории постепенно разлетаются к чорту». Подобный человек не принимает результатов прогресса, принудительной мировой гармонии, счастливого муравейника, когда миллионы будут счастливы, отказавшись от личности и свободы. Это с наибольшей силой будет развито в «Легенде о Великом Инквизиторе» *. Подпольный человек восклицает: «Ведь я, например, писколько не удивлюсь, если вдруг ни с того, ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен, с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в бок и скажет нам всем: а что, господа, не столк-

* См. мою книгу «Миросозерцание Достоевского»,

нуть ли нам все это благоразумие с одного раза ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к чорту и нам опять по своей глупой воле пожить!». У самого Достоевского была двойственность. С одной стороны, он не мог примириться с миром, основанным на страдании и страдании невинном. С другой стороны, он не принимает мира, который хотел бы создать «эвклидов ум», т. е. мир без страданий, но и без борьбы. Свобода порождает страдания. Достоевский не хочет мира без свободы, не хочет и рая без свободы, он более всего возражает против принудительного счастья. Диалектика Ив. Карамазова о слезинке ребенка выражает мысли самого Достоевского. И вместе с тем, для него эта диалектика атеистическая, богоборческая, которую он преодолевает своей верой в Христа. Ив. Карамазов говорит: «В окончательном результате я мира Божьего не принимаю, и хоть знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе». Мир может прийти к высшей гармонии, к всеобщему примирению, но это не искупит невинных страданий прошлого. «Не для того же я страдал, чтобы собою, злодействами и страданиями моими унавозить какую-то будущую гармонию». «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка». Ив. Карамазов возвращает Богу свой билет на вход в мировую гармонию. Проблема страдания стоит в центре творчества Достоевского. И в этом он очень русский. Русский человек способен выносить страдание лучше западного, и вместе с тем он исключительно чувствителен к страданию, он более сострадателен, чем человек западный. Русский атеизм возник по моральным мотивам, вызван невозможностью разрешить проблему теодицеи. Русским свойствен своеобразный маркионизм. Творец этого мира не может быть добрым, потому что мир полон страданий, страданий невинных. Для Достоевского вопрос этот решается свободой, как основой мира, и Христом, т. е. принятием на себя страданий мира самим Богом. У Белинского, очень поностороннего по натуре, эта тема привела к индивидуалистическому социализму. Вот как выражает Белинский свою социальную утопию, свою новую веру: «И настанет время,— я горячо верю этому, настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы, когда преступник, как милости и спасения, будет молить

себе конца, и не будет ему казни, но жизнь останется ему в казнь, как теперь смерть; когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувства, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви; когда не будет мужей и жен, а будут любовники и любовницы, и когда любовница придет к любовнику и скажет: „я люблю другого“, любовник ответит: „я не могу быть счастлив без тебя, я буду страдать всю жизнь, но ступай к тому, кого ты любишь“, и не примет ее жертвы, если по великодушию она захочет остаться с ним, но, подобно Богу, скажет ей: хочу милости, а не жертв... Не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди и, по глаголу Ап. Павла, Христос даст свою власть Отцу, а Отец-Разум снова воцарится, но уже на новом небе и над новою землей» *. Индивидуалистический социализм был и у Герцена, который более всего дорожил личностью, а в 70-е годы у Н. Михайловского и П. Лаврова. Русская мысль подвергла сомнению оправданность мировой истории и цивилизации. Русские прогрессисты-революционеры сомневались в оправданности прогресса, сомневались в том, что грядущие результаты прогресса могут искупить страдания и несправедливости прошлого. Но один Достоевский понимал, что эта тема разрешена лишь в христианстве. Белинский не замечал, что после бунта против власти общего-универсального у Гегеля он вновь подчиняет человеческую личность общему-универсальному — социальности, господину не менее жестокому. Русским одинаково свойственны персонализм и коммунитарность. В Достоевском соединяется и то и другое. Самое восстание Достоевского против революционеров, часто очень несправедливое, происходило во имя личности и свободы. Он вспоминает: «Белинский верил всем существом своим, что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии». Сам Достоевский не верил в это. Гениальность его темы, порождающей все противоречия, была в том, что человек берется как бы выпавшим из миропорядка. Это и было открытием подпольности, на языке научном — сферы подсознательного.

* См.: И. Лернер. «Белинский».

В 40-е годы уже начинали писать великие русские писатели, которые принадлежат последующей эпохе. О Достоевском и Л. Толстом речь будет позже. Но творчество Гоголя принадлежит эпохе Белинского и людей 40-х годов. Гоголь принадлежит не только истории литературы, но и истории русских религиозных и религиозно-социальных исканий. Религиозная тема мучила великую русскую литературу. Тема о смысле жизни, о спасении человека, народа и всего человечества от зла и страдания преобладала над темой о творчестве культуры. Русские писатели не могли оставаться в пределах литературы, они переходили эти пределы, они искали преображения жизни. И у них являлось сомнение в оправданности культуры, в оправданности их собственного творчества. Русская литература XIX в. носила учительский характер, писатели хотели быть учителями жизни, призывали к улучшению жизни. Гоголь один из самых загадочных русских писателей*. Он пережил мучительную религиозную драму и, в конце концов, сжег вторую часть «Мертвых душ» при обстоятельствах, остающихся загадочными. Его драму сомнений в своем творчестве на Западе напоминает драма Ботичелли, когда он пошел за Савонароллой, и драма янсениста Расина. Как и многие русские люди, он искал Царства Божьего на земле. Но искания эти принимают у него извращенную форму. Гоголь один из величайших и самых совершенных русских художников. Он не реалист и не сатирик, как раньше думали. Он фантаст, изображающий не реальных людей, а элементарных злых духов, прежде всего духа лжи, овладевшего Россией. У него даже было слабое чувство реальности, и он неспособен был отличить правду от вымысла. Трагедия Гоголя была в том, что он никогда не мог увидеть и изобразить человеческий образ, образ Божий в человеке. И это его очень мучило. У него было сильное чувство демонических и магических сил. Гоголь наиболее романтик из русских писателей, близкий к Гофману. У него совсем нет психологии, нет живых душ. О Гоголе было сказано, что он видит мир *sub specie mortis*⁵. Он сознавался, что у него нет любви к людям. Он был

* См. книгу К. Мочульского «Духовный путь Гоголя».

христианин, переживавший свое христианство страстно и трагически. Но он исповедывал религию страха и возмездия. В его духовном типе было что-то не русское. Поразительно, что христианский писатель Гоголь был наименее человечным из русских писателей, наименее человечным в самой человеческой из литератур *. Не-христиане — Тургенев, Чехов — были более человечны, чем христианин Гоголь. Он был подавлен чувством греха, был почти средневековым человеком. Он ищет прежде всего спасения. Гоголь, в качестве романтика, сначала верил, что через искусство можно достигнуть преобразования жизни. Эту веру он теряет и выражает свое разочарование по поводу «Ревизора». В нем усиливается аскетическое сознание, и он проникается аскетическим сомнением в оправданности творчества. У Гоголя было сильное чувство зла, и это чувство совсем не было исключительно связано с общественным злом, с русским политическим режимом, оно было глубже. Он склонен к публичному покаянию. Иногда у него вырывается признание, что у него нет веры. Он хочет осуществить религиозно-нравственное служение и подчинить ему свое художественное творчество. Он печатает «Выбранные места из переписки с друзьями», книгу, вызвавшую бурю негодования в левом лагере. Его признают изменником освободительного движения.

То, что Гоголь проповедывал личное нравственное совершенствование и без него не видел возможности достижения лучшей общественной жизни, может привести к неверному его пониманию. Эта идея, сама по себе верная, не могла бы вызвать негодования против него. Но в действительности, подобно многим русским, он проповедывал социальное христианство. И вот это социальное христианство было ужасно. Гоголь в своем рвении религиозно-нравственного учительства предложил свою теократическую утопию, патриархальную идиллию. Он хочет преобразовать Россию посредством добродетельных генерал-губернаторов и генерал-губернаторш. Сверху донизу сохраняется авторитарный строй, сохраняется и крепостное право. Но иерархически высшие — добродетельны, иерархически

* Розанов терпеть не мог Гоголя за его нечеловечность и резко о нем писал.

низшие — покорны и послушны. Утопия Гоголя низменная и рабья. Нет духа свободы, нет горячего призыва вверх. Все проникнуто невыносимым мещанским морализмом. Белинский не понимал религиозной проблемы Гоголя, это было вне пределов его сознания. Но он не без основания пришел в состояние страшного негодования, на которое только он был способен. Он пишет знаменитое письмо Гоголю. Он поклонялся Гоголю как писателю. И вдруг великий русский писатель отказывается от всего, что было дорого и свято Белинскому. «Проповедник кнута, апостол невежества, поборник мракобесия, панегирист татарских нравов — что вы делаете!» В письме определяется отношение Белинского к христианству и Христу. «Что вы подобное учение опираете на православную церковь, это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем вы примешали тут?.. Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения». «Если бы действительно преисполнились истиною Христовою, а не диаволова учения, — совсем не то написали бы в вашей новой книге. Вы сказали бы помещику, что так как его крестьяне — его братья во Христе, а как брат не может быть рабом своего брата, то он и должен или дать им свободу, или хотя, по крайней мере, пользоваться их трудами как можно выгоднее для них, сознав себя, в глубине своей совести, в ложном положении в отношении к ним». Гоголь был раздавлен тем приемом, который встретили «Выбранные места из переписки с друзьями». Гоголь — одна из самых трагических фигур в истории русской литературы и мысли. Л. Толстой будет тоже проповедывать личное нравственное совершенствование, но он не построит рабьего учения об обществе, наоборот, он будет обличать ложь этого общества. И все же, несмотря на отталкивающий характер книги Гоголя, у него была идея, что Россия призвана нести братство людям. Самое искание Царства Божьего на земле было русским исканием. С Гоголя начинается религиозно-нравственный характер русской литературы, ее мессианства. В этом большое значение Гоголя, помимо его значения как художника. У русских художников будет жажда перейти от творчества художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Тема религиозно-метафизическая и религи-

озно-социальная мучит всех значительных русских писателей.

Один из самых глубоких русских поэтов, Тютчев, в своих стихах выражает метафизически-космическую тему, и он же предвидит мировую революцию. За внешним покровом космоса он видит шевелящийся хаос. Он поэт ночной души природы:

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна.

Мир этот есть

Ковер, накинутый над бездной,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

Самое замечательное стихотворение «О чем ты воешь, ветр ночной» кончается строками:

О, бурь заснувших не буди:
Под ними хаос шевелится.

Этот же хаос Тютчев чувствует и за внешними покровами истории и предвидит катастрофы. Он не любит революцию и не хочет ее, но считает ее неизбежной. Русской литературе свойствен профетизм, которого нет в такой силе в других литературах. Тютчев чувствовал наступление «роковых минут» истории. В стихотворении, написанном по совсем другому поводу, есть изумительные строки:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые:
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.

Мы сейчас такие «счастливые собеседники», но Тютчев предвидел это сто лет тому назад. Он предвидел грядущие катастрофы для России:

Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты облачишься навсегда?
Ужель навстречу жадным взорам,
К тебе стремящимся в ночи,
Пустым и ложным метеором
Твои рассыплются лучи?
Все гуще мрак, все пуще горе,
Все неминуемей беда.

У Тютчева было целое обоснованное теократическое учение, которое по грандиозности напоминает теократическое учение Вл. Соловьева. У многих русских поэтов было чувство, что Россия идет к катастрофам. Еще у Лермонтова, который выражал почти славянофильскую веру в будущее России, было это чувство. У него есть страшное стихотворение:

Настанет год — России черный год,—
Когда царей корона упадет,
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;
Когда детей, когда невинных жен
Низвергнутый не защитит закон;
Когда чума от смрадных мертвых тел
Начнет бродить среди печальных сел,
Чтобы платом из хижин вызывать;
И станет глад сей бедный край терзать,
И зарево окрасит волны рек: —
В тот день явится мощный человек,
И ты его узнаешь и поймешь,
Зачем в руке его булатный нож.

У того же Лермонтова была уже русская драма творчества — сомнение в его религиозной оправданности —

От страшной жажды песнопенья
Пускай, Творец, освобожусь,—
Тогда на тесный путь спасенья
К Тебе я снова обращусь.

В этих словах намечается уже религиозная драма, пережитая Гоголем. Лермонтов не был ренессансным человеком, как был Пушкин и, может быть, один лишь Пушкин, да и то не вполне. Русская литература пережила влияние романтизма, который есть явление западноевропейское. Но по-настоящему у нас не было ни романтизма, ни классицизма. У нас происходил все более и более поворот к религиозному реализму.

Проблема гуманизма. Гуманизм и гуманитаризм. Достоевский и диалектика гуманизма. Человекобожество и Богочеловечество. Христианский гуманизм Вл. Соловьева. Бухарев. Толстой. Розанов. Леонтьев. Переход атеистического гуманизма в антигуманизм. Христианский гуманизм.

1

Когда в XIX в. в России народилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории. Росией не был пережит гуманизм в западноевропейском смысле слова, у нас не было Ренессанса. Но, может быть, с особенной остротой у нас был пережит кризис гуманизма и обнаружена его внутренняя диалектика. Самое слово гуманизм употреблялось у нас неверно и может вызвать удивление у французов, которые считают себя гуманистами по преимуществу. Русские всегда смешивали гуманизм с гуманитаризмом и связывали его не столько с античностью, с обращением к греко-римской культуре, сколько с религией человечества XIX в., не столько с Эразмом, сколько с Фейербахом. Но слово гуманизм все-таки связано с человеком и означает приписывание человеку особенной роли. Первоначально европейский гуманизм совсем не означал признания самодостаточности человека и обоготворения человечества, он имел истоки не только в греко-римской культуре, но и в христианстве. Я говорил уже, что Россия почти не знала радости ренессансной творческой избыточности. Русским был понятнее гуманизм христианский. Именно русскому сознанию свойственно было сомнение религиозное, моральное и социальное в оправданности творчества культуры. Это было сомнение и аскетическое и эсхатологическое. Шпенглер очень остро и хорошо характеризовал Россию, сказав, что она есть *апокалиптический бунт против античности* *. Это определяет глубокое различие между Росией и Западной

* См.: Spengler. «Der Untergang des Abendlandes». Zweiter Band.

Европой. Но если России не был свойствен гуманизм в западноевропейском ренессансном смысле, то ей была очень свойственна человечность, т. е. то, что иногда условно называют гуманитаризмом, и в русской мысли раскрывалась диалектика самоутверждения человека. Так как русский народ поляризованный, то с человечностью могли совмещаться и черты жестокости. Но человечность все же остается одной из характерных русских черт, она относится к русской идее на вершинах ее проявления. Лучшие русские люди в верхнем культурном слое и в народе не выносят смертной казни и жестоких наказаний, жалеют преступника. У них нет западного культа холодной справедливости. Человек для них выше принципа собственности, и это определяет русскую социальную мораль. Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным, сострадательность очень русские черты. Отец русской интеллигенции, Радищев, был необыкновенно сострадателен. Русские моральные оценки в значительной степени определялись протестом против крепостного права. Это отразилось в русской литературе. Белинский не хочет блаженства для себя, для одного из тысячи, если братья его страдают. Н. Михайловский не хочет прав для себя, если мужики не имеют прав. Все русское народничество вышло из жалости и сострадания. Кающиеся дворяне в 70-е годы отказывались от своих привилегий и шли в народ, чтобы ему служить и с ним слиться. Русский гений, богатый аристократ Л. Толстой всю жизнь мучается от своего привилегированного положения, кается, хочет от всего отказаться, опроститься, стать мужиком. Другой русский гений, Достоевский, помешан на страдании и сострадании, это основная тема его творчества. Русский атеизм родился из сострадания, из невозможности перенести зло мира, зло истории и цивилизации. Это был своеобразный маркционизм¹, пережитый в сознании XIX в. Бог — Творец этого мира, отрицается во имя справедливости и любви. Власть в этом мире злая, управление миром дурное. Нужно организовать иное управление миром, управление человеком, при котором не будет невыносимых страданий, человек человеку будет не волком, а братом. Такова первоначальная эмоциональная основа русской религиозности, такова подпочва русской социальной темы. При этом русская жизнь становится под знак острого дуализма. Бесчеловечность, жесто-

кость, несправедливость, рабство человека были объективированы в русском государстве, в империи, были отчуждены от русского народа и превратились во внешнюю силу. В стране самодержавной монархии утверждался анархический идеал, в стране крепостного права утверждали социалистический идеал. Раненые страданиями человеческими, исходящие от жалости, проникнутые пафосом человечности, не принимали империи, не хотели власти, могущества, силы. Третий Рим не должен быть могущественным государством. Но мы увидим, какой диалектический процесс привел русскую человечность к бесчеловечности.

Человечность лежала в основе всех наших социальных течений XIX в. Но они привели к коммунистической революции, которая отказалась признать человечность своим пафосом. Метафизическая диалектика гуманизма (условно сохраняю этот двойственный по своему смыслу термин) была раскрыта Достоевским. Он обозначает не русский только, но и мировой кризис гуманизма, так же, как Ницше. Достоевский отказывается от идеалистического гуманизма 40-х годов, от Шиллера, от культа «высокого и прекрасного», от оптимистических представлений о человеческой природе, он переходит к «реализму действительной жизни», но к реализму не поверхностному, а глубинному, раскрывающему сокровенную глубину человеческой природы во всех ее противоречиях. К гуманизму (гуманитаризму) у него было двойственное отношение. С одной стороны, он до глубины проникнут человечностью, его сострадательность бесконечна, и он понимает бунт против Бога, основанный на невозможности выносить страдания мира. В самом падшем существе он раскрывает образ человеческий, т. е. образ Божий. Последний из людей имеет абсолютное значение. Но, с другой стороны, он обличает пути гуманистического самутверждения и раскрывает его предельные результаты, которые именуется человекобожеством. Диалектика гуманизма раскрывается, как судьба человека на свободе, выпавшего из миропорядка, который представлялся вечным. У Достоевского была очень высокая идея о человеке, он предстательствовал за человека, за человеческую личность, он перед Богом будет защищать человека. Его антропология есть новое слово в христианстве. Он самый страстный и крайний защитник свободы человека, какого только знает история чело-

веческой мысли. Но он же раскрывает роковые результаты человеческого самоутверждения, безбожной, пустой свободы. Сострадательность и человечность у Достоевского превращаются в бесчеловечность и жестокость, когда человек приходит к человекобожеству, к самообожевлению. Не случайно назвали его «жестоким талантом»². Достоевского все же можно назвать христианским гуманистом в сопоставлении с христианским или, вернее, лжехристианским антигуманизмом К. Леонтьева. Но он же провозглашает конец гуманистического царства. Европейский гуманизм был срединным царством, в нем не раскрывалось предельное, конечное, он не знал проблемы эсхатологической и не мучился ею. Это срединное царство хотело закрепить себя навеки. Это и было царство культуры по преимуществу. На Западе концом этого гуманистического царства было явление Ницше, который немного читал Достоевского и на которого он оказал влияние. Явление Ницше имеет огромное значение для судьбы человека. Он хотел пережить божественное, когда Бога нет, Бог убит, пережить экстаз, когда мир так низок, пережить подъем на высоту, когда мир плоский и нет вершин. Свою, в конце концов религиозную, тему он выразил в идее сверхчеловека, в котором человек прекращает свое существование. Человек был лишь переходом, он лишь унавоживал почву для явления сверхчеловека. Происходит разрыв с христианской и гуманистической моралью. Гуманизм переходит в антигуманизм. С большей религиозной глубиной эта проблема выражена у Достоевского. Кириллов, человек высокого духа, с большой чистотой и отрешенностью, выразил последние результаты пути обезбоженного, самоутверждающегося человека. «„Будет новый человек, счастливый и гордый“, — говорит Кириллов, как будто в бреду... „Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. Бог есть боль страха и смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое“. „Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится и дела переменятся, и мысли, и все чувства“. „Мир закончит тот, кому имя „человекобог“. — „Богочеловек?“, — переспрашивает Ставрогин. „Человекобог, — отвечает Кириллов, — в этом разница“». Путь человекобожества ведет, по Достоевскому, к системе Шигалева и Великого Инквизитора, т. е. к отрицанию человека,

который есть образ и подобие Божье, к отрицанию свободы. Лишь путь Богочеловечества и Богочеловека ведет к утверждению человека, человеческой личности и свободы. Такова экзистенциальная диалектика Достоевского. Человечность, оторванная от Бога и Богочеловека, перерождается в бесчеловечность. Этот переход Достоевский видел на примере атеиста-революционера Нечаева, который совершенно разрывает с гуманистической моралью, с гуманитаризмом и требует жестокости. При этом нужно сказать, что Нечаев, которого автор «Бесов» неверно изображает, был настоящим аскетом и подвижником революционной идеи и в своем «Катехизисе революционера» пишет как бы наставление к духовной жизни революционера, требуя от него отречения от мира. Но поставленная Достоевским проблема очень глубока. Термин «человекобожества», которым у нас злоупотребляли в XX в., может породить недоразумение, и он с трудом переводим на иностранные языки. Это ведь христианская идея, что человек должен достигнуть обожения, но не через самоутверждение и самодовольство. Гуманизм должен быть преодолен (*Aufhebung*), но не уничтожен, в нем была правда и иногда большая правда по сравнению с неправдой исторического христианства, в нем была великая правда против бестиализма*. Но раскрывается эсхатология гуманизма как срединного царства, и это более всего раскрывается русской мыслью. На этом срединном культурном царстве нельзя остановиться, как хотели бы гуманисты Запада, оно разлагается, и обнажаются предельно конечные состояния.

Вл. Соловьев может быть назван христианским гуманистом. Но это гуманизм совсем особенный. Полемизуя с правым христианским лагерем, Вл. Соловьев любил говорить, что гуманистический процесс истории не только есть христианский процесс, хотя бы то и не было сознано, но что неверующие гуманисты лучше осуществляют христианство, чем верующие христиане, которые ничего не сделали для улучшения человеческого общества. Неверующие гуманисты новой истории пытались создавать общество более человеческое и свободное, верующие же христиане им противодействовали, защищая и охраняя общество, основанное на на-

* Макс Шелер ошибочно противопоставляет христианство и гуманизм (гуманитаризм), который связывает с *ressentiment*³, см. его «*L'homme du ressentiment*»,

силы и порабощении. Вл. Соловьев особенно выразил это в статье «Об упадке средневекового миросозерцания» и вызвал бурное негодование К. Леонтьева. Он тогда уже разочаровался в своей теократической утопии. Основной идеей христианства он считал идею Богочеловечества, о чем речь будет, когда буду говорить о русской религиозной философии. Это основополагающая идея этой философии. Гуманизм (или гуманитаризм) входит составной частью в религию Богочеловечества. В личности Иисуса Христа произошло соединение божественной и человеческой природы, и явился Богочеловек. То же должно произойти в человечестве, в человеческом обществе, в истории. Осуществление Богочеловечества, богочеловеческой жизни предполагает активность человека. В прошлом христианстве не было достаточной активности человека, особенно в православии, и человек часто бывал подавлен. Освобождение человеческой активности в новой истории было необходимо для осуществления Богочеловечества. Отсюда гуманизм, который в сознании может быть не христианским и анти-христианским, приобретает религиозный смысл, без него цели христианства не могли бы осуществиться. Вл. Соловьев пытается религиозно осмыслить опыт гуманизма. Это одна из главных его заслуг. Но направление его было примирительное и синтезирующее, у него нет тех трагических конфликтов и разверзающихся бездн, которые раскрываются у Достоевского. Лишь под конец жизни им овладевают пессимистические апокалиптические настроения и ожидание скорого пришествия антихриста. Мысль Вл. Соловьева входит в русскую диалектику о человеке и человечности и неотделима от нее. Его религиозная философия проникнута духом человечности, но она внешне выражена слишком холодно, в ней присущая ему личная мистика рационализирована.

Бухарев⁴, один из наиболее интересных богословов, порожденных нашей духовной средой. Он был архимандритом и ушел из монашества. Он интегрировал человечность целостному христианству. Он требует приобретения Христа всей полнотой человеческой жизни. Всякая истинная человечность для него Христова. Он против умаления человеческой природы Христа, против всякой монофизической тенденции.

Л. Толстого нельзя назвать гуманистом в западном смысле. Его религиозная философия некоторыми свои-

ми сторонами ближе к буддизму, чем к христианству. Но русская человечность ему очень свойственна. Она выразилась в его бунте против истории и против всякого насилия, в его любви к простому трудовому народу. Толстовское учение о непротивлении, толстовское отрицание насилий истории могло возникнуть лишь на русской духовной почве. Л. Толстой есть антипод Ницше, он есть русское противоположение Ницше, как и Гегелю. Значительно позже В. Розанов, когда он принадлежал еще к славянофильскому консервативному лагерю, говорит с возмущением, что человек превращен в средство исторического процесса, и спрашивает, когда же человек появится как цель *. Только в религии открывается для него значение человеческой личности. Розанов думает, что русскому народу не свойствен пафос величия истории, и в этом он видит преимущество перед народами Запада, помешанными на историческом величии. Лишь один К. Леонтьев думал иначе, чем большая часть русских, и во имя красоты восстает против человечности. Но во имя умственного богатства и многообразия народ должен иметь и свои возражения против основной своей направленности.

К. Леонтьев был ренессансным человеком, любил цветущую культуру. Красота ему была дороже человека, и во имя красоты он был согласен на какие угодно страдания и истязания людей. Он проповедывал мораль ценностей, ценностей красоты, цветущей культуры, государственного могущества в противоположность морали, основанной на верховенстве человеческой личности, на сострадании к человеку. Не будучи жестоким человеком, он проповедывал жестокость во имя своих высших ценностей, совсем как Ницше. К. Леонтьев первый русский эстет, он думает «не о страждущем человечестве, а о поэтическом человечестве». В отличие от большей части русских людей, он любил мощь государства. Для него нет гуманных государств, что может быть и верно, но не меняет наших оценочных суждений. Гуманистическое государство есть государство разлагающееся. Все болит у древа жизни. Принятие жизни есть принятие боли. К. Леонтьев не только не верит в возможность царства правды и справедливости на земле, но он и не хочет осуществления правды и справедливости, предполагая, что в

* См.: В. Розанов. «Легенда о Великом Инквизиторе».

таком царстве не будет красоты, которая всюду для него связана с величайшими неравенствами, несправедливостями, насилиями и жестокостями. Смелость и радикализм мысли К. Леонтьева в том, что он осмеливается признаться в том, в чем другие не осмеливаются признаться. Чистое добро некрасиво; чтобы была красота в жизни, необходимо и зло, необходим контраст тьмы и света. Более всего К. Леонтьев ненавидит эвдемонизм. Он восстает против идеи блага людей. Он исповедует эстетический пессимизм. Он считает либерально-эгалитарный процесс уродливым, но вместе с тем и фатальным. Он не верит в будущее своего собственного идеала. Этим он отличается от обычного типа реакционеров и консерваторов. Мир идет к уродливому упростительному смешению. Мы увидим, как натуралистическая социология переходит у него в апокалиптику, и оценки эстетические совпадают у него с оценками религиозными. Братство и гуманизм он признает лишь для личного спасения души. Он проповедует трансцендентный эгоизм. В первую половину своей жизни он искал счастья в красоте, во вторую половину жизни он искал спасения от гибели*. Но он не ищет Царства Божьего, особенно не ищет Царства Божьего на земле. Ему чужда русская идея братства людей и русское искание всеобщего спасения, ему чужда русская человечность. Он обличает «розовое христианство» Достоевского и Л. Толстого. Странное обвинение Достоевского, христианство которого трагично. К. Леонтьев одинокий мечтатель, он стоит в стороне и выражает обратный полюс тому, на котором формировалась русская идея. Но и он хотел особенных путей для России. Он отличался большой проницательностью и многое предвидел и предсказал. Тема о судьбе культуры была им очень остро поставлена. Он предвидел возможный декаданс культуры, он многое сказал раньше Ницше, Гобино, Шпенглера. У него была эсхатологическая направленность. Но следовать за Леонтьевым нельзя, его последователи делаются отверженными.

Как я говорил уже, есть внутренняя экзистенциальная диалектика, в силу которой гуманизм переходит в антигуманизм, самоутверждение человека приводит к отрицанию человека. В России завершительным мо-

* См. мою книгу «Константин Леонтьев».

ментом этой диалектики гуманизма был коммунизм. Он также имел гуманитарные истоки, он хотел бороться за освобождение человека от рабства. Но в результате социальный коллектив, в котором человек должен был быть освобожден от эксплуатации и насилия, делается порабителем человеческой личности. Утверждается примат общества над личностью, пролетариата — вернее, идеи пролетариата — над рабочим, над конкретным человеком. Человек, освобождающийся от идолопоклонства прошлого, впадает в новое идолопоклонство. Мы видим это уже у Белинского.

Освободившаяся от власти «общего» личность подчиняется власти нового «общего» — социальности. Во имя торжества социальности можно совершить насилие над человеческими личностями, какие угодно средства дозволены для осуществления высшей цели. В нашем социалистическом движении Герцен был наиболее свободен от идолопоклонства. Как было у самого Маркса? В этом отношении очень поучительны произведения молодого Маркса, сравнительно поздно изданные *. Истоки его были гуманистические, он боролся за освобождение человека. Его восстание против капитализма основано было на том, что в капиталистическом обществе происходит отчуждение человеческой природы рабочего, обезчеловечение, овеществление его. Весь моральный пафос марксизма был основан на борьбе против этого отчуждения и обезчеловечения. Марксизм требовал возврата человеку-рабочему полноты его человеческой природы. В молодых произведениях Маркса намечалась возможность экзистенциальной социальной философии. Маркс расплавляет застывшие категории классической буржуазной политической экономии. Он отрицает вечные экономические законы, отрицает за хозяйством характер вещной объективной реальности. Экономика есть лишь активность людей и отношения людей. Капитализм означает лишь отношения живых людей в производстве. Активность человека может изменить отношения людей, изменить экономику, которая есть лишь историческое образование, по существу преходящее. Марксизм по своим первоначальным основам совсем не был тем социологическим детерминизмом, который позже начали утверждать и

* Особенно интересна статья: «Philosophie und Nationaleconomie»,

его друзья, и его враги. Маркс был еще близок к германскому идеализму, из которого он вышел. Но он изначально признал абсолютное верховенство человека, для него человек был верховной ценностью, не подчиненной ничему высшему, и потому гуманизм его подвергся экзистенциальному диалектическому процессу разложения. Замечательное учение о фетишизме товаров есть экзистенциальная социология, которая видит первичную реальность в трудовой человеческой активности, а не в объективированных вещных реальностях или quasi-реальностях. Человек принимает за внешнюю реальность, порабащивающую его, то, что есть его собственный продукт, им самим произведенная объективация и отчуждение. Но по философским и религиозным основам своего мирозерцания Маркс не мог дальше пойти верным путем. Он, в конце концов, увидел человека как исключительный продукт общества, класса и подчинил целиком человека новому обществу, идеальному социальному коллективу вместо того, чтобы подчинить общество человеку, окончательно освободить человека от категории социального класса⁵. Русский коммунизм сделает из этого крайние выводы, и произойдет отречение от русской человечности не по целям, а по средствам. И так всегда будет, если будут утверждать человека вне Богочеловечества. Это глубже всех понял Достоевский, хотя его формулировка подлежит критике. Остается вечной истиной, что человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость от власти природы и общества, если есть Бог и Богочеловечество. Это тема русской мысли.

2

На почве исторического православия, в котором преобладал монашески-аскетический дух, не была и не могла быть достаточно раскрыта тема о человеке. Преобладал монофизитский уклон. Святоотеческая антропология была ущербна, в ней не было соответствия истине христологической, не было того, что я назвал христологией человека в своей книге «Смысл творчества». Христианство учит об образе и подобии Божию в человеке и о вочеловечении Бога. Антропология же исторического христианства учит о человеке почти исключительно, как о грешнике, которого нужно научить спасению. У одного св. Григория Нисского мож-

но найти более высокое учение о человеке, но и у него еще не осмыслен творческий опыт человека *. Истина о человеке, о его центральной роли в мироздании, даже когда она раскрывалась вне христианства, имела христианские истоки и помимо христианства не может быть осмыслена. В русской христианской мысли XIX в.— в учении о свободе Хомякова, в учении о Богочеловечестве Вл. Соловьева, во всем творчестве Достоевского, в его гениальной диалектике о свободе, в замечательной антропологии Несмелова, в вере Н. Федорова в воскрешающую активность человека приоткрывалось что-то новое о человеке. Но официальное православие, официальная церковность не хотела об этом слышать. В историческом православии христианская истина о человеке оставалась как бы в потенциальном состоянии. Это та же потенциальность, нераскрытость, которая вообще была свойственна русскому народу в прошлом. Христианский Запад истощил свои силы в разнообразной человеческой активности. В России раскрытие творческих сил человека в будущем. Эта тема поставлена еще Чаадаевым и потом повторяется постоянно в нашей умственной и духовной истории. На почве русского православия, взятого не в его официальной форме, быть может, возможно раскрытие нового учения о человеке, а значит, и об истории и обществе. Ошибочно противопоставлять христианство и гуманизм. Гуманизм христианского происхождения. Античный, греко-римский гуманизм, давно интегрированный христианству католичеством, не знал высшего достоинства и высшей свободы человека. В греческом сознании человек зависел от космических сил, греческое мирозерцание космоцентрично. В римском сознании человек целиком зависел от государства. Только христианство антропоцентрично и в принципе своем освобождает человека от власти космоса и общества. Противопоставление Достоевским Богочеловечества и человекобожества имеет глубокий смысл. Но самая терминология может вызвать сомнение и требует критического пересмотра. Человек должен стать богом и обожиться, но он может это сделать лишь через Богочеловека и в Богочеловечестве. Богочеловечество предполагает творческую активность человека. Движение идет и от человека к Богу, а не только от Бога

* См. интересную книгу иезуита *Hans von Balthasar* «Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse»⁶.

к человеку. И это движение от человека к Богу нужно понимать совсем не в смысле выбора, совершаемого человеком через свободу воли, как это, например, понимает традиционное католическое сознание. Это есть творческое движение, продолжающееся миротворение. Но высшее сознание о человеке проходит у нас через раздвоение, через то, что Гегель называл несчастным сознанием. Гоголь яркий пример «несчастливого сознания», но оно чувствуется и у Л. Толстого и Достоевского. Русская философия, развивавшаяся вне академических рамок, всегда была по своим темам и по своему подходу экзистенциальной⁷. Социальная же тема была у нас лишь конкретизацией темы о человеке.

Глава V

Социальная тема. Социальная окраска русской мысли. Три периода социалистической мысли. Первоначальное влияние Сен-Симона и Фурье. Развитие русского социализма. Русское народничество и вера в особые пути России. Социализм Белинского. Индивидуалистический социализм Герцена. Обличение мещанства Запада. Чернышевский и «Что делать?». Писарев. Михайловский и «борьба за индивидуальность». Нечаев и «Катехизис революционера». Ткачев как предшественник Ленина. Искание социальной правды. Толстой. Достоевский. Соловьев. Леонтьев. Подготовка марксизма: Желябов. Плеханов.

1

В русском сознании XIX в. социальная тема занимала преобладающее место. Можно даже сказать, что русская мысль XIX в. в значительной своей части была окрашена социалистически. Если не брать социализм в доктринальном смысле, то можно сказать, что социализм глубоко вкоренен в русской природе. Это выражалось уже в том, что русский народ не знал римских понятий о собственности. О московской России говорили, что она не знала греха земельной собственности, единственным собственником являлся царь, не было свободы, но было больше справедливости. Это интересно для объяснения возникновения коммунизма. Славянофилы так же отрицали западное буржуазное понимание частной собственности, как и социалисты револю-

ционного направления. Все почти думали, что русский народ призван осуществить социальную правду, братство людей. Все надеялись, что Россия избежит неправды и зла капитализма, что она сможет перейти к лучшему социальному строю, минуя капиталистический период в экономическом развитии. И все думали, что отсталость России есть ее преимущество. Русские умудрялись быть социалистами при крепостном праве и самодержавии. Русский народ самый коммунальный в мире народ, таковы русский быт, русские нравы. Русское гостеприимство есть черта коммунальности. Предшественниками русского социализма были Радищев и Пестель. У Пестеля социализм носил, конечно, аграрный характер. Первоначально у нас был социальный мистицизм, например у Печерина под влиянием Ламенэ. Основное влияние было влияние Сен-Симона и Фурье. Русские были страстными сенсимонистами и фурьеристами. Социализм этот сначала был чужд политики. М. В. Петрашевский, русский помещик, был убежденным фурьеристом и устроил у себя в деревне фаланстер, который крестьяне сожгли как новшество, противное их быту. Социализм его был мирный, не политический и идиллический. Это была вера в возможность счастливой и справедливой жизни. Круг Петрашевского собирался для мирных, мечтательных бесед об устройстве человечества «по новому штату» (выражение Достоевского). Петрашевский верил, что социализм по Фурье может быть осуществлен в России еще при самодержавной монархии. Замечательны слова его: «Не находя ничего достойного своей привязанности — ни из женщин, ни из мужчин, я обрек себя на служение человечеству». Кончилось все это очень печально и очень характерно для исторической власти. В 1849 г. петрашевцы, как их называли, были арестованы, двадцать один человек были приговорены к смертной казни, в том числе Достоевский, с заменой каторгой. Из членов кружка Спешнев был наиболее революционного направления и может быть признан предшественником коммунизма. Он был наиболее близок к марксистским идеям и был воинствующим атеистом. Богатый помещик, аристократ, красавец — он послужил Достоевскому образцом для Ставрогина. Первые марксисты были русские. Чуть ли не самым первым последователем Маркса был русский степной помещик Сазонов, живший в Париже. Маркс не очень любил рус-

ских и был удивлен, что у него среди русских находятся последователи раньше, чем среди западных людей. Он не предвидел роли, которую он будет играть в России. Социализм у русских носил религиозный характер и тогда, когда был атеистическим. Устанавливают три периода русской социалистической мысли. Социализм утопический, влияние идей Сен-Симона и Фурье; социализм народнический, наиболее русский, более близкий к идеям Прудона; социализм научный, или марксистский *. Я бы прибавил к этому еще четвертый период — социализм коммунистический, который можно определить, как волюнтаристический, экзальтирующий революционную волю. Первоначально в русском социализме было решительное преобладание социального над политическим. Так было не только в социализме утопическом, но и в социализме народническом в 70-е годы. Лишь в конце 70-х годов, когда образовалась партия Народной Воли, социалистическое движение становится политическим и переходит к террористической борьбе. Иногда говорили, что социальный вопрос в России носит консервативный, а не революционный характер. Это связано было, главным образом, с русскими традиционными формами крестьянской общины и рабочей артели. Это была идеология мелкого производителя. Социалисты-народники боялись политического либерализма, так как он ведет за собой торжество буржуазии. Герцен противник политической демократии. Одно время он даже верит в полезную роль царя и готов поддерживать монархию, если она будет защищать народ. Социалисты более всего не хотят западного пути развития для России, хотят во что бы то ни стало избежать капиталистической стадии.

2

Народничество есть своеобразное русское явление, как своеобразно русским явлением был русский нигилизм и русский анархизм. Оно имело многообразные проявления. Было народничество консервативное и революционное, материалистическое и религиозное. Народниками были славянофилы и Герцен, Достоевский и революционеры 70-х годов. И всегда в основании лежала вера в народ как хранителя правды¹.

* К. А. Пажитнов. «Развитие социалистических идей в России» и П. Сакулин. «Русская литература и социализм».

Народ отличали от нации и даже противопоставляли эти два понятия. Народничество не есть национализм, хотя могло принимать националистическую окраску. Для религиозного народничества народ есть некий мистический организм, более уходящий и в глубь земли и в глубь духа, чем нация, которая есть рационализированное историческое образование, связанное с государством. Народ есть конкретная общность живых людей, нация же есть более отвлеченная идея. Но и в религиозном народничестве, у славянофилов, у Достоевского и Л. Толстого народ был по преимуществу крестьяне, трудовые классы общества. В народничестве же не религиозном, революционном, народ отождествлялся с социальной категорией трудового класса общества и его интересы отождествлялись с интересами труда. Народность и демократичность (в социальном смысле) смешивались. Славянофилы думали, что в простом народе, в крестьянстве более сохранилась русская народность и православная вера, характерная для русского народа, чем в классах образованных и господствующих. Для русского народничества, в отличие от национализма, характерно отрицательное отношение к государству, оно имело анархическую тенденцию, и это в славянофильстве так же, как и в народничестве левого лагеря. Государство представлялось вампиром, сосущим кровь народа, паразитом на теле народа. Народническое сознание связано с разрывом, с противоположением, с отсутствием единства. Народ не есть единое целое данной исторической национальности. Народ противопоставлялся то интеллигенции и образованным классам, то дворянству и классам господствующим. Обычно народник-интеллигент не чувствовал себя органической частью народного целого, исполняющей функцию в народной жизни. Он сознавал свое положение ненормальным, не должным, даже греховным. В народе не только скрыта правда, но и скрыта тайна, которую нужно разгадать. Народничество было порождением неорганического характера русской истории петровского периода, паразитарного характера массы русского дворянства. И лучшей, сравнительно небольшой части русского дворянства делает большую честь, что в ней возникло народническое сознание. Это народническое сознание было «работой совести», было сознание греха и покаяния. Это сознание греха и покаяния достигает своей вершины в лице Л. Толстого.

У славянофилов это было по-иному и связано с ложной идеализацией допетровского периода русской истории, как органического. Поэтому социальная тема не была у них достаточно ясно выражена. Можно сказать, что славянофильская социальная философия заменяет церковь общиной и общину церковью. Но социальная идеология славянофилов носила народнический и антикапиталистический характер. По быту своему славянофилы оставались типичными русскими барами. Но, видя правду в простом народе, в крестьянстве, они пытались подражать народному быту. Это паивно выражалось в якобы народной русской одежде, которую они пробовали носить. По этому поводу Чаадаев острил, что К. Аксаков оделся до того по-русски, что его на улице принимали за персианина. У кающихся дворян 70-х годов, которые шли в народ, сознание греха перед народом и покаяние шли глубже. Но во всяком случае славянофилы верили, что пути России особые, что у нас не будет развития капитализма и образования сильной буржуазии, что сохранится общинность русского народного быта в отличие от западного индивидуализма. Торжествующая на Западе буржуазность их отталкивала, хотя, может быть, с меньшей остротой, чем Герцена.

В последний период у Белинского складывалось мирозерцание, которое можно считать основой русского социализма. После него в истории нашей социалистической мысли руководящую роль будет играть публицистическая критика. За ней скрывалась наша социальная мысль от цензуры. Это имело печальные последствия для самой литературной критики, которая не стояла на высоте русской литературы. Было уже сказано, что новый девиз Белинского был: «Социальность, социальность — или смерть». Белинский любил литературу и у него, как у критика, была большая чуткость. Но из сострадания к несчастным он отказал в праве думать об искусстве, о знании. Им овладела социальная утопия, страстная вера, что не будет больше богатых и бедных, не будет царей и подданных, люди будут братья, и наконец, поднимется человек во весь свой рост. Я употребляю слово «утопия» совсем не для обозначения неосуществимости, а лишь для обозначения максимального идеала. Ошибочно было бы думать, что социализм Белинского был сентиментальным, он был страстным, но не сентиментальным, и в нем

звучали зловещие ноты: «Люди так глупы, что их насильно нужно вести к счастью». И для осуществления своего идеала Белинский не останавливается перед насилием и кровью. Белинский совсем не был экономистом, имел мало знаний, в этом он отличался от хорошо вооруженного Чернышевского. Но его можно признать, как я уже говорил, одним из предшественников русского марксистского социализма и даже коммунизма. Он менее типичный народник, чем Герцен. Белинскому принадлежат слова: «Не в парламент пошел бы освобожденный русский народ, а в кабак побежал бы пить вино, бить стекла и вешать дворян». Он признавал положительное значение за развитием в России буржуазии. Но и он думал, что Россия лучше Европы разрешит социальный вопрос. Белинский интересен потому, что в нем раскрывается первоначальная моральная основа русского социализма вообще.

Гораздо более характерен для народнического социализма Герцен. Он страстно любил свободу и защищал ценность и достоинство личности. Но он верил, что русский мужик спасет мир от торжествующего мещанства, которое он видел и в западном социализме, и у рабочих Европы. Он резко критикует парламентскую демократию, и это типично для народников. В европейском мещанском мире он видит два стана: «С одной стороны, мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой — неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы, т. е., с одной стороны, *скупость*, с другой — *зависть*. Так как действительно нравственного начала во всем этом нет, то и место лица в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния, общественного положения. Одна волна оппозиции за другой достигает победы, т. е. собственности или места, и, естественно, переходит со стороны зависти на сторону скупости. Для этого перехода ничего не может быть лучше, как бесплодная качка парламентских прений,— она дает движение и пределы, дает *вид дела* и форму общих интересов, для достижения своих личных целей» *. Тут Герцен обнаруживает большую проницательность. У Герцена были анархические тенденции, но анархизм этот был ближе к Прудону, самому родственному ему

* Цитата взята из «Былое и думы».

социальному мыслителю, чем к Бакунину. Поразительно, что скептический и критический Герцен искал спасения в сельской общине. В экономической отсталости России он видел ее великое преимущество для решения социального вопроса. Это мотив традиционный. Россия может не допустить развития капитализма, буржуазии и пролетариата. В русском народе есть задатки коммунальности, общности, возможного братства людей, которого нет уже у народов Запада. Там произошло грехопадение и изживаются его последствия. Герцен во многом сходится с славянофилами, но не имеет их религиозных основ. Наиболее трудно было Герцену соединить принцип общности, коммунальности с принципом личности и свободы. Герцен оставался верен своему социальному идеалу, но веры у него не было, ему был свойствен исторический пессимизм. Он имел опыт, которого не имел Белинский, и ему не свойственна была энтузиастическая вера последнего. У него была острая наблюдательность, мир же являл картины, мало благоприятные для оптимистических иллюзий. Типичный народник по своему социальному миросозерцанию, он остался индивидуальной и оригинальной фигурой в истории русской социальной мысли. В письме к Мишле² в защиту русского народа Герцен писал: «Россия никогда не сделает революцию с целью отделаться от царя Николая и заменить его царями-представителями, царями-судьями, царями-полицейскими». Этим он хотел сказать, что в России не будет революции буржуазной, либеральной, а будет революция социальная. В этом было замечательное предвидение.

В 60-е годы меняются характер и тип русской интеллигенции, она имеет иной социальный состав. В 40-е годы интеллигенция была еще по преимуществу дворянской. В 60-е годы она делается разночинной. Приход разночинца — очень важное явление в истории русских социальных течений. В России возникает интеллигентный пролетариат, который будет ферментом революционного брожения. Большую роль будут играть интеллигенты, вышедшие из духовного сословия. Бывшие семинаристы делают нигилистами. Чернышевский и Добролюбов — сыновья священников, воспитанные в семинарии. Есть что-то таинственное в возникновении общественных движений. В 60-е годы в России открывается «общество», образуется обществен-

ное мнение. Этого еще не было в 40-е годы, когда существовали одиночки и небольшие кружки. Центральной фигурой в русской социальной мысли 60-х годов был Н. Г. Чернышевский, он был идейным вождем. Необходимо отметить нравственный характер Чернышевского. Такие люди составляют нравственный капитал, которым впоследствии будут пользоваться менее достойные люди. По личным нравственным качествам это был не только один из лучших русских людей, но и человек, близкий к святости *. Да, этот материалист и утилитарист, этот идеолог русского «нигилизма» был почти святой. Когда жандармы везли его в Сибирь, на каторгу, то они говорили: нам поручено везти преступника, а мы везем святого. Дело Чернышевского было одной из самых отвратительных фальсификаций, совершенных русским правительством. Он был приговорен к девятнадцати годам каторги. Нужно было изъять Чернышевского как человека, который мог иметь вредное влияние на молодежь. Он вынес каторгу героически, можно было бы даже сказать, что он перенес свое мученичество с христианским смирением. Он говорил: я борюсь за свободу, но я не хочу свободы для себя, чтобы не подумали, что я борюсь из корыстных целей. Так говорил и писал «утилитарист». Он ничего не хотел для себя, он весь был жертва. В это время слишком многие православные христиане благополучно устраивали свои земные дела и дела небесные. Любовь Чернышевского к жене, с которой он был разлучен,— одно из самых изумительных проявлений любви между мужчиной и женщиной, она еще выше любви Милля к своей жене, Льюиса к Дж. Элиот. Нужно читать письма Чернышевского с каторги к своей жене, чтобы вполне оценить нравственный характер Чернышевского и почти мистический характер его любви к жене. Случай Чернышевского поражает несоответствием между довольно жалкой материалистической и утилитарной его философией и его подвижнической жизнью, высотой его характера. Тут нужно вспомнить слова Вл. Соловьева: русским нигилистам свойствен такой силлогизм — человек произошел от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга. Русские революционеры, которые будут вдохнов-

* См. необыкновенно интересную книгу «Любовь у людей 60-х годов», где собраны письма Чернышевского, особенно к жене, с каторги.

ляться идеями Чернышевского, ставят интересную психологическую проблему: лучшие из русских революционеров соглашались в этой земной жизни на преследования, нужду, тюрьму, ссылку, каторгу, казнь, не имея никаких надежд на иную, потустороннюю жизнь. Очень невыгодно было сравнение для христиан того времени, которые очень дорожили благами земной жизни и рассчитывали на блага жизни небесной. Чернышевский был очень ученый человек, он знал все, знал богословие, философию Гегеля, естественные науки, историю и был специалистом по политической экономии. Но тип его культуры не был особенно высоким, он был ниже типа культуры идеалистов 40-х годов, таков был результат демократизации. Маркс начал изучать русский язык, чтобы читать экономические труды Чернышевского, так высоко они оценивались. Чернышевскому прощали отсутствие литературного таланта. В его писаниях не было никакой внешней привлекательности, он не может сравниться с более блестящим Писаревым. Социализм Чернышевского был близок народническому социализму Герцена, он тоже хотел опираться на крестьянскую общину и на рабочую артель, так же хотел избежать капиталистического развития для России. В своей «Критике философских предубеждений против общинного землевладения» он, пользуясь терминологией гегелевской диалектики, пытался показать, что можно миновать средний капиталистический период развития, доведя его до крайнего минимума, почти до нуля. Основной его социальной идеей было противоположение национального богатства и народного благосостояния. При этом Чернышевский был за индустриальное развитие, и в этом не был народником, если под народничеством понимать требование, чтобы Россия оставалась исключительно земледельческой страной и не вступала на путь развития промышленности. Но он верил, что это промышленное развитие может совершаться не западным капиталистическим путем. Общепародническим у него оставался примат распределения над производством. Чернышевский готов был даже видеть в себе что-то общее с славянофилами. Но как велико психологическое различие между Чернышевским и Герценом, несмотря на сходство в социальных идеалах! Это — различие душевного склада разночинца и барина, демократа и человека аристократической культуры. Чер-

нышевский писал о Герцене: «Какой умница! Какой умница! И как отстал! Ведь он до сих пор думает, что он продолжает остроумничать в московских салонах и препираться с Хомяковым. А время теперь идет с страшной быстротой: месяц стоит прежнего десятка лет. Присмотреться,— у него все еще внутри московский барин сидит». Тут метко выражено различие поколений, которое всегда играло такую огромную роль в России. Герцен по своей душевной структуре оставался «идеалистом» 40-х годов, несмотря на Фейербаха, на свой скептицизм. Более мягкий тип «идеалиста» 40-х годов заменяется более жестким типом «реалиста» 60-х годов. Так впоследствии более мягкий тип народника заменяется у нас более жестким типом марксиста, более мягкий тип меньшевика более жестким типом большевика. При этом лично Чернышевский несколько не был жестким типом, он был необыкновенно человечен, любвеобилен, жертвен. Но мысль его была иначе окрашена, воля иначе направлена. Интеллигенты 60-х годов, «мыслящие реалисты», не признавали игры творческих избыточных сил, не признавали всего рождающегося от избытка досуга. Их реализм был беден, сознание сужено и сосредоточено на едином, главном для них, они были «иудеи», а не «эллыны». Они противились всем утонченностям, противились и утонченному скепсису, который позволял себе Герцен, противились и игре остроумия, они были догматики. У «нигилистов» 60-х годов появляется аскетическая складка, характерная для последующей революционной интеллигенции. Без этой аскетической складки невозможна была бы героическая революционная борьба. Очень усиливается нетерпимость и изоляция себя от всего остального мира. Это приведет к «Катехизису революционера» Нечаева. Этот аскетический элемент был выражен в «Что делать?» Чернышевского.

«Что делать?» принадлежит к типу утопических романов. Художественных достоинств этот роман не имеет, он написан не талантливо. Социальная утопия, изложенная в сне Веры Павловны, довольно элементарная. Кооперативные швейные мастерские сейчас никого не могут испугать, не могут вызвать и энтузиазма. Но роман Чернышевского все же очень замечателен и имел огромное значение. Это значение было, главным образом, моральное. Это была проповедь но-

вой морали. Роман, признанный катехизисом нигилизма, был оклеветан представителями правого лагеря, начали кричать о его безнравственности те, кому это менее всего было к лицу. В действительности, мораль «Что делать?» очень высокая и уж, во всяком случае, бесконечно более высокая, чем гнусная мораль «Домостроя», позорящего русский народ. Бухарев, один из самых замечательных русских богословов, признал «Что делать?» христианской по духу книгой. Прежде всего, это книга аскетическая, в ней есть тот аскетический элемент, которым была проникнута русская революционная интеллигенция. Герой романа Рахметов спит на гвоздях, чтобы приготовить себя к перенесению пытки, он готов во всем себе отказать. Наибольшие нападения вызвала проповедь свободной любви, отрицание ревности, как основанной на дурном чувстве собственности. Эти нападения исходили из правого, консервативного лагеря, который на практике наиболее придерживался гедонистической морали. Половая распущенность процветала, главным образом, в лагере гвардейских офицеров, праздных помещиков и важных чиновников, а не в лагере аскетически настроенной революционной интеллигенции. Мораль «Что делать?» должна быть признана очень чистой и отрешенной. Проповедь свободы любви есть проповедь искренности чувства и ценности любви как единственного оправдания отношений между мужчиной и женщиной. Прекращение любви с одной из сторон есть прекращение смысла отношений. Чернышевский восстает против всякого социального насилия над человеческими чувствами, он движется любовью к свободе, уважением к свободе и искренности чувства. Единственная любовь к женщине, которую знал Чернышевский в своей жизни, была примером идеальной любви. Тема свободы любви у Чернышевского ничего общего не имела с темой «оправдания плоти», которая у нас играла роль не у нигилистов и революционеров, а в утонченных и эстетизирующих течениях начала XX в. «Плоть» очень мало интересовала Чернышевского, она интересовала впоследствии Мережковского, его же интересовала свобода и правдивость. Повторяю, мораль романа «Что делать?» высокая, и она характерна для русского сознания. Русская мораль в отношении к полу и любви очень отличается от морали западной. Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей, и мы

думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос личности и не касается общества. Если французам сказать о свободе любви, то они представляют себе прежде всего половые отношения. Русские же, менее чувственные по природе, представляют себе совсем иное — ценность чувства, не зависящего от социального закона, свободу и правдивость. Серьезную и глубокую связь между мужчиной и женщиной, основанную на подлинной любви, интеллигентные русские считают подлинным браком, хотя бы он не был освящен церковным и государственным законом. И, наоборот, связь, освященную церковным законом, при отсутствии любви, при насилиях родителей и денежных расчетах, считают безнравственной, она может быть прикрытым развратом. Русские менее законники, чем западные люди, для них содержание важнее формы. Поэтому свобода любви в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции, он входит в русскую идею, как входит отрицание смертной казни. Тут мы не сговоримся с западноевропейскими людьми, закованными в законническую цивилизацию, особенно не сговоримся с официальными католиками, превратившими христианство в религию закона. Для нас важнее человек, для них важнее общество и цивилизация. Чернышевский имел самую жалкую философию, которой была заполнена поверхность его сознания. Но глубина его нравственной природы внушала ему очень верные и чистые жизненные оценки. В нем была большая человечность, он боролся за освобождение человека. Он боролся за человека против власти общества над человеческими чувствами. Но мышление его оставалось социальным, у него не было психологии и не было метафизической глубины человека в его антропологии. Статья «Антропологический принцип в философии», навеянная Фейербахом, была слабой и поверхностной³.

Д. Писарев и журнал «Русское слово» представляли другие течения в 60-е годы, чем Чернышевский и журнал «Современник». Если Чернышевского считали типичным социалистом, то Писарева считали индивидуалистом. Но и у Писарева были характерные русские социальные мотивы. Верховной ценностью для него была свободная человеческая личность, и он наивно связывал это с материалистической и утилитарной философией. Мы увидим, что тут было главное

внутреннее противоречие русского «нигилизма». Писарев интересовался не только обществом, но и качеством человека, он хотел появления свободного человека. Таким человеком, «мыслящим реалистом» он считал только интеллигента, человека умственного труда. У него прорывается высокомерное отношение к представителям физического труда, чего нельзя встретить у Чернышевского. Но это не мешает ему отождествлять интересы личности и интересы труда, что потом будет развивать Н. Михайловский. Он требует полезного труда, проповедует идею экономии сил. Он пишет в статье «Реалисты»: «Конечная цель всего нашего мышления и всей деятельности каждого честного человека все-таки состоит в том, чтобы разрешить навсегда неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях; вне этого вопроса нет решительно ничего, о чем бы стоило заботиться, размышлять и хлопотать». Выражено в крайней форме, но тут «нигилист» Писарев был ближе к Евангелию, чем «империалист», хотя бы и православный, считающий конечной целью могущество государства. Писарев заслуживает отдельного рассмотрения в связи с вопросом о русском нигилизме и русском отношении к культуре. Он интересен своим вниманием к теме о личности. Он представлял русское радикальное просвещение. Он не был народником.

3

70-е годы были у нас временем народничества по преимуществу. Интеллигенция шла в народ, чтобы уплатить ему свой долг, искупить свою вину. Первоначально это не было революционное движение. Политическая борьба за свободу отступила на второй план. Даже «Черный передел», стремившийся к переделу земли и отдаче ее крестьянам, был против политической борьбы. Народническая интеллигенция шла в народ, чтобы слиться с его жизнью, просвещать его и улучшить его экономическое положение. Революционный характер народническое движение приобретает лишь после того, как правительство начало преследования против деятельности народников, носившей культурный характер. Судьба народников 70-х годов была трагична потому, что они не только встречали преследования со стороны власти, но они не были приняты самим народом, который имел иное мирозерцание, чем интеллигенция, иные верования. Крестья-

не иногда выдавали представителям власти народников-интеллигентов, которые готовы были отдать свою жизнь народу. Это привело к тому, что интеллигенция перешла к террористической борьбе. Но в период расцвета народнического движения и народнических иллюзий Н. Михайловский, властитель дум левой интеллигенции того времени, отказывается от свободы во имя социальной правды, во имя интересов народов. Он требует социальных, а не политических реформ. «Для „общечеловека“, для citoyen'a,— писал Михайловский,— для человека, вкусившего плодов общечеловеческого древа познания добра и зла, не может быть ничего соблазнительнее свободы политики, свободы совести, слова, устного и печатного, свободы обмена мыслей и пр. И мы желаем этого, конечно, но если все, связанные с этой свободой, права должны только протянуть для нас роль яркого ароматного цветка,— мы не хотим этих прав и этой свободы! Да будут они прокляты, если они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их!» Это место очень характерно для психологии народников 70-х годов. При этом нужно сказать, что у Михайловского не было народопоклонства, он представитель интеллигенции и для него обязательны интересы народа, но не обязательны мнения народа, он совсем не стремился к опрощению. Он различает работу чести, свойственную трудовому народу, который должен восходить, и работу совести, которая должна быть свойственна привилегированным образованным классам,— они должны искупить свою вину перед народом. Работа совести есть покаяние в социальном грехе, и она захватывает Михайловского. В 70-е годы меняется умственная атмосфера. Крайности нигилизма сглаживаются. Происходит переход от материализма к позитивизму. Прекращается исключительное господство естественных наук, Бюхнер и Молешотт более не интересуют. На левую интеллигенцию влияют О. Конт, Д. С. Милль, Гер. Спенсер. Но отношение к течениям западной мысли делается более самостоятельным и критическим. В 70-е годы у нас уже был расцвет творчества Достоевского и Л. Толстого, появление Вл. Соловьева. Но левая народническая интеллигенция остается замкнутой в своем мире и имеет своих властителей дум. Наиболее интересен Н. Михайловский, человек умственно одаренный, замечательный социолог,

поставивший интересные проблемы, но с очень невысокой философской культурой, знакомый, главным образом, с философией позитивизма. В отличие от людей 40-х годов, он почти совсем не знал немецкой идеалистической философии, которая могла бы помочь ему лучше решить беспокоившие его вопросы о «субъективном методе» в социологии и о «борьбе за индивидуальность»*. У него была очень верная и очень русская мысль о соединении правды-истины и правды-справедливости, о целостном познании всем существом человека. Это всегда думали и Хомяков и Ив. Киреевский, имевшие совсем иное философское и религиозное мировоззрение, а потом Вл. Соловьев. Н. Михайловский был совершенно прав, когда он восставал против перенесения методов естественных наук в науки социальные и настаивал на том, что в социологии неизбежны оценки. В этюдах «Герои и толпа» и «Патологическая магия» он употребляет метод психологического вживания, что нужно решительно отличать от нравственных оценок социальных явлений. В субъективном методе в социологии была неосознанная правда персонализма. Подобно Ог. Контю, Михайловский устанавливает три периода человеческой мысли, которые именуется — объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический. Свое миросозерцание он называет *субъективно-антропоцентрическим* и противопоставляет его метафизическому (эксцентрическому) миросозерцанию. Экзистенциальная философия по-иному может быть признана субъективно-антропоцентрической. Христианство — антропоцентрично, оно освобождает человека от власти объективного мира и космических сил. Но в 70-е годы вся умственная жизнь стояла под знаком сиентизма и позитивизма. Тема Михайловского с трудом прорывалась через толщу позитивизма. Тема, поставленная еще Белинским и Герценом, о конфликте между человеческой личностью, индивидуумом, и природным и историческим процессом приобретает своеобразный характер в социологических работах Михайловского.

Вся социологическая мысль сторонника субъективного метода определялась борьбой против натурализма в социологии, против органичной теории общества и применения дарвинизма к социальному процессу. Но

* См. мою старую книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии».

он не понимает, что натурализму в социологии нужно противопоставлять духовные начала, которые он не хочет признать, и он не видит, что сам остается натуралистом в социологии. Михайловский утверждает борьбу между индивидуумом как дифференцированным организмом, и обществом как дифференцированным организмом. Когда побеждает общество как организм, то индивидуум превращается в орган общества, в его функцию. Нужно стремиться к устройству общества, при котором индивидуум будет не органом и функцией, а высшей целью. Для Михайловского таким обществом представлялось социалистическое общество. Общество капиталистическое в максимальной степени превращает индивидуум в орган и функцию. Поэтому Михайловский, как Герцен, является защитником индивидуалистического социализма. Он не делает философского различия между индивидуумом и личностью и индивидуум понимает слишком биологически; целостный индивидуум у него носит совершенно биологический характер. Он хочет максимального физиологического разделения труда и враждебен общественному разделению труда. При общественном разделении труда, при органическом типе общества, индивидуум лишь «палец от ноги общественного организма». Он резко критикует дарвинизм в социологии, и критика его бывает очень удачной. С позитивизмом Михайловского трудно примирить его верную идею, что пути природы и пути человека противоположны. Он враг «естественного хода вещей», он требует активного вмешательства человека в изменение «естественного хода». Он обнаружил очень большую пронизательность, когда обличал реакционный характер натурализма в социологии и восставал против применения дарвиновской идеи борьбы за существование к жизни общества. Немецкий расизм есть натурализм в социологии. Михайловский защищал русскую идею, обличая ложь этого натурализма. Ту же идею я по-иному философски формулирую. Есть два понимания общества: или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Если общество есть природа, то оправдывается насилие сильного над слабым, подбор сильных и приспособленных, воля к могуществу, господство человека над человеком, рабство и неравенство, человек человеку волк. Если общество есть дух, то утверждается высшая ценность человека, права человека, свобода,

равенство и братство. Михайловский имеет в виду это различие, но выражает его очень несовершенно, в биологических категориях. Это есть различие между русской и немецкой идеей, между Достоевским и Гегелем, между Л. Толстым и Ницше.

Михайловский делает важное различие между типами и ступенями развития. Он думает, что в России есть высокий тип развития, но на низкой ступени развития. Высокая ступень развития европейских капиталистических обществ связана с низким типом развития. Эту же идею по-иному выражали славянофилы, это была и идея Герцена. Михайловский был общественник и мыслил общественно, как и вся левая русская интеллигенция. Но иногда он производит впечатление врага общества, он видит в обществе, в совершенном обществе врага личности. «Личность,— говорит он,— никогда не должна быть принесена в жертву; она свята и неприкосновенна». Народничество Михайловского выразалось в том, что он утверждал совпадение интересов личности и народа, личности и труда. Но это не помешало ему видеть возможность трагического конфликта личности и народных масс, он как бы предвидел конфликт, который случится в разгар русской революции. «У меня на столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, вот шкаф с книгами, за которыми я провел много ночей. Если в мою комнату вломится русская жизнь со всеми ее бытовыми особенностями и разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, я не покорюсь и людям деревни; я буду драться, если у меня, разумеется, не будут связаны руки». Значит, может быть долг борьбы личности против общества-организма, но и против народа. Михайловский повсюду проводит идею борьбы за индивидуальность. «Человеческая личность представляет собою одну из ступеней индивидуальности». Он субъективно выбирает ее, как верховенствующую.

Защитником личности, сторонником индивидуалистического социализма был также П. Л. Лавров. Это был человек обширной учености, много учение Михайловского, но менее талантливый, он писал очень скучно. Вначале профессор Артиллерийской Академии, он провел значительную часть жизни в эмиграции и был идейным руководителем революционного движения 70-х годов. Про него остряли, что он начинает обоснование революционного социализма космогонически, с движе-

ния туманных масс. Наиболее известен он своей книгой «Исторические письма», напечатанной под псевдонимом Миртова. Лавров утверждал антропологизм в философии и основным двигателем исторического процесса признавал критически мыслящие личности. Он проповедует обязанность личности развиваться. Но нравственные достоинства личности у него осуществляются в группе, в партии. Персонализм Лаврова ограничен. Для него, в сущности, человека, как отдельной личности, не существует, он образуется обществом. У Лаврова есть уже элементы марксизма. Но он, как и все социалисты-народники, противник либеральной борьбы за конституцию и хочет опереться на общину и артель. Социализм, связанный с позитивной философией, не дает возможности обосновать ценность и независимость личности. По-настоящему проблема личности поставлена Достоевским. Народничество Лаврова выражалось, главным образом, в том, что он признает вину интеллигенции перед народом и требует уплаты долга народу. Но в 70-е годы были формы народничества, которые требовали от интеллигенции полного отречения от культурных ценностей не только во имя блага народа, но и во имя мнений народа, эти формы народничества не защищали личности. Иногда народничество принимало религиозную и мистическую окраску. В 70-е годы существовали религиозные братства, и они тоже представляли одну из форм народничества⁴. Народ жил под «властью земли», и оторванная от земли интеллигенция готова была подчиниться этой власти.

Интеллигенция разочаровалась в революционности крестьянства. В народе были еще сильны старые верования в религиозную освященность самодержавной монархии, он был более враждебен помещикам и чиновникам, чем царю. И народ плохо принимал просвещение, которое ему предлагала интеллигенция, чуждая религиозным верованиям народа. Все это наносило удар народничеству и объясняет переход к политической борьбе и террору. В конце концов, разочарование в крестьянстве привело к возникновению русского марксизма. Но в России были более крайние революционеры и по поставленным целям и в особенности по средствам и методам борьбы, чем преобладающие течения народнического социализма. Таковы Нечаев и Ткачев. Нечаев был изувер и фанатик, но натура ге-

роическая. Он проповедывал обман и грабеж как средства социального переворота и беспощадный террор. Это был настолько сильный человек, что во время своего пребывания в Алексеевском равелине он спропагандировал стражу тюрьмы и через нее передавал директивы революционному движению. Он был одержим одной идеей и во имя этой идеи требовал жертвы всем. Его «Катехизис революционера» есть своеобразно-аскетическая книга, как бы наставление к духовной жизни революционера. И предъявляемые им требования суровее требований сирийской аскезы. Революционер не должен иметь ни интересов, ни дел, ни личных чувств и связей, ничего своего, даже имени. Все должно быть поглощено единственным, исключительным интересом, единственной мыслью, единственной страстью — революцией. Все, что служит революции — морально, революция есть единственный критерий добра и зла. Нужно пожертвовать множественным во имя единого. Но это и есть принцип аскезы. При этом живая человеческая личность оказывается раздавленной, от нее отнимается все богатство содержания жизни во имя божества — революции. Нечаев требовал железной дисциплины и крайней централизации кружков, и в этом он предшественник большевизма. Революционная тактика Нечаева, допускавшая самые аморальные средства, оттолкнула большую часть русских революционеров народнического направления, она испугала даже Бакунина, об анархизме которого речь будет в другой главе. Наибольший идеологический интерес, как теоретик революции, представлял П. Ткачев, которого нужно признать предшественником Ленина *⁵. Ткачев был противник Лаврова и Бакунина, он был очень враждебен всякой анархической тенденции, столь свойственной социалистам-народникам. Он был единственный из старых революционеров, который хотел власти и думал о способах ее приобретения. Он государственник, сторонник диктатуры власти, враг демократии и анархизма. Революция для него есть насилие меньшинства над большинством. Господство большинства есть эволюция, а не революция. Революции не делают цивилизованные люди. Нельзя допустить превращения государства в конституционное и буржуазное. По Ткачеву, тоже при

* См.: П. Н. Ткачев. «Избранные сочинения». Четыре тома. Москва. 1933 г.

всем его отличии от народничества, Россия должна избежать буржуазно-капиталистического периода развития. Он против пропаганды и подготовки революции, на чем особенно настаивал Лавров. Революционер должен всегда считать народ готовым к революции. Русский народ социалист по инстинкту. Отсутствие настоящей буржуазии есть преимущество России для социальной революции — мотив традиционно-народнический. Интересно, что Ткачев считал абсурдом разрушение государства. Он якобинец. Анархист хочет революции через народ, якобинец же через государство. Ткачев, подобно большевикам, проповедует захват власти революционным меньшинством и использование государственного аппарата для своих целей. Он сторонник сильной организации. Ткачев один из первых говорил в России о Марксе. Он пишет в 1875 г. письмо к Энгельсу, в котором говорит, что пути русской революции особые и что к России не применимы принципы марксизма. Маркс и Энгельс говорили о буржуазном характере революции в России и были скорее «меньшевиками», чем «большевиками». В этом отношении интересно письмо Маркса к Н. Михайловскому. Ткачев более предшественник большевизма, чем Маркс и Энгельс. Он интересен как теоретик русской революции и как предшественник большевизма. Мысли его острые. Но культурный уровень его очень невысок. Он был также литературным критиком, очень плохим, признал «Войну и мир» бездарным и вредным произведением. Это свидетельствует о существовании пропасти между движением революционным и движением культурным.

4

Теперь переходим в другой климат, в котором расцветал русский гений. Социально-революционная тема, когда ей отдавались целиком, подавляла сознание, вызвала конфликт с творческим богатством мысли, с цветением культуры. На русской социально-революционной мысли лежала печать своеобразного аскетизма. Подобно тому, как христианские аскеты прошлого думали, что нужно прежде всего бороться с личным грехом, русские революционеры думали, что нужно прежде всего бороться с социальным грехом. Все остальное приложится потом. Но были люди, которым было свойственно сильное чувство греха, которым не была чужда русская социальная тема и которые обнаружили ге-

ниальное творчество. Таковы прежде всего Л. Толстой, Достоевский и Вл. Соловьева. Великие русские писатели, столь противоположные по своему типу, представители религиозного народничества, оба верили в правду простого трудового народа. Русский гений, в отличие от западноевропейского, поднявшись на вершину, бросается вниз и хочет слиться с землей и народом, он не хочет быть привилегированной расой, ему чужда идея сверхчеловека. Достаточно сравнить Л. Толстого с Ницше. И Толстой и Достоевский, по основам своего мирозерцания, враждебны революционной интеллигенции, а Достоевский был к ней даже несправедлив, и его обличения напоминали памфлет. Но оба стремились к социальной правде, лучше сказать, что оба стремились к Царству Божьему, в которое входит и социальная правда. Для них тема социальная приобретает характер темы религиозной. Л. Толстой с небывалым радикализмом восстает против неправды и лжи истории, цивилизации, основ государства и общества. Он обличает историческое христианство, историческую церковь в приспособлении заветов Христа к закону этого мира, в замене Царства Божьего царством кесаря, в измене закону Бога. У него было потрясающее чувство вины, вины не только личной, но и того класса, к которому он принадлежал. Древний аристократ по рождению, настоящий грандсеньор, он не может вынести своего привилегированного положения и всю жизнь с ним борется. Такого отречения от своего аристократизма, от своего богатства и, в конце концов, от своей славы Запад не знал. Толстой совсем не был последователен, он не умел осуществить своей веры в жизни и сделал это лишь в конце жизни своим гениальным уходом. Его давила и притягивала вниз семья. Он был человек страстей, в нем была сильная стихия земли, инстинктами своими он был привязан к той самой земной жизни, от неправды которой он так страдал. Он совсем не был человеком вегетарианского течения. Он весь был в борьбе противоположных начал. Он был человек гордый, склонный к гневу, это был пацифист с воинствующим инстинктом, любил охоту, был картежник, проигравший в карты миллион, проповедник непротивления — он естественно склонен был к противлению и ничему и никому не мог покориться, его соблазняли женщины, и он написал «Крейцерову сонату». Когда в его отсутствие у него в де-

ревне однажды сделали обыск, явление не редкое в России, он пришел в такое бешенство, что потребовал от правительства извинения перед ним, просил, чтобы его тетя, близкая ко двору, говорила об этом с Александром III, и грозил навсегда покинуть Россию. И он же, когда арестовывали и ссылали толстовцев, требовал, чтобы и его арестовали и сослали. Ему приходилось преодолевать в себе тяжесть земли, свою теллурическую природу, и он проповедывал духовную религию, близкую к буддизму. В этом интерес Л. Толстого и его единственной судьбы. Он искал правды и смысла жизни в простом народе и в труде. Чтобы слиться с народом и его верой, он одно время принуждал себя считать православным, соблюдал все предписания православной церкви, но не в силах был смириться, взбунтовался и начал проповедывать свою веру, свое христианство, свое Евангелие. Он требовал возврата от цивилизации к природе, которая для него была божественна. Наиболее радикально он отрицал земельную собственность и видел в ней источник всех зол. Этим он отрицал свою собственную помещичью природу. Из западной социальной мысли некоторое влияние на него имели Прудон и Генри Джордж. Наиболее чужд ему был марксизм. Об отношении Л. Толстого к Руссо я еще буду говорить в связи с учением о непротивлении злу насилием и его анархизмом. Толстовство, которое ниже самого Толстого, интересно, главным образом, своей критикой, а не положительным учением. Толстой был великий правдолюбец. В необыкновенно правдивой русской литературе XIX в. он был самым правдивым писателем. В русскую идею Л. Толстой входит, как очень важный элемент, без которого нельзя мыслить русского призвания. Если отрицание социального неравенства, обличение неправды господствующих классов есть очень существенный русский мотив, то у Толстого он доходит до предельного религиозного выражения.

Достоевский наиболее выражает все противоречия русской природы и страстную напряженность русской проблематики. Он в молодости принадлежал к кружку Петрашевского и за это претерпел каторгу. Он пережил духовное потрясение и, по обычной терминологии, из революционера стал реакционером и обличал неправду революционного мирозерцания, атеистического социализма. Но вопрос о нем безмерно сложнее. В До-

стоевском осталось много революционного, он революционер духа. «Легенда о Великом Инквизиторе» одно из самых революционных, можно даже сказать, анархических произведений мировой литературы. К русской социальной теме он не стал равнодушен, у него была своя социальная утопия, утопия теократическая, в которой церковь поглощает целиком государство и осуществляет царство свободы и любви. Его можно было бы назвать православным социалистом. Он противник буржуазного мира, капиталистического строя и пр. Он верит, что в русском народе правда, и исповедует религиозное народничество. Теократия, в которой уже не будет государственного насилия, с Востока, из России придет. Интересно, что Достоевский сделался врагом революции и революционеров из любви к свободе, он увидел в духе революционного социализма отрицание свободы и личности. В революции свобода перерождается в рабство. Если верно то, что он говорит о революционерах-социалистах по отношению к Нечаеву и Ткачеву, то совершенно неверно по отношению к Герцену или Михайловскому. Он предвидит русский коммунизм и противопоставляет ему христианское решение социальной темы. Он не принимает искушения превращения камней в хлеб, не принимает решения проблемы хлеба через отречение от свободы духа. Антихристово начало для него есть отречение от свободы духа. Он видит это одинаково в авторитарном христианстве и в авторитарном социализме. Он не хочет всемирного соединения посредством насилия. Его ужаснула перспектива превращения человеческого общества в муравейник. «Горы сравнять — хорошая мысль». Это Шигалев и Петр Верховенский. Это принудительная организация человеческого счастья. «Выходя из безграничной свободы,— говорит Шигалев,— я заключаю безграничным деспотизмом». Никаких демократических свобод не будет. В профетической «Легенде о Великом Инквизиторе» есть гениальное прозрение не только об авторитарном католичестве, но и об авторитарном коммунизме и фашизме, о всех тоталитарных режимах. И это верно относительно исторических теократий прошлого. «Легенда о Великом Инквизиторе» и многие места в «Бесах» могут быть истолкованы, главным образом, как направленные против католичества и революционного социализма. Но в действительности тема шире и глубже. Это есть тема о царстве кесаря, об от-

вержении искушения царством мира сего. Все царства мира сего, все царства кесаря, старые монархические царства и новые социалистические и фашистские царства основаны на принуждении и на отрицании свободы духа. Достоевский, в сущности, религиозный анархист, и в этом он очень русский. Вопрос о социализме, русский вопрос об устройстве человечества по новому штату есть религиозный вопрос, вопрос о Боге и бессмертии. Социальная тема оставалась в России религиозной темой и при атеистическом сознании. «Русские мальчики», атеисты, социалисты и анархисты — явление русского духа. Это очень глубоко понимал Достоевский. И тем более странно, что он иногда так несправедливо, почти озлобленно писал об этих русских мальчиках, особенно в «Бесах». Он многое очень глубоко понял и прозрел, увидал духовную подпочву явлений, которые на поверхности представлялись лишь социальными. Но временами он срывался, в «Дневнике писателя» он высказывал очень банальные консервативные политические взгляды. Многие в «Дневнике писателя» совсем не соответствует духовной глубине его романов. Достоевского очень волновала утопия земного рая. Сон Версилова и еще более гениальный сон смешного человека посвящены этой теме. Возможны три решения вопроса о мировой гармонии, о рае, об окончательном торжестве добра: 1) гармония, рай, жизнь в добре без свободы избрания, без мировой трагедии, без страданий, но и без творческого труда; 2) гармония, рай, жизнь в добре на вершине земной истории, купленная ценой неисчислимых страданий и слез всех, обреченных на смерть, человеческих поколений, превращенных в средство для грядущих счастливых; 3) гармония, рай, жизнь в добре, к которым придет человек через свободу и страдание в плане, в который войдут все когда-либо жившие и страдавшие, т. е. в Царстве Божиим. Достоевский отвергает первые два решения вопроса о мировой гармонии и рае и приемлет только третье решение. Диалектика Ив. Карамазова сложна, и не всегда легко понять, на чьей стороне сам Достоевский. Думаю, что он наполовину был на стороне Ив. Карамазова. У Достоевского было сложное отношение к злу, которое многим может казаться соблазном. С одной стороны, зло есть зло, должно быть обличено и должно стореть. Но, с другой стороны, зло есть духовный опыт человека, путь человека. В своем пути человек может быть

обогащен опытом зла. Но нужно это как следует понять. Обогащает не самое зло, обогащает та духовная сила, которая пробуждается для преодоления зла. Человек, который скажет: отдамся злу для обогащения, никогда не обогащается, он погибает. Но зло есть испытание свободы человека. В истории, в социальной жизни мы видим то же самое. Есть как бы закон диалектического развития, согласно которому дурное, злое в известный период не уничтожается, а преодолевается (*Aufhebung*), и в преодоление входит все положительное предшествующего периода. Достоевский наводит на эти мысли. Он раскрывает метафизическую глубину русской темы о социальной правде. Для него она связана с русским мессианизмом. Русский народ — как народ-богоносец — должен лучше Запада решить социальный вопрос. Но этот народ подстерегают и великие соблазны.

Вл. Соловьев, который принадлежит, главным образом, теме о русской философии, совсем не был чужд теме социальной. Его всю жизнь беспокоил вопрос о возможности христианского общества, и он обличал ложь общества, которое лжеименно называло себя христианским. В его первичную интуицию духовного всеединства мира входит и осуществление социальной правды, создание совершенного общества. У Вл. Соловьева есть своя утопия, которую он называет свободной теократией. Он верил, что Царство Божье осуществляется и на земле, и искал этого осуществления. Лишь под конец жизни он разочаровался в теократии и возможности Царства Божьего на земле. Его теократия была настоящей религиозной утопией, построенной очень рационалистически по тройственной схеме царя, первосвященника и пророка. Наиболее интересно, что он утверждает профетическое начало в христианстве и профетическую функцию. В этом он наиболее русский. Он говорил, что для того, чтобы победить неправду социализма, нужно признать правду социализма и осуществить ее. Но Вл. Соловьев не был народником и, в отличие от других представителей русской мысли, он признает положительную миссию государства, требуя только, чтобы государство было подчинено христианским началам. Мечтой его было преображение всего космоса. Социальная проблема была ему подчинена. Его большой заслугой было обличение неправды национализма, когда в 80-е годы он у нас принял зоо-

логические формы. Вл. Соловьев был представитель русского универсализма и в более очищенной форме, чем близкий ему Достоевский. Очень русским и христианским был его протест против смертной казни, вследствие которого ему пришлось покинуть профессию в университете. Но роль Вл. Соловьева в истории русских социальных идей и течений остается второстепенной. Он входит в русскую идею другими сторонами своего творчества, как самый замечательный представитель русской религиозной философии XIX в. Мы увидим, что личность Вл. Соловьева очень сложна и даже загадочна. Он, во всяком случае, всегда стремился к осуществлению христианской правды не только в жизни личной, но и в жизни общественной и резко восставал против дуализма, который признавал евангельскую мораль для личности, для общества же допускал мораль звереподобную. В этом от него очень отличался К. Леонтьев, который как раз утверждал в крайней форме такой моральный дуализм. Он совсем не хотел осуществления христианской, евангельской правды в обществе. У него решительно преобладали оценки эстетические над оценками моральными. Со свойственным ему радикализмом мысли и искренностью он признается, что осуществление христианской правды в жизни общества привело бы к уродству, и он, в сущности, не хочет этого осуществления. Свобода и равенство порождают мещанство. В действительности ненавистный ему «либерально-эгалитарный прогресс» более соответствует христианской морали, чем могущество государства, аристократия и монархия, не останавливающиеся перед жестокостями, которые защищал К. Леонтьев. Вся мысль его есть эстетическая реакция против русского народничества, русского освободительного движения, русского искания социальной правды, русского искания Царства Божьего. Он государственник и аристократ. Но прежде всего и более всего он романтик, и он совсем не подходил к реакционерам и консерваторам, как они выражались, в практической жизни. Ненависть К. Леонтьева к мещанству и буржуазности была ненавистью романтика. Эмпирические реакционеры и консерваторы были мещане и буржуа. Под конец жизни, разочаровавшись в возможности в России органической цветущей культуры, стчасти под влиянием Вл. Соловьева, К. Леонтьев даже проектировал что-то вроде монархического социализма и стоял за социаль-

ные реформы и за решение рабочего вопроса, не столько из любви к справедливости и желания осуществить правду, сколько из желания сохранить хоть что-нибудь из красоты прошлого. К. Леонтьев — один из самых замечательных у нас людей, в нем подкупает смелость, искренность и радикализм мысли, его религиозная судьба волнует. Но он стоит в стороне. Гораздо более центральной и характерной для русской идеи, для русского стремления к осуществлению социальной правды является фигура Н. Федорова, но он принадлежит более к началу XX в., чем к XIX в. У него социальная тема играла большую роль, и есть даже родство с коммунизмом-коллективизмом, идеология труда, регуляция природы, проективность. Такие свойства первый раз встречаются с религиозной мыслью.

Убийство Александра II партией Народной Воли проводит резкую грань в наших социальных течениях. 80-е годы были эпохой политической реакции и лжерусского стиля Александра III, в эти годы возник национализм, которого раньше не было, не было и у славянофилов. Старый народнический социализм идет на убыль. Партия Народной Воли была последним сильным проявлением старых революционных течений. Желябов был главным ее выразителем. Фигура героическая. Очень интересны слова, сказанные им на процессе 1 марта: «Крещен в православии, но православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю. Эта сущность учения среди моих нравственных побуждений занимает почетное место. Я верю в истину и справедливость этого учения и торжественно признаю, что вера без дел мертва есть и что всякий истинный христианин должен бороться за правду, за право угнетенных и слабых и, если нужно, то за них пострадать: такова моя вера» *. В 80-е годы готовится русский марксистский социализм. В 1883 г. основывается за границей группа «Освобождение труда» с Г. В. Плехановым во главе, главным теоретиком русского марксизма. Это открывает новую эру в русских социалистических течениях. Это вместе с тем будет серьезным кризисом сознания русской интеллигенции. Тип марксиста, как я уже говорил, будет более жестким, чем тип народника, менее эмоциональным. Но на почве марксизма у нас возникнет среди левой интел-

* См.: А. Воронский. «Желябов». 1934 г.

лигенции течение более высокой и сложной культуры, подготовившее русский идеализм начала XX в.⁶ Об этом речь впереди. Подводя итоги русской мысли XIX в. на социальную тему, русским исканиям социальной правды, можно сказать, что в России вынашивалась идея братства людей и народов. Это русская идея. Но поскольку эта идея утверждалась в отрыве от христианства, которое было ее истоком, в нее входил яд, и это сказалось на двойственности коммунизма, на переплетении в нем правды и лжи. Эта двойственность была уже у Белинского. У Нечаева и Ткачева началось преобладание отрицательного над положительным. Духовные же течения делались более равнодушными к социальной теме. Так раздвоение, раскол все усиливались в России.

Глава VI

Оправдание культуры. Различение культуры и цивилизации. Культура конца. Русский нигилизм: Добролюбов, Писарев. Аскетические, эсхатологические и моралистические элементы в нигилизме. Культ естественных наук. Противоречие между принципом личности и материализмом. Противоположение совершенной культуры и совершенной жизни. Л. Толстой. Опрочение Толстого и Руссо. К. Леонтьев и его отношение к культуре.

1

Теме оправдания культуры принадлежало в русском сознании большее место, чем в сознании западном. Люди Запада редко сомневались в оправданности культуры. Они почитали себя наследниками средиземноморской греко-римской культуры и были уверены в священности ее традиций. Вместе с тем, эта культура представлялась им универсальной и единственной, весь же остальной мир варварским. Это было особенно остро у французов. Правда, Ж.-Ж. Руссо усомнился в благе цивилизации (это слово французы предпочитают слову культура). Но то было явление исключительное, почти скандальное, и вопрос ставился иначе, чем у русских. Мы увидим разницу с Л. Толстым. У русских нет культуropоклонства, так свойственного западным

людям. Достоевский сказал: все мы нигилисты. Я бы сказал: мы, русские, апокалиптики или нигилисты. Мы апокалиптики или нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенность исторического процесса, враждебны чистой форме. Это и имел в виду Шпенглер, когда сказал, что Россия есть апокалиптический бунт против античности, т. е. против совершенной формы, совершенной культуры*. Но совершенно ошибочно мнение о. Г. Флоровского, что русский нигилизм был анти-историческим утопизмом**. Нигилизм принадлежит русской исторической судьбе, как принадлежит и революции. Нельзя признавать историческим лишь то, что нравится консервативным вкусам. Бунт есть также историческое явление, один из путей осуществления исторической судьбы. Русский не может осуществлять своей исторической судьбы без бунта, таков уж этот народ. Нигилизм типически русское явление, и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы. Православие, и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. Католичество усвоило себе античный гуманизм. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства. И в русском нигилизме можно различать аскетические и эсхатологические элементы. Русский народ есть народ конца, а не середины исторического процесса. Гуманистическая же культура принадлежит середине исторического процесса. Русская литература XIX в., которая в общем словоупотреблении была самым большим проявлением русской культуры, не была культурой в западном классическом смысле слова, и она всегда переходила за пределы культуры. Великие русские писатели чувствовали конфликт между совершенной культурой и совершенной жизнью, и они стремились к совершенной, преображенной жизни. Они сочиняли, хотя и не всегда удачно выражали это, что русская идея не есть идея культуры. Гоголь, Толстой, Достоевский в этом отношении очень показательны. И говорил уже, что русская литература не была ренес-

* См.: *O. Spengler*. «Der Untergang des Abendlandes». Zweiter Band.

** См.: *о. Г. Флоровский*. «Пути русского богословия»¹.

сансной, что она была проникнута болью о страданиях человека и народа и что русский гений хотел припасть к земле, к народной стихии. Но русским свойственно и обскурантское отрицание культуры, этот обскурантский элемент есть и в официальном православии. Русские, когда они делаются ультра-православными, легко впадают в обскурантизм. Но мнения о культуре людей некультурных или очень низкого уровня культуры не интересны, не ставят никакой проблемы. Интересно, когда проблему оправдания культуры ставят самые большие русские люди, которые творили русскую культуру, или ставит интеллигенция, умственно воспитанная на западном научном просвещении. Именно во вторую половину XIX в. пробужденное русское сознание ставит вопрос о цене культуры так, как он, например, поставлен Лавровым (Миртовым) в «Исторических письмах», и даже прямо о грехе культуры. Русский нигилизм был нравственной рефлексией над культурой, созданной привилегированным слоем и для него лишь предназначенной. Нигилисты не были культурными скептиками, они были верующими людьми. Это было движение верующей юности. Когда нигилисты протестовали против морали, то они делали это во имя добра. Они изобличали ложь идеальных начал, но делали это во имя любви к неприкрашенной правде. Они восставали против условной лжи цивилизации. Так и Достоевский, враг нигилистов, восставал против «высокого и прекрасного», порвал с «Шиллерами», с идеалистами 40-х годов. Разоблачение возвышенной лжи — один из существенных русских мотивов. Русская литература и мысль послала в значительной степени обличительный характер. Ненависть к условной жизни цивилизации привела к исканию правды в народной жизни. Отсюда опрощение, снятие с себя условных культурных оболочек, желание добраться до подлинного, правдивого ядра жизни. Это наиболее обнаруживается у Л. Толстого. В «природе» больше истины и правды, больше божественного, чем в «культуре». Нужно отметить, что русские задолго до Шпенглера делали различие между «культурой» и «цивилизацией», и они обличали «цивилизацию», даже когда оставались сторонниками «культуры». Это различие по существу, хотя и в другой терминологии, было у славянофилов, у Герцена, у К. Леонтьева и многих других. Может быть, тут было влияние немецкого романтизма. Могут

сказать, что русским легче было сомневаться в культуре и восставать против нее, потому что они менее были проникнуты традициями греко-римской культуры и от меньших богатств приходилось отказываться. Этот аргумент, связанный с тем, что в русском сознании и мысли XIX в. было меньше связанности с тяжестью истории и традиции, ничего не доказывает. Именно это и привело к большей свободе русской мысли. Нельзя, широчем, сказать, что в России не было никакой связи с Грецией, она существовала через греческую патристику, хотя и была прервана. Любопытно, что классическое образование в той форме, в какой его насаждал министр народного просвещения гр. Д. Толстой², носило явно реакционный характер, в то время как на Западе оно носило прогрессивный характер и поддерживало гуманистическую традицию. Естественным же наукам придавалось у нас освободительное значение.

2

Русский нигилизм есть радикальная форма русского просветительства. Это диалектический момент в развитии русской души и русского сознания. Русский нигилизм имеет мало общего с тем, что иногда называют нигилизмом на Западе. Нигилистом называют Ницше. Нигилистами можно назвать таких людей, как Морис Баррес³. Но такой нигилизм может быть связан с утонченностью и совсем не принадлежит эпохе просвещения. В русском нигилизме нет ничего утонченного, и он как раз подвергает сомнению всякую утонченную культуру и требует, чтобы она себя оправдала. Добролюбов, Чернышевский, Писарев — русские просветители. Они мало походили на западных просветителей, на Вольтера или Дидро, которые не объявляли бунта против мировой цивилизации и сами были порождением этой цивилизации. Очень интересен для понимания духовных истоков нигилизма дневник Добролюбова. Мальчик Добролюбов был очень аскетически настроен, формация его души была православно-христианская. Он видел грех даже в самых незначительных удовлетворениях своих желаний, например, если он съедал слишком много варенья. В нем было что-то суровое. Он теряет веру после смерти горячо любимой матери, его возмущает духовно низменный характер жизни православного духовенства, из которого он вышел, он не

может примирить веры в Бога и Промысел Божий с существованием зла и несправедливых страданий. Атеизм Добролюбова, как и вообще русский атеизм, родствен маркионизму по своим истокам, но выражен в эпоху отрицательного просветительства*. У русских нигилистов было большое правдолюбие, отвращение к лжи и ко всяким прикрасам, ко всякой возвышенной риторике. Необыкновенно правдолюбив был Чернышевский. Мы видели это уже по его отношению к любви, требованию искренности и свободы чувств. Главой русского нигилизма считают Писарева, и его личность представлялась многим похожей на тургеневского Базарова. В действительности не было ничего подобного. Прежде всего, в отличие от Чернышевского, Добролюбова и других нигилистов 60-х годов, он не был разночинец, он происходил из родового дворянства, он типичное дворянское дитя, маменькин сынок**. Его воспитывали так, чтобы получился *jeune homme correct et bien élevé*⁵. Он был очень послушный ребенок, часто плакал. Искренность и правдивость его были так велики, что его называли «хрустальной коробочкой». Этот нигилист, разрушитель эстетики, стал очень благовоспитанным молодым человеком, хорошо говорившим по-французски, безукоризненно элегантным, эстетом по своим вкусам. В нем было что-то мягкое, не было моральной суровости Добролюбова. Ничего похожего на Базарова, за исключением увлечения естественными науками. Писарев хотел оголенной правды, правдивости прежде всего, ненавидел фразы и прикрашивания, не любил энтузиазма. Он принадлежит к реалистически настроенной эпохе 60-х годов, когда происходила борьба против поколения идеалистов 40-х годов, когда требовали полезного дела и не любили мечтательности. В другую эпоху он был бы иным и по-иному боролся бы за личность. Бурная реакция Писарева, природного эстета, против Пушкина, против эстетики была борьбой против поколения «идеалистов», против роскоши, которую позволяли себе привилегированные кучки культурных людей. Действительность выше искусства. Это тезис Чернышевского. Но действительность понимается тут иначе, чем понималась Белинским и Вакуниным в гегелианский период. Поня-

* См. мою книгу «Психология русского нигилизма и атеизма».

** См.: *Е. Соловьев*. «Писарев»⁴.

тие «действительности» носит не консервативный, а революционный характер. Как типичный просветитель, Писарев думал, что просвещающий ум есть главное орудие изменения действительности. Он борется прежде всего за личность, за индивидуум, он ставит личную нравственную проблему. Характерно, что в ранней юности Писарев участвовал в христиански-аскетическом «Обществе мыслящих людей». Эта аскетическая закваска осталась в русском нигилизме. В 40-е годы был выработан идеал гармонически развитой личности. Идеал «мыслящего реалиста» 60-х годов, который проповедывал Писарев, был сужением идеала личности, умалением объема и глубины личности. С этим связано основное противоречие нигилизма в его борьбе за эмансипацию личности. Но закал личности сказался в способности нигилистов к жертве, в отказе этих утилитаристов и материалистов от всякого жизненного благополучия. Проповедь эгоизма у Писарева менее всего означала проповедь эгоизма, она означала протест против подавления индивидуума общим, была неосознанным и плохо философски обоснованным персонализмом. Писарев хочет бороться за индивидуальность, за право личности, и тут у него есть что-то свое, оригинальное. Но философия его совсем не своя и не оригинальная. К социальной теме он не равнодушен, но она отступает на второй план по сравнению с борьбой за личность, за умственную эмансипацию. Но все это происходило в атмосфере умственного просветительства 60-х годов, т. е. под диктатурой естественных наук.

У нигилистов было подозрительное отношение к высокой культуре, но был культ науки, т. е. естественных наук, от которых ждали решения всех вопросов. Сами нигилисты не сделали никаких научных открытий. Они популяризировали естественнонаучную философию, т. е. в то время материалистическую философию.

Это было философски столь упадочное и жалкое время, когда считали серьезным аргументом против существования души тот факт, что при анатомировании трупов души не нашли. С большим основанием можно было бы сказать, что если бы нашли душу, то это был бы аргумент в пользу материализма. В вульгарном, философски полуграмотном материализме Бюхнера и Молешотта находили опору для освобождения

человека и народа, в то время как освобождать может лишь дух, материя же может лишь поработать. В области наук естественных в России были замечательные, первоклассные ученые, например Менделеев, но они не имеют отношения к нигилистам. Прохождение через идолопоклонческое отношение к естественным наукам было моментом в судьбе интеллигенции, искавшей правду. И это связано было с тем, что наука духовная была превращена в орудие поработки человека и народа. Такова человеческая судьба. Помешательство на естественных науках отчасти объяснялось научной отсталостью России, несмотря на существование отдельных замечательных ученых. В русском воинствующем рационализме и особенно материализме чувствовалась провинциальная отсталость и низкий уровень культуры. Историк умственного развития России Щапов, близкий идеям Писарева, считал идеалистическую философию и эстетику аристократическими и признавал демократическими естественные науки *. Такова была и мысль Писарева. Щапов думал, что русский народ — реалист, а не идеалист, и имеет приращенную склонность к естествознанию и технике, к наукам, имеющим практически полезные результаты. Он только забыл моральный по преимуществу склад русского мышления и религиозное беспокойство русского народа, склонного постоянно ставить проблемы религиозного характера. Курьез в печальной истории русского просвещения, что министр народного просвещения кн. Ширинский-Шихматов, упразднивший в 50-е годы преподавание философии, рекламировал естественные науки, которые представлялись ему политически нейтральными, философские же науки представлялись источником вольномыслия. В 60-е годы положение меняется и источником вольномыслия признаются естественные науки, философия же источником реакции. Но и в том и в другом случае наука и философия не рассматривались по существу, а лишь как орудия. То же нужно сказать и относительно морали. Нигилизм обвиняли в отрицании морали, в аморализме. В действительности в русском аморализме, как уже было сказано, есть сильный моральный пафос, пафос негодования против царящего в мире зла и неправды, пафос, устрем-

* А. Щапов. «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа».

ленный к лучшей жизни, в которой будет больше правды: в нигилизме сказался русский максимализм. В максимализме этом был неосознанный, выраженный в жалкой философии русский эсхатологизм, устремленность к концу, к конечному состоянию. Нигилистическое оголение, снятие обманчивых покровов есть неприятие мира, лежащего во зле. Это неприятие злого мира было в православном аскетизме и эсхатологизме, в русском расколе. Не нужно придавать слишком большого значения мыслительным формулировкам в сознании, все определяется на большей глубине. Но русский нигилизм грешил основным противоречием, которое особенно явственно видно у Писарева.

Писарев боролся за освобождение личности. Он проповедывал свободу личности и ее право на полноту жизни, он требовал, чтобы личность возвысилась над социальной средой, над традициями прошлого. Но откуда личность возьмет силы для такой борьбы? Писарев и нигилисты были материалистами, в морали они были утилитаристами. То же нужно сказать и о Чернышевском. Можно понять утверждение материализма и утилитаризма, как орудий отрицания предрассудков прошлого и традиционных мировоззрений, которыми пользовались для порабощения личности. Этим только и можно объяснить увлечение такими примитивными и не выдерживающими никакой философской критики теориями. Но положительно, могут ли дать эти теории что-нибудь для защиты личности от порабощения природной и социальной средой, для достижения полноты жизни? Материализм есть крайняя форма детерминизма, определяемости человеческой личности внешней средой, он не видит внутри человеческой личности никакого начала, которое она могла бы противопоставить действию окружающей среды извне. Таким началом может быть лишь духовное начало, внутренняя опора свободы человека, начало, невыводимое извне, из природы и общества. Утилитарное обоснование морали, которое соблазнило нигилистов, совсем не благоприятно свободе личности и совсем не оправдывает стремления к полноте жизни, к возрастанию жизни в ширину и глубину. Польза есть принцип приспособления для охраны жизни и достижения благополучия. Но охрана жизни и благополучия могут противоречить свободе и достоинству личности. Утилитаризм антиперсоналистичен. Утилитарист Д. С. Милль принужден был сказать,

что лучше быть недовольным Сократом, чем довольной свиньей. И русские нигилисты менее всего хотели походить на довольных свиней. Лучше был принцип развития, который признавали нигилисты, личность реализуется в процессе развития, но развитие понималось в духе натуралистической эволюционной теории. Борец за личность Писарев отрицал творческую полноту личности, полноту ее духовной и даже душевной жизни, отрицал право на творчество в философии, в искусстве, в высшей духовной культуре. Он утверждал крайне суженное, обедненное сознание человека. Человек оказался обреченным исключительно на естественные науки, даже вместо романов предлагалось писать популярные статьи по естествознанию. Это означало обеднение личности и подавление ее свободы⁶. Такова была обратная сторона русской борьбы за освобождение и за социальную правду. Результаты сказались на русской революции, на совершенных ею гонениях на дух. Но несправедливо было бы возлагать тут ответственность исключительно на нигилистов и на тех, которые за ними следовали. Также несправедливо возлагать ответственность за европейское безбожие и отпадение от христианства исключительно на французскую просветительную философию XVIII в. Тяжкая вина лежала и на историческом христианстве, в частности на православии. Воинствующее безбожие есть расплата за рабы идеи о Боге, за приспособление исторического христианства к господствующим силам. Атеизм может быть экзистенциальным диалектическим моментом в очищении идеи Бога, отрицание духа может быть очищением духа от служебной роли для господствующих интересов мира. Не может быть классовой истины, но может быть классовая ложь, и она играет немалую роль в истории. Нигилисты были людьми, соблазвившимися историческим христианством и исторической духовностью. Их философское мирозерцание было ложным по своим основам, но они были правдолюбивые люди. Нигилизм есть характерно русское явление.

3

В 70-е годы тема о культуре ставилась иначе, чем в нигилизме 60-х годов. Это была прежде всего тема о долге слоя, воспользовавшегося культурой, интеллигенции перед народом. Культура привилегированного

слоя стала возможной благодаря поту и крови, пролитых трудовым народом. Этот долг должен быть уплачен. На такой постановке темы особенно настаивал в 70-е годы П. Лавров. Но вражды к культуре по существу у него не было. Гораздо более интересен и радикален Лев Толстой. Он — гениальный выразитель религиозно обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения. Обыкновенно принято резко противопоставлять Л. Толстого-художника и Л. Толстого-мыслителя и проповедника и очень преувеличивать резкость происшедшего в нем переворота. Но основные толстовские мотивы и идеи можно уже найти в ранней повести «Казачи», в «Войне и мире» и «Анне Карениной». Там уже утверждалась правда первичной народной жизни и ложь цивилизации, ложь, на которой покоится жизнь нашего общества. Прелесть, обаяние толстовского художественного творчества связаны с тем, что он изображает двойную жизнь: с одной стороны, жизнь его героев в обществе с его условностями, в цивилизации, с ее обязательной ложью, с другой стороны, то, что думают его герои, когда они не стоят перед обществом, когда они поставлены перед тайной бытия, перед Богом и природой. Это есть различие между князем Андреем в петербургском салоне Анны Павловны и князем Андреем перед звездным небом, когда он лежит на поле раненый. Повсюду и всегда Толстой изображает правду жизни, близкую к природе, правду труда, глубину рождения и смерти по сравнению с лживостью и неподлинностью так называемой «исторической» жизни в цивилизации. Правда для него в природно-бессознательном, ложь в цивилизованно-сознательном. Мы увидим, что тут было противоречие у Толстого, ибо религию свою он хотел основать на разуме. Левин все время восстает против неправды жизни цивилизованного общества и уходит к деревне, к природе, к народу и труду. Не раз указывали на близость толстовских идей к Ж.-Ж. Руссо. Толстой любил Руссо, но не следует преувеличивать влияние на него Руссо. Толстой глубже и радикальнее. У него было русское сознание своей вины, которой у Руссо не было. Он менее всего считал свою природу доброй. У него была натура, полная страстей и любви к жизни, вместе с тем была склонность к аскетизму и всегда оставалось что-то от православия. Руссо не знал

такого напряженного искания смысла жизни и такого мучительного сознания своей греховности и виновности, такого искания совершенства жизни. Руссо требовал возврата от парижских салонов XVIII в. к природе. Но у него не было толстовской и очень русской любви к простоте, требования очищения. Огромная разница еще в том, что в то время как Руссо не остается в правде природной жизни и требует социального контракта, после которого создается очень деспотическое государство, отрицающее свободу совести, Толстой не хочет никакого социального контракта и хочет остаться в правде божественной природы, что и есть исполнение закона Бога. Но и Руссо, и Толстой смешивают падшую природу, в которой царит беспощадная борьба за существование, эгоизм, насилие и жестокость, с преображенной природой, с природой нуменальной, или райской. Оба стремятся к райской жизни. Оба критикуют прогресс и видят в нем движение, обратное движению к раю, к Царству Божьему. Интересно сравнить мучения Иова с мучениями Л. Толстого, который был близок к самоубийству. Крик Иова есть крик страдальца, у которого все отнято в жизни, который стал несчастнейшим из людей. Крик Л. Толстого есть крик страдальца, который поставлен в счастливое положение, у которого есть все, но который не может вынести своего привилегированного положения. Люди стремятся к славе, к богатству, к знатности, к семейному счастью, видят во всем этом благо жизни. Толстой все это имеет и стремится от всего этого отказаться, хочет опроститься и слиться с трудовым народом. В мучениях над этой темой он был очень русский. Он хочет конечного, предельного, совершенного состояния. Религиозная драма самого Л. Толстого была бесконечно глубже его религиозно-философских идей. Вл. Соловьев, который не любил Толстого, сказал, что его религиозная философия есть лишь феноменология его великого духа. Толстой был менее всего националистом, но он видел великую правду в русском народе. Он верил, что «начнется переворот не где-нибудь, а именно в России, потому что нигде, как в русском народе, не удержалось в такой силе и чистоте христианское мировоззрение». «Русский народ всегда иначе относился к власти, чем европейские народы,— он всегда смотрел на власть не как на благо, а как на зло... Разрешить земельный вопрос упразднением земельной собственности и ука-

вать другим народам путь разумной, свободной и счастливой жизни — вне промышленного, фабричного, капиталистического насилия и рабства — вот историческое призвание русского народа». И Толстой, и Достоевский по-разному, но оба отрицают европейский мир, цивилизованный и буржуазный, и они — предшественники революции. Но революция их не признала, как и они бы ее не признали. Толстой, быть может, наиболее близок к православию в сознании неоправданности творчества человека и греха творчества. Но это есть и наибольшая опасность толстовства. Он прошел через отрицание своего собственного великого творчества, но в этом мы менее всего можем следовать за ним. Он стремился не к совершенству формы, а к жизненной мудрости. Он почитал Конфуция, Будду, Соломона, Сократа, к мудрецам причислял и Иисуса Христа, но мудрецы не были для него культурой, а были учителями жизни, и сам он хотел быть учителем жизни. Мудрость он соединял с простотой, культура же сложна. И, поистине, все великое просто. Такой продукт усложненной культуры, как Пруст, соединял в себе уточенность с простотой. Поэтому его и можно назвать гениальным писателем, единственным гениальным писателем Франции.

Полярно противоположным полюсом толстовства и народничества является отношение к культуре К. Леонтьева. В нем русский дворянский культурный слой как бы защищает свое право на привилегированную роль, не хочет покаяния в социальном грехе. И поразительно, что в то время как не-христиане и, во всяком случае, неправославные христиане каялись и мучились, православные христиане не хотят каяться. Это интересно для исторической судьбы христианства. К. Леонтьев, принявший тайный постриг в монашество, не сомневается в оправданности цветущей культуры, хотя бы купленной ценой великих страданий, страшных неравенств и несправедливостей. Он говорит, что все страдания народа оправданы, если благодаря им сделалось возможным появление Пушкина. Сам Пушкин был в этом менее уверен, если вспомнить его стихотворение «Деревня». К. Леонтьеву чужда русская болезнь совести, примат морального критерия. Эстетический критерий был для него универсальным, и он совпадал с биологическим критерием. Он был предшественником современных течений, утверждающих волю

к могуществу, как пафос жизни. Он одно время верил, что Россия может явить совершенно оригинальную культуру и стать во главе человечества. Красота и цветение культуры были для него связаны с разнообразием и неравенством. Уравнительный процесс губит культуру и влечет к уродству. При всей ложности его моральных установок ему удалось что-то существенное открыть в роковом процессе понижения и упадка культур. У К. Леоптьева было большое бесстрашие мысли, и он решился высказать то, что другие скрывают и прикрывают. Он один решается признаться, что он не хочет правды и справедливости в социальной жизни, потому что она означает гибель красоты жизни. Он до последней крайности обострил противоречие исторического христианства, конфликт евангельских заветов с языческим отношением к жизни в мире, к жизни обществ. Он выходил из затруднения тем, что устанавливал крайний дуализм морали личной и морали общественной, монашескую аскезу для одной сферы и силу и красоту для другой сферы. Но русская идея не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего. Это не есть гуманистическая идея в европейском смысле слова. Но русский народ подстерегают опасности, с одной стороны, обскурантского отрицания культуры вместо эсхатологической критики ее, а с другой стороны, механической, коллективистической цивилизации. Только культура конца может преодолеть обе опасности. Наиболее близок к этому был Н. Федоров, который тоже обличал ложь культуры и хотел полного изменения мира, достижения родства и братства не только социального, но и космического.

Тема о власти. Анархизм. Русское отношение к власти. Русская вольница. Раскол. Сектантство. Отношение интеллигенции к власти: у либералов, у славянофилов. Анархизм. Бакунин. Страсть к разрушению есть творческая страсть. Кропоткин. Религиозный анархизм: религиозный анархизм Л. Толстого. Учение о непротивлении. Анархия и анархизм. Анархический элемент у Достоевского. Легенда о Великом Инквизиторе.

1

Анархизм есть, главным образом, создание русских¹. Интересно, что анархическая идеология была по преимуществу создана высшим слоем русского дворянства. Таков главный и самый крайний анархист Бакунин, таков князь Кропоткин и религиозный анархист граф Л. Толстой. Тема о власти и об оправданности государства очень русская тема. У русских особенное отношение к власти. К. Леонтьев был прав, когда говорил, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому элементу. По его мнению, русский народ и вообще славянство ничего, кроме анархии, создать не могли бы. Это суждение преувеличено, у русского народа есть большая способность к организации, чем обыкновенно думают, способность к колонизации была, во всяком случае, большая, чем у немцев, которым мешает воля к могуществу и склонность к насилию. Но верно, что русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бунтуют против государства, или покорно несут его гнет. Зло и грех всякой власти русские чувствуют сильнее, чем западные люди. Но может поражать противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью государству, согласием народа служить образованию огромной империи. Я говорил уже, что славянофильская концепция русской истории не объясняет образования огромной империи. Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или духовный. Русский раскол — основное явление русской истории. На почве раскола образовались анархические течения. То же было в русском сектантстве. Уход из государст-

ва оправдывался тем, что в нем не было правды, торжествовал не Христос, а антихрист. Государство, царство кесаря, противоположно Царству Божьему, Царству Христову. Христиане не имеют здесь своего града, они взыскуют града грядущего. Это очень русская идея. Но через русскую историю проходит дуализм, раскол. Официально, государственное православие все время религиозно обосновывает и укрепляет самодержавную монархию и государственную мощь. Лишь славянофилы пытались соединить идею самодержавного монарха с идеей русского принципиального анархизма. Но эта попытка не удалась, у их детей и внуков победила монархическая государственность против анархической правды. Русская интеллигенция с конца XVIII в., с Радищева, задыхалась в самодержавной государственности и искала свободы и правды в социальной жизни. Весь XIX в. интеллигенция борется с империей, исповедует безгосударственный, безвластный идеал, создает крайние формы анархической идеологии. Даже революционно-социалистическое направление, которое не было анархическим, не представляло себе, после торжества революции, взятия власти в свои руки и организации нового государства. Единственным исключением представлял Ткачев. Всегда было противоположение «мы» — интеллигенция, общество, народ, освободительное движение, и «они» — государство, империя, власть. Такого резкого противоположения не знала Западная Европа. Русская литература XIX в. терпеть не могла империи, в ней силен был обличительный элемент. Русская литература, как и русская культура вообще, соответствовала огромности России, она могла возникнуть лишь в огромной стране, с необъятными горизонтами, но она не связывала это с империей, с государственной властью. Была необъятная русская земля, была огромная, могущественная стихия русского народа. Но огромное государство, империя, представлялось изменой земле и народу, искажением русской идеи. Своеобразный анархический элемент можно открыть во всех социальных течениях русского XIX в., и религиозных и антирелигиозных, у великих русских писателей, в самом складе русского характера, совсем не устроительном. Обратной стороной русского странничества, всегда в сущности анархического, русской любви к вольности является русское мещанство, которое сказалось в нашем купеческом, чиновничьем и

менщанском быте. Это все та же поляризованность русской души. У народа анархического по основной своей устремленности было государство с чудовищно развитой и всевластной бюрократией, окружавшей самодержавного царя и отделявшей его от народа. Такова особенность русской судьбы. Характерно, что в России никогда не было либеральной идеологии, которая бы вдохновляла и имела влияние². Деятели 60-х годов, которые производили реформы, могут быть названы либералами, но это не было связано с определенной идеологией, с целым мирозерпанием. Меня сейчас интересует не история России XIX в., а история русской мысли XIX в., в которой страдалась русская идея. Русский пафос свободы был скорее связан с принципиальным анархизмом, чем с либерализмом. Единственным философом либерализма можно было бы назвать Б. Чичерина³, да и он скорее был либеральным консерваторм или консервативным либералом, чем чистым либералом. Сильный ум, но ум, по преимуществу, распорядительный, как про него сказал Вл. Соловьев, правый гегелианец, сухой рационалист, он имел мало влияния. Он был ненавистником социализма, который соответствовал русским исканиям правды. Это был редкий в России государствовник, очень отличный в этом и от славянофилов и от левых западников. Для него государство есть ценность высшая, чем человеческая личность. Его можно было бы назвать правым западником. Он принимает империю, но хочет, чтобы она была культурной и впитала в себя либеральные правовые элементы. По Чичерину можно изучать дух, противоположный русской идее, как она выразилась в преобладающих течениях русской мысли XIX в.

2

Было уже сказано, что в славянофильской идеологии был сильный анархический элемент. Славянофилы не любили государства и власти, они видели зло во всякой власти. Очепь русской была у них та идея, что складу души русского народа чужд культ власти и славы, которая достигается государственным могуществом. Из славянофилов наиболее анархистом был К. Аксаков. «Государство, как принцип, — зло», «государство по своей идее — ложь», писал он. В другом месте он пишет: «Православное дело и совершаться должно нравственным путем, без помощи внешней,

принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, тот путь, который открыл нам Божественный Спаситель и которым шли Его Апостолы». Для него «Запад — торжество внешнего закона». В основании государства русского: добровольность, свобода и мир. В исторической действительности ничего подобного не было, это была романтически-утопичная прикраса. Но реально тут то, что К. Аксаков хотел добровольности, свободы и мира. Хомяков говорит, что Запад не понимает несовместимости государства и христианства. Он, в сущности, не признавал возможности существования христианского государства. И, вместе с тем, славянофилы были сторонниками самодержавной монархии. Как согласовать это? Монархизм славянофилов, по своему обоснованию и по своему внутреннему пафосу, был анархический, происходил от отвращения к власти. В понимании источников власти Хомяков был демократом, сторонником суверенитета народа *. Изначально полнота власти принадлежит народу, но народ власти не любит, от власти отказывается, избирает царя и поручает ему нести бремя власти. Хомяков очень дорожит тем, что царь избирается народом. У него, как и вообще у славянофилов, совсем не было религиозного обоснования самодержавной монархии, не было мистики самодержавия. Царь царствует не в силу божественного права, а в силу народного избрания, изъявления воли народа. Славянофильское обоснование монархии очень своеобразно. Самодержавная монархия, основанная на народном избрании и народном доверии, есть минимум государства, минимум власти, так, по крайней мере, должно быть. Идея царя не государственная, а народная. Она ничего общего не должна иметь с империализмом, и славянофилы резко противопоставляют свое самодержавие западному абсолютизму. Государственная власть есть зло и грязь. Власть принадлежит народу, но народ отказывается от власти и возлагает полноту власти на царя. Лучше, чтобы один человек был запачкан властью, чем весь народ. Власть не право, а тягота, бремя. Никто не имеет права властвовать, но есть один человек, который обязан нести тяжелое бремя власти. Юридических гарантий не нужно, они увлекли бы народ в атмосферу властвования, в политику, всегда злую.

* См. мою книгу «А. С. Хомяков».

Народу нужна лишь свобода духа, свобода думы, совести, слова. Славянофилы решительно противопоставляют земство, общество государству. Славянофилы были уверены, что русский народ не любит власти и государственности и не хочет этим заниматься, хочет остаться в свободе духа. В действительности русское самодержавие, особенно самодержавие Николая I, было абсолютизмом и империализмом, которых славянофилы не хотели, было чудовищным развитием всесильной бюрократии, которую славянофилы терпеть не могли. Своей анархической идеологией монархии, которая была лишь утопией, славянофилы прикрывали свое свободолобие и свои симпатии к идеалу безвластия. В противоположность славянофилам Герцен ничего не прикрывал, не пытался согласовать несогласимое. У него анархическая, безгосударственная тенденция явственна. К. Леонтьев, в своем отношении к государству, — антипод славянофилов. Он признает, что у русского народа есть склонность к анархии, но считает это великим злом. Он говорит, что русская государственность есть создание византийских начал и элемента татарского и немецкого. Он тоже совершенно не разделяет патриархально-семейственной идеологии славянофилов и думает, что в России государство сильнее семьи. К. Леонтьев гораздо вернее понимал действительность, чем славянофилы, имел более острый взгляд, но славянофилы безмерно выше и правее его по своим нравственным оценкам и по своему идеалу. Но обратимся к настоящему русскому анархизму.

3

Бакунин от гегелевского идеализма переходит к философии действия, к революционному анархизму в наиболее крайних формах. Он — характерное русское явление, русский барин, объявивший бунт. Мировую известность он приобрел, главным образом, на Западе. Во время революционного восстания в Дрездене он предлагает выставить впереди борцов-революционеров Мадонну Рафаэля, в уверенности, что войска не решатся в нее стрелять. Анархизм Бакунина есть также славяно-русский мессианизм. В нем был сильный славянофильский элемент. Свет для него придет с Востока. Из России пойдет мировой пожар, который охватит мир. Что-то от Бакунина войдет в коммунистическую революцию, несмотря на вражду его к марксизму.

Бакунин думал, что славяне сами никогда государства не создали бы, государство создают только завоевательные народы. Славяне жили братствами и общинами. Он очень не любил немцев, и его главная книга носит заглавие: «Кнута-германская империя». Одно время в Париже он был близок с Марксом, но потом резко с ним расходится и ведет борьбу из-за I Интернационала, в которой победил Маркс. Для Бакунина Маркс был государственным, пап-германистом и якобинцем. А он очень не любил якобинцев. Анархисты хотят революции через народ, якобинцы — через государство. Как и все русские анархисты, он — противник демократии. Он совершенно отрицательно относился ко всеобщему избирательному праву. По его мнению, правительственный деспотизм наиболее силен, когда опирается на мнимое представительство народа. Он также очень враждебно относился к тому, чтобы допустить управление жизни наукой и учеными. Социализм марксистский есть социализм ученый. Этому Бакунин противопоставляет свой революционный дионисизм. Он делает жуткое предсказание: если какой-нибудь народ попробует осуществить в своей стране марксизм, то это будет самая страшная тирания, какую только видел мир. В противоположность марксизму он утверждает свою веру в стихийность народа, и прежде всего русского народа. Народ не нужно готовить к революции путем пропаганды, его нужно только взбунтовать. Своими духовными предшественниками он признавал Стеньку Разина и Пугачева. Бакунину принадлежат знаменательные слова: *страсть к разрушению есть творческая страсть*. Нужно зажечь мировой пожар, нужно разрушить старый мир. На пепелище старого мира, на его развалинах возникает сам собой новый, лучший мир. Анархизм Бакунина не индивидуалистический, как у Макса Штирнера, а коллективистический. Но коллективизм или коммунизм не будет делом организации, он возникает из свободы, которая наступит после разрушения старого мира. Сам собой возникает вольный братский союз производительных ассоциаций. Анархизм Бакунина есть крайняя форма народничества. Подобно славянофилам, он верит в правду, скрытую в народной стихии. Но он хочет взбунтовать самые низшие слои трудового народа и готов присоединить к ним элементы разбойничьи, преступные. Он, прежде всего, верит в стихию, а не в сознание.

У Бакунина есть своеобразная антропология. Человек стал человеком через срывание плодов с дерева познания добра и зла. Есть три признака человеческого развития: 1) человеческая животность, 2) мысль, 3) бунт. Бунт есть естественный признак поднявшегося человека. Бунту придается почти мистическое значение. Бакунин был также воинствующим атеистом, он изложил это в книжке «Бог и государство». Для него государство опирается главным образом на идею Бога. Идея Бога — отречение от человеческого разума, от справедливости и свободы. «Если Бог есть, человек — раб». Бог мстителен, все религии жестоки. В воинствующем безбожии Бакунин идет дальше коммунистов. «Одна лишь социальная революция, — говорит он, — будет обладать силой закрыть в одно и то же время и все кабаки и все церкви». Он совсем неспособен ставить вопрос о Боге по существу, отрешаясь от тех социальных влияний, которые искажали человеческую идею о Боге. Он видел и знал только искажения. Для него идея Бога очень напоминала злого Бога — творца мира Маркиона *. Искреннее безбожие всегда видит лишь такого Бога. И в этом виноваты не только безбожники, но еще более те, которые пользовались верой в Бога для низших и корыстных земных целей, для поддержания злых форм государства. Бакунин был интересной, почти фантастической русской фигурой. И при всей ложности основ его мирозерцания он часто приближается к подлинной русской идее. Главная слабость его мировоззрения — в отсутствии сколь-нибудь продуманной идеи личности. Он объявляет бунт против государства и всякой власти, но это бунт не во имя человеческой личности. Личность остается подчиненной коллективу, и она тонет в народной стихии. Герцен стоял выше по своему чувству человеческой личности. Анархизм Бакунина противоречив в том отношении, что он не отрицает последовательно насилия и власти над человеком. Анархическая революция совершается путем кровавого насилия, и она предполагает, хотя и не организованную, власть взбунтовавшегося народа над личностью. Анархизм Кропоткина был несколько иного типа. Он менее крайний, более идиллический, он обосновывается натуралистически и предпо-

* См.: А. Harnack. «Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott». Гарнак утверждает, что у русских есть склонность к маркионизму.

лагает очень оптимистический взгляд на природу и на человека. Кропоткин верит в естественную склонность к кооперации. Метафизическое чувство зла отсутствовало у анархистов. Анархический элемент был во всем русском народничестве. Но в русском революционном движении анархисты, в собственном смысле, играли второстепенную роль. Анархизм нужно оценивать иначе, как русское отвержение соблазна царства этого мира. В этом сходятся К. Аксаков и Бакунин. Но в сознании это принимало формы, не выдерживающие критики и часто чепухы.

4

Религиозный анархизм Льва Толстого есть самая последовательная и радикальная форма анархизма, т. е. отрицание начала власти и насилия. Совершенно ошибочно считать более радикальным тот анархизм, который требует насилия для своего осуществления, как, например, анархизм Бакунина. Также ошибочно считать наиболее революционным то направление, которое проливает наибольшее количество крови. Настоящая революционность требует духовного изменения первооснов жизни. Принято считать Л. Толстого рационалистом. Это неверно не только относительно Толстого как художника, но и как мыслителя. Очень легко раскрыть в толстовской религиозной философии наивное поклонение разумному. Он смешивает разум-мудрость, разум божественный, с разумом просветителей, с разумом Вольтера, с рассудком. Но именно Толстой потребовал безумия в жизни, именно он не хотел допустить никакого компромисса между Богом и миром, именно он предложил рискнуть всем. Толстой требовал абсолютного сходства средств с целями, в то время как историческая жизнь основана на абсолютном несходстве средств с целями. Вл. Соловьев, при всем своем мистицизме, строил очень разумные, рассудительные, безопасные планы теократического устройства человеческой жизни, с государями, с войной, с собственностью, со всем, что мир признает благом. Очень легко критиковать толстовское учение о непротивлении злу насилием, легко показать, что при этом восторгается зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога.

Христиане обычно строят и организуют свою практическую жизнь на всякий случай так, чтобы это было выгодно и целесообразно и дела шли хорошо, независимо от того, если ли Бог или нет Бога. Нет почти никакой разницы в практической жизни, личной и общественной, между человеком, верующим в Бога и не верующим в Бога. Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах, и все практически уверены, что это привело бы к гибели жизни, и личной, и общественной, хотя это не мешает им теоретически признавать абсолютное значение за евангельскими началами, но значение впежизненное по своей абсолютности. Есть Бог или нет Бога, а дела мира устраиваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически несуществующим. Смысл толстовского непротivления насилиям был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилием, т. е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества. Толстовское учение есть форма квиетизма, перенесенного на общественную и историческую жизнь. При всей значительности толстовской темы ошибка была в том, что Толстой, как будто, не интересовался теми, над кем совершается насилие и кого нужно защитить от насилия. Он прав, что насилием нельзя побороть зла и нельзя осуществить добра, но он не признает, что насилию нужно положить внешнюю границу. Есть насилие порабощающее, как есть насилие освобождающее. Моральный максимализм Толстого не видит, что добро принуждено действовать в темной, злой мировой среде, и потому действие его не прямолинейное. Но он видит, что добро заражается злом в борьбе и начинает пользоваться злыми средствами. Он хотел до конца принять в сердце Нагорную проповедь. Случай с Толстым наводит на очень важную мысль, что истина опасна и не дает гарантий и что вся общественная жизнь людей основана на полезной лжи. Есть прагматизм лжи. Это очень русская тема, чуждая более социализированным народам западной цивилизации. Очень ошибочно

отожествлять анархизм с анархией. Анархизм противопоставлен не порядку, ладу, гармонии, а власти, насилию, царству кесаря. Анархия есть хаос и дисгармония, т. е. уродство. Анархизм есть идеал свободной, изнутри определяемой гармонии и лада, т. е. победа Царства Божьего над царством кесаря. За насильническим, деспотическим государством обычно скрыта внутренняя анархия и дисгармония. Принципиально, духовно обоснованный анархизм соединим с признанием функционального значения государства, с необходимостью государственных функций, но не соединим с верховенством государства, с его абсолютизацией, с его посягательством на духовную свободу человека, с его волей к могуществу. Толстой справедливо считал, что преступление было условием жизни государства, как она слагалась в истории. Он был потрясен смертной казнью, как и Достоевский, как и Тургенев, как и Вл. Соловьев, как и все лучшие русские люди. Западные люди не потрясены, и казнь не вызывает в них сомнения, они даже видят в ней порождение социального инстинкта. Мы же, слава Богу, не были так социализированы. У русских было даже сомнение в справедливости наказаний вообще. Достоевский защищал наказание только потому, что видел в самом преступнике потребность наказания для ослабления муки совести, а не по причинам социальной полезности. Толстой отрицал совсем суд и наказание, основываясь на Евангелии.

Внешне-консервативные политические взгляды, высказанные Достоевским в «Дневнике писателя», мешали разглядеть его существенный анархизм. Монархизм Достоевского принадлежит к столь же анархическому типу, как и монархизм славянофилов. Теократическая утопия, раскрывающаяся в «Братьях Карамазовых», совершенно внегосударственная, она должна преодолеть государство, в ней государство должно окончательно уступить место Церкви, в Церкви должно раскрыться царство, Царство Божье, а не царство кесаря. Это есть апокалиптическое ожидание. Теократия Достоевского противоположна «буржуазной» цивилизации, противоположна всякому государству, в ней обличается неправда внешнего закона (очень русский мотив, который был даже у К. Леонтьева), в нее входит русский христианский анархизм и русский христианский социализм (Достоевский прямо говорит о православном со-

циализме). Государство заменяется Церковью и исчезает. «От востока земли сия воссияет», говорит отец Паисий. «Сие и буди, буди, хотя бы в конце веков». Настроенность явно эсхатологическая. Но настоящее религиозное и метафизическое обоснование анархизма дано в «Легенде о Великом Инквизиторе». Анархический характер легенды не был достаточно замечен, она ввела многих в заблуждение, например Победоносцева, которому она очень понравилась. Очевидно, сбилось с толку католическое обличье легенды. В действительности «Легенда о Великом Инквизиторе» наносит страшные удары всякому авторитету и всякой власти, она бьет по царству кесаря не только в католичестве, но и в православии и во всякой религии, так же, как в коммунизме и социализме. Религиозный анархизм у Достоевского носит особый характер и имеет иное обоснование, чем у Л. Толстого, и идет в большую глубину, для него проблема свободы духа имеет центральное значение, которого она не имеет у Л. Толстого. Но Толстой более свободен от внешнего налета традиционных идей, в нем меньше смешанности. Очень оригинально у Достоевского, что свобода для него не право человека, а обязанность, долг; свобода не легкость, а тяжесть. Я формулировал эту тему так, что не человек требует от Бога свободы, а Бог требует от человека свободы и в этой свободе видит достоинство богоподобия человека. Поэтому Великий Инквизитор упрекает Христа в том, что Он поступал как бы не любя человека, возложив на него бремя свободы. Сам Великий Инквизитор хочет дать миллиону миллионов людей счастье слабосильных младенцев, сняв с них непосильное бремя свободы, лишив их свободы духа *. Вся легенда построена на принятии или отвержении трех искушений Христа в пустыне. Великий Инквизитор принимает все три искушения, их принимает католичество, как принимает всякая авторитарная религия, всякий империализм и атеистический социализм и коммунизм. Религиозный анархизм обосновывается на отвержении Христом искушения царством мира сего. Для Достоевского принудительное устройство царства земного есть римская идея, которую наследует и атеистический социализм. Он противопоставляет римской

* См. мою книгу «Миросозерцание Достоевского», в основу которой положено истолкование «Легенды о Великом Инквизиторе».

идею, основанной на принуждении, русскую идею, основанную на свободе духа, он обличает ложные теократии во имя истинной свободной теократии (выражение Вл. Соловьева). Ложная теократия и ее обратное безбожное подобие и есть то, что сейчас называют тоталитарным строем, тоталитарным государством. Отрицание свободы духа для Достоевского есть соблазн антихриста. Авторитарность есть антихристово начало. Это есть самое крайнее отвержение авторитета и принуждения, какое знает история христианства, и Достоевский выходит тут за пределы исторического православия и исторического христианства вообще, переходит к эсхатологическому христианству, к христианству Духа, раскрывает профетическую сторону христианства. Компромиссное, оппортунистическое, приспособляющееся отношение к государству, к царству кесаря в историческом христианстве обычно оправдывалось тем, что сказано воздавать кесарево кесарю, а Божье Богу. Но принципиальное отношение к царству кесаря в Евангелии определяется отвержением искушения царством этого мира. Кесарь совсем не есть нейтральное лицо, это — князь этого мира, т. е. начало, обратное Христу, антихристово. В истории христианства постоянно воздавалось Божье кесарю, это совершалось всякий раз, когда в духовной жизни утверждался принцип авторитета и власти, когда совершалось принуждение и насилие. Достоевский, как будто, сам недостаточно понимал анархические выводы из легенды. Таково было дерзновение русской мысли XIX в. Уже в конце века и в начале нового века странный мыслитель Н. Федоров, русский из русских, тоже будет обосновывать своеобразный анархизм, враждебный государству, соединенный, как и у славянофилов, с патриархальной монархией, которая не есть государство, и раскроет самую грандиозную и самую радикальную утопию, какую знает история человеческой мысли. Но в нем мысль окончательно переходит в эсхатологическую сферу, чему будет посвящена отдельная глава. Анархизм в русских формах остается темой русского сознания и русских исканий.

Религиозная тема. Религиозный характер русской философии. Разница между богословием и религиозной философией. Критика западного рационализма. Философские идеи Киреевского и Хомякова. Идея соборности. Владимир Соловьев. Эротика. Интуиция всеединства. Бытие и сущее. Идея богочеловечества. Учение о Софии. «Смысл любви». Религиозная философия Достоевского и Л. Толстого. Русская религиозная мысль в духовных академиях. Архиепископ Иннокентий. Несмелов. Тареев.

1

В русской культуре XIX в. религиозная тема имела определяющее значение. И так было не только в религиозных направлениях, но и в направлениях внерелигиозных и богоборческих, хотя бы это и не было признано. В России не было философов такого размера, как наши писатели, как Достоевский и Л. Толстой. Русская академическая философия не отличалась особенной оригинальностью. Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлеченно-философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной, в ней был силен моральный пафос. В России долгое время не образовывалось культурной философской среды. Она начала образовываться лишь в 80-е годы, когда начал выходить журнал «Вопросы философии и психологии». Для насаждения у нас философской культуры значение имела деятельность Н. Грота, который сам был мало интересный философ. Условия для развития у нас философии были очень неблагоприятны, философия подвергалась гонению и со стороны власти, и со стороны общества, справа и слева. Но в России создавалась и нарастала оригинальная религиозная философия. Такова была одна из задач русской мысли. Речь идет именно о религиозной философии, а не о богословии. На Западе мысль и знание очень дифференцированы, все распределено по категориям. Официальное католичество и официальный протестантизм создали огромную богословскую литературу, богословие стало делом профессиональным, им занимались специалисты, люди духовные, профессора богословских факультетов

и институтов. Профессора богословия всегда не любили религиозную философию, которая представлялась им слишком вольной и подозревалась в гностическом уклоне, они ревниво охраняли исключительные права богословия, как защитники ортодоксии. В России, в русском православии долгое время не было никакого богословия или было лишь подражание западной схоластике. Единственная традиция православной мысли, традиция платонизма и греческой патристики, была порвана и забыта. В XVIII в. даже считалась наиболее соответствующей православию философия рационалиста и просветителя Вольфа. Оригинально, по-православному богословствовать начал не профессор богословия, не иерарх Церкви, а конно-гвардейский офицер в отставке и помещик Хомяков. Потом самые замечательные религиозно-философские мысли были у нас высказаны не специальными богословами, а писателями, людьми вольными. В России образовалась религиозно-философская вольница, которая в официальных церковных кругах оставалась на подозрении. Вл. Соловьев был философ, а не богослов. Он был приват-доцентом и был изгнан из университета за речь против смертной казни. Он менее всего походил на специалиста-богослова и специалиста-философа. Интересно, что, изгнанная из университетов, философия находила себе приют в духовных академиях. Но духовные академии не создавали оригинальной русской философии, за очень редкими исключениями. Русская религиозная философия пробудилась от долгого сна мысли вследствие толчков, полученных от германской философии, главным образом, от Шеллинга и Гегеля. Единственный иерарх Церкви, представляющий некоторый интерес в области мысли, архиепископ Иннокентий, принадлежит скорее религиозной философии, чем богословию. Из профессоров Духовной академии самый оригинальный и замечательный мыслитель — Несмелов, по духу своему религиозный философ, а не богослов, и он делает ценный вклад в создание русской религиозной философии. Чистый богослов мыслит от лица Церкви и опирается главным образом на Священное Писание и священное предание, он принципиально догматичен, его наука социально организована. Религиозная философия принципиально свободна в путях познания, хотя в основании ее лежит духовный опыт, вера. Для религиозного философа откровение есть духовный опыт и духовный факт, а не

авторитет, его метод интуитивный. Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности. Поэтому критика рационализма есть первая задача. Рационализм признавали первородным грехом западной мысли, и она неверно окрашивалась почти целиком в рациональный цвет. На Западе всегда существовали течения, противоположные рационализму. Но русская религиозная философия находила себя и определяла себя по противоположению западной мысли. При этом большое значение для нее имели Шеллинг, Гегель, Фр. Баадер *. Последний боролся с рационализмом не менее славянофильских философов. Но оригинальной особенностью русской религиозной и философской мысли пужно признать ее тоталитарный характер, ее искание целостности. Мы видели уже, что позитивист Н. Михайловский не менее Ив. Киреевского и Хомякова стремился к целостной правде, правде-истине и правде-справедливости. Употребляя современное выражение, можно было бы сказать, что русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт. Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский. Унамуно говорит, что испанская философия — в Дон-Кихоте. Так и мы можем сказать, что русская философия — в Достоевском. Для русского сознания XIX в. характерно, что русские безрелигиозные направления — социализм, народничество, анархизм, нигилизм и самый наш атеизм — имели религиозную тему и переживались с религиозным пафосом. Это отлично понимал Достоевский. Он говорит, что русский социализм есть вопрос о Боге и бессмертии. Для революционной интеллигенции революция была религиозной, она была тоталитарна, и отношение к ней было

* См. недавно вышедшее самое обстоятельное изложение философии Баадера: *E. Suisini*. «Franz von Baader et le romantisme mystique». Deux volumes.

тоталитарное. Религиозный характер русских течений выражался уже в том, что более всего мучила проблема теодицеи, проблема существования зла. Она мучила Белинского и Бакунина столь же, как и Достоевского. С этой проблемой связан и русский атеизм.

Программа самостоятельной русской философии была впервые начертана Ив. Киреевским и Хомяковым. Они прошли школу германского идеализма. Но они пытались отнестись критически к вершине европейской философии своего времени, т. е. к Шеллингу и Гегелю. Можно было бы сказать, что Хомяков мыслил от Гегеля, но он никогда не был гегелианцем, и его критика Гегеля очень замечательна. Ив. Киреевский писал в своей программной философской статье: «Как необходима философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг наш к ней должен быть проявлением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного бытия*». Характерно, что Ив. Киреевский хочет вывести философию из жизни. Хомяков утверждает зависимость философии от религиозного опыта. Его философия по типу своему есть философия действия. К сожалению, Ив. Киреевский и Хомяков не написали ни одной философской книги, они ограничились лишь философскими статьями. Но у них была замечательная интуиция. Они провозглашают конец отвлеченной философии и стремятся к целостному знанию. Происходит преодоление гегелианства и переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Этот путь будет продолжать Вл. Соловьев и напишет книги для выражения своей философии. Согласно славянофильской схеме, католичество порождает протестантизм, протестантизм порождает идеалистическую философию и Гегеля, а гегелианство переходит в материализм. С замечательной проницательностью Хомяков предвидит появление диалектического материализма. Хомяковская критика бо-

лее всего обличает в философии Гегеля исчезновение сущего, субстрата. «Сущее,— говорит он,— должно быть совершенно отстранено. Самое понятие, в своей полнейшей отвлеченности, должно было все возродить из собственных недр». «Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности». Основная идея русской философии есть идея конкретного сущего, существующего, предшествующего рациональному сознанию. Наиболее близка славянофильская философия, как и философия Вл. Соловьева, к Фр. Баадеру и отчасти к Шеллингу последнего периода. Намечается очень оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией. Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Любовь — источник и гарантия религиозной истины. Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету. Это также путь познания, противоположный декартовскому *cogito ergo sum*¹. Не я мыслю, мы мыслим, т. е. мыслит общение в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь. Хомяков — волюнтарист; он утверждает *волящий разум*. «Воля для человека принадлежит области *до-предметной*». Только воля, только разум волящий, а не безвольный, полагает различие между *я* и *не я*, между внутренним и внешним. В основании знания лежит вера. Сущее воспринимается верой. Знание и вера, в сущности, тождественны. «В этой области (области первичной веры), предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что — миру внешнему». Воля узревает сущее до рационального сознания. Но воля у Хомякова не слепая и не иррациональная, как у Шопенгауэра, она есть волящий разум. Это не иррационализм, а сверхрационализм. Логическое сознание не вполне схватывает предмет, реальность сущего схватывается до логического сознания. У Хомякова философия настолько зависит от религиозного опыта как первичного, что он даже говорит о зависимости философского познания от верования в Св. Троицу. Но Хомяков делает одну ошибку относительно немецкой философии. Поглощенный борьбой с западным рационализмом, он, как будто, не замечает, насколько немецкая метафизи-

ка была проникнута волюнтаризмом, который восходит к Я. Беме и который есть у Канта, Фихте, Шеллинга. Правда, волюнтаризм самого Хомякова был несколько иной. Воля у него также означает свободу, но свобода не имеет темного, иррационального истока, воля соединена с разумом, нет рассеченности, есть целостность, целостность духа. У Хомякова были замечательные философские интуиции, основоположные философские идеи, но в неразвитом, неразвернутом состоянии. В том же направлении будет двигаться философия Вл. Соловьева, но в более рациональной форме, и особенно философия кн. С. Трубецкого с его учением о соборном сознании, которое он не успел достаточно развить. Спиритуалистическая философия Голубинского, Кудрявцева и др., вышедшая из духовных академий, носила другой характер. Она была родственна западным течениям умозрительного теизма. Более интересен был Юркевич тем, что утверждал центральное значение сердца. В философии университетской наиболее замечательны Козлов и Лопатин. Это спиритуалистическая философия, родственная Лейбницу, Мен де Бирану, Лютце, Гейхмиллеру. Козлов² и Лопатин³ свидетельствуют о том, что в России была самостоятельная философская мысль, но они не представляют оригинальной русской философии, всегда тоталитарной по постановке проблем, всегда соединяющей теоретический и практический разум, всегда окрашенной религиозно.

Более раскрыты были богословские мысли Хомякова, тесно, впрочем, связанные с его философией. Но в богословии нельзя было ждать от Хомякова систематических трудов. К сожалению, он раскрывал свои положительные мысли в форме полемики с западными вероисповеданиями, с католичеством и протестантизмом, к которым часто был несправедлив. Особенно бросается в глаза, что, говоря о православной церкви, Хомяков имеет в виду идеальное православие, такое, каким оно должно быть по своей идее, а говоря о католической церкви, он имеет в виду католичество эмпирическое, такое, каким оно было в исторической действительности, часто неприглядной. В основание богословствования Хомякова положены идеи свободы и соборности, органическое соединение свободы и любви, общности. У него был пафос духовной свободы (этим проникнуто все его мышление), была гениальная интуиция соборности, которую он узрел не в исторической дей-

ствительности православной церкви, а за ней. Соборность принадлежит умопостигаемому образу церкви, и в отношении к церкви эмпирической она есть должествование. Слово «соборность» непереводимо на иностранные языки. Дух соборности присущ православию, и идея соборности, духовной коммюнитарности, есть русская идея. Но трудно найти хомяковскую соборность в историческом православии. Богословские произведения Хомякова были запрещены в России цензурой, и они появились за границей на французском языке и лишь значительно позже появились на русском. Это очень характерно. Между тем как друг и последователь Хомякова Ю. Самарин предлагал признать Хомякова учителем Церкви. Догматическое богословие митрополита Макария, которое Хомяков назвал восхитительно-глупым, выражавшее официальную церковность, было снимком с католической схоластики. Хомяков же пытался выразить оригинальное православное богословствование. Что же представляет собой соборность у Хомякова?

Богословствование Хомякова было занято главным образом учением о Церкви, что для него совпадало с учением о соборности, дух же соборности был для него духом свободы. Он — решительный, радикальный противник принципа авторитета. Буду характеризовать хомяковские взгляды его собственными словами. «Никакого главы церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос есть глава, и другого она не знает». «Церковь — не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, а истина, и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его». «Кто ищет вне надежды и веры каких-либо гарантий для духа любви, тот уже рационалист». «Непогрешимость почитается единственно во *вселенскости* церкви, объединенной взаимной любовью». Это и есть соборность. «Церковь знает братства, но не знает подданства». «Мы исповедуем церковь единую и свободную». «Христианство есть не иное что, как свобода во Христе»... «Я признаю церковь более свободную, чем протестанты... В делах церкви принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». «Никакой внешний признак, никакое знамение не ограничит свободы христианской совести». «Единство церкви есть не иное что, как согласие личных свобод». «Свобода и единст-

во — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе». «Знание истины дается лишь взаимной любовью». Можно было бы умножить цитаты из Хомякова, из II тома собрания его сочинений, посвященного богословию. Такого понимания христианства, как религии свободы, такого радикального отрицания авторитета в религиозной жизни никто еще, кажется, не выражал. Авторитету противопоставляется не только свобода, но и любовь. Любовь есть главный источник познания христианской истины. Церковь и есть единство любви и свободы. Невозможно формальное, рациональное определение церкви, оно узнается лишь в церковном духовном опыте. В этом — глубокое отличие католического богословия и характерный признак русского богословия XIX в. и начала XX в. Тема свободы была наиболее выражена у Хомякова и Достоевского. Западные христиане, и католики и протестанты, обыкновенно с трудом понимают, что такое соборность. Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости. Для Хомякова вселенский собор тоже не был авторитетом, навязывающим церковному народу свое понимание христианской истины. Вселенский характер церковного собора не имеет внешних формальных признаков. Не там действует Дух Св., где по формальным признакам вселенский собор, а там вселенский собор, где действует Дух Св. Для определения Духа Св. нет никаких внешних формальных признаков. Ничто низшее, юридическое, похожее на жизнь государства, не может быть критерием подлинности действия Духа Св. Также рационально-логическое не может быть критерием истинности догматов. Дух Св. не знает других критериев, кроме самого Духа Св. Где был подлинный вселенский собор, а где не подлинный, как, например, «разбойничий», решает церковный народ, т. е. решает дух соборности. Это было наиболее заострено против католического учения о церкви. Совершенно ошибочно противопоставлять католическое учение о непогрешимости папы, говорящего *ex cathedra*⁴, якобы православному учению о непогрешимости собора епископов. Хомяков также отрицает и авторитет епископата. Истина для него не в соборе, а в соборности, в коммюнитар-

ном духе церковного народа. Но беда в том, что официальное православное богословие склонялось к признанию авторитета епископата, в противоположность авторитету папы. Соборов в православной церкви не было слишком долго. В России нужна была страшная революция, чтобы возможен был собор. Правые православные круги, почитавшие себя наиболее ортодоксальными, утверждали даже, что соборность есть выдумка Хомякова, что православная свобода у Хомякова несет на себе печать учения Канта и немецкого идеализма об автономии. В этом была доля истины, но это значит лишь, что богословие Хомякова пыталось творчески осмыслить весь духовный опыт вековой новой истории. В известном смысле Хомякова можно назвать православным модернистом, у него есть некоторое родство с католическим модернизмом — борьба против схоластики и против интеллектуалистического понимания догматов, сильный модернистический элемент защиты свободной критической мысли. В его время католического модернизма не было. Но наибольшее родство он имел с замечательным католическим богословом первой половины XIX в. Мелером⁵, который защищал идею, очень близкую хомяковской соборности*. Хомяков читал швейцарского протестанта Випэ⁶ и, наверное, сочувствовал его защите религиозной свободы. Но хомяковское соединение духа свободы с духом коммюнитарности остается очень русской идеей. Наибольшие симпатии Хомяков имел в англиканской церкви и переписывался с Пальмером⁷, которого хотел обратить в православие. К синодальному управлению у него, как и вообще у славянофилов, было отрицательное отношение. Мысль Хомякова свидетельствует о том, что в православии возможна большая свобода мысли (говорю о внутренней, а не о внешней свободе). Это объясняется отчасти тем, что православная церковь не имеет обязательной системы и более решительно, чем католичество, отделяет догматы от богословия. Впрочем, это имеет и более глубокие причины. Но богословствование Хомякова имело свои границы, многих вопросов, которые потом поднимала русская религиозно-философская мысль, он не затрагивает, например, проблему космологическую. Направленность его мысли очень

* См.: J. A. Möhler. «Die Einheit in der Kirche» и книгу E. Wermeil. «J. A. Möhler et l'école catholique de Tübingen», Вермейль считает Мёлера родоначальником модернизма.

мало эсхатологическая. У него не было ожидания нового откровения Св. Духа, не было параклетизма⁹. Размах религиозно-философской мысли Вл. Соловьева был больший, но о церкви вернее мыслил Хомяков. Интересно отметить, что в русской религиозно-философской и богословской мысли совсем не было идеи натуральной теологии⁹, которая играла большую роль в западной мысли. Русское сознание не делает разделения на теологию откровенную и теологию натуральную, для этого русское мышление слишком целостно и в основе знания видит опыт веры.

2

Владимир Соловьев признается самым выдающимся русским философом XIX в. В отличие от славянофилов он написал ряд философских книг и создал целую систему. Образ его, если взять его в целом, более интересен и оригинален, чем его философия в собственном смысле*. Это был загадочный, противоречивый человек, о нем возможны самые противоположные суждения, и из него вышли самые противоположные течения. Два обер-прокурора Св. Синода признавались его друзьями и учениками**, от него пошли братья Трубецкие и столь отличный от них С. Булгаков, с ним себя связывали и ему поклонялись, как родоначальнику, русские символисты А. Блок и А. Белый, и Вячеслав Иванов готов был признать его своим учителем, его считали своим антропософом. Правые и левые, православные и католики одинаково ссылались на него и искали в нем опоры. И, вместе с тем, Вл. Соловьев был очень одинок, мало понят и очень поздно оценен. Лишь в начале XX в. образовался миф о нем. И образованию этого мифа способствовало то, что был Вл. Соловьев дневной и был Вл. Соловьев ночной, внешне открывавший себя и в самом раскрытии себя скрывавший и в самом главном себя не раскрывавший. Лишь в своих стихотворениях он раскрывал то, что было скрыто, было прикрито и задавлено рациональными схемами его философии. Подобно славянофилам,

* Для характеристики личности Вл. Соловьева особенно интересна книга К. Мочульского «Владимир Соловьев»¹⁰. Для изложения и критики философии Вл. Соловьева наибольший интерес представляет кн. Е. Трубецкой — «Миросозерцание Вл. Соловьева». Два тома¹¹.

** Кн. А. Оболенский и Лукьянов.

он критиковал рационализм, но философия его была слишком рациональной, и в ней слишком большую роль играли схемы, которые он очень любил. Он был мистиком, имел мистический опыт, об этом свидетельствуют все, его знавшие, у него была оккультная одаренность, которой совсем не было у славянофилов, но мышление его было очень рациональным. Он был из тех, которые скрывают себя в своем умственном творчестве, а не раскрывают себя, как, например, раскрывал себя Достоевский со всеми своими противоречиями. В этом он походит на Гоголя. Гоголь и Вл. Соловьев — самые загадочные фигуры в русской литературе XIX в. Наш самый большой христианский философ прошлого века совсем не был уже бытовым человеком, подобно славянофилам. Он был человеком стихии воздуха, а не стихии земли, был странником в этом мире, а не человеком оседлым. Он принадлежит эпохе Достоевского, с которым был непосредственно связан. Л. Толстого он не любил. Но этот загадочный странник всегда хотел обосновать и укрепить жизнь людей и обществ на незыблемых объективных началах и всегда выражал это обоснование в рациональных схемах. Это поражает в Соловьеве. Он всегда стремился к целостности, но целостности в нем самом не было. Он был философом эротическим, в платоновском смысле слова, эротика высшего порядка играла огромную роль в его жизни, была его экзистенциальной темой. И, вместе с тем, в нем был сильный моралистический элемент, он требовал осуществления христианской морали в полноте жизни. Этот моралистический элемент особенно чувствуется в его статьях о христианской политике и в его борьбе с националистами. Он был не только рациональным философом, признававшим права разума, но также теософом. Ему близки по только Платон, Кант, Гегель, Шопенгауэр, но также христианские теософы Я. Беме, Портедж, Фр. Баадер, Шеллинг последнего периода. Он хочет построить систему свободной христианской теософии и соединить ее со свободной теократией и теургией. У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося. То было видение Красно-

ты. То была интуиция интеллектуальная и эротическая. То было искание преображения мира и Царства Божьего. Интуиция всеединства делает Вл. Соловьева универсалистом по своей основной направленности. С этим будут связаны и его католические симпатии. Очень интересно, что за этим универсализмом, за этой устремленностью к всеединству скрыт момент эротический и экстатический, скрыта влюбленность в красоту божественного космоса, которому он даст имя Софии. Вл. Соловьев — романтик, и, в качестве романтика, у него происходило неуловимое сближение и отождествление влюбленности в красоту вечной женственности Премудрости Божией с влюбленностью в красоту конкретного женского образа, которого он так никогда и не мог найти. Интуиция всеединства, конкретного универсализма делает его прежде всего критиком «отвлеченных начал», чему посвящена его главная книга.

Вл. Соловьев — интеллектуалист, а не волюнтарист. Поэтому у него не играет такой роли свобода, как у волюнтариста Хомякова. Его мирозерцание скорее принадлежит к типу универсального детерминизма, но детерминизм этот спиритуалистический. Оно принадлежит также к типу эволюционного мирозерцания, но эволюционизм этот получен не от натуралистических учений об эволюции, а от германской идеалистической метафизики. Достижение всеединства, социального и космического, носит у него интеллектуальный характер. Иррациональной свободы у него нет. Отпадение мира от Бога есть распадение его на враждующие начала. Эгоистическое самоутверждение и отчуждение суть главные признаки падшести человека и мира. Но каждое из отделившихся от высшего центра начал заключает в себе частичную истину. Воссоединение этих начал с подчинением их высшему божественному началу есть достижение всеединства. Всеединство мыслится не абстрактно, а конкретно, с внесением в него всех индивидуальных ступеней. Так, в теории познания эмпиризм, рационализм и мистицизм являются отвлеченными началами, которые ложны в своем исключительном самоутверждении, но заключают в себе частичные истины, которые войдут в целостное познание свободной теософии. Также в сфере практической свободная теократия достигается соединением начал церкви, государства и земщины, как тогда обозначали в славянофильской терминологии общество. Вл. Соловьев

одно время слишком верил, что интеллектуальная концепция свободной теософии и свободной теократии может очень способствовать достижению конкретного всеединства. Он сам потом в этом разочаровался. Но совершенно верна была его мысль, что нельзя рассматривать то, что он называл «отвлеченными началами», как зло, грех и заблуждение. Так, эмпиризм сам по себе есть заблуждение, но в нем есть частичная истина, которая должна войти в теорию познания более высшего типа. Так, гуманизм в своем исключительном самоутверждении есть заблуждение и неправда, но в нем есть и большая истина, которая входит в богочеловеческую жизнь. Преодоление «отвлеченных начал» и есть то, что Гегель называет *Aufhebung*. В преодолении входит то, что было истинного в предшествующем. Вл. Соловьев говорит, что для того, чтобы преодолеть неправду социализма, нужно признать правду социализма. Но стремится он всегда к целостности, он хочет целостного знания. С целостностью всегда для него была связана не только истина и добро, но и красота. Он остается в линии Гегеля и немецких романтиков, отсюда он получил универсализм и органичность. Он не переживал с остротой проблему свободы, личности и конфликта, но с большой силой переживал проблему единства, целостности, гармонии. Его тройственная теософическая, теократическая и теургическая утопия есть все то же русское искание Царства Божьего, совершенной жизни. В этой утопии есть социальный элемент, его христианство — социальное. По мнению Вл. Соловьева, есть два отрицательных начала — смерть и грех, и два положительных желания — желание бессмертия и желание правды. Жизнь природы есть скрытое тление. Господствующая в природном мире материя, отдаленная от Бога, есть дурная бесконечность. Вера в Бога есть вера в то, что добро есть, что оно сущее. Искушение же в том, что зло принимает форму добра. Победа над смертью и тлением есть достижение всеединства, преображение не только человека, но и всего космоса. Но самая интересная и оригинальная идея Вл. Соловьева связана с различием бытия и сущего.

Он был, конечно, под сильным влиянием Гегеля. Но он все-таки по-иному решает вопрос о бытии. Бытие есть лишь предикат субъекта — сущего, но не самый субъект, не самое сущее. Бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, *что* есть. Нельзя сказать, что

бытие есть, есть только сущее, существующее. Понятие бытия логически и грамматически двусмысленное, в нем смешиваются два смысла. Бытие значит, что что-то есть, и бытие значит то, что есть. Но второй смысл «бытия» должен быть устранен. Бытие оказывается субъектом и предикатом. Говорят: «это существо есть» и «это ощущение есть». Так происходит гипостазирование предиката*. По-настоящему предметом философии должно было бы быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т. е. сущее**. Это важное для Вл. Соловьева различие между бытием и сущим не на всех языках выразимо. Тут он, как будто бы, приближается к экзистенциальной философии. Но его собственное философствование не принадлежит к экзистенциальному типу. В основании его философии лежала живая интуиция конкретного сущего, и его философия была делом его жизни. Но самая его философия остается отвлеченной и рациональной, сущее в ней задавлено схемами. Он все время настаивает на необходимости мистического элемента в философии. Этим проникнута его критика отвлеченных начал, его искание целостного знания, в основании знания, в основании философии лежит вера, самое признание реальности внешнего мира предполагает веру. Но, как философ, Вл. Соловьев совсем не был экзистенциалистом, он не выражал своего внутреннего существа, а прикрывал. Он пытался компенсировать себя в стихах, но и в стихах он прикрывал себя шуткой, которая иногда производит впечатление, не соответствующее серьезности темы. Особенности Вл. Соловьева, как мыслителя и писателя, дали основание Тарееву написать о нем: «Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил чувство Христа»***. Тареев имел тут в виду, что Вл. Соловьев, говоря о Христе, обычно говорил, как будто бы, о Логосе неоплатонизма, а не об Иисусе из Назарета. Но его интимная духовная жизнь оставалась для нас скрытой, и не следует произносить о ней суда. Нужно помнить, что

* См.: Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».

** См. мою еще ненапечатанную книгу «Творчество и объективизация. Опыт эсхатологической метафизики»¹².

*** См.: Тареев. «Основы христианства». Т. IV. «Христианская свобода»¹³.

он отличался необыкновенной добротой, раздавал бедным свою одежду, и однажды должен был появиться в одеяле. Он принадлежит к числу людей, внутренне раздвоенных, но он стремился к целостности, к существу, к всеединству, к конкретному знанию. К конкретному знанию стремился и Гегель, но достигал этого лишь частично, главным образом, в «Феноменологии духа». Как у русского философа, тема историософическая была для Вл. Соловьева центральной, вся его философия, в известном смысле, есть философия истории, учение о путях человечества к богочеловечеству, к всеединству, к Царству Божьему. Его теократия есть историософическое построение. Философия истории связана для него с учением о Богочеловечестве, что и есть главная его заслуга перед русской религиозно-философской мыслью. В этом отношении огромное значение имеют его «Чтения о Богочеловечестве». Идея Богочеловечества, выношенная русской мыслью и мало понятная западной католической и протестантской мысли, означает своеобразное понимание христианства. Эту идею не нужно отождествлять с соловьевским эволюционизмом, при котором и Богочеловек и Богочеловечество суть как бы продукт мировой эволюции. Но и в эволюционизме Вл. Соловьева, в основном ошибочном и несоединимом со свободой, есть доля несомненной истины. Так гуманистический опыт новой истории входит в Богочеловечество, и результатом этого является эволюция христианства. Вл. Соловьев хочет христиански осмыслить этот опыт и выражает это в замечательном учении о Богочеловечестве.

Христианство есть не только вера в Бога, но и вера в человека, в возможность раскрытия божественного в человеке. Существует соизмеримость между Богом и человеком, и потому только и возможно откровение Бога человеку. Чистый, отвлеченный трансцендентизм делает невозможным откровение, не может раскрыть путей к Богу и исключает возможность общения между человеком и Богом. Даже юдаизм и магометанство не являются таким трансцендентизмом в крайней его форме. В Иисусе Христе — Богочеловеке, в индивидуальной личности, дано совершенное соединение двух природ, божественной и человеческой. Это должно произойти коллективно в человечестве, в человеческом обществе, с этим связана для Вл. Соловьева самая идея Церкви. Церковь есть богочеловеческий организм,

история Церкви есть богочеловеческий процесс, и потому есть развитие. Должно произойти свободное соединение Божества и человечества. Таково задание, поставленное перед христианским человечеством, которое его плохо исполняло. Зло и страдание мира не мешали Вл. Соловьеву в этот период видеть богочеловеческий процесс развития. Богочеловечество подготавливалось еще в языческом мире, в языческих религиях. До явления Христа история стремилась к Богочеловечеству. После явления Христа история стремится к Богочеловеку. Внехристианский и противохристианский гуманистический период истории входит в этот богочеловеческий процесс. Богочеловечество возможно потому, что человеческая природа консубстанциональна человеческой природе Христа. На идее Богочеловечества лежит печать социальной и космической утопии, которой вдохновлялся Вл. Соловьев. Он хотел осуществления христианства в путях истории, в человеческом обществе, а не в индивидуальной только душе, он искал Царства Божьего, которое будет явлено еще на этой земле. Я употребляю слово утопия не в порицательном смысле, наоборот, я вижу большую заслугу Вл. Соловьева в том, что он хотел социального и космического преобразования. Утопия обозначает только целостный, тоталитарный идеал, предельное совершенство. Но утопизм обыкновенно связан с оптимизмом. И мы тут наталкиваемся на основное противоречие. Соединение человечества и Божества, достижение Богочеловечества можно мыслить только свободно, оно не может быть принудительным, не может быть результатом необходимости. Это Вл. Соловьев признает, и вместе с тем богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, для него, как будто бы, есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана до конца. Свобода предполагает не непрерывность, а прерывность. Свобода может быть и противлением осуществлению Богочеловечества, может быть и искажением, как мы видели в истории Церкви. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс безтрагичен, между тем как он трагичен, Свобода порождает трагедию. На «Чтениях о Богочеловечестве» лежит несомненная печать влияния Шеллинга последнего периода. Но, тем не менее, соловьевское учение о Богочеловечестве есть оригинальный

плод русской мысли, этого учения в такой форме нет ни у Шеллинга, ни у других представителей западной мысли. Идея Богочеловечества означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме и, вместе с тем, утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке. Понимание христианства как религии Богочеловечества радикально противоположно судебному пониманию отношений между Богом и человеком и судебной теории искупления, распространенной в богословии католическом и протестантском. Явление Богочеловека и грядущее явление Богочеловечества означают продолжение миротворения. Русская религиозно-философская мысль в своих лучших представителях решительно борется против всякого юридического истолкования тайны христианства, и это входит в русскую идею. Вместе с тем, идея Богочеловечества обращается к космическому преображению, это почти совершенно чуждо официальному католичеству и протестантизму. На Западе родство с космологизмом русской религиозной философии можно найти лишь в немецкой христианской теософии, у Я. Беме, Фр. Баадера, Шеллинга. Это приводит нас к теме о Софии, с которой Вл. Соловьев связывает свое учение о Богочеловечестве.

Учение о Софии, которое стало популярно в религиозно-философских и поэтических течениях начала XX в., связано с платоновским учением об идеях. «София есть выраженная, осуществленная идея», — говорит Соловьев. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественного единства». Учение о Софии утверждает начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, оно не допускает абсолютного разрыва между Творцом и творением. Для Вл. Соловьева София есть также идеальное человечество. И он сближает культ Софии с культом человечества у Ог. Конта. Для придания Софии православного характера он указывает на иконы Св. Софии Премудрости Божией в Новгороде и в киевском Софиевском соборе. Наибольшие нападения в православных кругах вызвало понимание Софии как вечной женственности, внесение женственного начала в Божество. Но принципиально те же возражения должно было вызвать внесение мужественного начала в Божество. С Софией связаны наиболее интимные мистические переживания Вл. Соловьева, выраженные

главным образом в его стихах. Услышав внутренний призыв, он совершает таинственное путешествие в Египет на свидание с Софией — Вечной Женственностью. Он описывает это в стихотворении «Три свидания» и других стихотворениях.

Не веруя обманчивому миру
Под грубою корою вещества,
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества.

Все видел я, и все одно лишь было —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Еще невольник суетному миру
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества.

Подруга вечная, тебя не назову я.

И еще:

Знайте же: вечная женственность пыле
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, —
Все совместит красота неземная,
Чище, сильнее, и живей, и полней ¹⁴.

Видение Софии есть видение красоты Божественного космоса, преображенного мира. Если София есть Афродита, то Афродита небесная, а не простонародная. Соловьевское учение о Софии — Вечной Женственности и стихи, посвященные ей, имели огромное влияние на поэтов-символистов начала XX в. Александра Блока и Андрея Белого, которые верили в Софию и мало верили в Христа, что было огромным отличием от Вл. Соловьева. На Западе гениальное учение о Софии было у Якова Беме, но оно носило несколько иной характер, чем у Вл. Соловьева и у русских софиологов*. Учение Я. Беме о Софии есть учение о вечной девственности, а не о вечной женственности. София есть девственность, целостность человека, андрогинный образ человека. Грехопадение чело-

* См. мою статью «Учение Якова Беме о Софии» в «Пути» ¹⁴,

века и было утерей им своей Девы-Софии. После падения София отлетает на небо, а на земле является Ева. Человек тоскует по своей Деве-Софии, по целостности. Пол есть знак раздвоенности и падшести. Можно открыть родство бемевского учения о Софии с Платоном (учение об андрогине) и с Каббалой. Софиология у Беме имеет главным образом антропологический характер, у Вл. Соловьева — главным образом космологический. Бемевское учение чище соловьевского, которое допускает муть в софийных настроениях. У Вл. Соловьева было, несомненно, космическое прельщение. Но в его ожидании красоты преображенного космоса была большая правда. И в этом он выходит за пределы исторического христианства, как и все оригинальные течения русской религиозной мысли. Статья Вл. Соловьева «Смысл любви» — самое замечательное из всего им написанного, это даже единственное оригинальное слово, сказанное о любви-эросе в истории христианской мысли¹⁶. Но в ней можно найти противоречие с учением о Софии, учение о любви выше учения о Софии. Вл. Соловьев — первый христианский мыслитель, по-настоящему признававший личный, а не родовой смысл любви между женщиной и женщиной. Традиционное христианское сознание не признавало смысла любви и даже не замечало ее, для него существовало только оправдание соединения мужчины и женщины для деторождения, т. е. оправдание родовое. То, что писал об этом Бл. Августин, напоминает трактат по скотоводству. Но такова преобладающая церковная точка зрения. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между совершенством личности и деторождением. Это — биологическая истина. Метафизическая же истина в том, что существует противоположность между перспективой личного бессмертия и перспективой смены вновь рождающихся поколений. Личность как бы распадается в деторождении, торжествует безличный род над личностью. Вл. Соловьев соединяет мистическую эротику с аскетизмом. В гениальных прозрениях «Смысла любви» ставится проблема антропологическая. В ней меньше той синтезирующей примирительности, которая часто раздражает в Соловьеве, раздражает более всего в его «Оправдании добра», системе нравственной философии, в этой статье он мыслит радикально. Единственным его предшественником в этой области можно признать лишь

Фр. Баадера, по его точка зрения все же несколько иная*.

В свое время Вл. Соловьев был мало оценен и не понят. Ценили главным образом его идею теократии, т. е. самое слабое в нем; более широкое признание имела его либеральная публицистика¹⁷. Огромное влияние он имел позже на духовный ренессанс начала XX в., когда в части русской интеллигенции произошел духовный кризис. Как оценить дело Вл. Соловьева? Его манера философствования принадлежит прошлому, она более устарела, чем философия Гегеля, которой в наше время по-новому увлекаются. Его построение всемирной теократии с тройственным служением царя, первосвященника и пророка разрушено им самим и менее всего может быть удержано. Также предлагаемый им способ соединения церквей, обращенный к церковным правительствам, кажется наивным и не соответствующим современным настроениям, когда придают больше значения типам духовности и мистики. И все же значение Вл. Соловьева очень большое. Прежде всего, огромное значение в соловьевском деле имеет его утверждение профетической стороны христианства, и в этом оно более всего входит в русскую идею. Профетизм¹⁸ его не имеет обязательной связи с его теократической схемой и даже опрокидывает ее. Вл. Соловьев верил в возможность новизны в христианстве, он был проникнут мессианской идеей, обращенной к будущему, и в этом он нам наиболее близок. Русские течения религиозной мысли, русские религиозные искания начала XX в. будут продолжать профетическое служение Вл. Соловьева. Он был врагом всякого монофизитского¹⁹ уклона в понимании христианства, он утверждал активность человека в христианском богочеловеческом деле, он ввел в христианство правду гуманизма и гуманитаризма. Вопрос о католичестве Вл. Соловьева обычно неверно освещается и его католическими сторонниками, и его православными противниками. Он никогда не переходил в католичество, это было бы слишком просто и не соответствовало бы значительности поставленной им темы. Он хотел быть разом и католиком, и православным, хотел принадлежать ко Вселенской Церкви, в которой была бы

* См. в «Schriften Franz Baaders». Insel-Verlag: «Saetze aus der erotischen Philosophie» и «Vierzig Saetze aus einer religioesen Erotik».

полнота, какой нет еще ни в католичестве, ни в православии, взятых в их изолированности и самоутверждении, он допускал возможность интеркоммуниона. Это значит, что Вл. Соловьев был сверхконфессионален, верил в возможность новой эпохи в истории христианства. Католические симпатии и уклоны, особенно выраженные, когда он писал книгу «Россия и Вселенская Церковь», были выражением универсализма Вл. Соловьева. Но он никогда не порывал с православием и перед смертью исповедывался и приобщался у православного священника. В «Повести об антихристе» православный старец Иоанн первый узнает антихриста, и этим утверждается мистическое призвание православия. Вл. Соловьев, как и Достоевский, выходил за пределы исторического христианства, и в этом его религиозное значение. Об его эсхатологических настроениях под конец жизни речь будет в следующей главе. Он разочаровался в оптимизме своих теократических и теософических схем, увидел силу зла в истории. Но это был лишь момент его внутренней судьбы, он принадлежал к типу мессианских религиозных мыслителей, родственных польскому мессианисту Чешковскому. Нужно еще сказать, что борьба, которую Вл. Соловьев вел с национализмом, торжествовавшим в 80-е годы, внешне может казаться устаревшей, но она остается живой и для нашего времени. Это его большая заслуга. Так же, как борьба за свободу совести, мысли, слова. Уже в XX в. от богатой, разнообразной, часто противоречивой мысли Вл. Соловьева пошли разные течения — религиозная философия С. Булгакова и кн. Е. Трубецкого, философия всеединства С. Франка, символизм А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова; с ним очень связана проблематика начала века, хотя, в узком смысле, соловьевства у нас, может быть, и не было.

3

Но главные фигуры в русской религиозной мысли и религиозных исканиях XIX в. не философы, а романисты — Достоевский и Л. Толстой. Достоевский — величайший русский метафизик, вернее, антрополог. Он сделал великие открытия о человеке, и от него начинается новая эра во внутренней истории человека. После него человек уже не тот, что до него. Только Ницше и Кирхегард могут разделить с Достоевским

славу зачинателей этой новой эры. Эта новая антропология учит о человеке, как о существе противоречивом и трагическом, в высшей степени неблагополучном, не только страдающем, но и любящем страдания. Достоевский более пневматолог, чем психолог, он ставит проблемы духа, и о проблемах духа написаны его романы. Он изображает человека, проходящего через раздвоение. У него появляются люди двоящихся мыслей. В человеческом мире Достоевского раскрывается полярность в самой глубине бытия, полярность самой красоты. Достоевский заинтересовывается человеком, когда начинается внутренняя революция духа. И он изображает экзистенциальную диалектику человеческого раздвоения. Страдание не только глубоко присуще человеку, но оно есть единственная причина возникновения сознания. Страдание искупает зло. Свобода, которая есть знак высшего достоинства человека, его богоподобия, переходит в своеволие. Своеволье же порождает зло. Зло есть знак внутренней глубины человека. Достоевский открывает подполье и подпольного человека, глубины подсознательного. Из этой глубины восклицает человек, что он хочет «по своей глупой воле» пожить и что «дважды два — четыре» есть начало смерти. Основная тема Достоевского есть тема свободы, тема метафизическая, которая никогда еще не была так глубоко поставлена. Со свободой связано и страдание. Отказ от свободы облегчил бы страдание. Существует противоречие между свободой и счастьем. Достоевский видит дуализм злой свободы и принудительного добра. Эта тема о свободе есть основная тема «Легенды о Великом Инквизиторе», вершины творчества Достоевского. Принятие свободы означает веру в человека, веру в дух. Отказ от свободы есть неверие в человека. Отрицание свободы есть антихристов дух. Тайна Распятого есть тайна свободы. Распятый Бог свободно избирается предметом любви. Христос не насилует своим образом. Если бы Сын Божий стал царем и организовал бы земное царство, то свобода была бы отнята от человека. Великий Инквизитор говорит Христу: «Ты возжелал свободной любви человека». Но свобода — аристократична, она есть непосильное бремя для миллиона миллионов людей. Возложив на людей бремя свободы, «Ты поступил, как бы не любя их вовсе». Великий Инквизитор принимает три искушения, отвергнутые Христом в пустыне, отрицает сво-

Богу духа и хочет сделать счастливыми миллионы миллионов младенцев. Миллионы будут счастливы, отказавшись от личности и свободы. Великий Инквизитор хочет сделать муравейник, рай без свободы. «Эвклидов ум» не понимает тайны свободы, она рационально непостижима. Можно было бы избежать зла и страдания, но ценой отречения от свободы. Зло, порожденное свободой, как своеволием, должно сгореть, но оно есть прохождение через искушающий опыт. Достоевский раскрывает глубину преступления и глубину совести. Иван Карамазов объявляет бунт, не принимает мира Божьего и возвращает билет Богу на вход в мировую гармонию. Но это лишь путь человека. Все мирозерцание Достоевского было связано с идеей личного бессмертия. Без веры в бессмертие ни один вопрос не разрешим. И если бы не было бессмертия, то Великий Инквизитор был бы прав. В «Легенде» Достоевский имел, конечно, в виду не только католичество, не только всякую религию авторитета, но и религию коммунизма, отвергающую бессмертие и свободу духа. Достоевский, вероятно, принял бы своеобразный христианский коммунизм и, наверное, предпочел бы его буржуазному капиталистическому строю. Но коммунизм, отрицающий свободу, достоинство человека как бессмертного существа, он признавал порождением антихристового духа.

Религиозная метафизика Льва Толстого менее глубокая и менее христианская, чем религиозная метафизика Достоевского. Но Л. Толстой имел огромное значение в русской религиозности второй половины XIX в. Он был пробудителем религиозной совести в обществе религиозно-индифферентном или враждебном христианству. Он вызвал искание смысла жизни. Достоевский, как религиозный мыслитель, имел влияние на сравнительно небольшой круг интеллигенции, на души более усложненные. Толстой, как религиозный нравственный проповедник, имел влияние на более широкий круг, он захватывал и народные слои. Его влияние чувствовалось в сектантских движениях. Группы толстовцев, в собственном смысле, были немногочисленны. Но толстовская мораль имела большое влияние на моральные оценки очень широких кругов русского интеллигентного общества. Сомнение в оправданности частной собственности, особенно земельной, сомнение в праве судить и наказывать, обличение зла и не-

правды всякого государства и власти, покаяние в своем привилегированном положении, сознание вины перед трудовым народом, отвращение к войне и насилию, мечта о братстве людей — все эти состояния были очень свойственны средней массе русской интеллигенции, они проникли и в высший слой русского общества, захватили даже часть русского чиновничества. Это было толстовство платоническое, толстовская мораль считалась неосуществимой, но самой высокой, какую только можно себе представить. Таково, впрочем, было отношение и к евангельской морали вообще. В Л. Толстом произошло сознание своей вины в господствующем слое русского общества. Это было прежде всего аристократическое покаяние. У Л. Толстого была необычайная жажда совершенной жизни, она томила его большую часть жизни, было острое сознание своего несовершенства *. От православия получил он сознание своей греховности, склонность к неустанному покаянию. Мысль, что нужно прежде всего исправить себя, а не улучшать жизнь других, есть традиционно-православная мысль. Православная основа у него была сильнее, чем обыкновенно думают. Самый нигилизм его в отношении к культуре получен от православия. Одно время он делал усилия быть самым традиционным православным, чтобы быть в духовном единстве с рабочим народом. Но он не выдержал испытания, он возмутился против грехов и зол исторической церкви, против неправды жизни тех, которые почитали себя православными. И он стал гениальным обличителем неправд исторической церковности. В своей критике, в которой было много правды, он зашел так далеко, что начал отрицать самые первоосновы христианства и пришел к религии более близкой к буддизму. Л. Толстой был отлучен от церкви Св. Синодом, органом малоавторитетным. Между тем как православная церковь не любила отлучать. Могут сказать, что Толстой сам себя отлучил. Но отлучение было возмутительно потому, что оно было применено к человеку, который так много сделал для пробуждения религиозных интересов в обществе безбожном, в котором люди, мертвые для христианства, не отлучались. Л. Толстой был прежде всего борцом против идола-

* Много материалов дает П. Бирюков — «Л. Н. Толстой. Биография» ²⁰.

поклонников. В этом была его правда. Но ограниченность духовного типа Толстого связана с тем, что религия его была столь исключительно моралистической. Он никогда не сомневался только в добре. От толстовского мировоззрения иногда бывает душно, и у толстовцев же это бывает невыносимо. Отсюда нелюбовь Толстого к обрядам. Но за толстовским морализмом скрыто было искание Царства Божьего, которое должно осуществляться здесь, на земле, и сейчас. Нужно начинать, сейчас, но, по его словам, идеал Царства Божьего бесконечен. Он любил выражаться с нарочитой грубостью и почти нигилистической циничностью, он не любил никаких прикрас. В этом есть большое сходство с Лениным. Иногда Толстой говорит: Христос учит не делать глупостей. Но он же говорит: то, что есть, неразумно, разумно то, чего нет, мировая разумность — зло, мировая нелепость — добро. Он стремился к мудрости и в этом хочет быть вместе с Конфуцием, Лаодзе, Буддой, Соломоном, Сократом, стоиками, Шопенгауэром, которого очень почитал. Величайшим из мудрых он почитал Иисуса Христа. Но он был ближе к буддизму и к стоицизму, чем к христианству. Метафизика Л. Толстого, лучше всего выраженная в его книге «О жизни», резко антиперсоналистична. Только отказ от личного сознания победит страх смерти. В личности, в личном сознании, которое для него есть животное сознание, он видит величайшее препятствие для осуществления совершенной жизни, для соединения с Богом. Бог же для него и есть истинная жизнь. Истинная жизнь есть любовь. Антиперсонализм Толстого наиболее отделяет его от христианства и наиболее приближает его к индусскому религиозному сознанию. У него было большое уважение к Нирване. Для Достоевского в центре стоял человек. Для Толстого человек есть лишь часть космической жизни и человек должен слиться с божественной природой. Самое художество его космическое, в нем как бы космическая жизнь сама себя выражает. Самое большое значение имеет жизненная судьба самого Толстого, его уход перед смертью. Личность Толстого необыкновенно значительна и гениальна в самых своих противоречиях. Он был теллургическим человеком, он нес в себе всю тяжесть земли, и он устремлен был к чисто-духовной религии. В этом его основное трагическое противоречие. И он не мог

примкнуть к толстовским колониям не вследствие своей слабости, а вследствие своей гениальности. Вся жизнь у этого гордого, полного страстей, важного барина, настоящего грандсеньора, была память о смерти, и все время он хотел смириться перед волей Бога. Он хотел осуществить закон Хозяина жизни, как он любил выражаться. Он много мучился, религия его была безблагодатна. Про него скажут, что он собственными силами хотел осуществить совершенную жизнь. Но, по его богосознанию, осуществление совершенной жизни есть присутствие Бога в человеке. Чего-то в христианстве он до конца не мог понять, но вина в этом лежит не на нем, не только на нем. По своим исканиям правды, смысла жизни, исканиям Царства Божьего, своим покаяниям, своему религиозно-анархическому бунту против неправды истории и цивилизации он принадлежит русской идее. Он есть русское противопоставление Гегелю и Ницше.

Русская религиозная проблематика была очень мало связана с духовной средой, с духовными академиями, с иерархией церкви. В XVIII в. замечательным духовным писателем был св. Тихон Задонский²¹, имевший такое значение для Достоевского. В нем было веяние нового духа, на него имел влияние западный христианский гуманизм, Арндт²² и др. В XIX в. можно назвать немного людей из духовной среды, которые представляют интерес, хотя они остаются вне основных духовных течений. Таковы Бухарев (архимандрит Федор), архиепископ Иннокентий²³, Несмелов²⁴ в особенности, и Тареев²⁵. Жизнь Бухарева была очень драматична. Будучи монахом и архимандритом, он пережил духовный кризис, усомнился в своем монашеском призвании и в традиционных формах аскезы, ушел из монашества, но остался горячо верующим православным. Потом он женился и придавал особенное религиозное значение браку. Вся жизнь он продолжал быть духовным писателем, и через инерцию традиционного православия у него прорывалась новизна, он ставил проблемы, которых не ставила официальная православная мысль. Он, конечно, подвергся преследованию, и положение его было трагическим и мучительным. Официальная православная среда не признавала его своим, широкие же круги интеллигенции его не читали и не знали. Заинтересовались им позже, уже в начале XX в. Писал он очень

старомодно, языком не свойственным русской литературе, и читать его было не очень приятно. Его книга об Апокалипсисе, которую он писал большую часть жизни и которой придавал особенное значение,— самое слабое из его произведений, очень устаревшее, и сейчас ее читать невозможно. Интересна только самая его обращенность к Апокалипсису. Новым у него был исключительный интерес к вопросу об отношении православия к современности, так и называется одна из его книг *. Понимание Бухаревым христианства можно было бы назвать панхристизмом. Он хочет приобретения и усвоения себе Христа, а не Его заповедей. Он все сводит к Христу, к Его лику. В этом резко отличается от Л. Толстого, у которого было слабое чувство личности Христа. Дух Христов не отворачивание от людей, а человеколюбие и самопожертвование. Бухарев особенно настаивает на том, что главная жертва Христа — за мир и человека, а не жертва человека и мира для Бога. Это противоположно судебному пониманию христианства. Ради всякого человека Сын Божий стал человеком. Агнец был заклан до сотворения мира. Бог творил мир, отдавая себя на заклание. «Мир явился мне,— говорит Бухарев,— не только областью, во зле лежащей, но и великою средой для раскрытия благодати Богочеловека, взявшего зло мира на себя». «Мыслью о Христовом *царстве не от мира сего* мы пользуемся только для своего нечеловеколюбивого, ленивого и малодушного безучастия к труждающимся и обремененным в сем мире». Бухарев утверждает не деспотию Бога, а самопожертвование Агнца. Дух силен свободой, а не рабством страха. Ему дороже всего «снисхождение Христово на землю». Ничто существенно-человеческое не отвергается, кроме греха. Благодать противопоставляется греху, а не природе. Естественное неотделимо от сверхъестественного. Творческие силы человека есть ответ Бога Слова. «Будет ли и когда будет у нас это духовное преобразование, по которому и все земное мы стали бы разуметь по Христу; все гражданские порядки были бы нами и понимаемы и сознательно выдерживаемы в силе и смысле благодатных порядков». Идея Царства Божьего должна быть применена к судьбам и делам царства

* См. его книги «Об отношении православия к современности» и «О современных потребностях мысли и жизни, особенно русской» ²⁶.

мира сего. Бухарев говорит, что Христос сам действует в церкви, а не передает авторитет иерархам. Оригинальность его была в том, что он не столько хотел осуществления в полноте жизни христианских принципов, сколько приобретения полнотой жизни самого Христа, как бы продолжения воплощения Христа во всей жизни. Он утверждал, как потом Н. Федоров, внехрамовую литургию. Русской религиозной мысли вообще была свойственна идея продолжающегося боговоплощения, как и продолжающегося в явлении Христа миротворения. Это — отличие русской религиозной мысли от западной. Отношение между Творцом и творением не вызывает никаких представлений о судебном процессе. Бухареву свойственна необыкновенная человечность, все христианство его проникнуто духом человечности. Он хочет осуществлять эту христианскую человечность. Но он, как и славянофилы, еще держался за монархию, совсем, впрочем, непохожую на абсолютизм и империализм. Иногда кажется, что монархизм был защитным цветом русской христианской мысли XIX в. Но в нем был и непреодоленный исторический романтизм.

Единственный иерарх церкви, о котором стоит упомянуть, когда говорят о русской религиозной философии, это — архиепископ Иннокентий*. Митрополит Филарет²⁷ был очень талантливый человек, но для религиозной философии он совсем не интересен, у него не было в этой области своих интересных мыслей. Епископ Феофан Затворник писал исключительно книги по духовной жизни и аскетике в духе «Добротолубия». Архиепископа Иннокентия можно назвать скорее философом, чем богословом. Он, подобно славянофилам и Вл. Соловьеву, прошел через немецкую философию и мыслил очень свободно. Ревнителю ортодоксии, вероятно, признают многие его мысли недостаточно православными. Он говорил: страх Божий приличествует для еврейской религии, для христианства он не подходит. И еще говорил: если бы в человеке, в его сердце не было зародыша религии, то и сам Бог не научил бы религии. Человек свободен, и Бог не может заставить меня хотеть того, чего я не хочу. Религия любит жизнь и свободу. «Кто почувствует свою зависимость от Бога, тот станет выше всякого

* См. «Сочинения Архиепископа Иннокентия».

страха, выше деспотизма». Бог захотел увидеть своего другого, своего друга. Откровение не должно противоречить уму высшему, не должно унижать человека. Источники религии: озарение Св. Духа, избранные люди, предание и Св. Писание, и пятый источник — пастыри. Откровение есть внутреннее действие Бога на человека. Нельзя доказать бытия Божьего. Бог познается и чувством, и умом, но не умом и понятием. Религия принимается только сердцем. «Никакая наука, никакое доброе действие, никакое чистое наслаждение не лишни для религии». Иисус Христос дал лишь план церкви, а устройство ее предоставил времени. Иерархи не непогрешимы, испорченность присутствует внутри церкви. Подобно Вл. Соловьеву, архиепископ Иннокентий думает, что «всякое познание основано на вере». Воображение не могло бы выдумать христианства. Некоторые его мысли не соответствуют преобладающим богословским мнениям. Так, он справедливо думает, что душа должна предсуществовать, что она вечно была в Боге, что мир создан не во времени, а в вечности. На средние века он смотрел, как на время суеверия и грабежа, что было преувеличением. В религиозной философии архиепископа Иннокентия были элементы модернизма. Западные либеральные веяния коснулись и нашей духовной среды, которая была очень затхлой. Многие профессора духовных академий находились под сильным влиянием немецкой протестантской науки. И это имело положительное значение. Но, к сожалению, это приводило к неискренности и притворству: должны были выдавать себя за православных те, которые ими уже не были. Были в среде профессоров духовных академий и совсем неверующие. Но были и такие, которым удалось соединить совершенную свободу науки с искренней православной верой. Таков был замечательный историк церкви Болотов²⁸, человек несомненной учености. Но в русской богословской литературе совсем не было трудов по библейской критике, по научной экзегезе Священного Писания. Это отчасти объясняется цензурой. Библейская критика оставалась запретной областью, и с трудом просачивались некоторые критические мысли. Единственным замечательным трудом в этой области, стоящим на высоте европейской науки и свободной философской мысли, была книга кн. С. Трубецкого «Учение о Логосе»²⁹. Но много ценных тру-

дов было по патристике. Духовная цензура свирепствовала. Так, например, книга Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского»³⁰ была искажена духовной цензурой, его заставили изменить конец книги в смысле неблагоприятном для учения св. Григория Нисского о всеобщем спасении. Несмелов — самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей. По своей религиозной и философской антропологии, он интереснее Вл. Соловьева, но в нем, конечно, нет универсализма последнего, нет размаха мысли, нет такой сложности личности.

Несмелов, скромный профессор Казанской духовной академии, намечает возможность своеобразной и во многом новой христианской философии*. Главный труд его называется «Наука о человеке». Огромный интерес представляет второй том этого труда, озаглавленный «Метафизика христианской жизни». Несмелов хочет построить христианскую антропологию, но эта антропология превращается в понимание христианства в целом, вследствие особого значения, которое он придает человеку. Загадка о человеке — вот проблема, которая с большой остротой им ставится. Человек для него и есть единственная загадка мировой жизни. Эта загадочность человека определяется тем, что он, с одной стороны, есть природное существо, с другой же стороны, он не вмещается в природный мир и выходит за его пределы. Из учителей церкви несомненное влияние на Несмелова имел св. Григорий Нисский. Учение о человеке св. Григория Нисского превосходит святоотеческую антропологию, он хотел поднять достоинство человека, для него человек был не только грешным существом, но и действительно был образом и подобием Божиим и микрокосмом**. Для Несмелова человек есть двойственное существо. Он — религиозный психолог, и он хочет иметь дело не с логическими понятиями, а с реальными фактами человеческого

* Я, кажется, первый обратил внимание на Несмелова в статье «Опыт философского оправдания христианства», напечатанной в «Русской Мысли» 35 лет тому назад³¹.

** Сейчас католики, главным образом, иезуиты, заинтересовались св. Григорием Нисским. См. интересную книгу: *Hans von Balthasar*. «Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse».

существования, он гораздо конкретнее Вл. Соловьева. Он предлагает новое антропологическое доказательство бытия Божьего. «Идея Бога действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь извне, в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как нового образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее... Человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной личности». Несмелов особенно настаивает на том, что человеческая личность необъяснима из природного мира, превосходит его и требует высшего бытия, чем бытие мира. Интересно, что Несмелов очень ценит Фейербаха и хочет превратить мысль Фейербаха об антропологической тайне религии в орудие защиты христианства. Тайна христианства есть прежде всего антропологическая тайна. И атеизм Фейербаха может быть понят как диалектический момент христианского богопознания. Отвлеченное богословие с его игрой понятий должно было вызвать антропологическую реакцию Фейербаха. Это заслуга Несмелова, что он хочет антропологизм Фейербаха обратить в пользу христианства. Интересна и своеобразна у него психология грехопадения. Сущность грехопадения он видит в суеверном отношении к материальным вещам как источнику силы и знания. «Люди захотели, чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами». Несмелов все время борется против языческих, идолопоклоннических, магических элементов в христианстве. Он — самый крайний противник и острый критик юридической теории искупления, как сделки с Богом. В искании спасения и счастья он видит язычески-иудейское, суеверное искажение христианства. Понятие об истинной жизни он противопоставляет понятию о спасении. Спасение приемлемо только как достижение истинной и совершенной жизни. Он также хотел бы изгнать из христианства страх наказания и заменить сознанием несовершенства. Подобно Оригену, св. Григорию Нисскому и многим

восточным учителям церкви, он хочет всеобщего спасения. Он борется против рабского сознания в христианстве, против унижения человека в аскетически-монашеском понимании христианства. Христианская философия Несмелова есть в большей степени персонализм, чем христианская философия Вл. Соловьева. Русская религиозно-философская мысль ставила по-иному проблему религиозной антропологии, чем католическая и протестантская антропология, и она идет дальше антропологии патристической и схоластической, в ней сильнее человечность. Несмелову принадлежит большое место в этой религиозной антропологии.

Профессор Московской духовной академии Тареев создал оригинальную концепцию христианства, наиболее отличающуюся от традиционного православия*. У него находили скрытый протестантизм, что, конечно, есть условная терминология. Но есть в нем и что-то характерно-русское. По мнению Тареева, русский народ — смиренно верующий и кротко любящий. В христологии его главное место занимает учение о кенозисе, о самоуничижении Христа и подчинении его законам человеческого существования. Божественное слово соединилось не с человеческой силой, а с человеческим унижением. Богосыновство Христа есть вместе с тем богосыновство каждого человека. Индивидуально-ценное в религиозной области можно увидеть лишь имманентно, по родству с предметом. Истинная религия не только священнически-консервативна, но и пророчески духовна, не только стихийно народна, но и лично духовна, она даже, по преимуществу, пророчески духовна. Тареев — сторонник духовного христианства. Евангелию свойственна лично-духовная абсолютность. Эта абсолютность и духовность не может быть выражена в естественной исторической жизни, которая всегда относительна. Духовная истина христианства не может воплощаться в исторической жизни, она выражается в ней лишь символически, а не реально. Тареевская концепция христианства — дуалистическая и очень отличается от монизма славянофилов и Вл. Соловьева. У Тареева есть много верного. Он — решительный враг теократии. Но он также враг всякого гностицизма. Царство Божие есть царство личностей, духовно-свободных. Основная идея Евангелия — идея божест-

* См.: Тареев. «Основы христианства». Четыре тома.

венной духовной жизни. Есть два понимания Царства Божьего: эсхатологическое и теократическое. Верно эсхатологическое понимание. В Евангелии церковь имеет второстепенное значение, и Царство Божье — все. В царстве Христовом не может быть власти и авторитета. Тареев хочет освобождения духовной религии от символической оболочки. Он противопоставляет символическое служение Богу и духовное служение Богу. Евангельская вера — абсолютная форма религии и погружена в безграничную свободу. Тареев утверждает свободу абсолютной религии духа от исторических форм и свободу природно-исторической жизни от притязаний религиозной власти. Поэтому для него не может быть христианского народа, государства, брака. Вечная жизнь есть не загробная жизнь, а истинная духовная жизнь. Дух есть не часть человеческой природы, а божественное в человеке. Непреодолимый дуализм Тареева имеет обратной своей стороной монизм. Религиозная антропология Несмелова выше религиозной антропологии Тареева. Тареевский дуализм имеет большую ценность, как критика ложности исторических воплощений христианства, этот дуализм справедливо указывает на смешение символического с реальным, относительного с абсолютным. Но он не может быть окончательным. Остается непонятным смысл существования исторической церкви с ее символикой. У Тареева нет философии истории. Но он — оригинальный религиозный мыслитель, острый по своим противоположениям, и неверно сводить его целиком к немецким протестантским влияниям, сопоставляя его с Ричлем. Дуализм Тареева во всем противоположен дуализму К. Леонтьева. Тареев склонялся к известной форме имманентизма. К. Леонтьев исповедует крайний трансцендентизм. Его религия есть религия страха и насилия, а не любви и свободы, как у Тареева, это религия трансцендентного эгоизма. При всех уклонах Тареева от традиционного православия, его христианство более русское, чем христианство Леонтьева, совсем, как было уже сказано, не русское, византийское, исключительно монашески-аскетическое и авторитарное. Необходимо установить различие между русской творческой религиозной мыслью, которая по-новому ставит проблему антропологическую и космологическую, и официальным монашески-аскетическим православием, для которого авторитет «Добро-

толюбия» стоит выше авторитета Евангелия. Новым в творческой религиозной мысли, столь отличной от мертвящей схоластики, было ожидание, не всегда открыто выраженное, новой эпохи в христианстве, эпохи Св. Духа. Это и есть более всего русская идея. Русская мысль — существенно эсхатологическая, и эсхатологизм этот принимает разные формы.

Глава IX

Ожидание новой эпохи Святого Духа. Эсхатологический и пророческий характер русской мысли. Отрицание буржуазных добродетелей. Странничество. Народные искатели Царства Божьего. Эсхатологическое настроение среди интеллигенции. Извращенная эсхатология у революционной интеллигенции. Странничество Л. Толстого. Эсхатологизм и мессианизм у Достоевского. Срыв у Леонтьева и Соловьева. Гениальная идея Федорова об условности апокалиптических пророчеств. Прозрение Чешковского. Проблема рождения и смерти у Вл. Соловьева, Федорова и Розанова.

1

В своей книге о Достоевском я писал, что русские — апокалиптики или нигилисты. Россия есть апокалиптический бунт против античности (Шпенглер). Это значит, что русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца. Апокалипсис всегда играл большую роль и в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей. В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном. И это связано с самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на совершенных формах срединной культуры. Историки-позитивисты могут указать, что для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немногое, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное. Я все время подчеркивал пророческий элемент в русской литературе и мысли XIX в. Я говорил также о роли, которую играла эсха-

тологическая настроенность в русском расколе и сектантстве. Элемент педагогический и благоустроительный был у нас или очень слаб, почти отсутствовал, или был ужасен, безобразен, как в «Домострое». Нравоучительные книги епископа Феофана Затворника также носят довольно низменный характер. Все это связано с коренным русским дуализмом. Устраивают землю и земную жизнь злые силы, отступившие от правды Христовой, добрые же силы ждут Града Грядущего, Царства Божьего. Русский народ очень одаренный, но у него сравнительно слабый дар формы. Сильная стихия опрокидывает всякую форму. Это и есть то, что западным людям, особенно французам, у которых почти исчезла первичная стихия, представляется варварством. В Западной Европе цивилизация, которая достигла большой высоты, все более закрывает эсхатологическое сознание. Католическое сознание боится эсхатологического понимания христианства, так как оно открывает возможность опасной новизны. Устремленность к грядущему свету, мессианское ожидание противоречат педагогическому, социально-устроительному характеру католичества, вызывают опасение, что ослабится возможность водительства душами. Также и буржуазное общество, ни во что не верящее, боится, что эсхатологическое сознание может расшатать основы этого буржуазного общества. Леон Блуа¹, редкий во Франции писатель апокалиптического духа, был враждебен буржуазному обществу и буржуазной цивилизации, его не любили и мало ценили*. В годы катастроф апокалиптические настроения появляются и в европейском обществе. Так было после французской революции и наполеоновских войн**. Тогда Юнг Штилинг² пророчествовал о скором явлении антихриста. В более далеком прошлом, в IX в., на Западе было ожидание антихриста. Более близки русским пророчества Иоахима из Флориды³ о новой эпохе Св. Духа, эпохе любви, дружбы, свободы, хотя все это слишком связывалось с монахами. Близок русским также образ св. Франциска Ассизского, искупающий многие грехи исторического христианства. Но христианская цивилизация Запада строилась вне эсха-

* См. изумительную книгу Л. Блуа «Exégèse des lieux communs». Это — страстное обличение буржуазного духа и буржуазной мудрости.

** Много интересных материалов можно пайти у А. Wiatte: «Les sources occultes du romantisme». Deux volumes.

тологической перспективы. Необходимо объяснить, что я понимаю под эсхатологией. Я имею в виду не эсхатологическую часть богословской системы, которую можно найти во всяком курсе католического или протестантского богословия. Я имею в виду эсхатологическое понимание христианства в целом, которое нужно противоположить историческому пониманию христианства. Христианское откровение есть откровение эсхатологическое, откровение о конце этого мира, о Царстве Божьем. Все первохристианство было эсхатологично, ждало второго пришествия Христа и наступления Царства Божьего*. Историческое христианство, историческая церковь означают, что Царство Божье не наступило, означают неудачу, приспособление христианского откровения к царству этого мира. Поэтому в христианстве остается мессианское упование, эсхатологическое ожидание, и оно сильнее в русском христианстве, чем в христианстве западном. Церковь не есть Царство Божье, церковь явилась в истории и действовала в истории, она не означает преобразования мира, явления нового неба и новой земли. Царство же Божье есть преобразование мира, не только преобразование индивидуального человека, но также преобразование социальное и космическое. Это — конец этого мира, мира неправды и уродства, и начало нового мира, мира правды и красоты. Когда Достоевский говорил, что красота спасет мир, он имел в виду преобразование мира, наступление Царства Божьего. Это и есть эсхатологическая надежда. Она была у большей части представителей русской религиозной мысли. Но русское мессианское сознание, как и русский эсхатологизм, было двойственно.

В русском мессианизме, столь свойственном русскому народу, чистая мессианская идея Царства Божьего, царства правды, была затуманена идеей империалистической, волей к могуществу. Мы это видели уже в отношении к идеологии Москвы — Третьего Рима. И в русском коммунизме, в который перешла русская мессианская идея в безрелигиозной и антирелигиозной форме, произошло то же извращение русского искания царства правды волей к могуществу. Но русским людям, несмотря на все соблазны, которым они подвер-

* Эсхатологическое понимание христианства можно найти у Вейса⁴ и Луази⁵.

жены, очень свойственно отрицание величия и славы этого мира. Таковы, по крайней мере, они в высших своих состояниях. Величие и слава мира остаются соблазном и грехом, а не высшей ценностью, как у западных людей. Характерно, что русским не свойственна риторика, ее совсем не было в русской революции, в то время как она играла огромную роль во французской революции. В этом Ленин со своей грубостью, отсутствием всяких прикрас, всякой театральности, с простотой, переходящей в цинизм, — характерно русский человек. Относительно Петра Великого и Наполеона, образов величия и славы, русский народ создал легенду, что они — антихристы. У русских отсутствуют буржуазные добродетели, именно добродетели, столь ценимые Западной Европой. Буржуазные же пороки у русских есть, именно пороки, которые такими и сознаются. Слова «буржуа», «буржуазный» в России носили порицательный характер, в то время как на Западе эти слова означали почтенное общественное положение. Вопреки мнению славянофилов, русский народ — менее семейственный, чем народы Запада, менее прикованный к семье, сравнительно легко с ней разрывающий. Авторитет родителей в интеллигенции, в дворянстве, в средних слоях, за исключением, может быть, купечества, был слабее, чем на Западе. Вообще у русских было сравнительно слабо иерархическое чувство, или оно существовало в отрицательной форме низкопоклонства, т. е. опять-таки порока, а не добродетели. Русский народ в глубоких явлениях своего духа — наименее мещанский из народов, наименее детерминированный, наименее прикованный к ограниченным формам быта, наименее дорожающий установленными формами жизни. При этом самый быт русский, например купеческий быт, описанный Островским, бывал безобразен в такой степени, в какой этого не знали народы западной цивилизации. Но этот буржуазный быт не почитался святыней. В русском человеке легко обнаруживается нигилист. Все мы — нигилисты, говорит Достоевский. Наряду с низкопоклонством и рабством легко обнаруживается бунтарь и анархист. Все протекало в крайних противоположностях. И всегда есть устремленность к чему-то бесконечному. У русских всегда есть жажда иной жизни, иного мира, всегда есть недовольство тем, что есть. Эсхатологическая устремленность принадлежит к структуре русской души. Странничество — очень

характерное русское явление, в такой степени незнакомое Западу. Странник ходит по необъятной русской земле, никогда не оседает и ни к чему не прикрепляется. Странник ищет правды, ищет Царства Божьего, он устремлен вдаль. Странник не имеет на земле своего пребывающего града, он устремлен к Граду Грядущему. Народный слой всегда выделял из своей среды странников. Но по духу своему странниками были и наиболее творческие представители русской культуры, странниками были Гоголь, Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев и вся революционная интеллигенция. Есть не только физическое, но и духовное странничество. Оно есть невозможность успокоиться ни на чем конечном, устремленность к бесконечному. Но это и есть эсхатологическая устремленность, есть ожидание, что всему конечному наступит конец, что окончательная правда откроется, что в грядущем будет какое-то необычайное явление. Я назвал бы это мессианской чувствительностью, одинаково свойственной людям из народа и людям высшей культуры. Русские, в большей или меньшей степени, сознательно или бессознательно, — хилиасты⁶. Западные люди гораздо более оседлые, более прикреплены к усовершенствованным формам своей цивилизации, более дорожат своим настоящим, более обращены к благоустройству земли. Они боятся бесконечности, как хаоса, и этим походят на древних греков. Слово «стихия» с трудом переводимо на иностранные языки. Трудно дать имя, когда ослабела и почти исчезла самая реальность. Но стихия есть исток, прошлое, сила жизни, эсхатологичность же есть обращенность к грядущему, к концу вещей. В России эти две нити соединены.

2

Мне посчастливилось приблизительно около 10-го года этого столетия прийти в личное соприкосновение с бродячей Русью, ищущей Бога и Божьей правды. Я могу говорить об этом характерном для России явлении не по книгам, а по личным впечатлениям. И могу сказать, что это — одно из самых сильных впечатлений моей жизни. В Москве, в трактире около церкви Флора и Лавра, одно время каждое воскресенье происходили народные религиозные собеседования. Трактир этот тогда называли «Яма». На этих собраниях, носивших народный стиль уже по замечательному русскому язы-

ку, присутствовали представители самых разнообразных сект. Тут были и бессмертники, и баптисты, и толстовцы, и евангелисты разных оттенков, и хлысты, по обыкновению себя скрывавшие, и одиночки — народные теософы. Я бывал на этих собраниях и принимал активное участие в беседах. Меня поражали напряженность духовного искания, захваченность одной какой-нибудь идеей, искание правды жизни, а иногда и глубокомысленный гнозис. Сектантский уклон всегда означает сужение сознания, недостаток универсализма, вытеснение сложного многообразия жизни. Но каким укором официально православию являлись эти народные богоискатели! Присутствовавший православный миссионер был жалкой фигурой и производил впечатление полицейского чиновника. Народные искатели Божьей правды хотели, чтобы христианство осуществилось в жизни, они хотели большей духовности в отношении к жизни, не соглашались на приспособление к законам этого мира. Наибольший интерес представляла мистическая секта бессмертников, которые утверждали, что верующий во Христа никогда не умрет и что люди умирают только потому, что верят в смерть и не верят в победу Христа над смертью. Я много говорил с бессмертниками, они приходили ко мне, и я убедился, что переубедить их невозможно. Они защищали какую-то часть истины, взятую не в полноте, в исключительности. Некоторые народные богومудры имели целую гностическую систему, напоминающую Я. Беме и других мистиков гностического типа. Обычно силен был дуалистический элемент, мучила трудность разрешить проблему зла. Но, как это нередко бывает, дуализм парадоксально сочетался с монизмом. В Х. губернии, рядом с именем, в котором я много лет жил летом, была колония, основанная одним толстовцем, замечательным человеком. В эту колонию стекались искатели Бога и Божьей правды со всех концов России. Иногда они проводили в этой колонии всего несколько дней и шли дальше, на Кавказ. Все приезжающие бывали у меня, и мы вели духовные беседы, иногда необыкновенно интересные. Было много добролюбовцев. Это — последователи Александра Добролюбова⁷, «декадентского» поэта, который ушел в народ, опростился, стал учителем духовной жизни. С добролюбовцами общение было трудно, потому что у них был обет молчания. Все богоискатели

обычно имели свою систему спасения мира и были беззаветно ей преданы. Все считали этот мир, в котором приходилось жить, злым и безбожным и искали иного мира, иной жизни. В отношении к этому миру, к истории, к современной цивилизации настроение было эсхатологическое. Этот мир кончается, в них начинается новый мир. Духовная жажда была огромная, и так характерно было ее присутствие в русском народе. То были русские странники. Вспоминаю простого мужика, чернорабочего, еще очень юного, и беседы с ним. С ним мне легче было говорить на духовные и мистические темы, чем с культурными людьми, с интеллигенцией. Он описывал пережитый им мистический опыт, который очень напоминает то, о чем писали Экхардт и Беме, о которых он, конечно, не имел никакого понятия. Ему открылось рождение Бога из тьмы. Я не представляю себе России и русского народа без этих искаателей Божьей правды. В России всегда было и всегда будет духовное странничество, всегда была эта устремленность к конечному состоянию. У русской революционной интеллигенции, исповедывавшей в большинстве случаев самую жалкую материалистическую идеологию, казалось бы, не может быть эсхатологии. Но так думают потому, что придают слишком исключительное значение сознательным идеям, которые часто затрагивают лишь поверхность человека. В более глубоком слое, не нашедшем себе выражения в сознании, в русском нигилизме, социализме была эсхатологическая настроенность и напряженность, была обращенность к концу. Речь всегда шла о каком-то конечном совершенном состоянии, которое должно прийти на смену злему, несправедливому, рабьему миру. «Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира... так-этак, послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого». Тут Достоевский угадывает что-то очень существенное в русском революционере. Русские революционеры, анархисты и социалисты, были бессознательными хилиастами, они ждали тысячелетнего царства. Революционный миф есть миф хилиастический. Русская натура была наиболее благоприятна для его восприятия. Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение — коммюнитарно, что все ответственные за всех. Отношение Достоевского к русским революционерам-социалистам было сложное, двойственное. С одной стороны, он писал против них

почти пасквили. Но, с другой стороны, он говорит, что бунтующие против христианства тоже суть Христова лика.

3

Можно подумать, что у Л. Толстого нет эсхатологии, что его религиозная философия, монистическая и близкая к индусской, не знает проблемы конца мира. Но это суждение остается на поверхности. Уход Толстого из семьи перед смертью есть эсхатологический уход и полон глубокого смысла. Он был духовным странником, он хотел им сделаться во всей своей жизни, что ему не удавалось. Но странник устремлен к концу. Он хотел выхода из истории, из цивилизации в природную божественную жизнь. Это есть устремление к концу, к тысячелетнему царству. Л. Толстой не был эволюционистом, который хотел бы постепенного движения истории к вожделенному концу, к Царству Божьему. Он — максималист и хочет срыва истории, прекращения истории. Он не хочет продолжать жить в истории, которая покоится на безбожном законе мира, он хочет жить в природе, смешивая падшую природу, подчиненную злему закону мира не менее истории, с природой преображенной и просветленной, природой божественной. Но эсхатологическая устремленность Л. Толстого не подлежит сомнению. Он искал совершенной жизни. Именно за искание совершенной жизни, за обличение жизни дурной и грешной черная сотня и призывала к убийству Толстого. Этот гнойник русского народа, осмеливавшийся называть себя союзом русского народа, ненавидел все, что есть великого в русском народе, все творческое, все, что свидетельствовало о высоком призвании русского народа в мире. Крайние ортодоксы ненавидят и отвергают Л. Толстого потому, что он был отлучен Синодом от церкви. Большой вопрос, можно ли было признать Синод органом церкви Христовой и не был ли он скорее органом царства кесаря. Отказаться от Льва Толстого значило отказаться от русского гения, в конце концов отказаться от русского призвания в мире. Высокая оценка Толстого в истории русской идеи совсем не означает принятия его религиозной философии, которую я считаю слабой и неприемлемой с точки зрения христианского сознания. Оценка должна быть связана с его личностью в целом, с его путем, его исканием, с его критикой злой исто-

рической действительности, грехов исторического христианства, с его жаждой совершенной жизни. Л. Толстой соприкасается с духовным движением в народной среде, о которой я говорил, и в этом отношении он — единственный из русских писателей. Он, вместе с совсем непохожим на него Достоевским, представляет русский гений на его вершинах. О себе Л. Толстой, всю жизнь кааявшийся, сказал гордые слова: «Я такой, какой есть. А какой я, это знаю я и Бог». Но и нам подобает узнавать, каков он.

Творчество Достоевского насквозь эсхатологично, оно интересуется лишь конечным, лишь обращенным к концу. В Достоевском профетический элемент сильнее, чем в каком-либо из русских писателей. Профетическое художество его определялось тем, что он раскрывал вулканическую почву духа, изображал внутреннюю революцию духа. Он обозначал внутреннюю катастрофу, с него начинаются новые души. Вместе с Ницше и Кирхегардом он открывает в XIX в. трагическое. В человеке есть четвертое измерение. Это открывается обращением к конечному, выходом из срединного существования, из общеобязательного, которое получает название «всемства». Именно у Достоевского наиболее остро русское мессианское сознание, оно гораздо острее, чем у славянофилов. Ему принадлежат слова, что русский народ — народ-богоносец. Это говорится устами Шатова. Но в образе Шатова обнаруживается и двойственность мессианского сознания, — двойственность, которая была уже у еврейского народа. Шатов начал верить, что русский народ — народ-богоносец, когда он в Бога еще не поверил. Для него русский народ делается Богом, он — идолопоклонник. Достоевский обличает это с большой силой, но остается впечатление, что в нем самом есть что-то шатовское. Он, во всяком случае, верил в великую богоносную миссию русского народа, верил, что русскому народу надлежит сказать свое новое слово в конце времен. Идея конечного, совершенного состояния человечества, вемного рая играла огромную роль у Достоевского, и он раскрывает сложную диалектику, связанную с этой идеей, это — все та же диалектика свободы. «Сон смешного человека» и сон Версилова в «Подростке» посвящены этой идее, от которой мысль Достоевского никогда не могла освободиться. Он отлично понимал, что мессианское сознание — универсально, говорил об

универсальном призвании народа. Мессианиззм ничего общего не имеет с замкнутым национализмом, мессианизм размыкает, а не замыкает. Поэтому Достоевский говорит в речи о Пушкине, что русский человек — всечеловек, что в нем есть универсальная отзывчивость. Призвание русского народа ставится в эсхатологическую перспективу, и этим сознание это отличается от сознания идеалистов 30-х и 40-х годов. Эсхатологизм Достоевского выражается в пророчестве о явлении человекобога. Образ Кириллова в этом отношении наиболее важен, в нем предвосхищается Ницше и идея сверхчеловека. Кто победит боль и страх, будет богом. Время «погаснет в уме». «Мир закончит тот», кому имя будет «чело­векобог». Атмосфера разговора Кириллова и Ставрогина совершенно эсхатологическая, разговор идет о конце времен. Достоевский писал не о настоящем, а о грядущем. «Бесы» написаны о грядущем, скорее о нашем времени, чем о том времени. Пророчества Достоевского о русской революции суть проникновение в глубину диалектики о человеке — человеке, выходящем за пределы средне-нормального сознания. Характерно, что отрицательные пророчества оказались более верными, чем положительные пророчества. Политические пророчества были совсем слабы. Но интереснее всего, что самое христианство Достоевского было обращено к грядущему, к новой завершающей эпохе в христианстве. Пророчество Достоевского выводило его за пределы исторического христианства. Старец Зосима был пророчеством о новом старчестве, он совсем не походил на оптинского старца Амвросия, и оптинские старцы не признали его своим*. Алеша Карамазов был пророчеством о новом типе христианина, и он мало походил на обычный тип православия. И старец Зосима, и Алеша Карамазов менее удались, чем Иван Карамазов и Дмитрий Карамазов. Это объясняется трудностью для пророческого художества создавать образы. Но К. Леонтьев был прав, когда говорил, что православие Достоевского не традиционное, не его византийско-монашеское православие, а новое, в которое входит гуманизм. Но только никак нельзя его назвать розовым, оно — трагическое. Он думал, что восстание на Бога в человеке может происходить

* Наибольшее влияние на Достоевского имел образ св. Тихона Задонского, который был христианским гуманистом в стиле XVIII в.

от божественного в нем, от чувства справедливости, жалости и достоинства. Достоевский проповедывал Иоанново христианство, — христианство преображенной земли, религии воскресения прежде всего. Традиционный старец не сказал бы того, что говорит старец Зосима: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его... Любите все создание Божье, и целое, и каждую песчинку. Каждый листок, каждый луч Божий любите, любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будем любить всякую вещь и тайну Божию постигать в вещах». «Землю целуй и неустанно, ненасытно люби, всех люби, ищи восторга и исступления сего». В Достоевском были зачатки новой христианской антропологии и космологии, была новая обращенность к тварному миру, чуждая святоотеческому православию. Черты сходства на Западе можно было бы найти в св. Франциске Ассизском. Это обозначает уже переход от христианства исторического к христианству эсхатологическому.

К концу XIX в. в России возникли апокалиптические настроения, связанные с чувством наступления конца мира и явления антихриста, т. е. окрашенные пессимистически. Ожидали не столько новой христианской эры и пришествия Царства Божьего, сколько царства антихриста. Это было глубокое разочарование в путях истории и неверие в существование еще исторических задач. Это был срыв русской идеи. Некоторые склонны объяснять это ожидание конца мира предчувствием конца русской империи, русского царства, которое почиталось священным. Главными выразителями этих апокалиптических настроений были К. Леонтьев и Вл. Соловьев. Апокалиптический пессимизм К. Леонтьева имел два источника. Философия истории и социология К. Леонтьева, которая имела биологическую почву, учили о неотвратимом наступлении дряхлости всех обществ, государств и цивилизаций. Он связывал эту дряхлость с либерально-эгалитарным прогрессом. Дряхлость для него означала также уродство, гибель красоты, связанной с былым цветом культуры. Эта социологическая теория, претендующая на научность, сочеталась у него с религиозной апокалиптической настроенностью. Огромное значение в возникновении этих мрачных апокалиптических настроений имела потеря веры в возможность еще в России оригинальной цветущей культуры. Он всегда думал, что все непрочно и

неверно на земле. К. Леонтьев слишком натурализовал конец мира. Дух никогда и нигде не является у него активным, у него нет свободы. Он никогда не верил в русский народ, и оригинальных результатов он ждал совсем не от русского народа, а от навязанных ему сверху византийских начал. Но наступал момент, когда это неверие в русский народ делается острым и безнадежным. Он делает страшное предсказание: «Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всего другого по смертному пути всесмещения... и мы неожиданно из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо церковных, — родим антихриста». Ни к чему другому русский народ не способен. К. Леонтьев предвидел русскую революцию и многое угадал в ее характере. Он предвидел, что революция будет сделана не на розовой воде, что в ней не будет свободы, свобода будет совсем отменена, и что для революции потребуются вековые инстинкты повиновения. Революция будет социалистической, а не либеральной и не демократической. Защитники свободы будут сметены. Предсказывая ужасную и жестокую революцию, К. Леонтьев вместе с тем сознает, что вопрос об отношении между трудом и капиталом должен быть разрешен. Он был реакционером, но он признавал безнадежность реакционных принципов и неотвратимость революции. Он предвидел не только русскую, но и мировую революцию. Это предчувствие неотвратимости мировой революции принимает апокалиптическую форму, и она представляется наступлением конца мира. «Антихрист идет!» — восклицает К. Леонтьев. Понимание Апокалипсиса было у него совершенно пассивное. Человек не может ничего сделать, может лишь спасти свою душу. К. Леонтьева эстетически привлекает этот апокалиптический пессимизм, ему нравится, что на земле правда не восторжествует. У него не было русской жажды всеобщего спасения, он совсем не был устремлен к преобразению человечества и мира. В сущности, ему была чужда идея соборности и идея теократии. Он обличал Достоевского и Л. Толстого в розовом христианстве, гуманитаризме. Эсхатологизм К. Леонтьева носит отрицательный характер и совсем не характерен для русской эсхатологической идеи. Но ему нельзя отказать в остроте и радикализме мысли, а часто и в исторической пронизательности.

Под конец жизни настроение Вл. Соловьева очень меняется, оно делается мрачно-апокалиптическим. Он пишет «Три разговора»⁸, в которых есть скрытая полемика с Л. Толстым, и к ним прилагается «Повесть об антихристе». Он окончательно разочаровывается в своей теократической утопии, не верит более в гуманистический прогресс, не верит в свое основное — в богочеловечество, или, вернее, идея богочеловечества для него страшно суживается. Им овладевает пессимистический взгляд на конец истории, который он чувствует приближающимся. В «Повести об антихристе» Вл. Соловьев прежде всего сводит счеты со своим собственным прошлым, со своими теократическими и гуманитарными иллюзиями. Это — прежде всего крах теократической утопии. Он не верит больше в возможность христианского государства, неверие очень полезное и для него, и для всех. Но он идет дальше, он не верит в исторические задачи вообще. История кончается, и начинается сверх-история. Соединение церквей, которое он продолжает желать, происходит за пределами истории. По своим теократическим идеям, Вл. Соловьев принадлежит прошлому. Он от этого отжившего прошлого отказывается, но входит в пессимистическую и апокалиптическую настроенность. Между теократической идеей и эсхатологией существует противоположность. Теократия, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, она делает конец как бы имманентным самой истории. Церковь, понятая как царство, христианское государство, христианская цивилизация ослабляют искание Царства Божьего. Раньше у Вл. Соловьева было слабое чувство зла. Теперь чувство зла делается преобладающим. Он ставит себе очень трудную задачу начертать образ антихриста, он делает это не в богословской и философской форме, а в форме повести. Это оказалось возможным осуществить только благодаря шутиливой форме, к которой он так любит прибегать, когда речь шла о самом заветном и интимном. Многих это шокировало, но шутиливость эта может быть понята, как стыдливость. Я не разделяю мнения тех, которые чуть ли не выше всего у Вл. Соловьева ставят «Повесть об антихристе». Она очень интересна, и без нее нельзя было бы понять путь Вл. Соловьева. Но повесть принадлежит к неверным и устаревшим толкованиям Апокалипсиса, в которых слишком многое принадлежит времени, а не вечности.

Это — пассивная, не активная и не творческая эсхатология. Нет ожидания новой эпохи Св. Духа. В начертании образа антихриста ошибочным является то, что он изображается человеколюбцем, гуманитаристом, он осуществляет социальную справедливость. Это как бы оправдывало самые контрреволюционные и обскурантские апокалиптические теории. В действительности, говоря об антихристе, вернее сказать, что он будет совершенно бесчеловечен и будет соответствовать стадии крайней дегуманизации. Более прав Достоевский, изображая антихристово начало прежде всего враждебным свободе и презирающим человека. «Легенда о Великом Инквизиторе» много выше «Повести об антихристе». Английский католический писатель Бонсон⁹ написал роман, очень напоминающий «Повесть об антихристе». Все это находится в линии, обратной движению к активно-творческому пониманию конца мира. Учение Вл. Соловьева о богочеловечестве, доведенное до конца, должно бы привести к активной, а не пассивной эсхатологии, к сознанию творческого призвания человека в конце истории, которое только и сделает возможным наступление конца мира и второе пришествие Христа. Конец истории, конец мира есть конец богочеловеческий, он зависит и от человека, от человеческой активности. У Вл. Соловьева не видно, каков же положительный результат богочеловеческого процесса истории. Раньше он ошибочно представлял себе его слишком эволюционным. Теперь он верно представляет себе конец истории катастрофическим. Но катастрофизм не значит, что не будет никакого положительного результата творческого дела человека для Царства Божьего. Единственным положительным у Вл. Соловьева является соединение церквей в лице папы Петра, старца Иоанна и доктора Паулуса. Православие оказывается наиболее мистическим. Эсхатология Вл. Соловьева все-таки прежде всего есть эсхатология суда. Это один из эсхатологических аспектов, но должен быть другой. Совершенно иное отношение к Апокалипсису Н. Федорова.

Н. Ф. Федоров при жизни был мало известен и оценен. Им особенно заинтересовалось лишь наше поколение начала XX в. * Он был скромный библиотекарь

* Одной из первых статей о Н. Федорове была моя статья «Религия воскрешения» в «Русской Мысли»,

Руминцовского музея, живший на 17 рублей в месяц,asket, спавший на ящике, и вместе с тем противникasketического понимания христианства. Н. Федоров — характерно русский человек, гениальный самородок, оригинал. При жизни он почти ничего не напечатал. После смерти друзья его напечатали в двух томах его «Философию общего дела», которую раздавали даром небольшому кругу людей, так как Н. Федоров считал недопустимой продажу книг. Это был русский искатель всеобщего спасения. В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, — каждый ответствен за весь мир и за всех людей, и каждый должен стремиться к спасению всех и всего. Западные люди легче мирятся с гибелью многих. Это, вероятно, связано с ролью, которую играет справедливость в западном сознании. Н. Федоров не был писателем по своему складу. Все, что он писал, есть лишь «проект» всеобщего спасения. Временами он напоминает таких людей, как Фурье. В нем сочетается фантазерство с практическим реализмом, мистика — с рационализмом, мечтательность — с трезвостью. Но вот что писали о нем самые замечательные русские люди. Вл. Соловьев пишет ему: «„Проект“ ваш я принимаю безусловно и без всяких оговорок. Со времени появления христианства ваш „проект“ есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать вас своим учителем и отцом духовным» *. Л. Толстой говорил о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Очень высокого мнения о Федорове был и Достоевский, который писал о нем: «Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности, совершенно согласен с этими мыслями. Их я принял, как бы за свои». Что же за «проект» у Федорова, что за необыкновенные мысли поразили самых гениальных русских людей? Н. Федоров был единственный человек, чья жизнь импонировала Л. Толстому. В основании всего мирозерцания Н. Федорова лежало печалование о горе людей. И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей, такая жажда возвращения их к жизни. Он считал сынов виновными в смерти отцов. Он называл сынов блудными сынами, потому

* См. книгу В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров», очень богатую материалами ¹⁰.

что они забыли могилы отцов, увлеклись женами, капитализмом и цивилизацией. Цивилизация строилась на костях отцов. Истоки мирозозерцания Н. Федорова родственны славянофильству. У него есть идеализация патриархального строя, патриархальной монархии, вражда к западной культуре. Но он выходит за пределы славянофилов, и в нем есть совершенно революционные элементы — активность человека, коллективизм, определяющее значение труда, хозяйственность, высокая оценка позитивной науки и техники. В советский период внутри России было течение федоровцев. И, как это ни странно, было некоторое соприкосновение между учением Федорова и коммунизмом, несмотря на его очень враждебное отношение к марксизму. Но вражда Федорова к капитализму была еще большая, чем у марксистов. Главная его идея, его «проект», связана с регуляцией стихийных сил природы, с подчинением природы человеку. Вера в могущество человека идет у него дальше марксизма, она более дерзновенная. Совершенно оригинально у него это соединение христианской веры с верой в могущество науки и техники. Он верил, что возвращение жизни всем умершим, активное воскрешение, а не пассивное лишь ожидание воскресения, должно быть не только христианским делом, внехрамовой литургией, но и делом позитивно-научным, техническим. Есть две стороны в учении Н. Федорова — его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства, и его «проект» воскрешения мертвых, в котором есть, конечно, элемент фантастический. Но самое нравственное сознание его есть самое высокое сознание в истории христианства.

У Н. Федорова были обширные знания, но культура его была скорее естественнонаучная, чем философская. Он очень не любил философского идеализма, не любил гностических тенденций, которые были у Вл. Соловьева. Он был моноидеистом, он целиком захвачен одной идеей — идеей победы над смертью, возвращения жизни умершим. И в его образе и образе его мыслей было что-то суровое. Память смертная, о которой есть христианская молитва, у него всегда была, он жил и мыслил перед лицом смерти, не его собственной, а других людей, всех умерших людей за всю историю. Но суровость, не допускающая никакой игры избыточных сил, была связана у него с оптимистической верой в возможность окончательной победы над смертью, в воз-

возможность не только воскресения, но и воскрешения, т. е. активного участия человека в деле всеобщего восстановления жизни. Н. Федорову принадлежит совершенно оригинальное истолкование апокалиптических пророчеств, которое можно назвать активным, в отличие от обычного пассивного истолкования. Он предлагает толковать апокалиптические пророчества как условные, чего еще никогда не делалось. И, действительно, нельзя понимать конца мира, о котором пророчествует Апокалипсис, как фатум. Это противоречило бы христианской идее свободы. Фатальный конец, описанный в Апокалипсисе, наступит как результат путей зла. Если заветы Христа не будут исполнены людьми, то неотвратимо будет то-то. Но если христианское человечество соединится для общего братского дела победы над смертью и всеобщего воскресения, то оно может избежать фатального конца мира, явления антихриста, страшного суда и ада. Тогда человечество может непосредственно перейти в вечную жизнь. Апокалипсис есть угроза человечеству, погруженному во зло, и он ставит активную задачу перед человеком. Пассивное ожидание страшного конца недостойно человека. Эсхатология Н. Федорова резко отличается от эсхатологии Вл. Соловьева и К. Леонтьева, и правда на его стороне, ему принадлежит будущее. Он — решительный враг традиционного понимания бессмертия и воскресения. «Страшный суд есть только угроза для младенствующего человечества. Завет христианства заключается в соединении небесного с земным, божественного — с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентно, всем сердцем, всей мыслью, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божьего и вместе с тем сына человеческого». Воскрешение противоположно прогрессу, который примиряется со смертью всех поколений. Воскрешение есть обращение времени, активность человека в отношении к прошлому, а не к будущему только. Воскрешение противоположно также цивилизации и культуре, которые цветут на кладбищах и основаны на забвении смерти отцов. Великим злом Н. Федоров считал капиталистическую цивилизацию. Он — враг индивидуализма, сторонник религиозного и социального коллективизма, братства людей. Общее христианское дело должно начаться в России,

как стране, наименее испорченной безбожной цивилизацией. Н. Федоров исповедывал русский мессианизм. Но в чем же был этот таинственный «проект», который так поражал, вызывал восторги одних и насмешки других? Это есть не более и не менее, как проект избежания страшного суда. Победа над смертью, всеобщее воскрешение не есть только дело Бога при пассивности человека, это есть дело богочеловеческое, т. е. и дело коллективной человеческой активности. Нужно признать, что в «проекте» Н. Федорова гениальное прозрение в толковании апокалиптических пророчеств, необыкновенная высота нравственного сознания, всеобщей ответственности всех за всех соединяются с утопическим фантазерством. Автор проекта говорит, что наука и техника могут способствовать воскрешению умерших, что человек может окончательно овладеть стихийными силами природы, регулировать природу и подчинить ее себе. Конечно, у него все время это соединяется с воскрешающими религиозными силами, с верой в Христово Воскресение. Но он все-таки рационализирует тайну смерти. Он недостаточно чувствовал значение креста, для него христианство было исключительно религией воскресения. Он совсем не чувствует иррациональность зла. В учении Федорова очень многое должно быть удержано, как входящее в русскую идею. Я не знаю более характерно русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу. Он хочет братства людей не только в пространстве, но и во времени, и верит в возможность изменения прошлого. Но предложенные им материалистические методы воскрешения не могут быть удержаны. Вопрос об отношении духа к природному миру не был им до конца продуман.

Мессианизм был свойствен не только русским, но и полякам. Страдальческая судьба Польши его обострила. Интересно сопоставить русские мессианские и эсхатологические идеи с идеями величайшего философа польского мессианизма Чешковского, который до сих пор недостаточно еще оценен. Его главное четырехтомное сочинение «*Notre Père*» построено в форме толкования молитвы Отче Наш *. Это есть оригинальное толкование христианства в целом, но в особенно-

* Издано по-французски. Сте А. Ciezkowski. «*Notre Père*», 4 тома.

сти есть христианская философия истории. Подобно славянофилам и Вл. Соловьеву, Чешковский прошел через германский идеализм и испытал влияние Гегеля. Но мысль его остается самостоятельной и творческой. Он хочет остаться католиком, не порывает с католической церковью, но выходит за пределы исторического католичества. Он более определенно, чем русские мыслители, выражает религию Св. Духа. Он стремится к тому, что называет *Révélation de la Révélation*¹¹. Полное откровение Бога есть откровение Духа Св. Бог и есть Дух Св., это Его настоящее имя. Дух есть высшее. Все есть Дух и через Дух. Только в третьем откровении Духа, полном и синтетическом, раскроется Св. Троица. Догмат Троичности не мог быть еще открыт в Св. Писании. Только молчание о Св. Духе считалось ортодоксальным, все остальное считалось еретическим. Ипостаси Троицы — имена, образы, моменты откровения. У Чешковского люди очень ортодоксальные, вероятно, найдут уклон к савелианству¹². По мнению Чешковского, в ересях была частичная истина, но не было полноты истины. Он пророчествует о наступлении новой эпохи Св. Духа. Только параклетическая эпоха даст полное откровение. Вслед за германским идеализмом, подобно Вл. Соловьеву, он утверждал духовный прогресс, духовное развитие. Человечество не могло еще вместить Св. Духа, не было еще достаточно зрело. Но время особенного действия Духа Св. близится. Наступает духовная зрелость человека, когда он в силах будет вместить откровение Св. Духа, исповедывать религию Духа. Действие Духа распространится на все человечество. Дух объемлет душу и тело. В эпоху Духа войдут также социальные и культурные элементы человеческого прогресса. Чешковский настаивает на социальности славянства. Он ждет откровения Слова в социальном акте. В этом сходство с русской мыслью. Он проповедует *Communauté du St. Esprit*¹³. Человечество будет жить во имя Параклета¹⁴. «Отче Наш» — профетическая молитва. Церковь не есть еще Царство Божье. Человек активен в создании нового мира. Очень интересна мысль Чешковского, что мир действует на Бога. Установление социальной гармонии внутри человечества, которая будет соответствовать эпохе Св. Духа, приведет к абсолютной гармонии в Боге. Страдание Бога есть признак Его святости. Чешковский прошел через Гегеля и потому признает диалек-

тическое развитие. Наступление новой эпохи Св. Духа, который охватит всю социальную жизнь человечества, он представляет себе скорее в форме развития, чем в форме катастрофы. Не может быть новой религии, по может быть творческое развитие вечной религии. Религия Св. Духа и есть вечная христианская религия. Вера для Чешковского есть знание, принятое чувством. У него есть много интересных философских мыслей, на которых я не могу здесь останавливаться. Чешковский учит не столько о конце мира, сколько о конце века, о наступлении нового эона. Время для него есть часть вечности. Чешковский был, конечно, большим оптимистом, он был полон надежды на скорое наступление нового эона, хотя вокруг были мало отрадные события. Этот оптимизм был свойствен его эпохе. Мы не можем быть столь оптимистичны. Но это не мешает оценить значительность его основных идей. Многие мысли его схожи с русскими мыслями, с русскими христианскими упованиями. Чешковского у нас совсем не знали, ни у кого нет ссылок на него, как и он не знал русской мысли. Очевидно, сходство есть сходство общеславянское. В некоторых отношениях я готов поставить мысль Чешковского выше мысли Вл. Соловьева, хотя личность последнего была сложнее и богаче, в ней было больше противоречий. Сходство было в том, что должна наступить новая эпоха в христианстве, что предстоит новое излияние Св. Духа и что человек будет в этом активен, а не пассивен. Апокалиптическая настроенность ждет завершающего откровения. Церковь Нового завета есть лишь символический образ вечной Церкви.

4

Три замечательных русских мыслителя — Вл. Соловьев, Н. Федоров и В. Розанов — высказали очень глубокие мысли о смерти и об отношении между смертью и рождением. Это мысли разные, даже противоположные. Более всего интересовала тема о победе вечной жизни над смертью. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между перспективой вечной жизни для личности и перспективы родовой, в которой рождение новой жизни ведет к смерти предшествующих поколений. Смысл любви — в победе над смертью, и достижение вечной личной жизни Н. Федоров также видит в связи между рождением и смертью. Сыны ро-

ждаются, забывая о смерти отцов. Но победа над смертью означает требование воскрешения отцов, обращение энергии рождающей в энергию воскрешающую. В отличие от Вл. Соловьева Н. Федоров — не эротический философ. У В. Розанова¹⁵ — третья точка зрения. Об этом необыкновенном писателе речь будет в следующей главе, сейчас скажу только о его решении темы о смерти и рождении. Все творчество Розанова есть апофеоз рождающей жизни. В родовом процессе, порождающем все новую и новую жизнь, Вл. Соловьев и Н. Федоров видят смертность, отравленность грехом. Розанов, наоборот, хочет обоготворить рождающий пол. Рождение и есть победа над смертью, вечное цветение жизни. Пол — свят, потому что он есть источник жизни, анти-смерть. Такое решение вопроса связано со слабым чувством и сознанием личности. Рождение неисчислимого количества новых поколений не может примирить со смертью хотя бы одного человека. Во всяком случае, русская мысль глубоко задумалась над темой о смерти, о победе над смертью, о рождении, о метафизике пола. Все три мыслителя понимали, что тема о смерти и рождении есть тема о метафизической глубине пола. У Вл. Соловьева энергия пола в любви-эросе перестает быть рождающей и ведет к личному бессмертию, он — платоник; у Н. Федорова энергия пола превращается в энергию, воскрешающую умерших отцов; у В. Розанова, возвращающегося к юдаизму и язычеству, энергия пола освящается, как рождающая новую жизнь и этим побеждающая смерть. Очень знаменательно, что в русской религиозности главное значение имеет Воскресение. Это — существенное отличие от религиозности западной, где Воскресение отходит на второй план. Для католической и протестантской мысли проблема пола была исключительно проблемой социальной и моральной, но не была проблемой метафизической и космической, как была для мысли русской. Это объясняется тем, что Запад был слишком замкнут в цивилизации, слишком социализирован, христианство было слишком педагогическое. Самая тайна Воскресения была не космической тайной, а догматом, потерявшим жизненное значение. Тайна космической жизни была закрыта организованной социальностью. Был, конечно, Я. Беме, который не впадал в организованную социальность. Взятая в целом, западная мысль имеет бесспорно большее значение для

решения проблемы религиозной антропологии и религиозной космологии. Но католическая и протестантская мысль в официальных своих формах очень мало интересовалась этими проблемами во всей их глубине, вне вопросов церковно-организационных и педагогически-водительствующих. В православии не был органически усвоен греко-римский гуманизм, преобладала аскетическая отрешенность. Но именно поэтому на почве православия легче может раскрыться новое о человеке и космосе. Также православие не имело такого активного отношения к истории, какое имело западное христианство. Но, может быть, именно поэтому оно будет иметь исключительное отношение к концу истории. В русской православной религиозности всегда было скрыто эсхатологическое ожидание.

В русском православии можно различить три течения, которые могут переплетаться: традиционное монашески-аскетическое, связанное с «Добролюбием» космоцентрическое, узревающее божественные энергии в тварном мире, обращенное к преобразению мира, с ним связана софиология, и антропоцентрическое, историсофское, эсхатологическое, обращенное к активности человека в природе и обществе. Первое течение не ставит никаких творческих проблем и в прошлом оно опирается не столько на греческую патристику, сколько на сирийскую аскетическую литературу. Второе и третье течения ставят проблемы о космосе и человеке. Но за всеми этими различаемыми течениями скрыта общая русская православная религиозность, выработавшая тип русского человека с его недовольством этим миром, с его душевной мягкостью, с его нелюбовью к могуществу этого мира, с его устремленностью к миру иному, к концу, к Царству Божьему. Русская народная душа воспитывалась не столько проповедями и доктринальным обучением, сколько литургически и традицией христианского милосердия, проникшей в самую глубину душевной структуры. Русские думали, что Россия — страна совсем особенная, с особенным призыванием. Но главным была не сама Россия, а то, что Россия несет миру, прежде всего — братство людей и свобода духа. Тут мы подходим к самому трудному вопросу. Русские устремлены не к царству этого мира, они движутся не волей к власти и могуществу. Русский народ, по духовному своему строю, не империалистический народ, он не любит государство. В этом

славянофилы были правы. И, вместе с тем, это — народ-колонизатор и имеет дар колонизации, и он создал величайшее в мире государство. Что это значит, как это понять? Достаточно уже было сказано о дуалистической структуре русской истории. То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы русского народа. Нужно было принять ответственность за огромность русской земли и нести ее тяготу. Огромная стихия русской земли защищала русского человека, но и сам он должен был защищать и устраивать русскую землю. Получалась болезненная гипертрофия государства, давившего народ и часто истязавшего народ. В сознании русской идеи, русского призвания в мире, произошла подмена. И Москва — Третий Рим, и Москва — Третий Интернационал связаны с русской мессианской идеей, но представляют ее искажение. Нет, кажется, народа в истории, который совмещал бы в своей истории такие противоположности. Империализм всегда был искажением русской идеи и русского призвания. Но не случайно Россия так огромна. Эта огромность — провиденциальна, и она связана с идеей и призванием русского народа. Огромность России есть ее метафизическое свойство, а не только свойство ее эмпирической истории. Великая русская духовная культура может быть свойственна только огромной стране, огромному народу. Великая русская литература могла возникнуть лишь у многочисленного народа, живущего на огромной земле. Русская литература, русская мысль были пропикнуты ненавистью к империи, обличали ее зло. И, вместе с тем, предполагали империю, предполагали огромность России. Это — противоречие, присущее самой духовной структуре России и русского народа. Огромность России могла бы быть иной, не быть империей с ее злыми сторонами, она могла бы быть народным царством. Но оформление русской земли происходило в тяжелой исторической обстановке, русская земля была окружена врагами. Это было использовано злыми силами истории. Русская идея создавалась в разных формах в XIX в. Но она находилась в глубоком конфликте с русской историей, как она создавалась господствующими в ней силами. В этом — трагизм русской исторической судьбы и сложность нашей темы.

XX век: культурный ренессанс и коммунизм. Источники культурного ренессанса. Пробуждение религиозного беспокойства в литературе. Критический марксизм и идеализм. Религиозные искания среди марксистов. Мережковский. Розанов. Обращение к ценностям духовной культуры. Религиозно-философские собрания. Расцвет поэзии. Символизм. Влияние Соловьева. Блок. Белый. Вяч. Иванов. Шестов. Расцвет русской религиозной философии. Религиозно-философское общество. Флоренский. Булгаков. Бердяев. Трубецкой. Эрн. Лосский. Франк. Разрыв между высшими культурными силами и революцией. Попытки сближения: журнал «Вопросы жизни». Коммунизм как извращение русской мессианской идеи. Итоги русской мысли XIX века: Русская идея.

1

Только в начале XX в. были оценены результаты русской мысли XIX в. и подведены итоги. Но самая проблематика мысли к началу XX в. очень усложнилась, и в нее вошли новые веяния, новые элементы. В России в начале века был настоящий культурный ренессанс. Только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русские души. Россия пережила расцвет поэзии и философии, пережила напряженные религиозные искания, мистические и оккультные настроения. Как всегда и везде, к искреннему подъему присоединилась мода, и было немало вранья. У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренессанс. Для религиозного ренессанса не хватало сильной и сосредоточенной воли, была слишком большая культурная утонченность, были элементы упадочности в настроениях культурного слоя, и этот высший культурный слой был слишком замкнут в себе. Поразительный факт. Только в начале XX в. критика по-настоящему оценила великую русскую литературу XIX в., прежде всего Достоевского и Л. Толстого. Духовная проблематика вершин русской литературы была усвоена, ею прониклись, и вместе с тем произошло большое изменение, не всегда благоприятное, по сравнению с литературой XIX в. Исчезла необыкновенная правдивость и простота русской литературы. Появились люди двоящихся мыслей. Таков,

прежде всего, Д. Мережковский¹; он имеет несомненные заслуги в оценке Достоевского и Л. Толстого, которых неспособна была оценить традиционная публицистическая критика. Но у Мережковского нельзя уже найти этого необыкновенного правдолюбия русской литературы, у него все двойится, он играет сочетаниями слов, принимая их за реальности. То же нужно сказать про Вячеслава Иванова и про всех почти. Но произошел один знаменательный факт — изменение сознания интеллигенции. Традиционное миросозерцание левой интеллигенции пошатнулось. Вл. Соловьев победил Чернышевского. Уже во вторую половину 80-х годов и в 90-е годы это подготавливалось. Было влияние философии Шопенгауэра и Л. Толстого. Начался интерес к философии, и образовалась культурная философская среда. В этом сыграл свою роль журнал «Вопросы философии и психологии», под редакцией Н. Грота. Появились интересные философы метафизического направления — кн. С. Трубецкой и Л. Лопатин. Изменилось эстетическое сознание, и начали придавать большее значение искусству. Журнал «Северный вестник» с его редактором А. Волынским был одним из симптомов этого изменения. Тогда же начали печататься Д. Мережковский, Н. Минский, К. Бальмонт. Позже появились журналы культурно-ренессансного направления — «Мир искусства», «Весы», «Новый путь», «Вопросы жизни». В петровской императорской России не было целостного стиля культуры, образовалась многопланность, разноэтажность, и русские жили как бы в разных веках. В начале века велась трудная, часто мучительная, борьба людей ренессанса против суженности сознания традиционной интеллигенции, — борьба во имя свободы творчества и во имя духа. Русский духовно-культурный ренессанс был встречен очень враждебно левой интеллигенцией, как измена традициям освободительного движения, как измена народу, как реакция. Это было несправедливо уже потому, что многие представители культурного ренессанса были сторонниками освободительного движения и участвовали в нем. Речь шла об освобождении духовной культуры от гнета социального утилитаризма. Но изменение основ миросозерцания и новое направление нелегко даются. Борьба шла в разных направлениях, по нескольким линиям. Наш ренессанс имел несколько истоков и относился к разным сторонам культуры. Но по

всем линиям нужно было преодолеть материализм, позитивизм, утилитаризм, от которых не могла освободиться левонастроенная интеллигенция. Это было вместе с тем возвратом к творческим вершинам духовной культуры XIX в. Но беда была в том, что люди ренессанса, в пылу борьбы, из естественной реакции против устаревшего мирозерцания, часто недостаточно оценивали ту социальную правду, которая была в левой интеллигенции и которая оставалась в силе. Все, тот же дуализм, та же расколотость продолжают быть характерными для России. Это будет иметь роковые последствия для характера русской революции, для ее духоборства. В нашем ренессансе элемент эстетический, раньше задавленный, оказался сильнее элемента этического, который оказался очень ослабленным. Но это означало ослабление воли, пассивность. И это особенно неблагоприятно должно было отозваться на попытках религиозного возрождения. Много дарований было дано русским людям начала века. То была эпоха исключительно талантливая, блестящая. Было много надежд, которые не сбылись. Ренессанс стоял не только под знаком Духа, но и Диониса. И в нем смешался ренессанс христианский с ренессансом языческим.

Духовный перелом, связанный с русским ренессансом, имел несколько источников. Более широкое значение для интеллигенции имел источник, связанный с марксизмом. Часть марксистов более высокой культуры перешла к идеализму и, в конце концов, — к христианству. В значительной степени, отсюда вышла русская религиозная философия. Факт этот может показаться странным и требует объяснения. Марксизм в России был кризисом левой интеллигенции и разрывом с некоторыми ее традициями. Он возник у нас во вторую половину 80-х годов в результате неудачи русского народнического социализма, который не мог найти опоры в крестьянстве и срыва партии Народной Воли после убийства Александра II. Старые формы революционного социалистического движения казались изжитыми, и нужно было искать новых форм. За границей возникает группа «Освобождение труда», которая кладет основы русского марксизма, это: Г. В. Плеханов, Б. Аксельрод, В. Засулич. Марксисты переоценивают народническую идею о том, что Россия может и должна миновать период капиталистического развития, они — за развитие капитализма в России, и не потому,

что капитализм сам по себе — благо, а потому, что развитие капитализма способствует развитию рабочего класса, который и будет единственным в России революционным классом. В деле освобождения на рабочий класс более можно опереться, чем на крестьянство, которое, по Марксу, есть класс реакционный. Во вторую половину 90-х годов в России возникает сильное марксистское движение, которое захватывает все более широкие круги интеллигенции. Вместе с тем, возникает и рабочее движение. В многочисленных кружках происходят сражения марксистов и народников, и победа все более склоняется на сторону марксистов. Возникают марксистские журналы. Меняется душевный тип интеллигенции: марксистский тип более жесткий, чем народнический. Первоначально марксизм был западничеством, по сравнению со старым народничеством. В части марксистов второй половины 90-х годов очень повышается уровень культуры, особенно культуры философской, пробуждаются более сложные культурные запросы, происходит освобождение от нигилизма. Для старой народнической интеллигенции революция была религией, отношение к революции было тоталитарным, вся умственная и культурная жизнь была подчинена освобождению народа, свержению самодержавной монархии. В конце XIX в. начался процесс дифференциации, высвобождения отдельных сфер культуры от подчинения революционному центру. Философия искусства, духовная жизнь вообще объявляются свободными сферами. Но мы увидим, что русский тоталитаризм, в конце концов, возьмет реванш. От марксизма осталась широкая историософическая перспектива, которая и была его главным обаянием. Во всяком случае, на почве марксизма, правда критического, а не ортодоксального, стало возможным умственное и духовное движение, которое почти прекратилось в староверческой народнической интеллигенции. Некоторые марксисты, оставаясь верными марксизму в социальной сфере, с самого начала не соглашались быть материалистами в философии, они были кантианцами или фихтеанцами, т. е. идеалистами. Этим открывались новые возможности. Марксисты более ортодоксального типа, державшиеся за материализм, относились очень подозрительно к философскому свободомыслию и предсказывали отпадение от марксизма. Получалось разделение на принимавших марксизм тоталитарно и принимавших

ого лишь частично. Во второй группе и произошел переход от марксизма к идеализму. Эта идеалистическая стадия продолжалась недолго, и скоро обнаружилось движение к религии, к христианству, к православию. К поколению марксистов, пришедших к идеализму, принадлежали С. Булгаков, со временем ставший священником, пишущий эти строки, П. Струве, наиболее политик из этой группы, С. Франк. Все обратились к проблемам духовной культуры, которая в предшествующих поколениях левой интеллигенции была задвлена. Как участник движения, могу свидетельствовать, что процесс этот сопровождался большим подъемом. Раскрывались целые миры. Умственная и духовная жажда была огромная. Прошло веяние Духа. Было чувство, что начинается новая эра. Было движение к новому, небывшему. Но был и возврат к традициям русской мысли XIX в., к религиозному содержанию русской литературы, к Хомякову, к Достоевскому и Вл. Соловьеву. Мы попали в необыкновенно творчески одаренную эпоху. Был очень пережит Ницше, хотя и не всеми одинаково. Влияние Ницше было основным в русском ренессансе начала века. Но тема Ницше представлялась русским темой религиозной по преимуществу. Имел значение также Ибсен. Но рядом с этим, как и в первую половину XIX в., имел огромное значение германский идеализм, Кант, Гегель, Шеллинг. Так образовывалось одно из течений, создавших русский ренессанс.

Другой источник ренессанса был, по преимуществу, литературный. В начале века Д. С. Мережковский играл главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре. Это — литератор, до мозга костей живущий в литературе и словесных сочетаниях и отражениях более, чем в жизни. У него — большой литературный талант, он — необыкновенно плодовитый писатель, но он не был значительным художником, его романы, представляющие интересное чтение, свидетельствуют об эрудиции, имеют огромные художественные недостатки, они проводят его идеологические схемы, и о них было сказано, что это — смесь идеологии с археологией. Главные романы: «Юлиан-Отступник», «Леонардо да Винчи», «Петр Великий» — посвящены теме «Христос и антихрист». Мережковский пришел к христианству, но не к традиционному и не к церковному христианству, к но-

вому религиозному сознанию. Главная его книга, которой он приобрел значение в истории русской мысли, это — «Л. Толстой и Достоевский», в которой впервые обращено достаточное внимание на религиозную проблематику двух величайших русских гениев. Книга — блестящая, но испорченная обычными недостатками Мережковского — риторикой, идеологическим схематизмом, мутью двоящихся мыслей, преобладанием словесных сочинений над реальностями. У Мережковского отсутствует нравственное чувство, которое так сильно было у писателей и мыслителей XIX в. Он стремится к синтезу христианства и язычества и ошибочно отождествляет его с синтезом духа и плоти. Иногда остается впечатление, что он хочет синтезировать Христа и антихриста. Христос и антихрист — его основная тема. Возможность нового откровения в христианстве для него связана с реабилитацией плоти и пола. Мережковский — символист, и «плоть» оказывается для него символом и всей культуры и общественности. Его нельзя понять без влияния на него В. В. Розанова. Последний — гениальный писатель, его писательство было настоящей магией слов, и он очень теряет от изложения его идей вне литературной формы. Он не сразу себя обнаружил во весь свой рост. Его истоки — славянофильски-консервативные и православные. Но не в этом его интерес. Писания его приобретают захватывающий интерес, когда он начинает отступать от христианства, делается острым критиком христианства. Он становится моноидеистом и говорит про себя: «Самто я бездарен, да тема моя талантлива». В действительности он был очень талантлив, но талант его разворачивается на талантливой теме. Это — тема пола, взятая как религиозная. Розанов разделяет религии на религии рождения и религии смерти. Юдаизм, большая часть языческих религий — религии рождения, апофеоз жизни, христианство же есть религия смерти. Тень Голгофы легла на мир и отравила радость жизни. Иисус заморозил мир, и в сладости Иисуса мир прогорк. Рождение связано с полом. Пол — источник жизни. Если благословлять и освящать жизнь и рождение, то должно благословлять и освящать пол. Христианство в этом отношении остается двусмысленным. Оно не решается осудить жизнь и рождение. Оно даже видит оправдание брака, соединение мужа и жены в рождении детей. Но пола оно гнушается и закрывает

глаза на него. Розанов считает это лицемерием и провоцирует христиан на решительный ответ. Он, в конце концов, приходит к мысли, что христианство — враг жизни, что оно есть религия смерти. Он не хочет видеть, что последнее слово христианства есть не распятие, а Воскресение. Для него христианство не религия Воскресения, а исключительно религия Голгофы. Никогда с таким радикализмом и такой религиозной углубленностью не ставился вопрос о поле. Решение Розанова было неверно, это означало или реюдаизацию христианства, или возврат к язычеству, он хочет не столько преобразования пола и плоти мира, сколько их освящения такими, каковы они есть. Но постановка вопроса была верной и была большой заслугой Розанова. У него было много почитателей священников, которые его плохо понимали и думали, что речь идет о реформе семьи. Вопрос об отношении христианства к полу превратился в вопрос об отношении христианства к миру вообще и к человечеству. Ставилась проблема религиозной космологии и антропологии.

В 1903 г. в Петербурге организуются религиозно-философские собрания, на которых происходит встреча русской интеллигенции верхнего культурного слоя с представителями православного духовенства. На собраниях председательствовал ректор Петербургской Духовной Академии, епископ Сергей, потом Патриарх Московский. Из иерархов церкви активную роль играл еще епископ Антоний, впоследствии живоцерковник. Со стороны светской культуры выступали Д. Мережковский, В. Розанов, Н. Минский², А. Карташов³, изгнанный из Духовной Академии, впоследствии министр исповеданий Временного правительства, апокалиптик и хилиаст В. Тернавцев⁴, тогда чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода. Собрания были очень живыми и интересными, новыми по общению людей разных, совершенно разобщенных миров и по темам. Главную роль играл Д. Мережковский. Но темы были связаны с Розановым. Его влияние означало, что преобладали темы о поле. То была также тема об отношении христианства к миру и жизни. Представители культуры допрашивали иерархов церкви, является ли христианство исключительно аскетической, враждебной миру и жизни религией или оно может освятить мир и жизнь. Так стала центральной тема об отношении церкви к культуре и общественной

жизни. Все, что говорили представители светской культуры, предполагало возможность нового христианского сознания, новой эпохи в христианстве. Это было трудно допустить иерархам церкви, хотя бы и наиболее просвещенным. Для представителей духовенства христианство давно стало повседневной прозой, искавшие же нового христианства хотели, чтобы оно было поэзией. Религиозно-философские собрания были интересны главным образом своими вопрошениями, а не ответами. Верно было, что на почве исторического христианства трудно, почти невозможно было решить вопросы о браке, о справедливом устройстве общества, о культурном творчестве, об искусстве. Некоторые участники собраний формулировали это, как ожидание нового откровения правды на земле. Мережковский связывал с этим проблему плоти, при этом слово плоть он употреблял в философском неверном смысле. В исторической церковности было как раз слишком много плоти, уплотненности и недостаточно духовности. Розанов отталкивался от образа Христа, в котором видел вражду к жизни, к рождению, но он любил быт православной церкви, видел в нем много плоти. И новое христианство будет не более плотским, а более духовным. Духовность же совсем не противоположна плоти, телу, а противоположна царству необходимости, порабощенности человека природным и социальным порядком. В религиозно-философских собраниях отразилось русское ожидание эпохи Св. Духа. Это ожидание принимало в России разнообразные формы, иногда очень несовершенно выраженные. Но всегда это характерно для России. Наиболее активный характер это имело у Н. Федорова. Его мышление было очень социальным. Этого нельзя сказать про участников религиозно-философских собраний. То были прежде всего люди литературы, и у них не было ни теоретической, ни практической подготовки для решения вопросов социального порядка. Между тем, они ставили вопросы о христианской общественности. Мережковский говорил, что христианство не раскрыло тайны трех, т. е. тайны общественности. В. Тернавцев, который писал замечательную книгу об Апокалипсисе, очень верил в Первую Ипостась, Отца, и Третью Ипостась, Духа, но мало верил во Вторую Ипостась, Сына. У всех была религиозная взволнованность, религиозное брожение и искание, но не было настоящего

религиозного возрождения. Менее всего оно могло возникнуть из литературных кругов, которым был присущ элемент утонченной упадочности. Но религиозная тема, которая среди интеллигенции долгое время была под запретом, была выдвинута на первый план. Было очень *bien vu*⁵ говорить на религиозные темы, это стало почти модным. По свойствам русской души, деятели ренессанса не могли оставаться в кругу вопросов литературы, искусства, чистой культуры. Ставились последние вопросы. Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве обществ, о любви и т. п. приобретали характер вопросов религиозных. Это вопросы — все тех же «русских мальчишков», но ставших более культурными. Религиозно-философские собрания существовали недолго, и такой встречи интеллигенции с духовенством уже не повторилось. Да и сама интеллигенция этих собраний распалась на разные направления. В начале века у нас было либеральное движение в части духовенства, главным образом белого. Это движение было враждебно епископату и монашеству. Но в нем не было глубоких религиозных идей, — идей, выношенных в русской мысли. Сопrotивление официальной церкви было очень сильное, и церковная реформа, в которой была пужда, не удалась. Поразительно, что на Соборе 17-го года, который стал возможен только благодаря революции, не обнаружилось никакого интереса к религиозным проблемам, мучившим русскую мысль XIX и начала XX в. Собор занялся исключительно вопросами церковной организации.

2

Третье течение в русском ренессансе связано с расцветом русской поэзии. Русская литература XX в. не создала большого романа, подобного роману XIX в., но создала очень замечательную поэзию. И эта поэзия очень знаменательна для русского сознания, для истории русских идейных течений. То была эпоха символизма. Александр Блок, самый большой русский поэт начала века, Андрей Белый, у которого были проблески гениальности, Вячеслав Иванов, человек универсальный, главный теоретик символизма, и многие поэты и эссеисты меньшего размера — все были символистами. Символисты сознавали себя новым течением и были в конфликте с представителями старой литерату-

ры. Основным влиянием на символистов было влияние Вл. Соловьева. Он так формулировал сущность символизма в одном из своих стихотворений:

Все, видимое нами,
Только отблеск, только тени
От незримого очами.

Символизм видит духовную действительность за этой видимой действительностью. Символ есть связь между двумя мирами, знак иного мира в этом мире. Символисты верили, что есть иной мир. Вера их совсем не была догматической. Лишь один Вяч. Иванов, впоследствии перешедший в католичество, был одно время очень близок к православию. Вл. Соловьев сообщил символистам свою веру в Софию. Но характерно, что символисты начала века, в отличие от Вл. Соловьева, верили в Софию и ждали ее явления, как Прекрасной Дамы, но не верили в Христа. И это нужно определить, как космическое прельщение, под которым жило это поколение. Правда тут была в жажде красоты преображенного космоса. А. Белый говорит в своих воспоминаниях: «Символ „жены“ стал зарею для нас (соединением неба с землею), сплетаясь с учением гностиков о конкретной премудрости с именем новой музыки, сливающей мистику с жизнью»*. Влиял не дневной Вл. Соловьев с его рационализированными богословскими и философскими трактатами, а Соловьев ночной, выразившийся в стихах и небольших статьях, в сложившемся о нем мифе. Наряду с Вл. Соловьевым влиял Ницше. Это было самое сильное западное влияние на русский ренессанс. Но в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру, не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался, как мистик и пророк. Из поэтов Запада, вероятно, наибольшее значение имел Бодлер. Но русский символизм очень отличался от французского. Поэзия символистов выходила за пределы искусства, и это была очень русская черта. Период так называемого «декадентства» и эстетизма у нас быстро кончился, и произошел переход к символизму, который

* Воспоминания А. Белого об А. Блоке, напечатанные в четырех томах «Эпопеи», — первоклассный материал для характеристики атмосферы ренессансной эпохи, но фактически в нем много неточного.

означал искания духовного порядка, и к мистике. Вл. Соловьев был для Блока и Белого окном, из которого дул ветер грядущего. Обращенность к грядущему, ожидание необыкновенных событий в грядущем очень характерны для поэтов-символистов. Русская литература и поэзия начала века носили профетический характер. Поэты-символисты, со свойственной им чуткостью, чувствовали, что Россия летит в бездну, что старая Россия кончается и должна возникнуть новая Россия, еще неизвестная. Подобно Достоевскому, они чувствовали, что происходит внутренняя революция. Русским людям культурного слоя XIX и XX вв. свойственна быстрая смена поколений и настроений; постоянная распря детей и отцов особенно характерна для России. А. Белый в своих воспоминаниях характеризует напряженность своего кружка поэтов-символистов, как ожидание зорь и как видение зорь. Ждали восхода солнца Грядущего дня. Это было ожидание не только совершенно новой коллективной символической культуры, но также и ожидание грядущей революции. А. Белый называет «нашими» только тех, которые видели «зори» и предчувствовали зоровое откровение. Это также была одна из форм ожидания наступления эпохи Св. Духа. А. Белый блестяще характеризует атмосферу, в которой возник русский символизм. Время было очень замечательное. Но неприятна кружковщина, почти сектантство, молодых символистов, резкое деление на «наших» и не наших, самоуверенность и самоупоенность. Этому времени свойственна была взвинченность, склонность к преувеличениям, раздувание иногда незначительных событий, недостаточная правдивость с собой и другими. Так, необычайные, почти космические, размеры приобретала распря Белого с Блоком, хотя за ней скрыты чувства, в которых ничего космического не было. Жена Блока одно время играла роль Софии, она была Прекрасной Дамой. В этом было что-то неправдивое и неприятное, была игра с жизнью, которая вообще была свойственна той эпохе. В значительной степени от Вл. Соловьева получил Блок культ Прекрасной Дамы, которой посвящен целый том его стихов. Разочарование в Прекрасной Даме он выразил в «Балаганчике». Негодование Белого против якобы измены Блока и петербургской литературы символическому искусству преувеличено и не вполне правдиво, так как за этим было скрыто что-то

личное. По воспоминаниям Белого, самое лучшее впечатление производит Блок. В нем было больше простоты, правдивости, было меньше вранья, чем у других. Белый был сложнее и многообразнее по своим дарованиям, чем Блок, он был не только поэтом, но и замечательным романистом, он любил философствовать и стал впоследствии антропософом. Он написал толстую книгу о символизме, который обосновал при помощи философии Риккерта. Он был у нас единственным замечательным футуристом. В очень оригинальном романе «Петербург» человек и космос разлагаются на элементы, исчезает целостность вещей, и границы, отделяющие одно от другого; человек может переходить в лампу, лампа — в улицу, улица проваливается в космическую бесконечность. В другом романе изображается утробная жизнь до рождения. Блок, в отличие от Белого, не пленяется никакими теориями. Он — исключительно лирический поэт, величайший поэт начала века. У него было сильное чувство России, и стихи, посвященные России, — гениальны. У Блока было предчувствие, что на Россию надвигается что-то страшное.

Развязаны дикие страсти
Под игом ущербной луны..

Я вижу над Русью далече
Широкий и тихий пожар.

В изумительном стихотворении «Россия» он вопрошает, кому отдастся Россия и что от этого произойдет.

Какому хочешь чародею
Отдай разбойную красу,
Пускай заманит и обманет, —
Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты.

Но наиболее замечательно его стихотворение «Скифы». Это стихотворение пророческое, посвященное теме Востока и Запада.

Милльоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы,
С раскосыми и жадными очами...

Россия — Сфинкс. Лиюя и скорбя,
И обливаясь черной кровью,
Она глядит, глядит, глядит в тебя,
И с ненавистью, и с любовью...

Да, так любить, как любит наша кровь,
Никто из вас давно не любит!..
Мы любим все — и жар холодных числ,
И дар божественных видений,
Нам внятно все — и острый галльский смысл,
И сумрачный германский гений...

Вот строчки, очень жуткие для людей Запада, которые могут оправдывать беспокойство, которое вызывает Россия:

Виповны ль мы — коль хрустнет ваш скелет
В тяжелых, нежных наших лапах?

В заключение — обращение к Западу:

В последний раз — опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира.

Тут с необыкновенной остротой поставлена тема о России и Европе, основная тема русского сознания XIX в. Она не поставлена в категориях христианских, но христианские мотивы остаются. Можно было бы сказать, что мироощущение поэтов-символистов стояло под знаком космоса, а не Логоса. Поэтому космос поглощает у них личность; ценность личности была ослаблена: у них были яркие индивидуальности, но слабо выражена личность. А. Белый даже сам говорил про себя, что у него нет личности. В ренессансе был элемент антиперсоналистический. Языческий космизм, хотя и в очень преображенной форме, преобладал над христианским персонализмом.

Вячеслав Иванов⁶ был самой характерной и блестящей фигурой ренессанса. Он не принадлежал к группе молодых поэтов, увидевших зори. В то время он был за границей. Он был учеником Момзена, написал по-латински диссертацию о налогах в Риме. Это был человек западной образованности, очень больших знаний, которых не было у Блока и у Белого. На него влияли, главным образом, Шопенгауэр, Р. Вагнер, Ницше; из русских — Вл. Соловьев, которого он знал лично. Наиболее близок он к Р. Вагнеру. Стихи он начал писать поздно. Поэзия его трудная, ученая, пышная, полная выражений, взятых из церковно-славянского языка, требующая комментариев. Он не исключительно поэт, он — также ученый филолог, лучший русский эллинист, блестящий эссеист, учитель поэтов, он — и теолог, и философ, и теософ. Человек

универсальный, синтетического духа. В России он был человеком самой утонченной культуры. Такого и на Западе не было. Ценила его, главным образом, культурная элита, для более широких кругов он был недоступен. Это не только блестящий писатель, но и блестящий *causeur*⁷. Со всеми он мог говорить на тему их специальности. Его идеи по видимости менялись. Он был консерватором, мистическим анархистом, православным, оккультистом, патриотом, коммунистом и кончает свою жизнь в Риме католиком и довольно правым. Но в своих постоянных изменениях он, в сущности, всегда оставался самим собой. В жизни этого шармера⁸ было много игры. Приехав из-за границы, он привез с собой религию Диониса, о которой написал замечательную и очень ученую книгу. Он хотел не только примирить, но и почти отождествить Диониса и Христа. Вяч. Иванов, как и Мережковский, вносил много язычества в свое христианство, и это было характерно для ренессанса начала века. Поэзия его также хотела быть дионистической, но в ней нет непосредственного стихийного дионисизма, дионисизм у него надуманный. Проблема личности была ему чужда. Вяч. Иванов имел склонность к оккультизму, который вообще процветал в России около 10-го года нашего века. Как в конце XVIII и начале XIX в., у нас искали в эти годы настоящего розенкрейцерства, искали то у Р. Штейнера⁹, то в разных тайных обществах. Но большее утончение культуры делало это течение менее правдивым и наивным, чем в начале XIX в. Вяч. Иванов был человеком многосоставным и многопланым, и он мог оборачиваться разными своими сторонами. Он был насыщен великими культурами прошлого, особенно греческой культурой, и жил их отражениями. Он частью проповедывал взгляды почти славянофильские, но такая гиперкультурность, такая упадочная утонченность была не русской в нем чертой. В нем не было того искания правды, той простоты, которые пленяли в литературе XIX в. Но в русской культуре должны были быть явлены и образы утонченности и культурного многообразия. Вячеслав Иванов останется одним из самых замечательных людей начала века, человеком ренессансным по преимуществу.

Во всем противоположен Вяч. Иванову был Л. Шестов¹⁰, один из самых оригинальных и замечательных

мыслителей начала XX в. В отличие от Вяч. Иванова Л. Шестов был моноидеистом, человеком одной темы, которая владела им целиком и которую он вкладывал во все написанное им. Это был не эллин, а иудей. Он представляет Иерусалим, а не Афины. Вышел он из Достоевского, Л. Толстого и Ницше. Его тема связана с судьбой личности, единичной, неповторимой, единственной. Во имя этой единичной личности он борется с общим, с универсальным, с общеобязательной моралью и общеобязательной логикой. Он хочет стать по ту сторону добра и зла. Самое возникновение добра и зла, самое их различие есть грехопадение. Познание с его общеобязательностью, с порождаемой им необходимостью есть рабство человека. Будучи философом, он борется против философии, против Сократа, Платона, Аристотеля, против Спинозы, Канта, Гегеля. Его герои — это немногие люди, пережившие потрясения, это — Исаия, ап. Павел, Паскаль, Лютер, Достоевский, Ницше, Кирхегардт. Тема Шестова — религиозная. Это тема о неограниченных возможностях для Бога. Бог может сделать однажды бывшее небывшим, может сделать, что Сократ не был отравлен. Бог не подчинен ни добру, ни разуму, не подчинен никакой необходимости. Грехопадение для Шестова не онтологическое, а гносеологическое, оно связано с возникновением познания добра и зла, т. е. с возникновением общего, общеобязательного, необходимого. У Достоевского особенное значение он придает «Запискам из подполья». Он хочет философствовать, как подпольный человек. Опыт потрясения выводит человека из царства обыденности, которому противоположно царство трагедии. Шестов противопоставляет древу познания добра и зла древо жизни. Но он всегда был гораздо сильнее в отрицании, чем в утверждении, которое было у него довольно бедно. Ошибочно считать его психологом. Когда он писал о Ницше, Достоевском, Л. Толстом, Паскале, Кирхегардте, то он интересовался не столько ими, сколько своей единственной темой, которую он вкладывал в них. Он был прекрасный писатель, и это скрашивало недостатки его мысли. Пленяет в нем независимость мысли; он никогда не принадлежал ни к каким течениям, не подвергался влиянию духа времени. Он стоял в стороне от основного русла русской мысли. Но Достоевский связывал его с основными русскими проблемами, прежде всего с проблемой конфликта лич-

ности и мировой гармонии. Под конец жизни он встретился с Кирхегардтом, с которым имел большое родство. Л. Шестов является представителем своеобразной экзистенциальной философии. Книги его переведены на иностранные языки, и его ценят. Но нельзя сказать, чтобы его верно понимали. Во вторую половину жизни он все более и более обращался к Библии. Религиозность, к которой он шел, была скорее библейская, чем евангельская. Но он чувствовал родство с Лютером, которого он оригинально сближал с Ницше (по ту сторону добра и зла). Главное для Шестова была вера, противопоставляемая знанию. Он искал веры, но он не выразил самой веры. Фигура Л. Шестова очень существенна для многообразия русского ренессанса начала века.

3

Около 1908 г. в России образовалось религиозно-философское общество, в Москве — по инициативе С. Н. Булгакова, в Петербурге — по моей инициативе, в Киеве — по инициативе профессоров Духовной Академии. Религиозно-философское общество сделалось центром религиозно-философской мысли и духовных исканий. В Москве общество называлось «Памяти Вл. Соловьева». Это общество отражало зарождение в России оригинальной религиозной философии. Для них характерна была большая свобода мысли, несвязанность школьными традициями. Мысль была не столько богословской, сколько религиозно-философской. Это характерно для России. На Западе существовало резкое разделение между богословием и философией, религиозная философия была редким явлением, и ее не любили ни богословы, ни философы. В России в начале века философия, которая очень процветала, приобретала религиозный характер, и исповедание веры обосновывалось философски. Философия совсем не ставилась в зависимость от богословия и от церковного авторитета, она была свободна, но внутренне зависела от религиозного опыта. Религиозная философия охватывала все вопросы духовной культуры и даже все принципиальные вопросы социальной жизни. Религиозно-философские общества первоначально имели большой успех, публичные заседания с докладами и прениями очень посещались, посещались и людьми, которые имели умственные и духовные интересы, но

не специально религиозно-христианские. В Москве центральной фигурой религиозно-философского общества был С. Н. Булгаков¹¹, тогда еще не священник. Произошло соединение с течениями XIX в., главным образом с Хомяковым, Вл. Соловьевым, Достоевским. Началось искание истинного православия. Его пытались найти в св. Серафиме Саровском, любимом святом той эпохи, и в старчестве. Обратились также к греческой патристике. Но в религиозно-философском обществе участвовали также такие люди, как В. Иванов. Участвовали и антропософы. Русская религиозная философия подготавливалась с разных концов. Очень характерной фигурой ренессанса был отец Павел Флоренский. Это был разнообразно одаренный человек. Он — математик, физик, филолог, богослов, философ, оккультист, поэт. Натура очень сложная и не прямая. Он вышел из кружка Свентицкого и Эрнста¹², которые одно время пытались соединить православие с революцией. Но постепенно он делался все более и более консервативным и в профессуре Московской Духовной Академии был представителем правого крыла. Впрочем, его консервативность и правость носили не столько реалистический, сколько романтический характер. В то время это часто случалось. П. Флоренский сначала окончил математический факультет Московского университета и подавал большие надежды в качестве математика. После духовного кризиса он поступает в Московскую Духовную Академию, делается профессором Академии и хочет стать монахом. По совету старца, он не делается монахом, а лишь священником. В то время многие люди из интеллигенции принимают священство — П. Флоренский, С. Булгаков, С. Соловьев, С. Дурилин и др. Это было желание войти в глубь православия, приобщиться к его тайне. П. Флоренский¹³ был человеком утонченной культуры, и в нем был элемент утонченной упадочности. В нем совсем нет простоты и прямоты, нет ничего непосредственного, он все время что-то прикрывает, много говорит нарочно и представляет интерес для психологического анализа. Я характеризовал его православие, как стилизованное православие*. Он — стилизатор во всем. Он — эстет, в этом он — человек сво-

* Моя статья в «Русской Мысли» о книге П. Флоренского «Столп и утверждение истины» называлась «Стилизованное православие».

ей эпохи, человек, равнодушный к моральной стороне христианства. В русской православной мысли в первый раз появляется такая фигура. Этот реакционер по эстетическому чувству, во многом является новатором в богословии. Его блестящая книга «Столп и утверждение истины» произвела большое впечатление в некоторых кругах и на многих имела влияние, например, на С. Н. Булгакова, человека совсем другой формации и иного душевного склада. Книга П. Флоренского по своей музыке производит впечатление падающих осенних листьев. В ней разлита меланхолия осени. Написана она в форме писем к другу. Ее можно было бы причислить к типу экзистенциальной философии. Наиболее ценна в книге ее психологическая сторона, особенно глава об *ελοχη*. Положительна также борьба с рационализмом в богословии и философии и защита антиномичности. П. Флоренский хочет, чтобы богословие было духовно-опытным. Мысль его все же нельзя назвать творческим словом в христианстве. Он — слишком стилизатор, слишком хочет быть традиционным и ортодоксальным. Но по душевному складу своему он все-таки новый человек, человек своего времени, даже известных годов начала XX в. Он слишком понимал движение Духа как реакцию, а не как движение вперед. Но он ставит проблемы не традиционные. Такова прежде всего проблема Софии — Премудрости Божией. Самая эта проблема не традиционно-богословская, сколько бы Флоренский ни пытался опереться на учителей церкви. Постановка проблемы Софии означает уже иное отношение к космической жизни, к тварному миру. Развитие темы о Софии и ее богословское оформление будут принадлежать о. С. Булгакову. Но о. П. Флоренский давал первые толчки. Он говорил враждебно и даже пренебрежительно о «новом религиозном сознании», но он все-таки слишком производит впечатление современника Д. Мережковского, Вяч. Иванова, А. Белого, А. Блока. Особенно близко он себя чувствует к Розанову. Он равнодушен к теме о свободе и потому равнодушен к моральной теме. Он погружен в магическую атмосферу. Характерно, что в книге, которая представляет целую богословскую систему, хотя и не в систематической форме, почти совсем нет Христа. П. Флоренский старается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен. Но, как русский религиозный

мыслитель, он тоже по-своему ждет новой эпохи Духа Св. Выражает он это с большими опасениями, так как книга его была диссертацией для Духовной Академии, и он стал ее профессором и священником. Во всяком случае, П. Флоренский — интересная фигура годов русского ренессанса.

Но центральной фигурой в движении русской мысли к православию был С. Булгаков. Он был в молодости марксистом, профессором политической экономии в Политехническом институте. Происходит он из духовного звания, предки его были священниками, первоначально учился он в духовной семинарии. В нем была глубоко заложенная православная основа. Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии был не материалистом, а кантианцем. Пережитый им перелом он выразил в книге «От марксизма к идеализму». Он первый в этом течении делается христианином и православным. В известный момент основное влияние на него имел Вл. Соловьев. Его интересы от вопросов экономических переходят к вопросам философским и богословским. По складу своему он всегда был догматиком. В 1918 г. он делается священником. Высланный из Советской России в 1922 г. с группой учеников и писателей, он делается профессором догматического богословия в Париже в Православном богословском институте. Уже в Париже он создает целую богословскую систему под общим заглавием: «О Богочеловечестве». Первый том называется «Агнец Божий», второй том — «Утешитель», третий том — «Невеста Агнца». Еще до войны 1914 г. он изложил свою религиозную философию в книге «Свет Невечерний». Я не собираюсь излагать идеи о С. Булгакова. Он — современник. Укажу только самые общие черты. Его направление называют софиологическим, и его софиология вызывает резкие нападки право-ортодоксальных кругов. Он хочет дать отвлеченно-богословское выражение русским софиологическим исканиям. Он хочет быть не философом, а богословом, но в его богословии есть много философских элементов, и для его мысли большое значение имеют Платон и Шеллинг. Он остается представителем русской религиозной философии. Он остается верен основной русской идее Богочеловечества. Богочеловечество есть обожение твари. Богочеловечество осуществляется через Духа Св. Софиологическая тема есть тема о Божест-

венном и тварном мире. Это есть тема прежде всего космологическая, которая интересовала русскую религиозную мысль более, чем западную. Нет абсолютного разделения между Творцом и творением. Есть предвечная не тварная София в Боге, мир платоновских идей, через нее наш мир сотворен,— и есть София тварная, проникающая в творение. О. С. Булгаков называет свою точку зрения панентеизмом (термин Краузе¹⁴), в отличие от пантеизма. Можно было бы это назвать также панпневматизмом. Происходит как бы сошествие Духа Св. в космос. Панпневматизм вообще характерен для русской религиозной мысли. Наибольшее затруднение для софиологии связано с проблемой зла, которая и недостаточно поставлена и не разрешена. Это — система оптимистическая. Основной оказывается не идея свободы, а идея Софии. София есть Вечная Женственность Божья, что вызывает наибольшие нарекания. Самая проблема о. С. Булгакова имеет большое значение, и она недостаточно разрешена в христианстве. Ее постановка указывает на творческую мысль в русском православии. Но критику вызывает неясность определения того, что такое София. Софией оказывается и Св. Троица, и каждая из Ипостасей Св. Троицы, и космос, и человечество, и Божья Матерь. Является вопрос, не происходит ли слишком большое умножение посредников. О. С. Булгаков решительно возражает против отождествления Софии с Логосом. Неясно, что должно быть отнесено к откровению, что — к богословию и что — к философии, неясно также, какую философию нужно считать обязательно связанной с православным богословием.

Неясно, как примирить эсхатологическую перспективу с софиологическим оптимизмом. Происходит отождествление церкви с Царством Божьим, что противоречит эсхатологическому ожиданию. Я не разделяю софиологического направления, но очень ценю у о. С. Булгакова движение мысли в православии, постановку новых проблем. Философия его не принадлежит к типу экзистенциальному. Он — объективист и универсалист, в своей первооснове — платоник, он слишком верит в богопознание через понятие, катафатический элемент слишком преобладает над апафатическим¹⁵. Как и все представители русской религиозно-философской мысли, он устремлен к новому, к царству Духа, но остается неясным, в какой мере он

признает возможность нового третьего откровения. О. С. Булгаков — одно из течений русской религиозной мысли, главным образом сосредоточенных на теме о божественности космоса. Самой большой правдой его остается его вера в божественное пачало в человеке. Он — горячий защитник всеобщего спасения. В этом смысле его мысль противоположна томизму и особенно бартианству, а также — традиционно-православному монашески-аскетическому богословию.

Сам я принадлежу к поколению русского ренессанса, участвовал в его движении, был близок с деятелями и творцами ренессанса. Но во многом я расходился с людьми того замечательного времени. Я являюсь одним из создателей образовавшейся в России религиозной философии. Я не собираюсь излагать свои философские идеи. Кто интересуется, может познакомиться с ними по моим книгам. Очень важные для меня книги написаны уже за границей, в эмиграции, т. е. выходят за пределы ренессансной эпохи, о которой я пишу. Но я считаю полезным для характеристики многообразия нашей ренессансной эпохи определить черты отличия меня от других, с которыми я иногда действовал вместе. Свообразие моего мирозерцания было выражено в моей книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», написанной в 1912—1913 гг. Это был *Sturm und Drang*. Книга была посвящена основной теме моей жизни и моей мысли — теме о человеке и его творческом призвании. Мысль о человеке, как о творце, была потом развита в моей книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», изданной уже на Западе, — лучше развита, но с меньшей страстью. Меня не без основания называли философом свободы. Тема о человеке и о творчестве связана с темой о свободе. Такова была моя основная проблематика, которую часто плохо понимали. Большое значение для меня имел Я. Беме, которого я в известный момент моей жизни с энтузиазмом читал. Из чистых философов я более других обязан Канту, хотя во многом расхожусь с кантианством. Но первоначальное определяющее значение для меня имел Достоевский. Позже имел значение Ницше и особенно Ибсен. В моем отношении к неправде окружающего мира, неправде истории и цивилизации в очень ранней молодости большое значение для меня имел Л. Толстой, а потом — К. Маркс. Моя тема о творчестве, близкая ренессанс-

ной эпохе, но не близкая большей части философов того времени, не есть тема о творчестве культуры, о творчестве человека в «науках и искусстве», это тема более глубокая, метафизическая, тема о продолжении человеком миротворения, об ответе человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь. Мои взгляды на поверхности могли меняться, главным образом в зависимости от моих иногда слишком острых и страстных реакций на то, что в данный момент господствовало, но я всю жизнь был защитником свободы духа и высшего достоинства человека. Моя мысль ориентирована антропоцентрично, а не космоцентрично. Все, мной написанное, относится к философии истории и этике, я более всего — историсоф и моралист, может быть, теософ в смысле христианской теософии Фр. Баадера, Чешковского или Вл. Соловьева. Меня называли модернистом, и это верно в том смысле, что я верил и верю в возможность новой эпохи в христианстве, — эпохи Духа, которая и будет творческой эпохой. Для меня христианство есть религия Духа. Более верно назвать мою религиозную философию эсхатологической. И я в течение долгого времени пытаюсь усовершенствовать мое понимание эсхатологии. Мое понимание христианства — эсхатологическое, и я противопоставляю его христианству историческому. Понимание же эсхатологии у меня активно-творческое, а не пассивное. Конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека. Вместе с тем я раскрывал трагедию человеческого творчества, которая заключается в том, что есть несоответствие между творческим замыслом и творческим продуктом; человек творит не новую жизнь, не новое бытие, а культурные продукты. Основной философской проблемой для меня является проблема объективации, которая основана на отчуждении, потере свободы и личности, подчинении общему и необходимому. Моя философия — резко персоналистическая, и по ставшей модной ныне терминологии ее можно назвать экзистенциальной, хотя и совсем в другом смысле, чем, например, философию Гейдеггера. Я не верю в возможность метафизики и теологии, основанных на понятиях, и совсем не хочу строить онтологии. Бытие есть лишь субъективизация существования. Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух — образы и символы невыразимого Божества, и это имеет огромное экзистенциальное значение. Ме-

та физика есть лишь символика духовного опыта, она — экспрессионистична. Откровение Духа есть откровение духовности в человеке. Я утверждаю дуализм мира феноменального, который есть мир объективации и необходимости, и мира нуменального, который есть мир подлинной жизни и свободы. Этот дуализм преодолим лишь эсхатологически. Моя религиозная философия по монистическая, и я не могу быть назван платоником, как о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С. Франк¹⁶ и др. Более всего я сопротивляюсь тому, что можно назвать ложным объективизмом и что ведет к подчинению индивидуального общему. Человек, личность, свобода, творчество, эсхатологически-мессианское разрешение дуализма двух миров — таковы мои основные темы. Социальная проблема у меня играет гораздо большую роль, чем у других представителей русской религиозной философии, я близок к тому течению, которое на Западе называется религиозным социализмом, но социализм этот — решительно персоналистический. Во многом, и иногда очень важном, я оставался и остаюсь одинок. Я представляю крайнюю левую в русской религиозной философии ренессансной эпохи, но связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять.

К религиозно-философскому течению начала века принадлежали также кн. Е. Трубецкой¹⁷ и В. Эрн¹⁸. Кн. Е. Трубецкой был близок к Вл. Соловьеву и был активным участником московского религиозно-философского общества. Направление его было более академическое. Наибольший интерес представляет его «Мировоззрение Владимира Соловьева», с ценной критикой. Мировоззрение самого Е. Трубецкого прошло через немецкий идеализм, но он хочет быть православным философом. Он очень критически относится к софиологическому направлению о. П. Флоренского и С. Булгакова, видит в нем уклон к пантеизму. В. Эрн, который не успел вполне себя выразить, так как рано умер, наиболее был близок к софиологии о. П. Флоренского и о. С. Булгакова. Вся его критика, часто несправедливая, была направлена главным образом против немецкой философии, которая делалась особенно популярной в кругах русской философской молодежи. Русский ренессанс был также ренессансом философским. Никогда, кажется, не было еще у нас такого интереса к философии. Образовывались философские

кружки, в которых была интенсивная философская жизнь. Наиболее замечательными представителями чистой философии были Н. Лосский¹⁹ и С. Франк, которые создали оригинальные философские системы, которые можно назвать идеал-реализмом. Самая их манера философствовать более напоминала немецкую. Но направление их было метафизическое, когда в Германии еще господствовало враждебное метафизике неокантианство. Н. Лосский создал своеобразную форму интуитивизма, которую можно было бы назвать критическим восстановлением наивного реализма. Он не вышел из философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Его истоки другие, близкие к Лейбницу, Лотце, Козлову. С. Франк ближе к классическому германскому идеализму. Он, подобно Вл. Соловьеву, хочет создать философию всеединства. Сам он называет себя продолжателем Платона и Николая Кузанского, особенно последнего. В общем его философия принадлежит к платоновскому течению русской философии. Его книга «Предмет знания» — очень ценный вклад в русскую философию. Много позже, в Германии, Н. Гартман будет защищать точку зрения, близкую к С. Франку. И Н. Лосский, и С. Франк, в конце концов, переходят к христианской философии и входят в общее русло нашей религиозно-философской мысли начала века. Основная тема русской мысли начала XX в. есть тема о божественном космосе и о космическом преображении, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека и смысле культуры; тема эсхатологическая, тема философии истории. Русские мыслили о всех проблемах по существу, как бы стоя перед тайной бытия, западные же люди, отягченные своим прошлым, мыслили о всех проблемах слишком в культурных отражениях, т. е. в русской мысли было больше свежести и непосредственности. И можно установить что-то общее между богоискательством в народной среде и богоискательством в верхнем слое интеллигенции.

И все-таки нужно признать, что был разрыв между интересами высшего культурного слоя ренессанса и интересами революционного социального движения в народе и в левой интеллигенции, не пережившей еще умственного и духовного кризиса. Жили в разных этажах культуры, почти что в разных веках. Это имело

роковые последствия для характера русской революции. Журнал «Вопросы жизни», редактированный мной и С. Н. Булгаковым, пытался соединить разные течения. То было время первой малой революции, и журнал мог просуществовать только год. Политически журнал был левого, радикального направления, но он впервые в истории русских журналов соединял такого рода социально-политические идеи с религиозными исканиями, метафизическим мирозерцанием и новыми течениями в литературе. Это была попытка соединения бывших марксистов, ставших идеалистами идвигающихся к христианству, с Мережковским и символистами, частью с представителями академической философии идеалистического и спиритуалистического направления и с публицистами радикального направления. Синтез был недостаточно органическим и не мог быть прочным. То было очень интересное и напряженное время, когда для наиболее культурной части интеллигенции открывались новые миры, когда души освобождались для творчества духовной культуры. Наиболее существенно, что появились души, которые вышли из замкнутого имманентного круга земной жизни и повернулись к трансцендентному миру. Но это произошло лишь в части интеллигенции, большая часть ее продолжала жить старыми материалистическими и позитивистическими идеями, враждебными религии, мистике, метафизике, эстетике и новым течениям в искусстве, и такую установку считали обязательной для всех, кто участвует в освободительном движении и борется за социальную правду. Я вспоминаю яркий образ разрыва и раскола в русской жизни. У Вячеслава Иванова на «башне» — так называлась его квартира на углу самого верхнего этажа высокого дома против Таврического дворца — по средам, в течение нескольких лет, собиралась культурная элита: поэты, романисты, философы, ученые, художники, актеры. На «Ивановских средах» читались доклады, велись самые утонченные споры. Говорили не только на литературные темы, но и на темы философские, религиозные, мистические, оккультные. Присутствовал цвет русского ренессанса. В это же время внизу, в Таврическом дворце, и вокруг бушевала революция. Деятели революции совсем не интересовались темами «Ивановских сред», а люди культурного ренессанса, спорившие по средам на «башне», хотя и не были консерваторами и правыми, мно-

гие из них даже были левого направления и готовы были сочувствовать революции, но большинство из них было асоциально и очень далеко от интересов бушевавшей революции. Когда в 1917 г. победили деятели революции, то они признали деятелей культурного ренессанса своими врагами и низвергли их, уничтожив их творческое дело. Вина тут лежала на обеих сторонах. У деятелей ренессанса, открывавших новые миры, была слабая нравственная воля и было слишком много равнодушия к социальной стороне жизни. Деятели же революции жили отсталыми и элементарными идеями. В этом отличие от французской революции. Деятели французской революции жили передовыми идеями того времени, идеями Ж.-Ж. Руссо, просветительской философией XVIII в. Деятели русской революции жили идеями Чернышевского, Плеханова, материалистической и утилитарной философией, отсталой тенденциозной литературой, они не интересовались Достоевским, Л. Толстым, Вл. Соловьевым, не знали новых движений западной культуры. Поэтому революция была у нас кризисом и утеснением духовной культуры. Воинствующее безбожие коммунистической революции объясняется не только состоянием сознания коммунистов, очень суженного и зависящего от разного рода *ressentiments*, но и историческими грехами православия, которое не выполняло своей миссии преобразования жизни, поддерживая строй, основанный на неправде и гнете. Христиане должны сознать свою вину, а не только обвинять противников христианства и посылать их в ад. Враждебна христианству и всякой религии не социальная система коммунизма, которая более соответствует христианству, чем капитализм, а лже-религия коммунизма, которой хотят заменить христианство. Но лже-религия коммунизма образовалась потому, что христианство не исполняло своего долга и было искажено. Официальная церковь заняла консервативную позицию в отношении к государству и социальной жизни и была рабски подчинена старому режиму. Некоторое время после революции 1917 г. значительная часть духовенства и мирян, почитавших себя особенно православными, была настроена контрреволюционно, и только после появились священники нового типа. Церковной реформы и обновления церковной жизни творческими идеями XIX в. и начала XX в. не произошло. Официальная церковь жила в

замкнутом мире, сила инерции была в ней огромна. Это тоже было одно из проявлений разрыва и раскола, проходившего через всю русскую жизнь.

4.

К 1917 г., в атмосфере неудачной войны, все созрело для революции. Старый режим сгнил и не имел приличных защитников. Пала священная русская империя, которую отрицала и с которой боролась целое столетие русская интеллигенция. В народе ослабели и подверглись разложению те религиозные верования, которые поддерживали самодержавную монархию. Из официальной фразеологии «православие, самодержавие и народность» исчезло реальное содержание, фразеология эта стала неискренней и лживой. В России революция либеральная, буржуазная, требующая правового строя, была утопией, не соответствующей русским традициям и господствовавшим в России революционным идеям. В России революция могла быть только социалистической. Либеральное движение было связано с Государственной Думой и кадетской партией. Но оно не имело опоры в народных массах и лишено было вдохновляющих идей. По русскому духовному складу, революция могла быть только тоталитарной. Все русские идеологии были всегда тоталитарными, теократическими или социалистическими. Русские — максималисты, и именно то, что представляется утопией, в России наиболее реалистично. Как известно, слово «большевизм» произошло от большинства на съезде социал-демократической партии в 1903 г., слово же «меньшевизм» — от меньшинства этого съезда. Слово «большевизм» оказалось отличным символом для русской революции, слово же «меньшевизм» — негодным. Для русской левой интеллигенции революция всегда была и религией, и философией, революционная идея была целостной. Этого не понимали более умеренные направления. Очень легко доказать, что марксизм есть совершенно неподходящая идеология для революции в земледельческой стране, с подавляющим преобладанием крестьянства, с отсталой промышленностью и с очень немногочисленным пролетариатом. Но символика революции — условна, ее не нужно понимать слишком буквально. Марксизм был приспособлен к русским условиям и русифицирован. Мессианская идея марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединилась и

отожествилась с русской мессианской идеей. В русской коммунистической революции господствовал не эмпирический пролетариат, а идея пролетариата, миф о пролетариате. Но коммунистическая революция, которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения. Правда, она создала самое большое угнетение и уничтожила всякую свободу, но делала это, искренно думая, что это — временное средство, необходимое для осуществления высшей цели. Русские коммунисты, продолжавшие себя считать марксистами, вернулись к некоторым народническим идеям, господствовавшим в XIX в., они признали возможным для России миновать капиталистическую стадию развития и прямо перескочить к социализму. Индустриализация должна происходить под знаком коммунизма, и она происходит. Коммунисты оказались ближе к Ткачеву, чем к Плеханову и даже чем к Марксу и Энгельсу. Они отрицают демократию, как отрицали многие народники. Вместе с тем они практикуют деспотические формы управления, свойственные старой России. Они вносят изменения в марксизм, который должен быть приведен в соответствие с эпохой пролетарских революций, которой еще не знал Маркс. Ленин был замечательным теоретиком и практиком революции. Это был характерно русский человек с примесью татарских черт. Ленинисты экзальтировали революционную волю и признали мир пластическим, годным для любых изменений со стороны революционного меньшинства. Они начали утверждать форму диалектического материализма, в которой исчезает детерминизм, раньше столь бросавшийся в глаза в марксизме; почти исчезает и материя, которой приписываются духовные качества — возможность самодвижения изнутри, внутренняя свобода и разумность. Произошла также острая национализация Советской России и возвращение ко многим традициям русского прошлого. Ленинизм-сталинизм не есть уже классический марксизм. Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда — социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же — в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации,

к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое было уже в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом ее главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации. Назрел новый душевный тип с хорошими и плохими чертами. Но свободы человека все еще нет.

При всей разорванности русской культуры и противоположности между революционным движением и ренессансом между ними было что-то общее. Дионисическое начало прорывалось и там, и там, хотя и в разных формах. Я называю русским ренессансом тот творческий подъем, который у нас был в начале века. Но он не походил на большой европейский ренессанс по своему характеру. Позади его не было средневековья, позади была пережитая интеллигенцией эпоха просвещения. Русский ренессанс вернее сравнить с германским романтизмом начала XIX в., которому тоже предшествовала эпоха просвещения. Но в русском движении того времени были специфически русские черты, которые связаны с русским XIX в. Это прежде всего религиозное беспокойство и религиозное искание, это — постоянный переход в философии за границы философского познания, в поэзии — за границы искусства, в политике — за границы политики в направлении эсхатологической перспективы. Все протекало в мистической атмосфере. Русский ренессанс не был классическим, он был романтическим, если употреблять эту условную терминологию. Но романтизм этот был иной, чем на Западе, в нем была устремленность к религиозному реализму, хотя этот реализм и не достигался. В России не было той самодовольной замкнутости в культуре, которая так характерна для Западной Европы. Несмотря на западные влияния, особенно Ницше, хотя и по-особенному понятого, влияния западных сим-

волистов, была устремленность к русскому самосознанию. В эту эпоху было написано уже цитированное стихотворение А. Блока «Скифы». Только в ренессансную эпоху стал нам по-настоящему близок Достоевский, полюбили поэзию Тютчева и оценили Вл. Соловьева. Но, вместе с тем, было преодолено нигилистическое отрицание XIX в. Русское революционное движение, русская устремленность к новой социальности оказались сильнее культурно-ренессансного движения; движение опиралось на поднимающиеся снизу массы и было связано с сильными традициями XIX в. Культурный ренессанс был сорван, и его творцы отодвинуты от переднего плана истории, частью принуждены были уйти в эмиграцию. Некоторое время торжествовали самые поверхностные материалистические идеи, и в культуре произошел возврат к старому рационалистическому просвещению. Социальный революционер был культурным реакционером. Но все это, свидетельствуя о трагической судьбе русского народа, совсем не означает, что весь запас творческой энергии и творческих идей пропал даром и не будет иметь значения для будущего. Но так совершается история. Она протекает в разнообразных психических реакциях, в которых то суживается, то расширяется сознание. Многого то уходит в глубину, исчезая с поверхности, то опять поднимается вверх и выражает себя вовне. Так будет и у нас. Происшедший у нас разгром духовной культуры есть только диалектический момент в судьбе русской духовной культуры и свидетельствует о проблематичности культуры для русских. Все творческие идеи прошлого вновь будут иметь оплодотворяющее значение. Духовная жизнь не может быть угашена, она — бессмертна. В эмиграции реакция против революции создала и реакционную религиозность. Но явление это — незначительно в свете более далеких перспектив.

Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа. Русский народ — религиозный по своему типу и по своей душевной структуре. Религиозное беспокойство свойственно и неверующим. Русские атеизм, нигилизм, материализм приобретали религиозную окраску. Русские люди из народного, трудового слоя, даже когда они ушли от православия, продол-

жали искать Бога и Божьей правды, искать смысла жизни. Русским чужд рафинированный скептицизм французов, они — верующие и тогда, когда исповедуют материалистический коммунизм. Даже у тех русских, которые не только не имеют православной веры, но даже воздвигают гонение на православную церковь, остается в глубине души слой, сформированный православием. Русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. Русские люди любовь ставят выше справедливости. Русская религиозность носит соборный характер. Христиане Запада не знают такой коммюнитарности, которая свойственна русским. Все это — черты, находящие свое выражение не только в религиозных течениях, но и в течениях социальных. Известно, что главный праздник русского православия есть праздник Пасхи. Христианство понимается прежде всего, как религия Воскресения. Если брать православие не в его официальной, казенной, извращенной форме, то в нем больше свободы, больше чувства братства людей, больше доброты, больше истинного смирения, меньше властолюбия, чем в христианстве западном. За внешним иерархическим строем русские в последней глубине всегда были анти-иерархичны, почти анархичны. У русского народа нет той любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада. Народ, обладающий величайшим в мире государством, не любит государства и власти и устремлен к иному. Немцы давно уже построили теорию, что русский народ — народ женственный и душевный в противоположность мужественному и духовному немецкому народу. Мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа. С этой теорией связывалась и соответственная практика. Вся теория построена для оправдания германского империализма и германской воли к могуществу. В действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и доказал уже германскому народу. В нем было богатырское начало. Русские искания носят не душевный, а духовный характер. Всякий народ должен быть муже-женственным, в нем должно быть соединение двух начал. Верно, что в германском народе есть преобладание мужественного начала, но это скорее уродство, чем качество,

и это до добра не доводит. Эти суждения имеют, конечно, ограничительное значение. В эпоху немецкого романтизма проявилось и женственное начало. Но верно, что германская и русская идеи — противоположны. Германская идея есть идея господства, преобладания, могущества; русская же идея есть идея коммюнитарности и братства людей и народов. В Германии всегда был резкий дуализм между ее государством и милитаристическим и завоевательным духом и ее духовной культурой, огромной свободой ее мысли. Русские очень много получили от германской духовной культуры, особенно от ее великой философии, но германское государство есть исторический враг России. В самой германской мысли есть элемент, нам враждебный, особенно в Гегеле, в Ницше и, как это ни странно, в Марксе. Мы должны желать братских отношений с германским народом, который сотворил много великого, но при условии его отказа от воли к могуществу. Воле к могуществу и господству должна быть противопоставлена мужественная сила защиты. У русских моральное сознание очень отличается от морального сознания западных людей, это сознание более христианское. Русские моральные оценки определяются по отношению к человеку, а не к отвлеченным началам собственности, государства, не к отвлеченному добру. У русских иное отношение к греху и преступлению, есть жалость к падшим, униженным, есть нелюбовь к величию. Русские менее семейственны, чем западные люди, но безмерно более коммюнитарны. Они ищут не столько организованного общества, сколько общности, общения, и они малопедагогичны. Русский парадокс заключается в том, что русский народ гораздо менее социализирован, чем народы Запада, но и гораздо более коммюнитарен, более открыт для общения. Возможна мутация и резкие изменения под влиянием революции. Это возможно и в результате русской революции. Но Божий замысел о народе остается тот же, и дело усилий свободы человека — оставаться верным этому замыслу. Есть какая-то индетерминированность в жизни русского человека, которая малопонятна более рационально детерминированной жизни западного человека. Но эта индетерминированность открывает много возможностей. У русских нет таких делений, классификаций, группировок по разным сферам, как у западных людей, есть большая цельность. Но это же создает и

трудности, возможность смешений. Нужно помнить, что природа русского человека очень поляризованная. С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству. У русских — иное чувство земли, и самая земля иная, чем у Запада. Русским чужда мистика расы и крови, но очень близка мистика земли. Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет. Для Нового Иерусалима необходима коммюнитарность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое откровение об обществе. В России это подготавливалось.

Оглавление

- Глава I.* Историческое введение. Определение русского национального типа. Восток и Запад. Противоположности русской души. Прерывность русской истории. Русская религиозность. Москва — Третий Рим. Раскол XVII в. Реформа Петра. Масонство. Эпоха Александра I. Декабристы. Пушкин. Русская интеллигенция. Радищев. Интеллигенция и действительность. Трагическая судьба философии. Влияние немецкого идеализма 43
- Глава II.* Проблема философии истории. Россия и Европа. Славянофилы и западники. Вопрос о судьбе России. Сороковые годы. Чаадаев. Печерин. Славянофилы. Киреевский. Аксаков. Хомяков. Письмо Фр. Баадера. Западники. Идеалисты сороковых годов. Грановский. Белинский. Герцен. Дальнейшее развитие славянофильства. Данилевский. Леонтьев. Достоевский 72
- Глава III.* Проблема столкновения личности и мировой гармонии. Отношение к действительности. Значение Гегеля в истории русской мысли. Бунт Белинского. Предвосхищение Достоевского. Проблема теодицеи. Подпольный человек. Гоголь и Белинский. Индивидуалистический социализм Белинского. Религиозная дра-

- ма Гоголя. Письмо Белинского Гоголю. Мессинство русской поэзии: Тютчев. Лермонтов 105
- Глава IV.* Проблема гуманизма. Гуманизм и гуманитаризм. Достоевский и диалектика гуманизма. Человекобожество и Богочеловечество. Христианский гуманизм Вл. Соловьева. Бухарев. Толстой. Розанов. Леонтьев. Переход атеистического гуманизма в антигуманизм. Христианский гуманизм 118
- Глава V.* Социальная тема. Социальная окраска русской мысли. Три периода социалистической мысли. Первоначальное влияние Сен-Симона и Фурье. Развитие русского социализма. Русское народничество и вера в особые пути России. Социализм Белинского. Индивидуалистический социализм Герцена. Обличение мещанства Запада. Чернышевский и «Что делать?». Писарев. Михайловский и «борьба за индивидуальность». Нечаев и «Катехизис революционера». Ткачев как предшественник Ленина. Искание социальной правды. Толстой. Достоевский. Соловьев. Леонтьев. Подготовка марксизма: Желябов. Плеханов 129
- Глава VI.* Оправдание культуры. Различение культуры и цивилизации. Культура конца. Русский нигилизм: Добролюбов, Писарев. Аскетические, эсхатологические и моралистические элементы в нигилизме. Культ естественных наук. Противоречие между принципом личности и материализмом. Противоположение совершенной культуры и совершенной жизни. Л. Толстой. Опрощение Толстого и Руссо. К. Леонтьев и его отношение к культуре 156
- Глава VII.* Тема о власти. Анархизм. Русское отношение к власти. Русская вольница. Раскол. Сектантство. Отношение интеллигенции к власти: у либералов, у славянофилов. Анархизм. Бакунин. Страсть к разрушению есть творческая страсть. Кропоткин. Религиозный анархизм: религиозный анархизм Л. Толстого. Учение о непротивлении. Анархия и анархизм. Анархический элемент у Достоевского. Легенда о Великом Инквизиторе 169
- Глава VIII.* Религиозная тема. Религиозный характер русской философии. Разница между богословием и религиозной философией. Критика западного рационализма. Философские идеи Киреевского и Хомякова. Идея соборности. Владимир Соловьев. Эротика. Интуиция всеединства. Бытие и сущее. Идея богочеловечества. Учение о Софии. «Смысл любви». Религиозная философия Достоевского и Л. Толстого. Русская религиозная мысль в духовных акаде-

Глава IX. Ожидание новой эпохи Святого Духа. Эсхатологический и пророческий характер русской мысли. Отрицание буржуазных добродетелей. Странничество. Народные искатели Царства Божьего. Эсхатологическое настроение среди интеллигенции. Извращенная эсхатология у революционной интеллигенции. Странничество Л. Толстого. Эсхатологизм и мессианизм у Достоевского. Срыв у Леонтьева и Соловьева. Гениальная идея Федорова об условности апокалиптических пророчеств. Прозрение Чешковского. Проблема рождения и смерти у Вл. Соловьева, Федорова и Розанова .

Глава X. XX век: культурный репессанс и коммунизм. Источники культурного ренессанса. Пробуждение религиозного беспокойства в литературе. Критический марксизм и идеализм. Религиозные искания среди марксистов. Мережковский. Розанов. Обращение к ценностям духовной культуры. Религиозно-философские собрания. Расцвет поэзии. Символизм. Влияние Соловьева. Блок. Белый. Вяч. Иванов. Шестов. Расцвет русской религиозной философии. Религиозно-философское общество. Флоренский. Булгаков. Бердяев. Трубецкой. Эрн. Лосский. Франк. Разрыв между высшими культурными силами и революцией. Попытки сближения: журнал «Вопросы жизни». Коммунизм как извращение русской мессианской идеи. Итоги русской мысли XIX века: Русская идея . .

Пути русского богословия

VI. Философское пробуждение

1. Гегель очень выразительно описывал процесс философского пробуждения. В сомнении и муках выходит сознание из безразличного покоя непосредственной жизни, из «субстанциального образа существования», подымается над житейской суетою, — и мир оказывается для него мыслительной загадкой или вопросом. Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искус, — теперь становится он предметом обдумывания и обсуждения. Начинается философская жизнь как новый модус, или новая ступень, народного существования... Такое философское рождение или пробуждение, это распадение «внутреннего стремления» со «внешней действительностью», пережило русское сознание на рубеже 20-х и 30-х годов прошлого века... Это был *душевный сдвиг*, прежде всего... Приходит новое поколение, «люди тридцатых годов», — и все оно стоит под знаком какого-то беспокойства, какого-то крайнего возбуждения. «Паника усиливается в мысли, — говорит Ап. Григорьев, — и болезнь напряженности нравственной распространяется, как зараза». Это новое поколение чувствует себя в жизни как-то неуютно, точно не на месте. Лермонтов дал незабываемое изображение тогдашних душевных состояний, этой отравительной «рефлексии», какого-то нравственно-волевого раздвоения личности, не то тоски, не то грусти. Это был ядовитый сплав дерзости и отчаяния, безочарования и большой пытливости. И отсюда жадное стремление *выйти из настоящего*. Так от начала «критический» мотив приходит в философское самоопределение. И в разное люди того беспокойного поколения находили выход из этого неприятного настоящего, — кто в прошлое, кто в будущее. Кто готов был отступить назад, из «культуры» к «природе»,

в первобытную цельность, в патриархалию и непосредственное прошлое, когда, казалось, жизнь была героичнее и искреннее («святое прежде» у Жуковского), — пастораль и «экзотическая мечта» характерны для той эпохи и на Западе. Другие уносились в предчувствия небывалого будущего, вдохновенного и радостного... *Утопизм* есть верная сигнатура эпохи... Важно, однако, что именно философский пафос становится преобладающим в утопических грезах этих «замечательных десятилетий»¹... Психологический анализ не исчерпывает вполне опыт тех лет. И недостаточно объяснять это беспокойство из трудных и тягостных социально-политических обстоятельств эпохи. Сдвиг проходил глубже. Еще менее удовлетворяет ссылка на подражание западной «романтической» моде. В русских исканиях и борениях слишком много чувствуется искренней, подлинной боли и страсти, чтобы можно было видеть здесь подражание или позировку. Верно, что то была очень впечатлительная эпоха, и западные впечатления были у нас тогда очень действенными. Но они вызывали и творческий отклик. «Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь»... Мысль пробуждается. «Возникает некоторая необходимая для духа анархия», — остроумно замечает Шпет... Как верно заметил Достоевский, то была эпоха, «впервые сознательно на себя взглянувшая»... Повседневные загадки и вопросы текущей жизни стремительно сгущаются в *философские вопросы*... Философская рефлексия становится неодолимой страстью. «О эти муки и боли души, — как они были отравительно сладки! О, эти бессонные ночи, — ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрени!» (Ап. Григорьев). Экзальтация и сомнение странно сплавляются в единый отравительный состав... В эти годы начинается «великий ледоход» русской мысли, как удачно его назвал Гершензон... «Было время, когда слово „*философия*“ имело в себе что-то магическое», — именно об этом времени вспоминал впоследствии Ив. Киреевский. Уже в 1830 г. он открыто заявлял: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее». И предсказывал: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих настроений нашего народного и частного бытия»²... Киреевский был вдвойне прав — в характеристике и в прогнозе... В тогдашнем поколении чувствуется именно

некое неодолимое *влечение* к философии, какая-то философская *страсть* и *тяга*, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам. В предыдущем поколении таким культурно-психологическим магнитом была *поэзия*, — теперь она уже перестает им быть. Начинается «прозаический» период и в литературе. Из *поэтического* фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис *философский*. Впрочем, Киреевский говорил даже и так: «Уже при первом рождении нашей литературы мы в самой поэзии искали преимущественно философии»³... И именно «из нашей жизни», из господствующих вопросов и интересов родной жизни рождается в те годы русская философия. Рождается из историсофического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно *русская философия*, не только — философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, — некто новый начинает философствовать. Рождается или становится некий *новый «субъект философии»*... Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой «рецепции немецкого идеализма» в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, — дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом *заражении*. «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, — он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, — *его душу*» (В. Одоевский. «Русские ночи»)... Философские системы отзываются в загоревшихся душах целым хором отголосков. Вчитайтесь в интимные документы тех поколений, в дневники и в переписку, в черновые тетради, — и становится очевидно, что подлинная «паника» захватила и взволновала души... Вздрыгнула и отклонилась стрелка некоего душевного сейсмографа... Люди тех поколений не построили своих и новых систем. Они кажутся со стороны какими-то растерянными эклектиками. Они слишком много спорят и говорят, — говорят больше, чем пишут. Очень немногое из тогдашнего брожения окристаллизовалось в литературных формах. И, однако, совершилось самое важное — *мысль пробудилась*... Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское культурное творчество, и надолго.

Это было философское воспитание духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и беспокойством... Тогда настала эпоха романтизма в русской культуре, и романтизма не в литературе только,— еще более это было время *романтизма в жизни*. Речь идет, конечно, о жизни пробудившегося меньшинства...

2. Философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII в.⁴, сперва по схоластическим учебникам, позже по Вольфу и Баумейстеру. В собранных тогда библиотеках находим немало философских книг,— у Феофана Прокоповича, в знаменитой Архангельской библиотеке кн. Дм. М. Голицына⁵ (у него же подбор рукописных переводов). Учителя и ученики много читали, особенно в Киеве,— иногда и новых философов... Однако, в общем взятое, это школьное преподавание, еще не выражавшее никакой собственной философской жизни, сравнительно мало сказалось во внутреннем становлении русского духа. Важнее были литературно-философские увлечения, вольтерьянство и масонство. В Екатерининское время переводили много,— кажется, скорее впрок, для искомого читателя. И даже «творения велимудраго Платона», переложенные на словенороссийский язык в 80-х годах того века, для какого-то читателя уже предназначались, если и не нашли его... Все это еще не выходит и не выводит, конечно, за пределы простой *философской любознательности*, хотя бы и очень искренней. Ибо еще не было собственной философской встревоженности, еще не было собственных философских *вопросов*... И только в Александровское время, в преобразованных духовных школах, начинает чувствоваться в философском преподавании более органическое и ответственное обращение именно к вопросам... Официально, правда, преподавание по-прежнему продолжалось по Баумейстеру или Винклеру, одно время по Карпе. «Их имена, равно как и глубокомысленные сочинения, знаменитые в наших семинариях, никогда в ученом свете не были знамениты»,— иронически замечает Сперанский⁶. Но в самой программе к этому был дан очень существенный корректив под видом преподавания *истории философии*. Устав 1814 г. предлагал уже в семинариях вводить учеников в разногласия славнейших философов, чтобы дать им «понятие об истинном духе философии»,—

«приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таких изысканий». В духе этого Устава Филарет Московский и требовал: «При испытании наблюдать, чтобы испытуемые отвечали из ума и знания, а не слепо из учебной книги или записок». Преподавателям внушалось не давать ученикам слишком подробных записок, отягощающих память и не оставляющих места для самостоятельного упражнения рассуждающей способности. В письменных «задачках» или сочинениях прежде всего и требовалось «рассуждать»... Верно, что Устав академический⁷ подчинял философию Откровению, — «все, что не согласно с истинным разумом Св. Писания, есть сущая ложь и заблуждение, и без всякой пощады должно быть отвергаемо». Но этот постулат следует понимать в духе тогдашнего «теософизма», или «пиетизма». Это было скорее требование внутренней «иллюминации», или просветления разума, чем ограничение самостоятельности спекулятивной мысли. Преподавателю философии напоминалось в Уставе: «Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, едино истинной, если не будут его искать в учении христианском». Это скорее поощряло искать «высшую философию» в самом Откровении («философию Иисуса», как выражался киевский профессор философии и соборный протоиерей, о. И. М. Скворцов). И рядом с Писанием в качестве учителя «истинной философии» в Уставе был рекомендован Платон с последователями своими, бывшими в древнее и в новое время... В академическом преподавании с самого начала всего яснее чувствовалось веяние новейшей германской метафизики. Начало тому было положено в С.Петербургской академии, откуда вышли первые преподаватели философии, и в академиях Московской (Носов, 1814—1815, и Кутневич, 1815—1824) и Киевской (Скворцов, 1819—1849). В Московской академии долгие годы преподавал философию о. Феодор Голубинский⁸. В своем мировоззрении Голубинский своеобразно соединял рационализм и пиетизм XVIII в., «истинную экзальтацию сердца» с «ясным рационализмом ума», — Вольфа и Якоби, кроме того, Зайлера и Баадера, — очень любил таких мистиков, как Поарет (его система, «дружная и говорящая сердцу и воображению») и М. Клодиус (этот «Бернард

XVIII века», как его называли современники), но ни Бему, ни Шведенборгу⁹ не сочувствовал. Из новейших больше других ему нравился, но вовсе не удовлетворял, Шеллинг. По истории философии Голубинский следовал скорее Виндишману или даже Крейцеру, отчасти Дежерандо, и в его курсе «с особенною тщательностью» были обработаны именно трактаты по философии древних китайцев, индусов и Зороастра. Читал Голубинский без строгого плана, Надеждин вспоминает о его «вдохновенных импровизациях», — другие догадывались, что он не готовит лекций; иногда приносил с собою охапку немецких книг и в классе переводил вслух. «Первую лекцию он начинал чтением из книг Соломоновых», — вспоминает один из его слушателей. «Любимым предметом умственной психологии для христианского мыслителя было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, в сочинениях Мейера и Кернера. Книгу последнего „Die Seherin von Prevorst“¹⁰ он всю перевел на русский язык» (граф М. В. Толстой)... Кроме философии, Голубинский преподавал еще немецкий язык и литературу и очень любил объяснять студентам Фауста. Во всяком случае, он «настраивал души» своих слушателей... «Невозможно вообразить, какое одушевление, какая, можно сказать, страсть к философии господствовала тогда в уединенных стенах Сергиевской лавры», — вспоминал впоследствии один из тогдашних академических студентов. «Когда я поступил в студенты Академии в 1820 г., там уже находились целые переводы (в рукописи) Кантовой „Критики чистого разума“, „Эстетики“ Бутервека, Шеллинговой философии религии и тому подобные переводы, которые жадно списывались юношами, собранными из разных концов неизмеримой России». Переводами занимался и сам Голубинский, и еще более его друг и академический товарищ, о. Петр Делицын, долгие годы профессор математики в Академии. Еще в студенческие годы они организовали в Академии общество «Ученые беседы», где занимались и переводами. Уже в эти годы студенты в Академии интересовались новейшими немецкими системами, — «философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических

слов его языка и разбирали системы его учеников». В молодости Делицын переводил с латинского и с немецкого — «Энеиду» стихами, «Анналы» Тацита, кое-что из Гете и Шиллера; впоследствии он вполне сосредоточился на переводе греческих отцов, всего больше поработал он над Григорием Нисским... Именно в эти годы учился в Московской академии Н. И. Надеждин (1804—1856), впоследствии профессор Московского университета, основатель и редактор «Телескопа»... В сходных чертах рассказывает и Ростиславов о Петербургской академии, во времена Иннокентия Борисова, бывшего здесь инспектором в 1824—1830 гг. «Пусть обучавшиеся в то время в Академии припомнят те горячие и оживленные споры о философских, богословских и прочих предметах, которые тогда происходили у студентов и между собою в комнатах, и с наставниками в классах. От запальчивости, от горячности антагонистов истина тут не всегда всплывала наружу, но самая эта запальчивость и горячность показывали, что она слишком интересовала споривших. Далее, сколько было студентов, которые, не зная немецкого языка, выучивались ему в год, полгода и даже меньший срок, с тем только, чтобы поскорее читать книги немецкие. Разве мало было тружеников, которые, так сказать, корпели над сочинениями Канта, Шеллинга, Гербарта, Шада, Круга, Вегшейдера, Брейтшнейдера, Розенмюллера, Деветте, Маргеннеке и проч., и проч.»... И подобное же философское возбуждение переживало в те годы студенчество в Киевской академии, куда из Петербурга был переведен Иннокентий ректором. «Философия во всей ее силе нужна в Академии,— писал Иннокентию Скворцов.— Это потребность века, и без нее учитель Церкви не будет иметь важности пред своими учениками»... Конечно, не следует переоценивать сознательность и ответственность этих философических увлечений и штудий. Многие «усваивали» начала идеализма только из чужих уст, в живой речи и споре. Иные только «переворачивали» немецкие книги (выражение Погодина о себе самом). И тем не менее философское настроение создавалось. Русская душа воспитывалась в этой стихии немецкого идеализма... Любопытно, что первые проповедники философского идеализма все вышли из духовной школы, дореформенной,— Велланский из Киевской академии, Галич из Севской семинарии, Павлов из Воронежской. И впо-

следствии из духовных академий долгое время выходили и университетские профессора философии — прот. Ф. Сидонский (1805—1873) и позже М. И. Владиславлев в С.Петербурге, П. Д. Юркевич в Москве, позже М. М. Троицкий там же (оба из Киевской академии), архим. Феофан Авсенов, О. Новицкий (1806—1884), С. С. Гогоцкий (1813—1889) в Киеве, И. Михневич (1809—1885) в Одессе, в Ришельевском лицее... Именно в духовных академиях русская философская мысль впервые ответчиво встречается с немецким идеализмом. Преподавание философии здесь было обширным. И только в духовных школах философия, как предмет преподавания, ускользнула от погромов и запретов Николаевского времени, когда из университетов эта «мятежная наука» бывала и вовсе изгнана (в 1850 г. в управление кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова)... В Академиях за XIX в. сложилась своя философская традиция. В особенности так вышло в Московской академии, где за все столетие (до начала последней войны) сменилось, собственно, всего только три философских преподавателя — о. Феодор Голубинский (1818—1854), В. Д. Кудрявцев (1854—1891), Алексей Ив. Введенский (1888—1912) — единая линия религиозного идеализма, связанного всего более с Якоби и еще с идеалистическим теизмом разных стилей, от Баадора до Лотце. Создавалась обстановка философской наблюдательности и свободы, это чувствовалось и отражалось и в собственно богословской работе. Проблема «философии и богословия» ставилась достаточно остро и откровенно. И задача «оправдать веру отцов» в целостном религиозно-философском мировоззрении ставилась пред каждым... Голубинский писал очень мало, точно страдал писательским безволием; его лекции изданы были только совсем уже поздно, и по ненадежным и неисправным студентским записям. Но тот же стиль повторяется у его ученика и преемника Кудрявцева. В книгах Кудрявцева покоряет этот стиль внутренней свободы, душевное изящество и благородство, с каким этот человек недогнувшей веры ведет свое спекулятивное оправдание или обоснование этой веры, строит свой критический синтез среди недостаточных решений других философских школ. В религиозном мировоззрении он отводит философии роль «советующего друга». Так характерно для него это спокойное сочетание верующей очевидности и методического построения...

В Киевской академии сложилась своя традиция, восходящая скорее к Иннокентию, чем к Скворцову. В ряду киевских философов всего ярче образ П. С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810—1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. В Академии он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософический мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Платоном и с Платоном. Читал он смело и вдохновенно, много говорил о «ночной жизни» души, о загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, «о бесновании, магии и волшебстве» — влияние на студентов имел он неотразимое и в Университете (ср. его влияние на так называемый Кирилло-Мефодиевский кружок¹¹). Его звали в Киеве «смирным философом». «Его имя долгое время во всех округах Духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом Философа» (из современного некролога). Умер он в Риме, посольским священником... Из Киевской школы вышел В. Н. Карпов (1798—1867), бывший затем профессором в С.Петербургской академии (с 1833 г.), известный своим переводом Платона, — для него самого Платон был введением в святоотеческое умозрение... Этот интерес к античному миру не был случайным. Тема о греческой философии рождается из духа времени. И другой киевлянин, сверстник Карпова, О. М. Новицкий пишет первую историю древней философии по-русски, — «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (четыре тома, 1860—1862). Написанная по источникам, эта книга и до сих пор сохраняет известную живость... Позже из Киевской академии перешел в Московский университет профессором П. Д. Юркевич (1827—1874), мыслитель строгий, соединявший логическую точность с мистической пытливостью, — его слушал Влад. Соловьев... Еще нужно назвать имя М. И. Каринского (1840—1917), воспитанника Московских семинарии и академии, и затем многолетнего профессора С.Петербургской академии, — это был тончайший аналитик и критик философских систем, сочетавший эту критическую требовательность с непреклонностью веры... Так в духовной школе закладыва-

лись основания для систематической философской культуры. И нужно прибавить: философия преподавалась не только в Академиях, но и в семинариях, и по довольно широкой программе. Это был единственный тип средней школы с серьезным развитием философского элемента. «En Russie les hautes écoles ecclesiastiques sont les seuls foyers de l'abstraction,— писал А. С. Стурдза¹².— Là se reflètent les spiritualismes germaniques»¹³... Когда Станкевич начинал изучать Канта, он мечтал о семинаристе... «Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову,— нет нейдет! Бросишь, идешь гулять, голове тяжело, мучит и оскорбленное самолюбие, видишь, что все твои мечты, все жаркие обеты должны погибнуть... Я начал искать какого-нибудь профессора семинарии, какого-нибудь священника, который бы помог, объяснил мне непонятное в Канте. Тем более, что это не понятно не по глубине своей, а просто от незнания некоторых психологических фактов, давно признанных и знакомых, может быть, всякому порядочному семинаристу,— а мы, люди, воспламененные идеями, путаемся и падаем на каждом шагу оттого, что не мучились в школах» (письмо к М. Бакунину от 7 ноября 1835 г.)... Так именно в церковной школе начинается русское любомудрие; и русское богословское сознание проводится через умозрительный искус, пробуждается от наивного сна...

3. Философское движение начинается в 20-х годах из Москвы, распространяется из Московского университета. Здесь впервые проповедь философского идеализма получает значение общественного события. Ибо она была здесь услышана, была воспринята новым и чутким поколением. Ни у Галича, ни у Велланского в Петербурге действительных последователей не нашлось. Павлов¹⁴ в Москве взбудоражил целое поколение. «Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей,— писал Пушкин в 1836 г.,— и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее влияние их было благотворно и час от часу становится более ощутительно»... Идеалистическая проповедь начинается в Москве не с философской кафедры. Павлов читал физику и сельское хозяйство. Но начинал он с философского введения. «Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останав-

дивал студента вопросом: „Ты хочешь знать природу?.. Но что такое природа?.. Что такое знать?“¹⁵ (Герцен)... Это было пробуждение от догматического сна. В своих лекциях Павлов показывал недостаточность одной «опытности», или эмпиризма, в познании, показывал конструктивную необходимость умозрения. У своих слушателей он возбуждал, по выражению одного из них, «охоту и рвение к мышлению»,—внушал им «критический взгляд на науку вообще, на ее начала и основания, на ее развитие и выполнение»... Павлов проповедовал «трансцендентальную философию», т. е. Шеллинга (первых периодов) и Окена. Кроме Павлова, имел на молодежь влияние И. И. Давыдов¹⁶, преподававший разные науки, бывший одно время инспектором Университетского пансиона. Это был человек без действительных философских воззрений, слишком скоро перешедший от Локка и Кондильяка к Шеллингу, скорее в порядке приспособления, нежели переубеждения. Однако Шеллинга он все-таки проповедовал. Погродин вспоминал впоследствии: «Давыдов, инспектор пансиона, был проводником шеллинговой философии в старших классах, он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение»... Несколько позже присоединяется влияние Н. И. Надеждина¹⁷, как профессора и как критика и журналиста... Станкевич признавал, что Надеждин «много пробудил в нем своими знаниями»... Распространялось философское возбуждение от профессорских кафедр. Но принялись философские идеи не в школьном порядке. Они принялись и проросли в тех своеобразных «кружках», в которые в те годы собирается университетская молодежь, именно в Москве. Это не были собрания согласившихся единомышленников, здесь всего больше именно спорили, спорили со страстью. Соединяет не столько общность взглядов, сколько тожество тем,—соединяет какое-то невесомое «избирательное сродство», о котором так любили говорить в то время. И члены разных кружков все-таки чувствовали себя как бы членами некоего единого высшего братства,—«мы все храмовые рыцари», скажет юный Герцен. Все были они, по очень удачному слову Белинского,—«граждане спекулятивной области»... В ряду этих кружков первым по времени было «Общество любомудрия», основанное в 1823 г. В него входили Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский, Ив. Кире-

евский, Кошелев¹⁸. Это был внутренний круг, замкнутый круг романтической и страстной дружбы, «тайное общество». Сердцем кружка был Везевитинов, собирались у Одоевского. «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и другие», — вспоминал впоследствии Кошелев. Кроме того — Платон. «И новое солнце, восходя от страны древних Тевтонов, уже начинает лучами выпретенного умозрения освещать бесконечную окружность познаний» (Одоевский). Всего более занимали юных любителей вопросы философии искусства, в художнике видели подлинного творца жизни и пророка, через искусство ожидали преобразования и обновления действительности. Две тайны останавливали их внимание: тайна жизни и тайна искусства, и вторая больше, чем первая, — таинственная многомерность бытия и включенный в него символизм. Самое любомудрие становится для них новой религией, философия вбирает в себя религиозный пафос и замещает собою религию, — в этом весь акцент романтизма. Московские любомудры в это время исповедуют именно эту философскую, или романтическую, религию. «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров», — рассказывает Кошелев. «Мы высоко ценили Спинозу и его творения считали много выше Евангелия и других священных писаний» (Спиноза разумеется, конечно, в романтическом толковании). От религиозной поэтики и пиетизма к положительной вере переходить приходится через отречение и разрыв (см. «историю обращения» Ив. Киреевского, заметка писана Кошелевым со слов жены Киреевского; ср. «религиозное отречение» в истории немецкого романтизма)... Во внешнем кругу к «любомудрам» примыкают многие из тогдашнего поколения — Шевырев, Погодин, Кюхельбекер, весь поэтический кружок Раича... В те же годы складывается кружок Полевого, ставший тоже под знак шеллингизма (впрочем, Полевой предпочитал Кузена самому Шеллингу) и романтики... Около 1830 г. слагаются кружок Станкевича и кружок Герцена и Огарева. Кружок Станкевича сложился под прямым влиянием Павлова, вокруг литературных и поэтических тем, в связи со старшим поколением любомудров. К Шеллингу присоединяется влияние Фихте. Впоследствии философская инициатива в этом кружке переходит к Бакунину. С середины 40-х

годов начинается полоса гегелизма... Ранний кружок Герцена тоже был романтическим. Лекциями Павлова вдохновлялся и восторгался и Герцен, и читал Кузена. В романтический сплав вполне вбирались и мотивы сен-симонизма, «желание набросить миру новую религиозную форму», как говорил впоследствии Огарев. Проблематика «утопического социализма» в основном была та же, что и в немецкой философии (это показано еще Лоренцом ф. Штейном¹⁹ в его известной книге), и с таким же эмоциональным акцентом, и с тем же пафосом утопических предвосхищений. Герцен и Огарев, связанные между собой страстной романтической дружбой, оба проходят в ближайшие годы типичный романтический путь (ср. переписку Герцена и Наташи, этот замечательный памятник романтических переживаний). Под двойным влиянием, романтики и сен-симонизма, для обоих с большой остротой встает религиозная тема, в туманном ореоле скорбной мечты, — религиозность тоски и грусти, предвидений и ожиданий. И оба проходят чрез рецидив Александровского мистицизма. Герцен заражается от Витберга²⁰ в Вятке и читает с увлечением Эккартсгаузена и других; Огарев изучает натурфилософию Шеллинга, Окена, теорию животного магнетизма, на Кавказских водах встречает он декабриста А. И. Одоевского (в 1838 г.) и получает от него книгу «О подражании Христу». «На моей хорошо подготовленной романтической почве быстро вырастал христианский цветок, — бледный, унылый, с наклоненной головкой, у которого самая чистая роса похожа на слезы» (ср. патетическое свидание друзей во Владимире, пред распятием)... В 40-х годах обозначаются новые группировки. Именно в 40-е годы впервые определяется все различие *«западников»* и *«славянофилов»*. И разногласие меж ними обостряется в разделение и разрыв не сразу, только в середине 40-х годов... Гершензон с основанием напоминал: «Ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства». Ведь, во всяком случае, воздействуют эти «идеи» через человеческую чуткость или восприимчивость... И вот, в душевном обиходе романтических поколений религиозные чувства были очень сильны. Достаточно напомнить бакунинскую переписку, письма Белинского в московские годы, письма молодого Герцена. «Замечательные десятилетия» были временем не одних только идеологических споров. Это была и очень решитель-

ная фаза в развитии религиозного чувства. «В массе своей русская интеллигенция 30-х годов, несомненно, была религиозна» (Сакулин)... Романтика и «идеализм» открываются в своей двойственности и двузначности. Стояние на перекрестке не сможет быть долгим, выбор пути неизбежен, самое стояние есть уже выбор. В 30-х годах, во всяком случае, и «западные» были заняты религиозно-нравственной проблематикой не меньше будущих «славянофилов». И социалистический замысел в то время неразрывно связан с христианской идеологией²¹ (ср. и позже, в кружке «петрашевцев»). То было искание целостного мировоззрения, — Бакунин в этом отношении характернее других. Следует помнить, что и разделение между «западными» в середине 40-х годов произошло на религиозной теме (это был вопрос о личном бессмертии, ср. рассказ Герцена об этом «теоретическом разрыве» во II томе «Былого и дум»). Религиозная природа «западнического» самоопределения в последующей фазе с особенной резкостью открывается в известном письме Белинского к Гоголю (1847 г.), — весь спор здесь приводится именно к религиозному прогнозу. «По-вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь... Приглядитесь попристальнее и вы убедитесь, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет следа религиозности... Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем»... Здесь атеистическое предсказание прямо противопоставляется религиозному. Однако самый атеизм есть ответ тоже именно на религиозный вопрос. Проблематика Фейербаха не менее религиозна, чем проблематика Баадера... Философский подъем 30-х и 40-х годов имел двойкий исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления, — религиозный апокатастасис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество. Этот раскол, или поляризация, русской культурной элиты происходил именно на религиозном уровне. Такую же поляризацию мы наблюдаем и в истории немецкого идеализма: Фр. Шлегель, Геррес и Баадер, с одной стороны, Фейербах и вся гегельянская «левая» — с другой. Это не только сопоставление, здесь есть прямая связь, зависимость и

влияние. И нужно помнить, что разделилась «гегелевская школа» именно на религиозных темах...

4. Видимым образом русское общество разделилось в 40-е годы в спорах о России. Но в этих историософических разногласиях уже только проявляется несходство в чем-то более глубоком и основном... Задумываться о *русской судьбе* (или о русском призвании) в те годы поводов и мотивов было достаточно, — после Двенадцатого года с его «всенародным опытом», после всех этих военных и не-военных встреч с Европой... Россия в Европе — такова была тема действующей истории в Александровское время. И сопоставления напрашивались сами собою... «История Государства Российского», эта героическая повесть или эпопея, при всех своих недостатках, всех заставила тогда почувствовать *реальность русского прошлого*, — реальность и до-Петровской истории... Тему о национальном призвании или назначении подсказывала и романтика. Возникал вопрос о *месте России* в общем плане или схеме «всемирной истории»... *Историософия русской судьбы* и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли. И в этом историософическом плане снова с полной отчетливостью встает в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумье все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и «Европы». Это различие от начала было опознано как *различие в религиозной судьбе*. Так именно был поставлен вопрос в роковом «Философическом письме» Чаадаева... Чаадаев (1794—1856) принадлежал к предыдущему поколению, был сверстником декабристов. В идеалистических спорах он стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно. Его мировоззрение сложилось всего более под влиянием французского «традиционализма», под влиянием Бональда и Балланша, отчасти де Местра, — и личные связи соединяют Чаадаева именно с неокатолическими салонами Парижа (Сиркур, барон Экштейн, — в этих же кругах вращается в те годы А. И. Тургенев). Позже прибавляется влияние Шеллинга. В молодости Чаадаев прошел через увлечение Юнгом-Штиллингом и другими мистиками того же типа. Был и оставался дружен с А. И. Тургеневым, с кн. С. С. Мещерской... Чаадаева принято называть первым западником и с него именно начинать историю

западничества. Первым назвать его можно только в не-прямом смысле,— в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было *религиозное западничество*. Магистраль же русского западничества уходит уже в те годы в атеизм, в «реализм» и позитивизм... Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем это — его религиозность. В своих дружеских письмах он был, во всяком случае, достаточно откровенен. Но даже здесь он остается только блестящим совопросником, остроумным и остро словным. У этого апологета Римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в Александровское время среди масонов и пие-тистов. Он идеолог, не церковник. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософических схем. Самое христианство ссыхается у него в новую идею... Чаадаев не был мыслителем в собственном смысле слова. Это был умный человек, с достаточно определившимися взглядами. Но было бы напрасно искать у него «систему». У него есть принцип, но не система. И этот принцип есть постулат *христианской философии истории*. История есть для него созидание во мире *Царствия Божия*. Только чрез строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю. Отсюда именно и становится понятной вся горечь «Философического письма»... «Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода», — или, иначе сказать, «мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества»... Исторический горизонт Чаадаева замыкается Западной Европой... «Ничто из происходившего в Европе не достигало до нас». В этой исторической обособленности Чаадаев видел роковое несчастье. Он, конечно, никак не отождествляет культурной обособленности или обделенности России с первобытной дикостью и простотой. Он утверждает только не-историчность русской судьбы... Впоследствии из тех же предпосылок Чаадаев делает противоположные выводы (в «Апологии сумасшедшего» и в ряде писем). Он понял теперь, что быть историческим новорожденным отнюдь еще не значит быть обреченным на всегдашнее младенчество, что иметь в прошлом только белые листы еще не значит, что будущего так и не предстоит. Напротив, ему откры-

вается двусмысленность богатого прошлого, «роковое давление времен». Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравнимое преимущество в строении будущего, — «ибо большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей». Теперь он видит именно в России «народ Божий будущих времен»... И ему кажется, что в истории Царствия Божия уже начинается новая фаза. «Христианство политическое» должно уступить место христианству «чисто духовному». Начинается *эпоха социального христианства*... В новой оценке русской «не-историчности» в прошлом Чаадаев сходился с московскими любомудрами, с Одоевским прежде всего (ср. у Одоевского в «Русских ночах»). Может быть, именно встреча с ними и повлияла на Чаадаева. Еще позже в том же смысле отзовется Герцен, под влиянием Чаадаева... В диалектике русского религиозно-исторического самосознания мысль Чаадаева имеет свой смысл и место. Чаадаев остро и резко рассуждал об историческом значении и призвании христианства. У него были свои мысли в философии истории. Но у него не было богословских идей или воззрений... С конца 30-х годов он примыкал к спорам младшего поколения. Он многое вносит в эти споры, в самое движение или развитие вопросов. То было скорее личное влияние, чем влияние определенной системы идей... Это младшее поколение вскоре раскололось. «Славянофильство» и «западничество» — имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологические установки, прежде всего... Еще П. Г. Виноградов²² очень удачно сводил это расхождение западников и славянофилов к «разномыслию в понимании основного принципа — культуры». Кажется, следует пойти еще глубже. «Западники», указывал Виноградов, «отправлялись от понятия культуры, как сознательного творчества человечества», — сразу поясним, такова постановка вопроса в Гегелевой философии права и общества. «Славянофилы», продолжает Виноградов, «имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе», —

не узнаем ли мы здесь основной тезис «исторической школы», в ее противлении гегельянству?.. Таким противопоставлением все содержание раскола 40-х годов, конечно, еще не исчерпывается. Но психологический его смысл разгадан верно. Можно сказать и так: западники выразили «критический», славянофилы же «органический» моменты культурно-исторического самоопределения, — потому и не было достаточно учтено в славянофильских схемах созидающее и движущее значение «отрицания» (ср. противопоставление «диалектики» и «эволюции» в общественной философии эпохи). И с этим связано новое разногласие: что признать последней реальностью в историческом процессе — «общество» («народ») или «государство». Здесь традиционализм «исторической школы» неожиданно смыкается с социалистическим радикализмом (ср. аналогичную близость или сродство «утопического социализма» с французской «теократической школой»). В славянофильском мироощущении очевиден привкус некоего своеобразного анархизма, эта неприязнь к предумышленному вмешательству в нештучный ход органических процессов, пафос «незаметных» и мельчайших изменений, слагающихся в непрерывности совокупного. За этим стоит недоверие к уединенной или обособляющейся личности (ср. очень характерный обмен мнений между Кавелиным и Юрием Самариним именно о личности в статьях 1847 г.). В восприятии тогдашних поколений религия опознавалась, прежде всего, именно как *возврат к цельности*, как *собрание души*, как высвобождение из того тягостного состояния внутренней разорванности и распада, которое стало страданием века. Подобный же религиозный постулат обобщался и на историческую действительность. Из того кризиса, в который вся Европа вовлечена была в своей истории, выход представлялся тогда только через такое «возвращение», через новое скрепление общественных связей, через восстановление цельности в жизни. Это не был «археологический либерализм», здесь сказывалось непосредственное и очень живое чувство современности. В романтизме вообще было много исторической непосредственной чуткости. И после Революции все чувствовали и в общественной жизни именно этот разлад и распад, размыкание и разобществление индивидуальных путей, атомизацию жизни, — чрезмерность «свободы», бесплодность «равенства»

и недостаток «братства». В этом отношении особенно показательна острая критика современности у Сен-Симона, очень характерен и весь «позитивный» пафос Огюста Конта, обращенный именно против «отрицаний» революции. И оба с последней резкостью отрицаются Реформации²³, как восстания личности, замкнувшейся и обособившейся... В такой очень сложной и запутанной исторической обстановке воспитывалась новая чуткость к *соборному бытию Церкви*, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость к *церковности*... Церковь воспринимается и опознается теперь, как единственная «*органическая*» сила среди «*критического*» разложения и распада всех скреп, в эпоху самого острого культурно-исторического кризиса... На Западе многие именно поэтому и «возвращались» в Церковь в эпоху романтизма (ср. и у Шеллинга: *Kirche als lebendiges Kunstwerk*²⁴)... Однако в этом же «органическом» самочувствии таится и роковая двусмысленность, которая оказывается постоянным источником внутренних колебаний и противоречивости всего романтического религиозного мироощущения... То верно, что Церковь есть «идеальное общество», что только в Церкви вполне разрешается взаимное непреодолимое иначе натяжение личных своеобразий. Но этим «органическим» или социальным мотивом реальность Церкви еще не исчерпывается, и не он должен быть признан первичным и основным... *Общественность и церковность* — при всем сходстве эти два порядка несоизмеримы между собой... В славянофильском мировоззрении эта несоизмеримость не была распознана и воспризнана вполне... От такой нерасчлененности пострадало не столько богословие славянофилов, не столько самое учение о Церкви, сколько их философия истории, — сказать вернее, их философия общества... *В социальной философии славянофилов Церковь замечена «общиной»*... Вся религиозная активность вмещается в пределы «общины»... *Государство и Земля*, — не стоит ли в этой основной и конститутивной антитезе славянофильской социальной философии «*Земля* вместо *Церкви*?!.. И не вбирается ли в это новое противопоставление «правительства и земства» все обычное содержание проблемы об отношениях Государства и Церкви?.. Строго говоря, в этой схеме «государство» и «земля» суть только условные обозначения, — разуметь следует: *житейское делание и внутреннее совер-*

шенство... «Земля», во всяком случае, в этой схеме есть *этическая категория*. Достаточно припомнить несколько основных определений Конст. Аксакова из его известной записки «О внутреннем состоянии России», поданной имп. Александру II в 1855 г. ...«Русский народ государствовать не хочет... Он хочет оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт,— *жизнь мирную духа*... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, *свободы духа*, свободы общественной,— народной жизни внутри себя... Как единый, может быть, на земле *народ христианский* (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: *воздайте кесарева кесареви, а Божия Богови*, и другие слова Христа: *Царство Мое несть от мира сего*; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь,— *путь к внутренней свободе и духу*, к царству Христову: *Царство Божие внутри вас есть*»... «Земская» или «общественная» жизнь здесь противопоставляется суете мирского «государствования» именно как некое *бывание «не от мира сего»* («путь внутренней правды»)... «Община» в этой философии есть не столько историческая, сколько именно *сверх-историческая* или, так сказать, *внеисторическая величина*,— народный элемент идеального ино-бытия, неожиданный оазис «иного мира», *«не от мира сего»*, в котором и нужно, и можно искать убежища от политической суеты... С этим связана и неожиданная противоречивость славянофильства в самой постановке философско-исторической проблемы... Славянофильство задумано было как философия истории, как философия всеобщей *христианской судьбы*. Но весь пафос славянофилов ведь именно в том, чтобы выйти и даже отступить из *истории*... Освободить самих себя от исторического или «политического» тягла, и его «предоставить» другим... Бердяев в свое время отметил эту неожиданную неувязку в исторической философии Хомякова. «У него нет пророческого истолкования истории, и нередко встречается морализирование над историей. В его философии истории *этика преобладает над мистикой*. В ней есть религиозно-нравственная оценка, но нет религиозно-мистических прозрений»... О других славянофилах эту характеристику можно только повторить и усилить... Этический максимализм славянофилов ме-

шал им чувствовать и распознавать *повседневную проблематичность* христианской истории и жизни. Отсюда это притязательное намерение размежевать и обособить «государство» и «землю» в порядке некоего «*взаимного невмешательства*», или свободы друг от друга,— своего рода «общественный договор»... Новый вариант «*замкнутого*» идеального общества... Русский народ, говорит Аксаков, «представил себе *жизнь*, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть: *общество христианское*»... Отсюда и тот неожиданный натурализм, который так удивляет читателя в «Записках по всемирной истории» у Хомякова. Здесь движущими силами исторического процесса признаются отвлеченно-натуралистические факторы свободы и необходимости — «дух иранский» и «дух кушитский»... И в этом плане самое христианство включается в развитие «иранского начала». Всю неправду христианского Запада он приводит, напротив, к восстанию «кушитского» начала, вещественного, не-духовного... Нет надобности входить в более подробное изложение или разбор славянофильской философии... В ней типически повторяются и проявляются все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, связанные с односторонностью или исключительностью «органической» точки зрения... И, однако, «романтизмом» славянофильство не исчерпывается... Привходит иной и новый опыт — *опыт церковности*... Синтез «церковности» и «романтизма» славянофилам не удался, да и не мог удался. Остается какая-то душевная чересполосица в славянофильском мировоззрении, постоянные перебои... Об этом двойственном происхождении славянофильства всегда нужно помнить... Славянофильство было движением очень сложным. Отдельные члены кружка во многом и очень чувствительно отличались друг от друга и много спорили, часто в полной непримиримости или несогласимости. Не следует все эти живые различия заслонять какой-то воображаемой средней. У каждого был свой путь, и жизненная тема не у всех была одна... Ив. Киреевский пришел от романтики и шеллингизма. Хомяков через подобный искус сердцем никогда не проходил. Конст. Аксаков и Юрий Самарин перешли через острое увлечение тогда вновь распространявшимся у нас гегельянством... Всего важнее здесь именно эта неповторимость лиц, живая цельность личных воззрений... Общим было только некое

основное самоощущение, вот именно этот пафос «сборности»... Всего менее можно видеть в славянофильстве какое-то непосредственное или органическое проявление «народной стихии» (как то делал в особенности Гершензон). И совсем не прав Бердяев, говоря о славянофильстве: «Это — психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд»... Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно «интеллигенции», и никак не голос «народа», — голос нового культурного слоя, прошедшего через искус и соблазн «европеизма». Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива... Об этом удачно говорит Розанов: «Славянофилы так страстно тянутся прикоснуться к родному, так понимают его и так высоко ценят именно потому, что так безвозвратно, быть может, уже порвали жизненную связь с ним, что поверили некогда универсальности европейской цивилизации и со всею силою своих дарований не только в нее погрузились, но и страстно коснулись тех глубоких ее основ, которые открываются только высоким душам, но прикосновение к которым никогда не бывает безнаказанным»... Отсюда именно в славянофильстве этот *пафос возвращения* и эта постоянная напряженность в *противопоставлениях* (характерная примета «романтического» мировоззрения!)... Когда-то Аполлон Григорьев писал: «Славянофильство верило слепо, фанатически в неведомую ему самому сущность народной жизни, и вера вменена ему в заслугу»... Это сказано слишком резко, но в этой резкости много правды... Славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта... И это было звено в диалектике русского «европеизма».

5. Славянофильство было и стремилось быть *религиозной философией культуры*. И только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению... У славянофилов с западниками было серьезное несогласие о целях, путях и возможностях культуры, — но в ценности культуры как таковой никто из «старших славянофилов» не сомневался, как бы ни сильны были у них мотивы романтического критицизма. И в Западе все они видели «страну святых чудес» (стих Хомякова)... Самым «западным» среди старших славянофилов был, конечно, Иван Киреевский (1806—1856). Так выразительно было уже самое название его первого журнала —

«Европеец». И это не была только пройденная ступень. И много позже Киреевский подчеркивал: «Начала русской образованности *только потому особенны* от западных, что они — *высшая их ступень*, а не потому, чтобы были совершенно *иные*»... И он мечтал о том, чтобы западное просвещение *доразвилось* до этой «высшей ступени», до этого Православного уровня... И всего меньше думал он о каком-нибудь «обратном ходе»... «Можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжении двухсот лет»... В духовном развитии Киреевского открывается и другая, очень характерная, связь — с предыдущей эпохой, с духом Александровского (и даже Екатерининского) мистицизма... Отец Киреевских, Василий Иванович, секунд-майор в отставке и практический филантроп, был убежденным масоном, с увлечением занимался химией, как «божественной наукой». Он был лично близок с Лопухиным, и именно его и пригласил в крестные отцы к Ивану. Известную брошюру Лопухина о «внутренней Церкви» крестник получил от бабушки уже в самые юные годы — «за доброе сердце»... Отца он рано лишился, воспитывала его мать. И она имела прочные масонские и пиетические отношения или связи, — с Жуковским, с Батенковым²⁵... Не случайно Ив. Киреевский заговорил о Новикове уже в первой своей статье (1830 г.)²⁶, — и заговорил с большим подъемом: «...подвинул на полвека образованность нашего народа». Киреевский приготовил о Новикове и отдельную статью, но она была оставлена в цензуре... Мать Киреевских особенно увлекалась французской литературой: Фенелон, Массильон, Сен-Пьер, Руссо, из современных Вине. Переводила она из Жан-Поля и из Гофмана... Отчим Киреевских, А. А. Елагин, был знатоком и почитателем немецкой философии, Канта и Шеллинга, — он был дружен с Велланским... Иван Киреевский вырос и был воспитан под таким тройным влиянием матери, отчима и Жуковского, — в обстановке сентиментально-пиетического напряжения. И тень мечтательной грусти, — печать «святой меланхолии», как любили говорить тогда, — легла навсегда на его мировоззрение... В очень юные годы он прочел не только Локка, но даже и Гельвеция. Локка он перечитывал и позже. «Локка мы читали вместе, — вспоминает Кошелев о юношеских годах, — простота и ясность его

изложения нас очаровывала»... Приблизительно в те же ранние годы Киреевский увлекается политической экономией, пишет сочинение «о добродетели». Это было связано, кажется, с чтением шотландских философов, которых настойчиво рекомендовал Жуковский (вместо ваоблачного Шеллинга, к которому Жуковский чувствовал непреодолимое недоверие), — Дугалда Стюарта, Рейда, Фергусона, Смита, — «их свет озаряет жизнь и возвышает душу». Кстати заметить, интерес к шотландским философам «общего чувства»²⁷ характерен для Франции при Первой Империи, в эпоху «идеологов». И в развитии Киреевского это был французский мотив... Уже поверх ложится увлечение любознательным немецким... Кошелев подчеркивает, что в это время, в период этого страстного юношеского шеллингизма, Ив. Киреевский оставался «совершенно чужд христианского мировоззрения». К вере и в Церковь он пришел (скорее даже, чем «вернулся») только уже позже, после женитьбы, под влиянием жены, и особенно ее духовника, известного Новоспасского инока, о. Филарета, с которым она его свела. Позже присоединяется и влияние старца Макария Оптинского... То правда, что о «религии» говорить Киреевский начинает очень рано и уже во время своей заграничной поездки вдумчиво и чутко разбирается в богословских лекциях Шлейермахера. «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде», — мечтал он уже в 1827 г. Однако религия в это время оставалась для него всего скорее только неким романтическим и философским постулатом или символом. И от патетических и мечтательных провозглашений к действительной вере предстоял еще долгий и длинный путь. Он оказался для Киреевского и трудным... Кошелев, — кажется, со слов Н. П. Киреевской, — написал вкратце «историю обращения Ивана Васильевича»²⁸. Этот рассказ очень характерен... «В первое время после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало... Она же с своей стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви»... Он читал в то время Кузена, Шеллинга, — предлагал жене читать эти книги вместе. «И когда великие, светлые мысли останавливали их и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвеча-

да, что эти мысли ей известны из творений Св. Отцов»... Киреевский приучился читать иногда отеческие книги. «Неприятно было ему сознавать, что действительно в св. отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге»... Воспитан он был, мы знаем, в неопределенной мечтательности и морали. Конечно, сердцем тосковал он давно, но это влечение или чувство не было еще верою. Романтическая религиозность вообще ведь была только настроением,—предчувствие и жажда веры еще не вера... Интересно сопоставить пути Ивана Киреевского и В. Одоевского... В начальных предпосылках и этапах они совпадают... Но Одоевский так и не вышел никогда из замкнутого романтического круга. Правда, и для него «тридцатые годы» проходят под мистическим знаком, под знаком Сен-Мартена и Пордеча (опять характерный «рецидив» александровских настроений),—но этот теософический и алхимический мистицизм не открывал ему подлинного и *религиозного* выхода. Одоевский не выходит за пределы мечтательной и ментальной спекуляции²⁹. В 40-х годах он уже начинает сползать в какой-то сентиментальный натурализм (тогда говорили «реализм»). Из этого тесного круга Киреевский вышел вперед только силою «религиозного отречения», в *опыте веры*... И еще в одном отношении интересно сопоставить Киреевского и Одоевского. Перед обоими стоял один и тот же вопрос — о месте России в Европе. Уже в 20-е годы они угадывают и предчувствуют это историческое призвание России на фоне того кризиса, на фоне того «оцепенения всеобщего», в котором они видят старые народы Европы. Запад исчерпан, иссякла творческая сила. Киреевский догадывается, что именно России суждено стать *сердцем* Европы в ближайшую и уже начинающуюся эпоху. Одоевский прямо предсказывает «русское завоевание Европы», внутреннее и духовное. «Европейцы чуют приближение Русского ума, как сомнамбулы приближение магнетизера»... Спрашивается, что сможет внести этот «русский ум» в совместное творчество культуры... Одоевский провидит: построить «науку инстинкта», создать «теософскую физику», довести до последних практических приложений начала новой Шеллинговой философии. Это значит — явить романтизм в жизни... Не иначе думал в 30-х годах и Киреевский. Заголовок его роковой статьи в «Европейце»³⁰ — «*Девятнадцатый век*» —

звучал очень выразительно. Ударение Киреевского лежит именно на этом противопоставлении «девятнадцатого» века — *разрушительному* веку восемнадцатому. Довершается развитие мысли отрицательной, и в «требовании» предваряется *положительная* эпоха, — «в требовании большего сближения Религии с жизнью людей и народов» (ср. у Одоевского — «Девятнадцатый век принадлежит России») ... В этих патетических предчувствиях все достаточно неясно. Вся схема построена без учета *реальности Церкви*. И русское своеобразие Киреевский в это время усматривает скорее в отрицательном признаке: «*классического древнего мира не доставало нашему развитию*» (ср. у Чаадаева, также у Полевого, в его «Истории русского народа», — эта мысль восходит, кажется, к де Местру). И с этим связано другое соображение: «В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиною тому, что влияние нашей Церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние Церкви Римской» ... Впоследствии, напротив, в «классицизме» Киреевский увидит начало и корень западного *рационализма*, этого засилия «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего» ... Весь смысл западной неправды для Киреевского откроется в этом торжестве *формального разума* или рассудка над верою и преданием, — в этом превознесении *умозаключения* над *преданием*. И весь смысл русского своеобразия тогда увидит он именно в предании. Пусть древняя Россия и мало развивалась, она обладала не данным на Западе условием развития правильного, — «в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам». Киреевский имеет в виду непрерывность святоотеческой традиции... Всего менее Киреевский хотел бы возвращения во времени, восстановления старинных форм, — восстанавливать мертвые формы и смешно, и вредно. Важно только «внутреннее устройство духа» ... О переходе на «высшую ступень» Киреевский всегда говорил. В романтический свой период он не сомневался, что эта ступень принадлежит к тому же непрерывному ряду западного развития. Теперь он в этом усумнился. «Начало Европейской образованности, развивавшееся во всей истории

Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения». Кризис европейского просвещения разрешится только тогда, когда *«новое начало»* будет принято и освоено,— «то не замеченное до сих пор начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира Православно-Словенского». Сама западная философия приходит к сознанию, что необходимы *«новые начала»* для дальнейшего развития (Киреевский имеет в виду Шеллинга; может быть, и Баадера), но дальше требования или предчувствия не уходит... Киреевский не придавал решительного значения природным, или врожденным, свойствам народа. Ценность русской истории и русского народного склада определялись для него этим высшим *«началом»* Православной истины — *цельности и разумности*. Киреевский ценил и любил на Востоке именно эту святоотеческую традицию. «Вырвавшись из-под гнета рассудочных систем Европейского любомудрия, русский образованный человек, в глубине особенного, недоступного для Западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви, найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами Западного самосознания»... Киреевский был человек *одной темы*, если и не одной мысли. Он постоянно возвращается к одной и той же теме. «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» — это заглавие его известной статьи в «Московском сборнике» 1852 г. и вообще для него характерно. Вопрос пред ним стоит по-прежнему о *будущем*. Не к хронологическому возвращению Киреевский призывает, но — войти в Церковную глубину. Всего менее хотел бы он простого восстановления быта. Он весь в пафосе делания и созидания,— и в духе цельности церковной. Он оговаривает все опасности чрезмерного «уважения к преданию», которое прилепляется больше к внешним выражениям, чем к внутреннему духу. И возвращение к отцам Киреевский понимает не в смысле простого повторения или подражания. Следовать не то, что повторять... Киреевский настойчиво разъясняет: «Но любомудрие св. отцов представляет *только зародыш* этой будущей философии,— зародыш живой и ясный, *но нуждающийся еще в развитии*... Ибо философия не есть основное убежде-

ние, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современной образованностью... *Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в св. Отцах, было (бы) крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаваться, и создаваться не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия*... Эти оговорки для Киреевского очень характерны. Во-первых, он и не рассчитывает на все вопросы найти у отцов «готовые ответы», — гораздо важнее овладеть отеческим методом познания или искания, и затем — искать. «Они говорят о стране, в которой были»... Во-вторых, все вопросы Западного просвещения должны быть признаны, *разрешены, а не обойдены*. «Все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей» должны быть учтены. Не в исключении, но в преодолении видит он задачу Православного будущего просвещения... К современному русскому богословию Киреевский относился сдержанно. «Введение» Макария³¹ он осуждает за «сухость школьного слога» и отмечает мнения, с нашей Церковью несогласные, — «например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства». Не лучше и догматика Антония (Амфитеатрова)³². «Если сказать правду, удовлетворительного богословия у нас нет», — писал Киреевский Кошелеву. «Введением» в него всего лучше могут служить проповеди Филарета («там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании сионской крепости») или «Духовный Алфавит», изданный в собрании сочинений Димитрия Ростовского, или творения Тихона Задонского. В последние годы жизни Киреевский с большим увлечением участвовал в работе над изданием отеческих, преимущественно аскетических, творений, предпринятом в Оптиной Пустыни. В Оптиной он и похоронен... Для Киреевского характерно было сочетание внутренней свободы с самым строгим послушанием. Свои собственные богословские и философские занятия он вполне подчинил старческому суду старца Макария Оптинского. И с тем большей убедительностью звучат его слова о свободе мысли в Православии: «Наша Церковь никогда не выставляла никакой системы человеческой, никакого ученого богословия за основание своей истины и потому не запрещала сво-

бодное развитие мысли в других системах, не преследовала их, как опасных врагов, могущих поколебать ее основу»... В своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил. Для себя самого «сообразил» с духом отеческого предания «все вопросы современной образованности». Написал Киреевский немного,— только несколько программных статей. Но и в этих набросках сразу чувствуется цельность и собранность его мысли, его характера, его личности... Со стороны Иван Киреевский мог казаться неудачником, сломанным, лишним человеком. И действительно, общественная деятельность ему не удалась. Но он ушел во внутреннее делание, замкнулся в себе, и в подвиге, а не в разочаровании. В этом внутреннем затворе крепла и закалялась его мысль. *«Воля рождается втайне и воспитывается молчанием»*... Путь Киреевского всего меньше можно назвать органическим. То был путь подвига. Та «цельность» духа, о которой он учил, не есть та врожденная непосредственность, о которой говорили романтики... Киреевский прошел через обращение и отречение. «И во всяком случае, способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное»... Это не было «воцерковление», но преодоление романтизма...

6. Религиозная проблематика культуры в эти годы с особенной остротой чувствуется у Гоголя,— и трудно разграничить его творческий путь от его личной судьбы... В ряду своих русских сверстников, старших и младших, Гоголь (1809—1852) занимает очень своеобразное место. Это был сразу писатель передовой и отсталый... От Гоголя идут новые пути, и не в литературе только. Есть что-то пророческое в его творчестве... Но сам он как-то запаздывает в прошедшем веке... В этой душевной отсталости, в этом *душевном архаизме* Гоголя — один из узлов его трагической судьбы... Философские веяния эпохи Гоголя не коснулись, разве через искусство... «Споры» его современников, все эти «споры о наших европейских и славянских пачалах», между «староверами» и «нововерами», или славянистами и европистами, представлялись ему сплошным недоразумением,— «все они говорят о разных сторонах одного и того же предмета, никак не догадываясь, что ничуть не спорят и не перечат друг другу»... Гоголь вращается чаще среди славянофилов,

по сам он не был славянофилом. Его вернее считать западником... Любил он не тот Запад, что тогдашние русские западники, и не тою любовью. Но в своем мировоззрении и в складе душевном он был весь западный, с ранних лет был и оставался под западным влиянием. Собственно, только Запад он и знал, — о России же больше мечтал. И лучше знал, какой Россия должна стать и быть, какую он хотел бы ее видеть, нежели действительную Россию... В ранние годы Гоголь проходит опыт немецкого романтизма, и сам творит конгениально в этом романтическом духе. То не было подражанием и не было только литературной манерой. Гоголь овладевает самой творческой проблематикой романтизма, интимно вживается в этот романтический опыт. И для него лично то был важный сдвиг или поворот во внутренней жизни... С творческой серьезностью Гоголь пережил и прочувствовал все демонологические мотивы романтики и перевоплотил их в полнозначных образах. И чувствуется в этом сила личного убеждения, острота личного опыта, — мир во власти злых сил, в темной одержимости, и во зле лежит... Этому соответствует рано пробуждающееся чувство религиозного страха, — и то был именно испуг, не столько трепет или благоговение... Молодой Гоголь и религиозно живет в каком-то магическом мире, в мире чарований и разочарований. У него были странные прозрения в тайны темных страстей. Впоследствии пред ним раскроется «мертвая бесчувственность жизни». Он изображает точно остановившиеся, застывшие, неподвижные лица, — почти не лица, но маски (Розанов отмечал, что портрет у Гоголя всегда статичен)... И верно было замечено о Гоголе, что видит он мир *под знаком смерти, sub specie mortis*... От романтизма у Гоголя и его первое утопическое искушение, искушение *творческою силой искусства*. И затем первое разочарование — самое искусство оказывается двусмысленным и потому беспомощным. «Магический идеализм» соблазнительно двоятся... «Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во все силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника. Бесчисленны будут жертвы этого адского духа, живущего невидимо, без образа на земле. Это тот черный дух, который врывается к нам даже в минуты самых чистых и святых помышлений»... Этот испуг остается у Гоголя на всю

жизнь, до предсмертной молитвы. «Свяжи вновь сатану таинственную силою неисповедимого Креста» ... Романтический опыт всегда слагается из антитез и натяжений. Непосредственность и рефлексия, «соборность» и своеволие, примирение и протест, покой и тревога,— в такой диалектической игре весь романтизм. Мотивы примирения в русском романтизме выражены сильнее, «органические» мотивы преобладали здесь над «критическими». Это нужно сказать прежде всего о славянофильстве, поскольку оно было романтическим. Только у немногих звучали тревожные голоса, только немногим дано было апокалиптическое ухо слышать. Таков был Лермонтов, творчество которого тем загадочнее, что не досказано. И особенно силен был этот апокалиптический слух у Гоголя... Но сам в себе романтизм религиозно безвыходен, из романтизма нужно *вернуться в Церковь*,— то путь «религиозного отречения». Внутри же романтизма есть только мнимые и ложные пути... Религиозное мировоззрение молодого Гоголя было очень расплывчатым. Это был очень неопределенный религиозный гуманизм, романтическая взволнованность, чувствительность, умиленность. Реальности Церкви тогда Гоголь не ощущал, разве эстетически... «Я пришел ко Христу скорее *протестантским*, чем *католическим* путем»,— писал впоследствии Гоголь Шевыреву. «Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиною того, что я встретился со Христом, изумясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному до того знанию души, а потом уже поклонясь Божеству Его»... И то же снова в «Авторской исповеди»: «С этих пор человек и душа человека сделались больше, чем когда-либо, предметом наблюдений... Я обратил внимание на узнание *тех вечных законов*, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением. Все, где только выражалось познание людей и души человека, от исповеди светского человека до исповеди анахорета и пустычника, меня занимало,— *и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в нем ключ к душе человека и что еще никто из душезнателей не исходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял Он*»... Это признание очень характерно... То был путь *пиетического гума-*

низма, которым шел Гоголь. И в этом он принадлежит еще к Александровскому веку... Книги каких «душезнателей» и «душеведцев» читал Гоголь, сказать в точности трудно. Во всяком случае, он читал Библию. И привык читать ее, как книгу пророческую и даже апокалиптическую. Библейская торжественность начинает проникать и в стиль самого Гоголя: «Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, увидишь яснее дня, в чем оно преступило пред Богом, и так очевидно изображен над ним совершившийся страшный суд Божий, что вострепетает настоящее»... Гоголь говорит об этом в связи с лирическим призыванием русской поэзии. И отмечает нечто пророческое в русской поэзии. «И звуки становятся библейскими у наших поэтов», — ибо уже приближается для России «иное царство»... В духовном развитии Гоголя римские впечатления были решающими. «Все, что мне нужно было, я забрал и заключил в глубину души моей. Там Рим, как святыня, как свидетель чудных явлений, совершившихся надо мною, пребывает вечно»... И не в том дело, конечно, что княгиня Зинаида Волконская и польские братья «воскресенцы» умели или не сумели склонить Гоголя в сторону католицизма. «Переменять обряды своей религии», действительно, Гоголь и не помышлял. И просто потому уже, что тогда не замечал никакой разности между исповеданиями. «Потому что, как религия наша, так и католическая, совершенно одно и то же, и потому совершенно нет надобности переменить одну на другую. Та и другая истинна; та и другая признает одного и того же Спасителя нашего, одну и ту же Божественную Премудрость, посетившую некогда нашу землю, претерпевшую последнее унижение на ней, для того, чтобы возвысить выше нашу душу и устремить ее к небу»... Но от своих римских собеседников Гоголь слышал не только о догматах римского католицизма. Они беседовали и «о славянских делах». Встречался Гоголь и с Мицкевичем. Нужно думать, польские братья рассказывали Гоголю о своем деле, о своем обществе, или ордене Воскресения, о польском мессианизме. И то был некий возбужденный «апостолат истины», программа религиозного действия. Для Гоголя то было первым введением в круг тогдашнего социального христианства... Религиозный опыт Гоголя в эти годы не исчерпывается эстетическими переживаниями. Со-

циальные мотивы тоже достаточно резко вычерчиваются в его сознании,— и это вполне понятно на тогдашнем историческом фоне. В этом отношении очень характерен «Рим» Гоголя. «Страшное царство слов вместо дел»... И это всеобщее опустошение — от безверия... «Иконы вынесли из храма,— и храм уже не храм: летучие мыши и злые духи обитают в нем»... От обратного подсказывается идеал религиозного возвращения... Ближайшие друзья Гоголя,— Виельгорские, Смирнова и др.,— были связаны с католическими кругами в Париже. Смирнова увлекалась проповедями Лакордера, Равиньяна, бывала в кружке Свечиной (в конце 30-х годов). Это был новый источник соприкосновения с социальным католичеством... Весьма вероятно, что Гоголь читал в Риме книгу Сильвио Пеллико «Об обязанностях человека» (*Dei doveri degli Uomini*),— она была отмечена сочувственно и в русских журналах (вышла в 1836 г.)... Для Гоголя этого было уже достаточно. Своей гениальной впечатлительностью он схватывал намеки на лету и творил из них сладостную легенду, ибо был поэт... Следует припомнить, что в последней уничтоженной редакции «Мертвых душ» был выведен священник, и в этом образе личные черты отца Матвея были странно сплетены «с католическими оттенками». Это говорит о силе «католических» впечатлений Гоголя... В римские годы основной книгой в душевном обиходе Гоголя была знаменитая книга о Подражании (ср. ее влияние на Иванова). Эту книгу он прислал из-за границы своим московским друзьям для ежедневного чтения и медитаций. «По прочтении, предайтесь размышлениям о прочитанном. Переверните на все стороны прочитанное, с тем, чтобы наконец добраться и увидеть, как именно оно может быть применено к вам»... Так, очевидно, поступал и сам Гоголь. «Изберите для этого душевного занятия час свободный и неутруженный, который бы служил началом вашего дня. Всего лучше немедленно после чаю или кофию, чтобы и самый аппетит не отвлекал вас»... Он читает и советует Смирновой прочесть кое-что из «Oeuvres philosophiques» Боссюэта... У Смирновой же он просит: «Поищите Томаса Аквинтуса „Summa theologica“, если она только переведена по-французски»... Одновременно Гоголь читает и святых отцов, в русских переводах, в «Христианском Чтении» и в московских «Прибавлениях»

(книги ему пересылали из России, но кое-что давал ему и парижский протоиерей, о. Д. Вершинский, из магистров Петербургской академии). Но вот что любопытно, — работая над своими «Размышлениями о Божественной литургии» в 1842 и 1843 гг. в Париже, Гоголь вместе со славянским текстом имел под рукой еще и *латинский*, — очевидно, взамен греческого, из Гоара. В основу толкования была положена известная книга Дмитревского. Гоголь просил прислать ему и Ареопажитики... Все эти подробности очень показательны. Стилль у Гоголя складывается западный... И когда он читал святых отцов, его душевные навыки уже установились и отеческие мотивы вплетались в уже готовую ткань... Читал Гоголь тогда и Златоуста, и Ефрема Сирина, и преп. Максима «о любви», и все «Добротолубие» (Паисиево), и Тихона Задонского (ср. его выписки из святых отцов). Неясно, зачем просил он прислать ему Стефана Яворского (проповеди), Лазаря Барановича («Трубы Словес» и «Меч духовный»), «Розыск» Дмитрия Ростовского, — и не видно, получил ли он эти книги. Из современных русских авторов он читал слова Иннокентия, еще проповеди Иакова Вечеркова, анонимные статьи в «Христианском чтении»... С ранних лет у Гоголя была твердая уверенность в своем избранничестве, в своем призвании и предназначении — чем-то означать свое существование, нечто великое или особенное совершить. Такое самочувствие характерно для всего поколения и даже для всей этой сентиментально-романтической эпохи. И то был очень сложный сплав... У Гоголя это самочувствие призванного достигает временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни. «Кто-то незримый пишет предо мною могущественным жезлом»... Он убежден, что призван свидетельствовать и учить. «Властью высшею облечено отныне мое слово», — «и горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова»... Он был убежден в особой значительности и своего личного опыта и примера и оправдывался против упреков, «зачем он выставил свою внутреннюю клеть», напоминая, «что все-таки я еще не монах, а писатель». И он продолжает: «Я не считал ни для кого соблазнительным открыть публично, что я стараюсь быть лучшим, чем я есмь. Я не нахожу соблазнительным *томиться и сгорать явно, в виду всех, желанием совершенства*»... У Гоголя была очень опасная теория молитвы. «Как узнать

хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше и благороднее других. Теми способностями мы должны работать преимущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волею; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две минуты в день соблюсти в продолжении одной или двух недель, то увидишь действие ее непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления... И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут *прямо от Бога*. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратится в восторг... Очевидно, что Гоголь практиковал такую молитву. И неудивительно тогда, если он придавал своим творениям почти непогрешительное значение, видел в них высшее откровение... Учительная настойчивость Гоголя, его прямая навязчивость очень раздражала его ближайших друзей. И есть странная чрезмерность в оборотах и словах, которые выбирает Гоголь, когда говорит о себе и о своем деле. «Соотечественники, я вас любил,—любил тою любовью, которую не высказывают, которую мне дал Бог»... Религиозный путь Гоголя был труден, в своих изгибах и надломах он не объяснен и вряд ли объясним... Часто прорываются эти судорожные подергивания религиозного испуга,—страшные видения вдруг встают пред его взорами, и он внутренне обмирает. «Дьявол выступил уже без маски в мир», вот его страшное прозрение! «Стонет весь умирающий состав мой, чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся»... В опыте Гоголя есть несомненные элементы аскетического надрыва, болезненная перенапряженность покаянной рефлексии... Но именно в том своеобразии Гоголя, что с этим острым аскетизмом он соединяет очень настойчивую волю к *общественному действию*... В этом весь смысл роковой книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»... Как сам Гоголь настаивает в «Авторской исповеди», в «Переписке» он хотел «заговорить вперед кое о чем из того, что должно было мне дока-

звать в лице выведенных героев повествовательного сочинения» (т. е. во II томе «Мертвых душ»). Очень характерно, здесь это выражение — «доказать». Свои художественные образы Гоголь сознательно обращает в доказательства... В «Мертвых душах», во второй части, Гоголь хотел показать «возрожденную», или пробудившуюся, Россию. В понимании Гоголя это ведь не бытовая повесть, а именно «поэма», и «душеполезная поэма». И «Переписка» есть идеологическое предисловие к этой «поэме»... Только по крайнему недоразумению в этой книге можно было найти проповедь личного совершенствования и спасения. В действительности же то была программа *социального христианства*... Это впервые напомнил, кажется, только Гершензон. «На русском языке, быть может, нет другого произведения, так беззаветно, так целостно, до малейших оттенков мысли и слова, проникнутого духом общественности»... И Гершензон верно отметил неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом. «Бесцельная радость бытия для Гоголя не существует... Его мышление насквозь практично и утилитарно, и именно в общественном смысле»... Основная категория у Гоголя есть *служба*, — даже не служение... «Нет, для вас так же, как для меня, заперты двери желанной обители. Монастырь ваш — Россия. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, по не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни»... Всего менее Гоголь был доволен современностью, всего менее довольствовался он существующим порядком и положением. Он весь был в пафосе обновления, и была в нем какая-то апокалиптическая петерпеливость, жажда прямого действия. «И непопятно тоскою уже загорелась земля»... Именно потому, что он так обеспокоен современным положением России, он и настаивает: «Кто даже и не в службе, тот должен теперь вступить в службу и ухватиться за свою должность, как утопающий хватается за доску, *без чего не спастись никому*»... Вся книга Гоголя написана, от начала и до конца, *об общественном благе*... И это была *утопия священного царства*... «На корабле своей должности, службы, должен теперь всяк из нас выноситься из омута, глядя на Кормщика Небесного...

Служить же теперь должен из нас всяк не так, как служил бы он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос... Здесь характерен уже и этот оборот: «прежняя Россия»... Гоголь себя видит уже в «ином мире», в новом теократическом плане... И не следует ли сопоставить это самочувствие Гоголя с духом «Священного Союза», с идеологией Александровских времен и «сугубого министерства»... Образ генерал-губернатора во второй части «Мертвых душ» весь выдержан именно в этом стиле. «С завтрашнего же дня будет доставлено от меня во все отделения присутствия по экземпляру Библии, по экземпляру русских летописей и три-четыре классика, первых всемирных поэтов, верных летописцев своей жизни»... И с этим Александровским духом связано и то, что в религиозно-социальной утопии Гоголя государство ведь *заслоняет Церковь* и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их «службы», а не иерархии и не духовенству. «Власть государя — явление бессмысленное, если он не почувствует, что *должен быть образом Божиим на земле*»... И вся Библия оказывается книгой для царей, — нужно только подражать самому Богу, как Он царствовал в избранном народе... Призвание царя — «быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь»... В мире вокруг все так становится страшно, так много всюду страданий, «что разорвется от жалости и бесчувственное сердце, и сила еще доселе небывалого сострадания вызовет силу другой, еще доселе небывалой любви»... Гоголь пророчит какое-то небывалое воспламенение сердец... «Загорится человек любовью ко всему человечеству, — такую, какую никогда еще не загорался... Из нас, людей частных, возыметь такую любовь во всей силе никто не возможет; она останется в идеях и в мыслях, а не в деле; могут проникнуться ею вполне одни только те, которым уже постановлено в неперемный закон полюбить всех, как одного человека. Все полюбивши в своем государстве, до единого человека всякого сословия и звания, и обративши все, что ни есть в нем, как бы в собственное тело свое, возболев духом о всех, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущем народе своем, государь приобретет тот всемогущий голос любви, который один только может быть доступен разболевшемуся человечеству»... Этот утопический образ теократического царя повторяется с

очень сходными чертами у Ал. Иванова (начиная уже с 1826 г.)... Еще любопытнее позднейшее отражение того же идеала у Влад. Соловьева в его рассуждениях о теократических обязательствах русского царя: прощать и целить любовью... Здесь есть некий единый поток мысли и настроений, и его истоки можно проследить как раз до времен Священного Союза... Гоголь говорит о великих религиозно-исторических преимуществах Восточной Церкви; «все примирит и распутает наша Церковь»... Это — Церковь будущего: «в ней дорога и путь, как устремить все в человеке в один согласный гимн верховному Существо»... Для новых исторических задач Западная Церковь уже не подготовлена. Прежний мир она еще могла кое-как «мирить со Христом» во имя одностороннего и неполного развития человечества. Теперь задачи безмерно сложнее... И, однако, это историческое призвание нашей Церкви Гоголь определяет снова с государственной точки зрения. «Может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословие, звание и должность войти в их законные границы и пределы, и, не изменив ничего в государстве, дать силу России, изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала»... До сих пор эта Церковь как-то таилась, «как целомудренная дева», но она *создана для жизни*... И как характерны наставления Гоголя «губернаторше» и «русскому помещику» взять на себя руководство священниками. «Объявляйте им почаще те страшные истины, от которых поневоле содрогнется их душа»... «Бери с собою священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника... Возьми Златоуста и читай его вместе с твоим священником, и притом с карандашом в руках»... Все это снова вполне в духе «сугубого министерства»... Не удивительно, что книга Гоголя понравилась только людям этого Александровского духа и стиля, — Смирновой («у меня просветлело на душе за вас»), Стурдзе («беседы наши в Риме отразились потом, как в зеркале» в этой книге, говорил Стурдза)... И она категорически *не* понравилась ни о. Матвею³⁸, ни Игнатию Гряпчанинову, ни Григорию Постникову, ни Иннокентию. Под «гордостью», в которой они упрекали Гоголя, разумели они именно этот дух утопического активизма... Аксаковы не без основания увидели в этой

книге западное влияние и западное зло... Верно было отмечено и то, что в книге больше морали и морализма, чем действительной веры и церковности... В том же стиле написана и «Развязка Ревизора» (с ее моралистическими аллегориями: «наш душевный город», «казни собственной души нашей» и т. д.)... Гоголь остается все время в кругу довольно неопределенного пие-тизма. Не составляет исключения и его книга о литургии. Догматическое содержание и символика в ней заимствованы (у Дмитревского, отчасти из «Новой Скрижали»), и самому Гоголю принадлежит здесь только этот стиль трогательной и искренней чувствительности. «Божественная литургия есть вечное повторение великого подвига любви, для нас совершившегося... Послышалось кроткое лобзание брата»... Характерно, что в эпоху «Переписки» Гоголь всюду и всегда подчеркивает именно *психологическое значение образа Христа*, «Который один из всех доселе бывших на земле, показал в себе полное познание души человеческой»... Но есть в «Переписке» и другая струя, струя подлинного *«социального христианства»*, — всего сильнее она пробивается в известном отрывке: «Светлое Воскресение»... «Христианин! Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, наместо того, чтобы призвать Его к себе в дома, под родную крышу свою, — и думают, что они христиане!» (в первом издании было опущено цензурой). И как характерно это ударение на *оскудении братства* в XIX в. «Позабыл бедный человек девятнадцатого века, что в этот день нет ни подлых, ни презренных людей, по все люди — братья той же семьи, и всякому человеку имя *брат*, а не какое-либо другое»... Не столько славянофилов это напоминает (хотя и замечает Гоголь, «что есть начало братства Христова в самой нашей славянской природе» и т. под.)... Скорее это напоминает западные образцы, и не слышатся ли здесь скорее отзвуки Ламенне и его «Слов верующего»?.. Очень характерна у Гоголя вся эта характеристика потребностей и нужд «девятнадцатого века». «Когда обнять все человечество, как братьев, сделалось любимую мечтою молодого человека; когда многие только и грезят о том, как преобразовать все человечество... когда почти половина уже признала торжественно, что одно только христианство в силах это произвести!.. когда стали даже поговаривать о том, чтобы все было общее — и дома, и земля»...

В таком широком кругу заговаривает Гоголь о «братстве» и огорчается, что не хватает именно живого братского чувства... Между тем *только* через любовь к ближнему и можно полюбить Бога. «Трудно полюбить Того, Кого никто не видел. Один Христос принес и возвестил нам тайну, что в любви к братьям получаем любовь к Богу... Идите же в мир и приобретите *прежде* любовь к братьям»... Здесь вся сила в этом «прежде», именно это словечко стоит здесь под патетическим ударением... В книге Гоголя перекрещиваются и переплетаются очень разнородные нити, и полного единства в ней нет. Однако неизменной остается всегда эта социальная обращенность и устремленность воли... В самом замысле книги есть роковая неувязка. Гоголь старается все свести к «душевному делу». «*Дело мое — душа и прочное дело жизни*»... Но в том и была завязка его творческой драмы, что он всего меньше был психологом, именно психологическое обоснование не могло ему удалиться. Вместо психологического анализа получается резонерство и сухой морализм. Ап. Григорьев верно подчеркивал, что Гоголь весь есть человек *сделанный*. Гоголь объяснял в «Авторской исповеди», что его книга («Выбранные места») есть «исповедь человека, который провел несколько лет внутри себя». Но именно этот внутренний опыт Гоголя и был смутен, в нем и была его главная слабость... С этим и связан «религиозный кризис» его последних лет. Исход для Гоголя мог быть только в отречении от социальной утопии и в подлинном аскетическом вхождении внутрь себя, — «поворотиться во внутреннюю жизнь» и советовал ему о. Матвей... Внутренно Гоголь меняется в последние годы, и это тяжело дается ему. Творчески он так и не смог перемениться. В последней редакции «Мертвых душ» он остается в пределах того же мертвенного пиетизма, что и раньше. Это и было его последним крушением... В истории русского религиозного развития Гоголь прямого влияния не имел. Он оставался как-то в стороне, он сам себя отстранил от тем и интересов своего поколения, от тогдашних философских споров. И религиозного учителя в нем узнали только полвека спустя. Только в эпоху русского неоромантизма религиозно-романтические мотивы Гоголя вновь оживают... От славянофилов Гоголя во свое время отделяла и отдаляла его встревоженность, его предчувствия социальной грозы и замешательства. Он

слишком долго прожил на Западе и в самые «социальные» годы, в годы утопий и предчувствий, в канун взрыва. И как характерно при этом сочетание апокалиптического трепета с «расчетами» его утопических проектов. Именно это и было характерно для «пис-тизма» (ср. и у Жуковского)... В творчестве Гоголи проблема христианской культуры была показана с ее утопической стороны, в ее опасностях и неувязках, как некое искушение... Это было отчасти и внутренним противодействием тому патриархальному благодушию, которое бывало слишком сильно у отдельных славянофилов...

7. Систематиком славянофильского учения был А. С. Хомяков (1804—1860). Впрочем, не следует слово «система» понимать в прямом и тесном значении. Отделанной системы нет и у Хомякова. И он писал фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками. Но ум у него был систематический, при всей своей постоянной настороженности и возбужденности. «Он, как средневековые рыцари,— говорит о нем Герцен,— спал вооруженный»... Образ Хомякова остается не совсем ясным и для нас. Мы не знаем, как сложился его твердый духовный и умственный характер. Из того, что мы знаем о его молодых годах, сложение его мировоззрения мало объясняется. Создается впечатление, что Хомяков «родился», а не «стал». Как говорит о нем Бердяев, «Хомяков родился на свет Божий *религиозно готовым*, церковным, твердым... В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены»... То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнение и кризис, что он сохранил нетронутой изначальную *верность*. Однако не нужно преувеличивать ровность и спокойствие его духовного темперамента, и не следует отождествлять этого «церковного спокойствия» с бытовой успокоенностью. И, во всяком случае, Хомяков был *прирожденный диалектик*. Его мысль развивается и даже впервые становится всегда именно в разговоре, в споре ли, или в наставлении, но всегда в каком-то обмене и размене мнений. Эту черту в душевном складе Хомякова отмечают все, кто говорил о нем. В его складе было что-то «сократическое»,— «и любил вести споры по Сократовой методе», говорит о нем Кошелев. «Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неуто-

мимо прозפורил всю свою жизнь. Боец без устали и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал островами и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя» (Герцен)... Твердость Хомякова есть именно верность, мужество, самообладание. Не столько он «родился» твердым, сколько *пребыл* в твердости *напряжением своей верности*. Бердяев удачно назвал его «рыцарем Православной Церкви». В этом отношении есть наглядное различие между Хомяковым и Конст. Аксаковым или Петром Киреевским, у которых врожденная невозмутимость, действительно, преобладает... Но Иван Киреевский был тоже «непобедимым диалектиком» (как его называет Ксеп. Полевой)... Хомяков был очень сдержан, о своей внутренней жизни говорить не любил, мы его знаем и видим таким, каким он бывал на людях, в московских гостиных, на всех этих литературных и не-литературных вечерах, которых бывало три и больше каждую неделю. Иногда может и вправду показаться, что это был только умелый совопросник, — «Горгиас, совопросник мира сего», передает Герцен выражение «полуповрежденно-го» Морошкина, и от себя прибавляет: «закалившийся старый брeтер диалектики». Еще резче отзывается о Хомякове историк Соловьев в своих самодовольно-злых «Записках». У Герцена получалось впечатление, что Хомяков скорее казался, чем был. Однако он сумел проверить и исправить это впечатление, сумел почувствовать и понять, что была у Хомякова и какая-то совсем не показанная глубина... Об этой внутренней жизни Хомякова мы знаем слишком мало. Чуть ли не единственным свидетельством является рассказ Юрия Самарина, — и Самарин тоже подчеркивает, что это был единственный случай, когда Хомяков приоткрыл перед ним мир «собственных внутренних ощущений». Это было сряду же после смерти жены Хомякова. «Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улегалось и умолкало, начиналась для него другая пора... Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь проснулся от како-

го-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным своим добродушным смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь»... Самарин заключает свой рассказ общей характеристикой: «Не было в мире человека, которому до такой степени (было) противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, — это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменить себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее направлять на дела»... Верность Хомякова есть *закаленность* его духа. Его цельность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, — она проведена чрез испытания, чрез искушения, если и не через соблазны. И не случайно ведь Хомяков был убежденным *волюнтаристом* в метафизике. В его мировоззрении прежде всего и чувствуется эта упругость мысли, — «*воля разума*»... Как ни важна категория «*бытия*» в самом построении Хомякова, вывести его мировоззрение из бытового самочувствия никак невозможно. У него не было чувства земли. Напротив, слишком часто создается впечатление именно его *не-почвенности*, впечатление чрезмерной напряженности этого «*волящего разума*». Чрезмерная прозрачность иных и, прежде всего, историософических схем Хомякова именно отсюда, не от бытовой успокоенности... Восприятие Церкви у Хомякова всего меньше можно называть бытовым. Скорее можно было бы Хомякова упрекать в обратном, и есть в его мировоззрении известный *повод* для тех сомнений, которые так резко формулировал в свое время о. Павел Флоренский. В изображении Хомякова *самодостаточность* Церкви показана с такой покоряющей очевидностью, что исто-

рическая действительность ее остается как бы в тени. Но всего меньше означает это «бесплотность» и «бескровность» его богословского созерцания. Исторический динамизм в богословских построениях Хомякова недостаточно чувствуется не от его бытовой невозмутимости, но именно от этой мистической пре-исполненности и «сверхбытности», — «не от мира сего»... Вопрос об «источниках» богословских или религиозно-философских воззрений Хомякова никогда не бывал до сих пор поставлен с надлежащей конкретностью. Совершенно очевидно серьезное знакомство Хомякова с отеческими творениями, с историей древней Церкви вообще. Святых отцов в 40-е годы многие читали в славянофильских кругах, даже люди, по складу своему к такого рода чтению и не предрасположенные, как Кошелев. И даже Герцен, как он вспоминает в «Былом и думах», должен был тогда «прочесть волюминозные истории Неандера и Гфррера и особенно изучать историю вселенских соборов, мало знакомую ему, чтобы восстановить равновесие в споре с противником». Есть основания предполагать особое внимание Хомякова к творениям блаж. Августина (хотя он и считал его «истинным отцом схоластики церковной»)... Столь же бесспорно и основательное знакомство Хомякова с современной германской философией, с Гегелем и его противниками. Но влияние Шеллинга на Хомякова вряд ли было значительным, как и влияние Баадера. С «исторической школой» у Хомякова много общего, но к «натурфилософским» и «космогоническим» вопросам Хомяков оставался равнодушен, — его не заинтересовал ни Шеллинг, ни Якоб Беме... Трудно делать более конкретные сопоставления. Есть несомненное сродство с Мелером. Есть известная близость в некоторых вопросах к Вине. Только с оговорками можно, вслед за Влад. Соловьевым, сопоставлять Хомякова с французскими «традиционалистами» (Соловьев имел в виду Бональда и Ламенне, в период его «Опыта о безразличии»). Бердяев верно отметил: «Здесь, у славянофилов, была *гениальность свободы*, — там, у традиционалистов, *гениальность авторитета*». Любопытно, впрочем, что именно во Франции в это время выдвигается ряд «светских богословов», ревнующих о возрождении и укреплении церковности, ослабевшей за годы революции. Де Местр, Шатобриан, Бональд, Монталамбер... Во всяком случае их положение очень напоминает славянофилов,

Сходство не следует принимать за влияние, конечно... Вряд ли имеет смысл выдвигать и «влияние» случайных книг или авторов, — «некоего Bordas-Demoulin», о котором Соловьеву с симпатией говорил Самарин, или дерптского богослова Сарториуса, потому что и он обвинял католицизм в рационализме. Вообще сказать, вопрос о генезисе системы или мировоззрения нельзя подменять вопросом о «влияниях». Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования, — «влиянием» будет и толчок, побуждение, — «влияние» может быть и от обратного. Во всяком случае, не следует ссылкою на «влияния» заслонять самодеятельность мыслителя. Вопрос о влияниях может быть верно поставлен и надежно решен только в том случае, когда генетический процесс может быть восстановлен в целом и прослежен в смене своих фаз. При этом, конечно, всего важнее распознать и схватить *основную интуицию*, найти *исходную точку* развития, — иначе и о «влияниях» говорить будет трудно... И здесь остается вне спора, — Хомяков исходит из *внутреннего опыта Церкви*... Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно *описывает*. В этом и сила его. *Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней*. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер *свидетельства*. Сходство или сродство его с Мелером (и нужно брать в расчет не столько «Символику» Мелера, сколько именно раннюю его книгу о Церкви) следует рассматривать не в плане «влияний», но в плане опыта и свидетельства, — как *приближение* с разных сторон и из различных исходных точек *к той же реальности*... Общим для обоих является признание *церковности, как метода* богословского исследования и познания. *Быть в Церкви* — это необходимое предусловие богословского познания. Христианство познаваемо *только изнутри*. «Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, *только верующему и члену Церкви*... *Этот опытный характер* богословствования у Хомякова отметил еще Юрий Самарин в своем известном «предисловии»: «Хомяков выяснил область света, атмосферу Церкви». Именно в этом его историческая *влиятельность* и *значительность*. Богословские сочинения Хомякова были изданы впервые уже только после его смерти, в богословский обиход они стали входить еще позже, многие отнеслись к

ним с недоверием. Это недоверие и настороженность вполне объясняются из новизны, — это была новизна метода, не новизна содержания. Это был призыв вернуться на «забытый путь опытного богопознания». Именно это ценили и ценят последующие поколения у Хомякова. Именно это в его богословии смущает приверженцев старого метода... В богословском наследии Хомякова всего важнее его «Опыт катихизического изложения учения о Церкви» (издан впервые только в 1864 г.). Сам Хомяков надписал его проще: *«Церковь одна»*. Это сразу и тема, и тезис, — и предпосылка, и вывод... Сразу же нужно определить тот «литературный тип», к которому этот катихизический «опыт» относится. Напрасно искать у Хомякова *определений* или *доказательств*. Он ставит себе и решает *другую задачу*. И ведь он исключает от начала самую возможность определять или доказывать *с внешней убедительностью*, связывающей или обязывающей также и неверующего. Хомяков отрицает самую возможность или надежду «доказать истину и дойти до нее *собственною силою разума*», — речь идет о познании *христианской истины*. «Но силы разума не доходят до истины Божией, и *бессилие человеческое* делается явным в *бессилии доказательства*... Хомяков сознательно *не доказывает* и *не определяет*, — он *свидетельствует* и *описывает*. Вместо логических определений он стремится начертать *образ Церкви*. Он старается изобразить ее во всей ее духовной жизненности и самоочевидности. И еще — он призывает взять ключ и войти в церковные врата. Этот ключ есть *вера*. «Христианское знание не есть дело разума испытующего, но веры благодатной и живой». *Авторитету* Хомяков противопоставляет свободу, — и притом не как право, но как обязанность. Это значит: *формальной принудительности* внешнего доказательства он противопоставляет *внутреннюю очевидность истины*. Всего менее Хомяков допускает *свободу личных или частных мнений*. Он настаивает как раз на противоположном. Рациональную убедительность он потому и отстраняет, что рассуждает каждый за себя и от себя. *Только вера не есть и не может быть «частным делом»*, — ибо вера есть *приобщение* ко Христу. Вера — от соединяющего и единого Духа, потому всегда есть нечто *общее*, — общее дело... «Ты понимаешь писание, во сколько хранишь предание и во сколько творишь дела, угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость,

живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь,— дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость». Церковь в изображении Хомякова и есть, прежде всего, *единство*,— «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». В этом определении соподчиняются два мотива: «единство» и «покорность» человека, «дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Только в покорности, т. е. в *свободном* своем приобщении и в *любви*, может человек принадлежать и пребывать в Церкви. «Она принимает в свое лоно только свободных»,— замечает Самарин. В покорности открывается и осуществляется именно свобода. Ибо в Церкви человек находит не что-то внешнее и чуждое для него. «Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения с своими братьями, с своим Спасителем». И не в том сила, что раздельное множество собирается в единство, не в простом сложении или сопряжении человеческих возможностей. Сила от Духа Божия. «Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба». Сила единства в том, что единит воистину только Дух Животворящий. *Не согласие, как таковое, но согласие в Церкви*, т. е. во Христе и в Духе, обеспечивает и свидетельствует истину. Когда Хомяков в своей полемике против «западных исповеданий» противопоставляет «личной отдельности» — «святое единение любви и молитвы», он никак не отделяет этого «согласия всех в любви» от «благодати животворящего Духа», силою которого «согласие» или «единство» только и устроится. Вся ценность «согласия» в том, что оно неопровержимо *свидетельствует о благодати, о присутствии Духа*, без Коего оно невозможно. Колеблющееся «верование» обращается в непреклонность «веры» только силой Духа Святого. «Вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на верение. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской Церкви, собранной в святом единении любви и молитвы, в великий день Пятидесятницы,— и от того времени

христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим католиком в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит, как ее неразрывная часть». Не потому «становится католическим», что включается во множественность верующих, но потому, что приобщается единству благодати. Католический, или *соборный*, не значит «всемирный». Здесь речь не о численности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно-высшем. «Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности Христианства». Так понимает католичность св. Афанасий... «Соборность» для Хомякова никак не совпадает с «общественностью» или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви. «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и ищут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Нравственное единство» есть только человеческое условие и залог этого соборного преобразования Духом (ср. именно такое понимание «католичности» и у Влад. Соловьева, в его «Духовных основах жизни»), — «отличительный признак божественности в Церкви есть внутренняя всецелость и католичность ее пути, ее истины, ее жизни, — всецелость не в смысле арифметической и механической совокупности всех частей и членов, каковая внешняя совокупность ни в каком данном моменте не имеет действительного существования, а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви между собою и с общим Божественным Головою»... Только по недоразумению можно обвинять Хомякова в том, будто он сводит единство Церкви к одним только нравственным и психологическим чертам, «преувеличивает значение человеческого согласия или несогласия», умаляет тем самым «достоинство и ценность Истины». Такой упрек в последнее время с особой резкостью был высказан о. П. Флоренским. «Из общего смысла системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова значение существенное, жизненное, а не декоративное»... Флоренский считает возможным сводить весь смысл полемики Хомякова против «западных исповеданий» к тому, что «право и принуждение, — стихию романских народов, — он хочет вытеснить общественностью и родственностью».

стихий народов славянских». В учении о «соборности» Флоренский угадывает только маскированный социализм («объяснить все из момента социального»), «осторожный подход к теории всечеловеческого суверенитета»... Такое перетолкование воззрений Хомякова приходится назвать инвективой скорее, чем критикой. Как бы ни двоились социально-философские представления славянофилов, в своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции... В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как *любовь* и *раздор*, или *общение* и *одиночество*. Так это было уже у Иринея, у Тертуллиана, у Оригена, всего резче у блаж. Августина, для которого с особенной выразительностью ударение перенесено именно на *любовь*. Именно с такой точки зрения Августин и вел свою полемику против донатизма³⁴. И вот, в замечательной книге Мелера «О единстве в Церкви» (первым изданием вышла в 1825 г., переиздана в 1843 г.) Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики. На эту книгу Мелера ссылок мы у Хомякова, правда, не находим, но другие книги Мелера имели обращение в славянофильских кругах: и его «Символика», в которой протестантизм опровергается именно за обособление, и его замечательная монография о св. Афанасии, где его полемика против ариан истолкована в том же духе «соборности», обращенной против духа расчуждения и раскола. Хомяков внимательно следил за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замечательная книга о Церкви осталась ему неизвестна или недоступна... Очень показательно самое заглавие этой книги Мелера: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus (1825) — Единство в Церкви, или Начало соборности*. Всего точнее передавать здесь термин «*католицизм*» именно словом «*соборность*» — и сам Мелер определял «*кафоличность*» именно, как *единство во множестве*, как *непрерывность общей жизни*... Таким сопоставлением самостоятельность Хомякова не умаляется. И образ его становится еще нагляднее в раздвинутых исторических перспективах... У Мелера мог он найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, — в своей книге Мелер излагал учение о Церкви именно «в духе от-

цов Церкви первых трех веков»... Эта духовная встреча Хомякова с Мелером очень характерна. Мелер принадлежал к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения, с духом «иозефинизма», или так называемого «фэброниянства», но не ради восстановления Тридентинской схоластической традиции, а во имя духовного возврата к святоотеческой полноте. Такова была эта Тюбингенская католическая школа, к которой, кроме Мелера, принадлежали Дрей, Гиршер, в следующем поколении Штауденмайер, Кун, Гефеле. Это была *историческая* школа в богословии, прежде всего, и задача церковной истории полагалась здесь в том, чтобы изобразить Церковь, этот богочеловеческий и духоносный организм, в ее внутреннем становлении и росте. Началу внешнего *авторитета* противопоставлялось при этом начало *благодатной Жизни*. Это было внутреннее преодоление того «романистического» духа, или ультрамонтанства, которого высшим пределом явился впоследствии Ватиканский собор. Именно из духа Тюбингенской католической школы питалась старо-католическая оппозиция... Восстановление церковно-исторической чуткости сопровождалось и общим напряжением церковного самочувствия, повышенным чувством *церковности*. К этому присоединяется философский замысел, подобный тому, какой мы встречаем у Киреевского, — связать и сочетать, или «сообразить», опыт святоотеческий и опыт современного просвещения, опыт новейшей философии. У Мелера, в частности в его учении о Церкви, мы находим творческое применение или использование мотивов, взятых у Шеллинга, Гегеля, даже Шлейермахера, — и в его позднейших книгах образ Церкви вычерчивается в прямом и сознательном противопоставлении Гегелевскому государству. И нужно все время помнить, что в своем синтезе Мелер исходит не из «отвлеченных начал», не из отвлеченных философских предпосылок, но от конкретного бытия, от благодатной действительности Церкви. Он не строит умозрительную схему, но описывает живой опыт... Из глубины церковного самочувствия, из опыта церковности Мелер судит и опровергает Реформацию, отвергает именно *принцип протестантизма*. Есть известное сходство между этой полемической «Символикой» Мелера и полемической программой Хомякова, в его известных брошюрах «о западных исповеданиях» (ср.

впоследствии у кн. С. Н. Трубецкого расширение критики Хомякова на всю историю новой философии, как основанной на «принципе *личного убеждения*», и противопоставленное этому учение о католическом, или соборном, сознании)... Писал о «западных исповеданиях» Хомяков по частным поводам, как бы случайно, откликаясь на чужой голос, — но самая тема органически вырастала из самого духа его системы. Именно потому, что в бытии Церкви Хомякову самым важным и первичным представлялось ее онтологическое единство, ее соборность, или католичность, он должен был сразу же объяснить и возможность разделений в христианском мире, и смысл действительно происшедших разделений или отделений. Именно потому он и переносит ударение на *нравственную* сторону, так подчеркивает *недостаток любви*, как источник западной схизмы. Он стремится показать или обнажить самый корень схизмы, показать эту основную *отделяющую* силу. Всего менее можно подозревать, что Хомяков недооценивает значительность и важность догматических расхождений и погрешностей. В переписке с Пальмером, во всяком случае, на этой необходимости предварительного догматического единомыслия и единодушия Хомяков настаивает с совершенной откровенностью, подчеркивает, что Церковь не может быть «объединением разномнений». Но при этом он настаивает и на другом: простого единомыслия, умственного, и даже сердечного, согласия с полнотою католических учений Церкви еще мало для того, чтобы принадлежать ей в полноте и жизнеспособности. Остается еще «*нравственное препятствие*». Это и есть разделяющая воля... Хомяков должен был установить основные предпосылки для обсуждения вопроса об отделившихся «исповеданиях». И в истории православной символики, или так называемого «обличительного богословия», Хомякову принадлежит несравненная заслуга принципиальной и обобщенной постановки самого вопроса, в отмену старинной и бесплодной казуистики. В схемах Хомякова слишком много стройности. История христианского Запада с некоторым упрощением и насилием уложена в эту схему распавшихся «единства» и «свободы», на фоне оскудевающей любви. Однако не следует принимать эти полемические «брошюры» Хомякова за то, чем они и не притязали быть, — это ведь только очерк, набросок,

вступление, а не система. Во всяком случае, вопрос был поставлен остро и *по существу*.

8. В системе воззрений Хомякова особого внимания заслуживают его мысли и суждения об историческом раскрытии или самоосуществлении Апостольского предания (что на Западе принято разуметь под неточным именем «догматического развития»)... В начале 40-х годов на эти темы в славянофильских кругах идет спор. Повод к нему подал Юрий Самарин (1819—1876), переживавший тогда острое увлечение философией Гегеля. Он только что выдержал экзамен на магистра и написал свою диссертацию о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. В истории русской Церкви при Петре Самарин видел столкновение двух принципов — *романизма* и *протестантизма*. И он видел в этом столкновении *диалектическую встречу*. Перед ним вставал общий вопрос о путях церковно-догматического *развития*. Он сам подчеркивал этот мотив: «Мы же исповедуем *Церковь развивающуюся*» (он говорил о себе и о Конст. Аксакове, с которым вместе переживал тогда гегелианскую фазу)... Вскоре, однако, под давлением и убеждением Хомякова, Самарин переменял во многом свой образ мысли, перестроил и свою диссертацию, смягчил прямолинейную диалектичность своих первоначальных схем. По его черновым бумагам и по его переписке с А. Н. Поповым, одним из участников славянофильских собраний, стоявшим всецело на стороне Хомякова, мы можем судить об этих первоначальных предпосылках Самарина. И в противоположении к ним точка зрения Хомякова становится еще более понятной... Первый спорный вопрос был о соотношении двух моментов в Церкви. Самарин различал и разделял *жизнь* и *сознание* и от этого первоначального натяжения начинал свой диалектический ряд. Попов против этого напоминал слова Хомякова о Церкви, что в ней *«учение живет и жизнь учит»*. Так встречаются два разных понимания исторического движения. У Самарина *диалектика*, предполагающая в исходной точке *раздельность* (это вполне в гегелианском стиле), — у Хомякова *органическая точка зрения*, предполагающая *изначальную цельность*... Самарин слишком резко различал эти два нераздельные аспекта церковности: Церковь как жизнь таинств — и по этой стороне он не допускал развития — и Церковь как школа. «Стремление к возведению жизни в стройную систему догматов

есть развитие Церкви как школы. Эта вторая сторона ее, по времени, проявилась позже, по значению своему стоит выше первой. Вселенский собор в развитии Церкви есть высшая ступень, соответствующая в этом отношении тому, что таинства есть в жизни,— следовательно, высшее проявление Церкви вообще... В Церкви «борющейся» (т. е. воинствующей) это натяжение, между непосредственностью жизни и сознанием, никогда не может и не будет снято,— пока не наступит торжество... Развитие не оканчивается. «Церковь развивается, то есть,— она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которой она обладает». Это не значит, что только в этом процессе самопознания она впервые только *становится* Церковью. Она *есть* от начала. Однако, сознание есть для Самарина *высшая ступень*. И в столкновении богословских мнений он усваивает судящую роль *философии*. «Изучение Православия,— писал Самарин Попову,— привело меня к результату, что православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»... Самарин очень пунктуально мотивирует это неожиданное утверждение. Все преимущество Православия он видит в том, что Церковь не притязает поглотить в себе науку и государство (как в католичестве), признает их рядом с собою, «как отдельные сферы», и в относительной свободе,— «сознает себя только как Церковь». Вполне в духе Гегеля Самарин замыкает Церковь в обособленный момент *веры*, ограничивает ее одним только *религиозным* моментом, как таковым,— и религия не должна притязать становиться философией, это нарушило бы ее самостоятельность. Но отсюда, считает Самарин, с очевидностью следует *преимущество философии*. Ибо только философия может оградить неприкосновенность религиозной сферы, провести твердую грань между разумом и верою. «Она признала религию, как отдельную сферу, со всеми ее особенностями, с таинствами и чудесами»... Неправду западных исповеданий Самарин видит именно в этой нерасчлененности «отдельных сфер». *Только Православие может быть оправдано современной философией*. «Философия определит ей место, как вечно присущему моменту в развитии духа, и решит в ее пользу спор между нею и

вероисповеданиями западными». Под «философией» Самарин понимает Гегеля и подчеркивает: «Вне этой философии и православная Церковь существовать не может»... Нет надобности входить в подробности спора Хомякова с Самариным, да мы и не можем восстановить развитие его в подробностях. Важнее понять этот спор в его предпосылках. Прочитавши диссертацию Самарина, Хомяков так о ней отозвался: «В ней нет любви откровенной к Православию. Тайник жизни и ее внутренние источники недоступны для науки и принадлежат только любви». В этом и коренится все своеобразие Хомякова в учении о церковном развитии. «Познание Божественных истин дано взаимной любви христиан, и не имеет другого блюстителя кроме этой любви» (Хомяков ссылается здесь на известное послание восточных патриархов 1848 г.)... Церковь сама о себе свидетельствует. «И Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться»... Как организм любви, Церковь не подлежит и не может подлежать суждению разума,— напротив, «дело разума подлежит решающему пересмотру Церкви, а решение Церкви истекает не из логической аргументации, а из внутреннего смысла, исходящего от Бога»... Хомяков подчеркивает *тождество и непрерывность* церковного сознания... «Мысль современной Церкви,— повторяет он,— есть та самая мысль, которая начертала писания, та самая, которая впоследствии признала эти писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах же и символизировала его в обряд. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть *непрерывное откровение*, есть вдохновение Духа Божия»... Богословское определение и толкование вероучительных истин Хомяков считает всегда только условным, понимая под этим не то, что не полная истина изрекается, но что полнота и истина могут быть увидены и опознаны только *изнутри*... «Все слова наши, если смею так выразиться, суть не свет Христов, а только тень Его на земле... Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора»... Хомяков колеблется признать догматическую терминологию само-достаточной и адекватной, *вне опыта*, т. е. в порядке доказательного изложения. «Труд аналитический

неизбежен; мало того, он свят, он благ, ибо свидетельствует, что вера христиан не простой отголосок древних формул; но он только указывает на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковью в своих недрах. Мысль эта не уместается в одной познавательной способности, она почиет в полноте разумного и нравственного бытия»... В этих рассуждениях Хомяков снова остается вполне верен началам отеческого богословия (ср. в особенности у кашпадокийцев³⁵, в связи с их полемикой против Евномия и его религиозно-гносеологического гипероптимизма). Подозревать Хомякова (вслед за о. П. Флоренским) в нарочитой уклончивости от всякой «онтологической определенности» нет никакого повода. «Как же быть православным? — спрашивает Хомяков и отвечает: — То, что вся Церковь высказала, тому веровать безусловно, знать, что все, что она когда-нибудь выскажет, будет безусловно-истинно, но что она еще не высказала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразуметь, со смирением и искренностью, не признавая, впрочем, над собою ничьего суда, покуда Церковь своего суда не изрекла»... В богословии окончательная система не дана и не возможна, — в этом выводе Хомяков и Самарин встречаются и совпадают, но приходят в точку встречи они разными путями и по разным мотивам... Хомяков воспринимает богословие всегда на живом фоне изначальной и неизменной перводанности Откровения в Церкви, — и богословие должно и может быть только «аналитическим» свидетельством и подтверждением этого откровения. Для Хомякова богословие есть описание этой благодатной действительности, которая явлена и открыта в непогрешительном и непреложном опыте Церкви. Самарин верно передал самое основное в этом церковном самочувствии Хомякова: «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее — *истина и любовь, как организм*»... Голос Хомякова и прозвучал в свое время, как такое *напоминание о церковности*, — напоминание о церковном опыте, как первоисточнике и мериле всякого подлинного богословствования... Этим был подан знак к возвращению — *из школы в Церковь*... Потому так и смутил этот призыв даже лучших из тогдашних «школьных богословов» (не составил исключения даже о. А. В. Горский, в своих не убедительных и не проница-

тельных замечаниях на статьи Хомякова). Для них контекст современной западноевропейской науки был более привычен, чем беснокойные и неожиданные просторы отеческого богословия и аскетики... Призыв Хомякова показался слишком смелым и отважным, даже язык его статей показался слишком живым и, в этой живости, «не точным». Это и было поводом остановить статьи Хомякова в цензуре на Западе (такое же впечатление «неточности» было у школьных критиков от книг де Местра). И когда богословские сочинения Хомякова были допущены к свободному обращению, особая заметка предупреждала о школьной неточности: «неопределенность и неточность встречающихся в них некоторых выражений, происшедшие от неполучения автором специально-богословского образования» (эта цензурная пометка воспроизводилась вплоть до издания 1900 г.)... Впрочем, очень скоро духовная и душевная обстановка изменилась... И в 60-х годах влияние Хомякова ясно чувствуется и в стенах духовной школы...

9. В пережитой истории русской философии можно выделить *три* основных момента, — *три эпохи*... Из них *первая* охватывает почти точно три десятилетия, от середины 20-х до середины 50-х годов, от первого кружка московских «любомудров» и до Крымской кампании, — эти «замечательные десятилетия» русской романтики и идеализма... Эта эпоха судорожно оборвалась, была перервана неистовым приступом против философских настроений, восстанием «детей» против «отцов»... *Вторая* эпоха в истории русской мысли почти совпадает со второй половиною прошлого века. Это было время большого общественного и социально-политического возбуждения, время так называемых «великих реформ», а затем и «обратного хода». Это было время очень решительных сдвигов и глубочайших переслаиваний во всем составе и сложении русского общества, всего русского народа... Но, прежде всего, это был снова, как и в «тридцатые годы», некий душевный сдвиг или «ледоход». Об этом согласно свидетельствуют совсем разные люди, люди разных поколений, переходившие тогда этот искус и опыт «эманципации». Даже слова у них невольно оказывались одинакие... Страхов остроумно называл эти годы сразу после Крымской кампании временем «воздушной революции». «То был чад молодости, который зовется лю-

бовью», — говорит Шелгунов. «То было состоянно влюбленных перед свадьбою», — говорит Гиляров-Платонов. «Метались, словно в любовном чаду», — вспоминает Стасов. «Я помню это время. Это, действительно, был какой-то рассвет, какая-то умственная весна. Это был порыв, ничем не удержимый». Так вспоминает о тех годах и Конст. Леонтьев... Такому согласию и созвучию современников нужно верить... «В том, что после Севастополя *все* очнулись, *все* стали думать и *всеми* овладело критическое настроение, и заключается разгадка мистического секрета 60-х годов. Это было удивительное время, — время, когда *всякий* захотел думать, читать и учиться, и когда *каждый*, у кого что-нибудь было за душой, хотел высказать это громко»... Шелгунов в таком описании дает почувствовать все своеобразие тогдашнего сдвига. Это был *всеобщий сдвиг*. В «замечательные десятилетия» этого еще не было. Как говорил Герцен в «Былом и думах», «тридцать лет тому назад Россия будущего существовала исключительно *между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства*». «Общественным» и широким движение становится только позже, только в эти, в «Шестидесятые» годы... Новое движение предваряется *отрицанием*... Действительный смысл тогдашнего так называемого «нигилизма» не в том только заключается, что рвали с устаревшими традициями и отвергали или разрушали обветшавший быт. Нет, «отрицание» было много решительнее, и было *всеобщим*. Именно в этом и была его привлекательность. Отрицали и отвергали тогда не только вот это данное и отжившее прошлое, но именно *всякое* «прошлое» *вообще*... Иначе сказать, — тогда *отвергали историю*... Русский «нигилизм» был в те годы, прежде всего, самым яростным приступом *антиисторического утопизма*... Всего менее то была «трезвая» эпоха. То было именно не-трезвое время, время увлечений, время припадочное и одержимое. И за «критическим» образом внешних действий скрывались свои не-критические предпосылки, — резонирующий догматизм Просвещения. И это был, в прямом и собственном смысле, шаг назад, к авторитетам XVIII в. Есть нарочитый архаизм во всем стиле «Шестидесятых» годов. Всего характернее тогдашний возврат симпатий к Руссо отчасти через Прудона... Коренное не-приятие истории неизбежно оборачивалось «опрошением», т. е. отрицанием *культуры* вообще, —

ибо нет и не может быть культуры иначе, как в истории, в элементе «исторического», т. е. в непрерывности традиций. «Опрощение» в России проповедовали Писарев и Варфоломей Зайцев³⁶ раньше Толстого, — и Толстой в этом отношении был типический «шестидесятник» и нигилист... Это был возврат к «природе» из «истории», обратное включение человека в «естественный порядок», в порядок естества, т. е. природы... И вместе с тем, то был возврат от «объективного» идеализма в этике именно к «субъективному», от «нравственности» к «морали» (если говорить в терминах Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к Канту, именно к Канту *второй* «Критики», с его отвлеченным морализмом, к Канту в духе Руссо. Это было вновь то самое утопическое *злоупотребление категорией «идеала»*, злоупотребление правом «морального суждения» и оценки, против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель. И ведь именно в таком догматизировании «отвлеченных» и самодовлеющих идеалов и заключается психологический смысл всякого утопизма, притязающего всегда как-то перекраивать действительность «по новому штату»... В этике «категорического императива» есть великая и непреложная правда, и моральная оценка не может и не должна быть подменяема или заслоняема ничем иным. И, однако, как часто эта «императивность» вырождается в мечтательную притязательность, в некую одержимость надуманными преобразовательными планами! И утрачивается чувство исторической действительности!.. Еще Аполлон Григорьев очень остроумно говорил о роли «кряжевого семинариста» в истории русского отрицания и нигилизма. Он имел в виду Иринарха Введенского³⁷ прежде всего, но этот образ был именно типичен. Таких «семинаристов» было много... «Раз известный взгляд улегся у них в известную схему, будет ли эта схема — хрия инверса³⁸, административная централизация по французскому образцу, как у Сперанского, или фаланстера, как у многих из наших литературных знаменитостей, — что им за дело, что жизнь кричит на прокрустовом ложе этой самой хрии инверсы, этого самого административного или социального идеальчика? Их же ведь ломали в бурсе, гнули в академии, — отчего же и жизнь-то не ломать?»³⁹... То была *схоластика наоборот*. У одного из тогдашних вождей сорвалось примечательное слово:

«*строиться в пустыне*»... Для утописта очень характерно такое самочувствие: *в истории чувствовать себя, как в пустыне*... Ибо «историческое» обрекается на слом... «Раскол в нигилистах» не нарушал единодушия в этом утопическом морализме... Нет различия в этом отношении и между людьми «Шестидесятых» и «Семидесятых» годов... То верно, что «нигилисты» 60-х годов отвергали на словах всякую независимую этику и всякую этику вообще, подменяя моральные категории началами «пользы», «счастья» или «удовольствия»⁴⁰. И тем не менее они оставались вполне в плену самого прописного морализма, оставались подлинными педантами и «законниками» в самом своем гедонизме или утилитаризме. Ибо они выдвигали ведь, в противоположение исторической действительности, некую систему «понятий» и «правил», *здравых понятий и простых правил*. Не с «прописями» ли в руках судил и пересуживал Писарев всю историческую культуру, хотя на словах он и отвергал понятие цели и право оценки? Не был ли типическим законником сам Бентам, а за ним и оба Милля? И не требовал ли самый принцип «утилитаризма» именно этого постоянного оценочного перемеривания, чтобы с точностью устанавливать эту «*наибольшую*» пользу или счастье?.. Напрасно притязали и самые крайние из тогдашних «реалистов», что в биологическом учении об эволюции окончательно снимаются все оценочные и «телеологические» категории, — в действительности, дарвинизм весь насквозь оставался учением крипто-моралистическим, только «цель» и «ценность» прикрываются в этой системе термином «приспособление»... Потому и был так легок и быстр переход к откровенному морализму «Семидесятых» годов, когда слово «идеал» стало самым употребительным и заманчивым, когда говорили всего больше о «долге» и о «жертвах». Это была только новая вариация на прежнюю тему... Этот пафос моралистического или гедонического «законодательства» психологически был пережитком и рецидивом Просвещения... И как странно, что такой запоздалый и отсталый анти-исторический нигилизм, эта историческая «нетовщина», мог стать популярным в России в эпоху расцвета исторических работ и исследований, в обстановке большой историософской впечатлительности... В русской культуре именно с 60-х годов начинается парадоксальный и очень болезненный разрыв.

Не разрыв только, но именно *парадокс*... В истории *русского творчества* вторая половина XIX в. ознаменована была всего больше именно новым *эстетическим подъемом* и новым *религиозно-философским пробуждением*... Ведь это было время Достоевского и Льва Толстого, время Тютчева и Фета в лирике, время Серова, Чайковского, Бородина, Римского, время Влад. Соловьева, время Леонтьева, Аполлона Григорьева, Федорова и очень многих еще. Именно этими и такими именами обозначается и по ним провешивается *творческая магистраль* русской культуры. Но русское «самосознание» не ровнялось и не следовало за творчеством. И на новый подъем художественного гения было ответом «разрушение эстетики» (от Писарева до Льва Толстого), а религиозной тоске и боли противопоставляли так часто самый плоский и невежественный рационализм... Это был снова разрыв и распад: «интеллекта» и «инстинкта», *рассудка* и *интуиции*... «Рассудок» слепнет и ссыхается в таком самозамыкании, теряет и доступ к глубинам опыта,— оттого и резонирует, судит и обличает, всего менее — познает. Но именно перед этим ослепшим рассудком приходится «интуиции» оправдываться... С этим был связан и новый социальный разрыв: между творческим и творящим меньшинством и тем коллективом, который принято называть «интеллигенцией». К философии и к «метафизике» устанавливается пренебрежительное отношение, философов едва терпят. И хотя в действительности все общество томилось именно философским беспокойством, предписывалось удовлетворять его не в творчестве, а в «просвещении», т. е. в дилетантизме... *Приходит разночинец*. И начинается новая борьба, подлинная борьба за мысль и культуру. Уже не внешняя борьба только, как прежде, во времена политической реакции, когда философию, как «мятежную науку», польза которой сомнительна, а опасность очевидна, исключали из университетских программ и преподавания. Теперь борьба переносится вглубь,— приходится бороться не с консерватизмом и не с косностью застарелых предрассудков, но с мнимым «прогрессизмом», с опрощенством, с общим снижением самого культурного уровня... «Философия во всей Европе потеряла кредит» — эту фразу популярного тогда Льюиса⁴¹ любили припоминать и повторять русские «радикалы» тех времен. И это отрицание философии,— вер-

нее сказать, *отречение от философии*,— означало имен-
но этот *моралистический подлог*, подстановку или под-
мену критерия «истины» критерием «пользы». Это
была роковая болезнь,— *одичание умственной совес-
ти*... Так характерно для всей эпохи это утверждению
Михайловского: «человеческая личность шире исти-
ны»... Просто утрачивается потребность в истине, те-
рется познавательное смирение перед действитель-
ностью и объективностью,— «человеческая личность»
себя освобождает и от действительности, которой пред-
писывает свои требования или пожелания, «пластич-
ность» которой предполагает и утверждает. Всего ме-
нее настроение тех годов было «реалистическим», как
бы много тогда о «реализме» ни говорили, как бы много
ни занимались тогда естественными науками. В теори-
ях и учениях всей второй половины прошлого века
чувствуется, напротив, крайняя напряженность отвле-
кающего воображения, прежде всего. В «Шестидеся-
тые» годы книжность и кабинетность были в особен-
ности разительны. И ведь именно в редакциях «тол-
стых журналов», а вовсе не в лабораториях, и дилетан-
тами, а не творцами, вырабатывалось тогда «культур-
но-общественное само-сознание». Ум привыкает жить в
избранных рамках доктрин, сам обрекает себя на оди-
ночное заключение,— не умеет, не любит, не хочет и
даже боится «просторов объективной действитель-
ности». Потому и декретирует невозможность и недо-
пустимость бескорыстного познания, невозможность и
ненужность «чистого искусства», объявляет истину
только «удовлетворением познавательных потребно-
стей». Это был самый дурной доктринаризм. «Сердца
пламенели новою верой, но умы не работали, ибо на
все вопросы были уже готовые и безусловные ответы»
(Влад. Соловьев)... В этом отношении не было суще-
ственного различия между сменявшимися поколениями
русской интеллигенции, как бы ни расходились и ни
разногласили они между собой в других отношениях.
Русский интеллигент всегда, по верному наблюдению
С. Л. Франка, «сторонится реальности, бежит от мира,
живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни,
в мире призраков, мечтаний, благочестивой веры»⁴².
Это есть худший и самый мрачный «аскетизм»,— *лю-
бовь и воля к бедности*... Но это совсем не «нищета
духовная», ибо в этой бедности всего меньше смире-
ния. Это — бедность очень самодовольная, горделивая,

притязательная и даже злобная... Рецидив «просвещения» ничем творческим не сказался и в русской культуре,— не мог и сказаться, конечно. Но это была очень и очень опасная и болезнетворная прививка. «Право философского творчества было отвергнуто в высшем судилище общественного утилитаризма» (слова Бердяева)... И эта утилитарно-моралистическая травма оказалась в русской душе особенно злокачественной и ползучей. В этом отношении очень показательна известная полемика «Современника» против Юркевича и Лаврова. Впрочем, это не была полемика, но травля,— «смех и свист лучшие орудия убеждения!»⁴³. Чернышевского тогда с основанием сравнивали с Аскоченским⁴⁴,— и это верно психологически: и тот и другой были озлобленными семинаристами прежде всего. И оба не столько спорили, сколько сводили счеты, хотя и не личные. Но не столько старались опровергнуть противника, сколько его опозорить и навлечь на него неприятные подозрения. Для этого не нужно было и читать опровергаемых произведений, о чем радикалы прямо и свидетельствовали, в чем и признавались... Чернышевский именно «расправляется» со своими противниками, и не только с ними. Ему очевидно, что Юркевич «порядочных книг» не читал,— разуместь надлежало: Фейербаха. Ссылки Юркевича на западных авторов Чернышевский с пугающей развязностью отводит: Шопенгауэра он сравнивает с Каролиной Павловой⁴⁵, Милля с Писемским, Прудон же просто начитался отсталых и вредных книг⁴⁶. В рассуждение по существу Чернышевский не входит... Писарев идет еще дальше и протестует против рассуждения вообще. «Простой здравый смысл» лучше всякого рассуждения,— и чего не может понять сразу и без подготовки *любой* человек, то заведомо есть излишество и вздор. В статьях Лаврова его возмущало, что автор зачем-то определяет и анализирует понятия, следит за строгостью доказательств. Все это для Писарева только «гимнастические фокусы мысли». И он спрашивает: «Какая естественная жизненная потребность влечет к разрешению вопроса, *что такое я?*.. к каким результатам в области мысли, частной или гражданской жизни может привести решение этого вопроса?.. искать разрешения подобного вопроса все равно, что искать квадратуру круга»... Нужно было принимать некий самоновейший кодекс именно *без* рассуждения...

А. Григорьев очень удачно называл тогдашних нигилистов «людьми новейшего Пятюкнижия», — то были обязательные Бюхнер и Мошешотт, Фохт, редко называли открыто Фейербаха и толковали его скорее вкривь, как вульгарного материалиста. Влад. Соловьев остроумно говорил о смене «катихизисов» и «обязательных авторитетов», — «пока оставалась в силе эта безусловность материалистической догмы, ни о каком умственном прогрессе не могло быть и речи»... И в области самого естествознания тогдашние настроения были несомненным шагом вспять, по сравнению хотя бы с известными «Письмами об изучении природы» Искандера. То правда, что в экспериментальном отношении быстро и далеко ушли вперед, но снова за этим внешним опытом мысль не поспевала⁴⁷... Вот эта *отсталость самосознания* и была первым итогом «нигилистического» сдвига... И не только общество раскололось, и творящее меньшинство потеряло сочувствие среды. Но раскололось и самое сознание, — творческие порывы оттеснялись под порог этой цензурой общественного утилитаризма, и вместо того возводились торопливо доктринальные прописи. Культура вообще оказывалась «неоправданной» в глазах самих причастников и даже строителей, — отсюда все эти настроения раскаяния и чувство несправедливого обладания. «Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет, — справедливо говорил С. Л. Франк. — Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые»... Именно отсюда и этот характерный русский *максимализм*, — это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от «релятивизма» рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение... И этот «нигилистический морализм» легко сочетался с пиетическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь себя, преувеличенный интерес к «переживаниям», — весь этот безысходный *психологизм*... Острый привкус психологизма чувствуется очень явно и в самом русском

культурном творчестве, до самого конца века. «Метафизика» казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили «этику» или мораль,— подменяли вопрос о том, *что есть*, вопросом о том, чему быть *должно*. В этом уже был некий утопический привкус... В ту же сторону слишком часто сдвигались и богословские интересы. Слишком часто пробовали и самые «догматы» растворить в «морали», переложить их с греческого «метафизического» языка на русский этический. И в таком стремлении встречались «интеллигенты» и «аскеты» — аскетический психологизм оказывался восприимчивым к двойному влиянию Канта и Ричля со стоявшим позади его философским вдохновителем Лютце. Правда, это относится уже к позднешему времени. Но это был отпрыск все тех же «Шестидесятых» годов... Преодоление психологизма оказалось задачей очень трудной. Ибо, в действительности, то был вопрос о *выпрямлении умственной совести*...

10. Вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком *религиозного кризиса*... Образ Писарева в этом отношении, быть может, еще характернее других. Это был человек до болезненности впечатлительный. В юности он перенес через самый суровый аскетический искуc, чрез подлинный аскетический надрыв. Самым острым и подавляющим в эти годы было для него впечатление от гоголевской «Переписки». И вставал уже этот типичный вопрос: *Как же мне жить свято?*.. Решали его в духе самого крайнего максимализма, нужно всецело и нераздельно отдаваться и предаваться *одному*... Напрасные слова и бесполезные разговоры отдаются сразу же безвыходными угрызениями совести... На такой психологической почве собирается юное «общество мыслящих людей», этот характерный кружок Трескина, который сыграл такую решающую роль во всем душевном развитии Писарева... Собирался этот кружок «для благочестивых разговоров и взаимной нравственной поддержки», — это скорее напоминает Александровских мистиков и масонов, чем Московские кружки Любоумров⁴⁸. Очень любопытно, что в числе основных задач было поставлено угашение половой страсти и влечения во всем человечестве. Пусть лучше человечество вымрет, и жизнь остановится, чем жить в грехе. Впрочем, оставалась надежда, надежда на чудо. Вдруг люди станут бессмертными, «в награду за такое подвиж-

ничество человечества», — «или будут рождаться каким-нибудь чудесным образом, помимо плотского греха»... Весь «нигилизм» Писарева был подготовлен именно таким мечтательно-моралистическим перенапряжением и надрывом. И совсем незадолго до своего вступления в «Современник» Писарев предлагал свой перевод «Мессиады», песнь XI, в духовный журнал «Странник» (напечатан не был)... Срывом религиозного чувства был и кризис Добролюбова, так выделявшегося в молодые годы именно возбужденностью религиозных переживаний. Это был кризис веры в Провидение, потрясенной и разрушенной внезапной и неожиданной смертью родителей. Эта «несправедливость» убедила его, по его собственным словам, «в несуществовании тех призраков, которые соорудило себе восточное воображение»... Характерен религиозный кризис Лесевича, под впечатлением Фейербаха, но скорее по «логике сердца», чем по логике ума. От страстной веры он перешел к страстному безверию и богоборчеству, через «гордость», — чтобы не признавать ничего высшего над человеком. Это был тоже срыв или надрыв религиозного чувства... Иначе протекал религиозный кризис Чернышевского. Это был кризис взглядов, даже не убеждений, и не верований. Не срыв, скорее какое-то выветривание рассудочных воззрений, такое тягучее и вялое. Такими серыми выглядят записи его дневников, где он говорит о своих религиозных колебаниях. Он и не верует, и не решается не верить. Промежуточной ступенью и у Чернышевского был религиозно-сентиментальный гуманизм; в этом отношении между французским утопизмом и Фейербахом различие не было столь резко. Ведь и в толковании Фейербаха образ Христа оставался символом братской любви и человеческого благородства. «Главная мысль христианства есть любовь», в этом было главное для Чернышевского, — во все другое у него не было потребности верить. И он просто перешел к другому «катилизису», по Фейербаху⁴⁹. В 1848 г. Чернышевский ждал нового Мессию, ждал религиозно-социального обновления мира. «И жаль, весьма жаль, мне было бы расстаться с Иисусом Христом, который так благ, так мил душе своею личностью, благой и любящей человечество, и так вливает в душу мир, когда подумаю о Нем». Этот гуманитарный сентиментализм очень для Чернышевского вообще был характерен. И, по внушениям совести,

он решительно и резко отвергал основной «догмат» дарвинизма, борьбу за существование, как учение безнравственное, в отношении к человеку во всяком случае. Чернышевский придерживался теории Ламарка, в которой органическое развитие объясняется творческим приспособлением. В этом вопросе Чернышевский, Крopotкин и Михайловский неожиданно сходились с Данилевским... Религиозное отрицание не означает равнодушия. Это скорее показатель сдавленного беспокойства. И совсем не так был внезапен уже в начале «Семидесятих» годов этот бурный взрыв религиозно-утопического энтузиазма, этот исход или «хождение в народ», — «в Фиваиду или, по меньшей мере, в монтанистическую Фригию» (уподобление Г. П. Федотова⁵⁰). «То была подлинная драма растущей и выпрямляющейся души, то были муки рождения больших дум и тревожных запросов сердца» — так рассказывает один из участников этого хилиастического похода. «Я видел не раз, как молодежь, отправлявшаяся уже в народ, читала Евангелие и горько рыдала над ним. Чего она искала в Евангелии?.. Какие струны ее души были так задеты „благой вестью“?.. Крест и фригийская шапка!.. Но это было, было!.. У всех почти находим Евангелие» (О. В. Аптекман⁶¹). И сам автор этих воспоминаний принял крещение уже во время своих «хождений», — как сам он говорит, «по любви ко Христу» (ср. его рассказ о пребывании в с. Буригах, в госпитале кн. Дондуковой-Корсаковой)... И как ни далека была и бывала тогдашняя религиозность от подлинной «Благой Вести», искренность чувства и действительность религиозной потребности вне всякого сомнения. «Это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии... Перед нами безумие религиозного голода, не утоленного целые века», — хорошо говорит об этом Г. П. Федотов⁶²... И важно отметить, то было искание именно *религии*... Только «созданием новой религии» можно было закрепить этот припадочный энтузиазм и обратить его «в постоянное и неискоренимое чувство»... Пора наивного материализма 60-х годов уже кончилась, и в «Семидесятих» уже возвращались в историю... История переживалась тогда религиозно. «С разных сторон мне приходилось слышать такого рода суждения: мир утопает во зле и неправде; чтобы спасти его, недостаточна наука, бессильна философия, только религия — религия сердца — мо-

жет дать человечеству счастье» (Аптекман)... Это бывала часто религия очень странная, «религия братства», религиозное народничество, эта странная полу-вера Шатова, иногда и позитивная «религия человечества», и даже «спиритуализм» (т. е. спиритизм). И именно в качестве некоего катихизиса была написана «Азбука социальных наук» Флеровского-Берви (1871), одна из самых характерных и популярных книг той эпохи. «Я стремился создать *религию братства!*»... И всегда был силен религиозный пыл и жажда, хотя бы то и была одна только «душевность без духовности» (по удачному выражению Богучарского). И это не была одна только беспредметная иллюзия и прелесть, и не одно только кружение помыслов или кипение чувств. *Жажда* была во всяком случае подлинной и искренней, хотя бы и утолялась она чаще суррогатами и самовнушением, чем действительной пищей и питием... Особо нужно упомянуть о тогдашнем влечении к расколу в радикальных кругах (ср., в частности, пребывание А. Михайлова у «спасовцев» под Саратовом). В религиозных движениях стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым?! «Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма» (Федотов⁵³)... Очень характерна проповедь А. К. Маликова (умер уже в 1904 г.), основателя секты так называемых «богочеловеков», проповедника «непротivления» до Толстого, — одно время он имел большое влияние на радикальную молодежь (ср. кружок так называемых «чайковцев»), сумел многих увлечь с собою в Соединенные Штаты там строить религиозную коммуну. Кажется, именно Маликов и самого Толстого впервые навел на мысль о не-протivлении. Но там, где у Толстого мы находим скорее доводы от здравого смысла, у Маликова звучал всегда голос смятенного сердца. То была проповедь какой-то гуманистической религии, почти апофеоз человека, — «все мы богочеловеки». Это можно было протолковать и от Пьера Леру, и от Фейербаха. Но всего важнее в этой проповеди было непосредственно движение чувства, экзальтация взволнованной совести. Коммуна в Америке не удалась, конечно. Сам Маликов впоследствии вернулся в Церковь и в полноте церковности нашел разрешение своих тревожных исканий... То была апокалиптическая полоса в истории русского

чувства, эти «Семидесятые» годы. И с основанием сравнивали тогдашнее «хождение в народ» с крестовым походом (ср. у Степняка-Кравчинского, в его «Подпольной России»⁵⁴). Психологически в эти годы традиции утопического социализма вновь оживают и обновляются. И в этом тогдашнем увлечении идеалом фаланстера или коммуны не трудно распознать подсознательную и заблудившуюся *жажду соборности...* И даже — почти что монастырский пафос... Это был очень характерный симптом, показатель сердечной тревоги... Религиозный смысл и характер тогдашнего русского кризиса был раскрыт и показан еще Достоевским (1821—1881). Личный опыт и художественное прозрение интимно смыкаются в его творчестве. Достоевский сумел назвать тайну своей современности, распознал тогда еще не высказанную религиозную тоску. «Порассказать только то, что мы все, русские, пережили в последние десять лет в нашем духовном развитии» — так определял сам Достоевский задание задуманного им «огромного» романа «Атеизм». Достоевский старался осмыслить весь тогдашний русский опыт. Он был взволнован всем происходившим вокруг. Но это не было простое житейское любопытство. Достоевский видел и созерцал, как в сплетении житейских мелочей и обыденных событий свершается или решается *последняя судьба человека*. Он изучал человеческую личность не в ее «эмпирическом характере», не в игре видимых причин и следствий, но именно в ее «умопостигаемых», в ее хтонических глубинах, где смыкаются и размыкаются таинственные токи первобытия. Достоевский изучает человека *в его проблематике*, — иначе сказать, в его *свободе*, которой дано решать, избирать, отвергать и принимать, которой дано даже и *сдаваться в плен или продаваться в рабство*. Здесь важно подчеркнуть: ведь только через «*проблематику*» и становится свобода «*предметной*»... В своих книгах Достоевский рассказывал не только о себе, и не только свой душевный опыт «объективировал» он в своих творческих образах, в своих «героях». У него был не один, но много героев. И каждый герой есть не только лик (или образ), но еще и голос... Очень рано Достоевскому открылась таинственная антиномия человеческой свободы. Весь смысл и радость жизни для человека именно в его свободе, в волевой свободе, в этом «своеволии» человека. Даже смирение и покорность возможны лишь

через «своеволие», через само-отречение. И, однако, не оборачивается ли слишком часто это «своеволие» человека в саморазрушение? Это — самая интимная тема у Достоевского. Он не только показывает трагическое столкновение и скрещивание свобод или своеволий, когда свобода оказывается насилием и тиранией для других. Он показывает и самое страшное — саморазрушение свободы. Упорство в своем само-определении и само-утверждении отрывает человека от преданий и от среды, — и тем самым его обессиливает. В беспочвенности Достоевский открывает духовную опасность. В одиночестве и обособлении угрожает разрыв с действительностью. «Скиталец» способен только мечтать, он не может выйти из мира призраков, в который роковым образом его своевольное воображение как-то магически обращает мир живой. Мечтатель становится «подпольным человеком», начинается жуткое разложение личности. Одинокая свобода оборачивается одержимостью, мечтатель в плену у своей мечты... Достоевский видит и изображает этот мистический распад самодовлеющего дерзновения, вырождающегося в дерзость и даже в мистическое озорство. Показывает, как пустая свобода ввергает в рабство — страстям или идеям. И кто покушается на чужую свободу, тот и сам погибает. В этом тайна Раскольникова, «тайна Наполеона»... Но Достоевский не только показывает в образах эту диалектику идей-сил, как последнюю и интимную тему современной русской жизни. Он становится толкователем судеб того «случайного племени», каким была радикальная интеллигенция 60-х годов, эти тогдашние «нигилисты». И Достоевский хотел показать не столько внешний быт, сколько именно тайную судьбу этого «племени», свершавшуюся в тогдашних борениях и спорах... Одержимость мечтой еще опаснее, чем бытовая нелюдимость... И не были ли русские радикалы и нигилисты именно одержимы... Свобода праведна только чрез любовь, но и любовь возможна только в свободе, — через любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием для любимого и роком для мнящего любить... В этом ключ Достоевского к его синтезу... С пугающей прозорливостью Достоевский изображал эту антиномическую диалектику несвободной любви. И ведь Великий Инквизитор есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не

уважающей и не чуждой чуждой свободы, свободы каждого единого из малых сих. Такая любовь в несвободе и чрез несвободу только выжигает воспаленное сердце и сожигает мнимолюбимых, убивает их обманом и презрением. И не в этой ли антиномии один из фокусов трагедии в «Бесах»... Достоевского не удовлетворяло романтическое решение антиномии. Органическую цельность нельзя обрести чрез возврат к природе или к земле, как бы ни был такой возврат привлекателен. Нельзя просто потому, что мир вовлечен в кризис,— органическая эпоха оборвалась. И вопрос о том, как выйти из разлагающегося и распадающегося быта. Достоевский изображает именно проблематику этого распада. Его последним синтезом было *свидетельство о Церкви*. Влад. Соловьев верно определил основную мысль Достоевского — *Церковь как общественный идеал*... Свобода вполне осуществима только чрез любовь и братство,— в этом *тайна соборности*, тайна Церкви как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашнее гуманистическое искание братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его диагноз и вывод тот, что только в Церкви и во Христе люди становятся братьями воистину, и только во Христе снимается опасность всякого насилия, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего. Только в Церкви мечтательность угашается и призраки рассеиваются... В своем творчестве Достоевский исходил из проблематики раннего французского социализма. Фурье и Жорж Занд больше других открыли ему роковую проблематику социальной жизни. И, прежде всего,— бесплодие и опасность свободы и равенства без братства. Это и была ведь основная теза всего «утопического» социализма, которую люди тогдашнего «по-революционного» поколения полемически противопоставляли якобинству революции, всяким «жешевским идеям» вообще. И это не был только социальный диагноз, это был диагноз морально-метафизический. Утопизм притязал быть именно «религией», правда, «религией человечества», но все же с «евангельским» идеалом. И в период своих социал-утопических увлечений Достоевский оставался и чувствовал себя христианином. С Белинским он так резко порвал тогда всего больше за то, что тот «ругал ему Христа». Как удачно говорит Комарович, «христианский социалист Достоевский ушел от позитивиста

Белинского»... Но к этому мечтательному и книжному опыту слишком скоро прибавился жестокий и действительный опыт Мертвого Дома... И в Мертвом Доме Достоевский узнал не только о силе зла над человеком, в опровержение гуманистического оптимизма. Важнее другое... «В каторжной жизни есть еще одна мука, чуть ли не сильнейшая, чем все другие. *Это вынужденное общее сожительство*»... Крайняя мука здесь в том, что приходится насильно жить вместе и сообщая,— «во что бы то ни стало, согласиться друг с другом». *Ужас принудительного общения с людьми* — вот первый личный вывод Достоевского из опыта Мертвого Дома... Но не есть ли каторжная тюрьма только предельный случай планового общества? И не становится ли всякое слишком организованное, хотя бы и по наилучшему штату, общежитие именно каторгой? И не неизбежно ли в таких условиях развиваться «судорожному нетерпению», или мечтаниям?.. «Это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная *тоска по самом себе*»... От «Записок из Мертвого Дома» к «Запискам из подполья» переход был вполне естественным... От социалистической утопии Достоевский теперь отрекается⁵⁵. «Записки из подполья» написаны, по-видимому, в ответ на «Что делать?» — у Чернышевского Достоевский увидел темную и пошлую изнанку социальной утопии, разгадал в ней новое рабство. И все яснее ему становилось, что от рабства освободиться во имя формальной свободы нельзя. Такая свобода пуста и беспредметна, потому и вырождается в новое засилие, или одержимость. *Власть мечты*, или одержимость идеей,— это одна из главных тем в творчестве Достоевского... Одной симпатии или жалости еще недостаточно для братства. И нельзя любить человека, просто как человека,— это означало бы полюбить человека в его данной случайности, не в его свободе. Но еще опаснее полюбить человека в его идеальном образе,— здесь всегда кроется опасность «наклеветать» живому человеку его мнимый идеал, удушить его мечтою, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать себя мечтою может и каждый сам себя... От гуманистической мечты о братстве Достоевский переходит к «органическим» теориям общества, передумывает славянофильские и романтические темы (здесь несомненно влияние Аполлона Григорьева). И не в том главное, что Достоевский ис-

поведует «почвенничество» как идеологию. Но именно в его художественном творчестве эта тема о «почве» и о «мечте» становится основной. И вопрос стоит для Достоевского не в плане бытия. Его тревожит беспочвенность на большой глубине. Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца — роковой образ *скитальца*, скорее даже, чем *странника*. И снова, это — типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей, этим отрывом и отпадением своевольной личности от среды, от традиции, от Бога. И «почвенничество» есть именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание *цельной жизни*. Для Достоевского, как и для других многих, то был проект еще не распознанной *соборности*. Во всем бытии есть некий *раскол*, в человеческом существовании всего больше. *Человек уединяется*, — в этом главная тревога Достоевского. И в ней по-новому звучат все еще социалистические мотивы, — мечта открыть или создать «органическую» эпоху. Из-под власти «отвлеченных начал» вернуть человека к цельности, к *цельной жизни*... Между Достоевским и Влад. Соловьевым средство гораздо глубже, чем то можно видеть при сличении разрозненных тезисов или взглядов. Но не следует преувеличивать их взаимного влияния. Их близость — в единстве личных тем... И очень скоро Достоевский понял, что одной *цельности переживаний* еще очень и очень недостаточно. И нужно вернуться не столько к цельности чувств, но именно *к вере*... Именно об этом и написаны главные романы Достоевского... Достоевский был слишком чутким таинозрителем человеческой души, чтобы остановиться на органическом оптимизме. Органическое братство, организованное, пусть изнутри, каким-нибудь «хоровым началом», вряд ли многим будет отличаться от «муравейника»... То правда, что органического соблазна Достоевский до конца так и не преодолел. Он остается утопистом, продолжает верить в историческое разрешение жизненных противоречий. Он надеется и пророчит, что «государство» обратится в Церковь, — в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. «Гармонии» Достоевский требовал. Но уже провидел иное. История открывалась ему, как непрерывный Апокалипсис, и в ней решался вопрос о Христе. В истории вновь строит-

ся Вавилонская башня... Достоевский видел, как вновь Христос встречается с Аполлоном, истина о Богочеловеке с мечтой о человекобоге. Бог с дьяволом борется, а поле битвы в сердцах людей... Очень характерно, что именно история всего больше интересовала Достоевского уже с молодых лет, и всегда у него было предчувствие каких-то надвигающихся катастроф. В истории он всегда чувствовал именно эту человеческую тревогу, встревоженность, и еще более — *тоску безверия*... Достоевский мечтал о «русском социализме», но видел «русского инока». И этот инок не думал и не хотел строить «мировой гармонии» и вовсе не был историческим строителем. Ни святитель Тихон, ни старец Зосима, ни Макарь Иванович... Так мечта и видение у Достоевского не совпадали. И последнего синтеза он не дал... Одно чувство оставалось у Достоевского всегда твердым и ясным: «*Слово плоть бысть*»... Истина открылась и в этой жизни. Отсюда эта торжествующая Осанна... Достоевский веровал от любви, не от страха. В этом он так не похож ни на Гоголя, ни на Константина Леонтьева, одинаково стесненных в их духовном опыте каким-то нерасходящимся испугом, почти отчаянием... В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил самый *метафизический опыт*... И Достоевский больше показывает, чем доказывает... В особенности важным было то, что Достоевский сводил все искание жизненной правды к реальности Церкви. В его диалектике живых образов (скорее, чем только идей) реальность *соборности* становится в особенности очевидной. И, конечно, с исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека... Это было в особенности своевременно в возбужденной обстановке русских «*Семидесятых*» годов... Константин Леонтьев (1831—1891) резко обвинял Достоевского в проповеди нового и «*розового*» христианства (по поводу его Пушкинской речи). «Все эти надежды на земную любовь и на мир земной можно найти и в песнях Беранже, и еще больше у Ж. Занд и у многих других. И не только имя Божие, но даже и *Христово имя* упоминалось на Западе по этому поводу не раз». В другом месте Леонтьев называет квакеров и социалистов, Кабе, Фурье и снова Ж. Занд... Влад. Соловьев вряд ли удачно защи-

щал память Достоевского от этих разоблачений Леонтьева, перетолковывая «всеобщую гармонию» из Пушкинской речи в духе катастрофического апокалиптизма. И Леонтьеву не трудно было такую апологию просто отвести. Не таков был прямой смысл выражений Достоевского, и вряд ли кто понял его в таком смысле... Действительно, в своем религиозном развитии Достоевский *исходил* именно от тех впечатлений и имен, о которых говорил Леонтьев. И от этого «гуманизма» он не отрекался и впоследствии, потому что, при всей двусмысленности и недостаточности, угадывал в нем возможность стать подлинно христианским, и стремился его *оцерковить*. Достоевский видел только *недоразвитость* там, где Леонтьев находил полную *противоположность*... «Сочиненному» христианству Достоевского Леонтьев противопоставлял современный монастырский и монашеский *быт* или *уклад*, особенно на Афон. И настаивал, что в Оптиной «правильным православным сочинением» «Братьев Карамазовых» не признают, а старец Зосима современному монастырскому духу *не* отвечает. В свое время Розанов по этому поводу очень верно заметил: «Если это не отвечало типу русского монашества XVIII—XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть, и даже наверно, *отвечало типу монашества IV—IX веков*». К Златоусту Достоевский, действительно, во всяком случае ближе (и именно в своих социальных мотивах), чем Леонтьев... Розанов прибавляет: «*Вся Россия прочла его „Братьев Карамазовых“ и изображению старца Зосимы поверила. „Русский инок“ (термин Достоевского) появился, как родной и как обаятельный образ, в глазах всей России, даже неверующих ее частей*». Достоевский во многих пробудил эту *тягу к монастырю*. И, под его влиянием, и в самом типе современного монашества обозначился сдвиг «в сторону *любви и ожидания*»... Сейчас мы знаем, что старец Зосима и не был писан с натуры, и не от Оптиных образов Достоевский в данном случае исходил. Это был «идеальный» или «идеализированный» портрет, писанный больше всего с Тихона Задонского, и именно творениями Тихона вдохновлялся Достоевский, составляя «поучения» Зосимы. «Прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского», — замечает он сам о главе: О Свящ. Писании в жизни о. Зосимы (ср. также еще и «Душеполезные беседы» схимонаха старца Зосимы

(Верховского), подвизавшегося в Сибири около г. Кузнецка). Силою своей художественной прозорливости Достоевский угадал и распознал эту серафическую струю в русском благочестии и намеченную линию пророчески продолжил... Леонтьева ссылки Розанова несколько бы не успокоили, но именно испугали бы еще раз. Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Потому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе. Он не знал, что «любовь изгоняет страх», — нет, он и не хотел, чтобы любовь изгнала страх... Совсем неверно считать Конст. Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетики. Леонтьев только драпировался в аскетику. Как удачно определил снова Розанов: «ревущая встреча эллинского эстетизма с монашескими словами о строгом загробном идеале». Аскетика, то были для Леонтьева именно заговорные слова, которыми он заговаривал свой испуг. И в эстетизме Леонтьева чувствуются скорее западные, латинские мотивы (его удачно сравнивают с Леоном Блуа). Для Леонтьева очень характерно, что с «Теократией» Влад. Соловьева он готов был и хотел бы согласиться, очень хотел бы себя открыто объявить его учеником, и к католичеству его влекло; но известный реферат Соловьева «Об упадке средневекового мировоззрения» привел Леонтьева в подлинное неистовство, как соглашательство с «демократическим прогрессом»... У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему вменен или поставлен в вину и в грех. Станным образом у этого притязаемого «византийца» была совсем протестантская проблематика спасения, почти без остатка вмещавшаяся в идею *вменения* или, скорее, *невменения*. Как уйти от кары или возмездия за грех?.. Леонтьев не верил в *преображение мира* и верить не хотел. Он именно любовался этим не-преображенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотой. Но от замысла *религиозного искусства* он в испуге отшатывался. Бога надо чтить там, вверху... Сла-

ва в вышних Богу, и на земли мир... «В упор против этой вифлеемской песни Леонтьев, *уже монах*, отвечает: *не надо мира*» (это опять из наблюдений Розанова)... В суждении о мире у Леонтьева только один критерий, *эстетический*. И для него это совпадает с измерением *силы жизни*. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого «многообразия в единстве». И во имя этого великолепия так часто протестует против добра и еще больше против морали. «Христианство не отрицает обманчивого и коварного изящества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения». Это так характерно для Леонтьева. Он отказывается от зла,— того требует Церковь. Но он отказывается также *осудить зло*,— и даже старается внушить, что отказываться, не осуждая, только труднее, а потому и похвальнее. «Вопреки сухости сердца и равнодушию ума *принудительная молитва выше*, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая»... Всего характернее те «безумные» (в его собственной оценке) афоризмы, которые он однажды сформулировал в письме к Розанову (уже совсем незадолго до своей смерти). Он открыто признает и показывает расхождение обоих своих мерил, *эстетического и христианского*... Сила жизни внешне свидетельствуется «видимым разнообразием и ощущаемой интенсивностью». И вот, «более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие». В этом отношении христианство ведет, действительно, туда же, что и европейский «прогресс». Мир потускнеет и поблекнет, если весь обратится в христианство. «И христианская проповедь, и прогресс европейский *совокупными* усилиями стремятся *убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь*»... Еще по поводу Пушкинской речи Достоевского Леонтьев восклицал с раздражением: «Окончательное слово!.. Окончательное слово может быть только одно. *Конец всему на земле. Прекращение истории и жизни*»... Это значит не столько то, что история кончится и будет суд... Нет, самое христианство останавливает, как-то парализует историю, отнимает у людей силы и увлечение... Из этой коллизии своих двух мерил Леонтьев знает только один выход: *подчиняться*... «Что же делать?.. Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, *из трансцендентного*

эгоизма, по страху загробного суда»... Какая ядовитая смесь от Ницше и от Кальвина сразу! И возможна она только в изволенной двусмысленности, в сумерках умственной совести... Соловьев в свое время верно отметил: «Надежды и мечтания Леонтьева не вытекали из христианства, которое он, однако, исповедовал как универсальную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину». В этом отношении то была прямая противоположность самому Соловьеву, с его инстинктом последовательности... У Леонтьева всего неприятнее именно этот постоянный привкус двусмысленности. У него точно не было врожденного морального инстинкта, его как-то не тревожил никогда категорический императив «нравственного закона». Но у него не было и подлинной познавательной тоски. Об истине он тоже тревожился немного. Христианство не было для него светом разума,— об этом он никогда не говорил, да и о догматах вообще он упоминал как-то слишком редко. Не часто говорил он и о самом Христе... Нет, не истины искал он в христианстве и в вере, но только спасения... И именно спасения от ада и гибели, там и здесь,— нет, не новой жизни... В его восприятии христианство почти что совпадает с философским пессимизмом, с философией Гартмана,— «что на земле все неверно и неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней»... Все кончится, все оборвется... Христианство для Леонтьева есть только религия конца... Пророчество о конце не тема для жизни — нет в христианстве «благой вести» об истории и для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом и тем вполне удовлетворялся... У Леонтьева встречаем неожиданный гипер-эсхатологизм, столь характерный для Реформации. Леонтьев неожиданно сближается с Карлом Бартом, при всех своих языческих или «ницшеанских» склонностях и предпосылках. Всего дальше он именно от святоотеческой традиции... Для Леонтьева христианство было только якорем личного спасения, он сам старался сжать всю свою религиозную психологию в рамки «трансцендентного эгоизма». Потому у него не могло и быть ясного понятия о Церкви, для того он был слишком индивидуалистом... Леонтьев был одним из возвращающихся... Ка-

ким тягостным и трудным был для него этот возврат, безрадостный, испуганный, скорее с закрытыми глазами, «вопреки целой буре внутренних протестов», как сам он говорит. Он уверовал и веровал, с надрывом, с разочарованием и грустью, и вера не стала для него источником вдохновения, оставалась только средством самобичевания и самопонуждения... Леонтьев был разочарованным романтиком больше, чем верующим. И так характерен его образ для тогдашней эпохи *религиозного кризиса*, религиозного разложения романтизма. Леонтьева нужно сравнивать не со старшими славянофилами, но скорее с такими же нераскаянными романтиками, как Герцен или Аполлон Григорьев. У них одинаковое *чувство жизни*... Это было очарование мощи и просторов, *эстетическая религия космоса*, почитание «творящей природы» (*natura natu-gans*). Это было восприятие мира даже и не под знаком красоты, но *под знаком художественного наслаждения*. И в романтической эстетике вообще очень силен этот привкус гедонизма... О Герцене сам Леонтьев не раз вспоминает, их роднит в особенности эта эстетическая критика современного Запада, мелеющего и линяющего⁵⁶... Но с Григорьевым общего еще больше... Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении это *эстетическое перетолкование православия*, которое уже у Леонтьева так остро и еще больше обостряется у нео-романтиков под конец века и позже. В таком восприятии *быт и обряд оказываются важнее и характернее, чем догма и учение веры*. И при этом ведь можно сказать с убеждением, что «жизнь» шире и глубже всякого «учения»... Григорьев был человек путаный и беспорядочный, неудачник и несчастливец. Но ему дано было «счастье или несчастье рождать из себя собственные, а не чужие мысли»... Григорьев (1822—1864) был сверстником младших славянофилов. И, подобно Аксакову и Юрию Самарину, в годы студентства он был восторженным гегелистом (под влиянием новых профессоров юридического факультета: Редкина, Крюкова и др.). Только позже он поворачивается к Шеллингу и предается «умственным сатурналиям» этого философского романтизма. К философским впечатлениям присоединялись литературные: Байрон и особенно — «вихри юной французской словесности» — Гюго прежде других. Слабее было влияние немецкой литературы, отчасти Шиллер, и совсем слабо Гете..

Немецкий идеализм Григорьев переживал с каким-то полу-религиозным подъемом и надрывом сразу, — «скакал по оврагам и безднам». Фет, который с ним тогда жил вместе и учился, свидетельствует в своих воспоминаниях, что «в этот период времени Григорьев от самого отчаянного атеизма одним скачком переходил в крайний аскетизм». Одно время он принадлежал к какой-то масонской ложе, читал мистические книги, Лабзина между прочим, и в его молодых стихах ясно слышатся отзвуки масонских песен и гимнов (ср. его «Гимны» — «слова о великой радости», по выражению Ал. Блока)... Но подлинной веры у Григорьева не было... Он сам признавался, — «под православием разумел я просто известное стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства»... Именно эстетически Григорьев воспринимает известного инок Парфения⁵⁷, и в его книге Григорьева привлекает свежесть образов, яркость впечатлений, художественная выдержанность и законченность, «торжество души»... Григорьев очень ценил старших славянофилов, Хомякова и Киреевского, как носителей «органического» начала. Очень ему понравилась книга архим. Феодора (Бухарева) «О Православии». Но всюду его привлекает *сила жизни*, которую он ощущает у писателей, а не их убеждения... В 50-х годах Григорьев примыкал к т. наз. «молодой редакции Москвитянина». Из других членов кружка нужно назвать Островского, Писемского, Тertia Филиппова. С Филипповым⁵⁸ позже Леонтьев был близок. Бывал здесь и Зедергольм, впоследствии оптинский постриженник, иеромонах о. Климент, аскетический друг и собеседник Леонтьева. Для всех было характерно это сочетание изощренной романтической эстетики с самым реалистическим чувством живого быта, с увлечением русской песнью. С этим связано открытие мира русского купечества для русской литературы. У Филиппова именно отсюда и с тех пор внимание и интерес к русскому старообрядчеству. Меняется самое понятие «народа». Иначе поворачивается и вопрос о быте, становится более историчным и образным, менее поддается пасторальному опрощению. «Город» ведь есть более историчная категория, чем «село» (почти что синоним для «природы»)... Григорьев на примере Москвы прочувствовал эту историчность. «Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными

ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жестокие, да типические»... Свое мировоззрение Григорьев называл *органическим* и связывал его с Шеллингом прежде всего. У него — «громкая руда органических теорий»... Основным у Григорьева было именно это чувство творческой неисчерпаемости и непрерывности жизни, — «чувство органической связи между явлениями жизни, чувство цельности и единства жизни»... Жизнь шире логики. Скорее *поэма*, чем *система* (так Гайм в своей известной книге о «романтической школе» поясняет различие романтизма и гегелизма)... Григорьев противопоставляет «историческое чувство» и «историческое воззрение». Иначе сказать, интуицию и понятие, живое художественное восприятие и — «деспотизм теории»... Отчасти это напоминает критику Ивана Киреевского, еще больше Герцена. Кстати, «левой» гегельянской Григорьев сочувствовал больше, чем правой, — и всего острее у него всегда эстетический довод... Шеллингизм был для Григорьева *философией мировой красоты*, — и оправданием многообразия, богатства и цветения жизни... «Высшее значение формулы Шеллинга заключается в том, что всему: и народам, и лицам, возвращается их цельное самоответственное значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития»... По мотивам эстетическим Григорьев отстаивает теорию постоянства или, вернее, несводимости типов или форм против метафизического трансформизма с его неизбежным учением о «переходных формах»... Жизнь мира разворачивается в смене и совокупности «типических циклов», и каждый имеет свой лик, свою форму, свой образ. Каждая эпоха есть своего рода «организм», целое во времени, как каждый народ есть целое или организм в пространстве... «Каждый таковой организм, так или иначе сложившийся, так или иначе видоизменивший первоначальное предание в своих преданиях и верованиях, вносит свой органический принцип в мировую жизнь... Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходною формою для другого... Единство же между этими организмами, единство не измененное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой»... Так из пред-

посылоч «органического» мировоззрения выводится теория культурно-исторических типов — в те же годы ее формулирует Герцен (см. его «Концы и начала») и мотивирует тоже эстетически. Впоследствии ее досказывает Н. Я. Данилевский в своей известной книге⁵⁹... Неповторимое и своеобразное прежде всего привлекает Григорьева. И вот Запад становится однообразен. «Запад дошел до отвлеченного лица, — человечества. Восток верует только в душу *живу*»... Запад застывает, Восток еще расплавлен... Сходство с Леонтьевым сразу заметно. И здесь — тождество опыта и интуиции, единство романтического типа... В философии Леонтьев и не пошел дальше Григорьева, так и не вышел из тесных границ романтического натурализма. В истории для него решающим всегда оставался критерий эстетический, критерий своеобразия и мощи... И его теория «спасения» остается внешней и неорганической пристройкой к этой не преображенной, языческой философии... То был именно тупик романтизма... Разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением. Здесь встал типический и основной вопрос, которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос *о религиозном действии*. Именно этот вопрос все время чувствуется у самого Достоевского, как и у Соловьева, еще больше у Федорова. Это все тот же вопрос: *как мне жить свято*... И на него Леонтьев с надрывом и раздражением отвечал: *помни о смерти*... Для жизни он оставлял хищную мудрость здешинего *мира*... Всю остроту такого решения почувствовало только уже следующее поколение, к концу века...

11. *Отрицание и возврат* — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса, в который русское сознание и сердце были вовлечены с середины прошлого века. Во всяком случае, то было время беспокойства... На таком историческом фоне и становится понятен весь смысл философской проповеди Влад. Соловьева (1853—1900), начинавшего именно в «Семидесятые» годы. Хилизм молодого Соловьева, весь этот его апокалиптический оптимизм и нетерпение, уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же «вера в прогресс», хотя и в особом толковании. Л. М. Лопатин верно говорил об этом: «У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходил-

ся с своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого века. В годы юности, в эпоху увлечения материализмом, эта вера у Соловьева не имела ничего мистического: он просто был очень последовательным и убежденным социалистом. Но потом, с общей переменой миросозерцания, она приобретает все более мистический характер и сливается с преобразованною верою во второе пришествие». Нужно только прибавить, что это «потом» падает тоже на самые ранние годы, «на заре туманной юности»... Вместе со своими сверстниками Соловьев в свое время читал Флеровского⁶⁰ (о том вспоминает Кареев), и в его юношеских письмах можно найти прямые намеки в духе религиозного народничества. «Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, кто не видит в нем ничего, кроме пьянства и грубого суеверия. Приближаются славные и тяжелые времена, и хорошо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом» (писано в 1873 г.). И в этой связи Соловьев отмечает сектантское движение в народе (ср. о возвращении и о сближении с народом и в его речах в марте 1881 г.)... В годы своей первой заграничной поездки Соловьев очень интересуется новейшими религиозно-коммунистическими опытами в Америке, в частности братством так называемых «перфекционистов» в Онеиде, читает только что тогда вышедшую книгу Нордгофа об этих общинах (ср. воспоминания Янжула). Этот интерес не остывал вполне у Соловьева и позже... И в первом из своих «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев говорил, прежде всего, именно о *«правде социализма»*... Весь творческий путь Соловьева может быть понят и объяснен именно из этого *искания социальной правды*... «Социализм является, как сила исторически оправданная, — хотя бы то была только правда вопроса или потребности. Осуществить свой замысел или идеал социализм не может и не сможет, пока останется движением мирским и только человеческим. Социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии». Кроме того,

Фурье в понимании Соловьева принадлежит та великая заслуга, что он «провозгласил восстановление прав материи», против односторонности спиритуализма и идеализма. Эта *rehabilitation de la chair*⁶⁴, в толковании Соловьева, была на пользу христианской истине. «Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным,— христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел... Христианство обещает не только новое небо, но и новую землю»... И в религиозном синтезе этот замысел и «правда» социализма исполняется... Свою философскую деятельность или проповедь Соловьев начинал в том убеждении, «что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого». Новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить *к действию*. «Именно теперь, в XIX веке, наступила пора для философии выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости, и заявить свои верховные права в деле жизни»... Недостаточность «отвлеченного» теоретического познания определяется для Соловьева, прежде всего, именно несовершенством окружающего мира. В эмпирическом опыте нет и не дано той истинной действительности, в познании которой и состоит действительная истина. Эту *истинную действительность* еще нужно сперва и наново *создать*. «Конечно, истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества»... Философию в глазах Соловьева «оправдывали» именно ее «исторические дела»,— «она освобождала человеческую личность от насилия внешности и давала ей внутреннее содержание». Соловьев решал, прежде всего, вопрос о *путих празедной жизни*,— потому и призывал заниматься философией, «как делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным». И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как «учителя», проповедника, даже пророка. Стечение слушателей на его лекциях в Петербургском

университете удивляло и оторчало ревнителей «положительного» знания. «В шестидесятых годах такую толпу могла бы собрать только лекция по физиологии, а в семидесятых — по политической экономии, а вот в начале восьмидесятых почти вся университетская молодежь спешит послушать лекцию о христианстве» (отзыв современника)... В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание *преображенного мира*... И во всем секулярном прогрессе Нового времени видел точно тайное веяние Духа Христова. «Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершался в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в Духе Христове»... В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды. «Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля»... Но это смутное и слепое искание правды нужно теперь ввести в «разум истины» — нужно его открыто привести или вернуть ко Христу. Церковь должна распознать в мире это тайное веяние взыскуемой правды, «возвести его на высшую ступень разумного сознания», закрепить его в высшем и преобразующем синтезе... В восприятии Соловьева христианство есть тема творимой истории. Вполне реально христианство только как «всемирно-историческое начало». Соловьев твердо верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное оправдание и опору. «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространиться на все человечество и на все дела человеческие»... Церковь, в понимании Соловьева, есть *исторический деятель*, имеет творческое задание и призвание в истории, и есть единственный подлинный *общественный идеал*. «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего». То была крепкая и неизменная вера Соловьева, стержень всей его системы... Начинал Соловьев с типичной романтической критики существую-

щего. Весь мир он видел в кризисе, в критической фазе, т. е. в рас-паде и в раз-ладе, во власти «отвлеченных начал». Все в мире разомкнуто и разобщено. И самая религия в современном мире скорее в упадке,— «в действительности является не тем, чем она должна быть». Потому все и погрузилось в разлад, что религия перестала быть «началом» жизни. «Современная религия есть вещь очень жалкая,— собственно говоря, религии, как господствующего начала, как центра тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус». И вот, теперь предстоит и надлежит вос-становить эти распавшиеся планы жизни, вос-становить их во взаимной связи и в органической целостности... Философия и должна подготовить или обосновать этот великий синтез, это «все-единство», это великое и новое восстановление... «Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности,— тогда, очевидно, *все изменится*»... Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в Новое время было «именно его мнимое противоречие с разумом»,— оно недостаточно «входило в разум»,— являлось в мире «в ложной форме», и доныне является. Соловьев, напротив, твердо веровал и открыто утверждал, что никакого противоречия нет и быть не может, что только в христианском откровении впервые и исполняются все постулаты познающего разума и взыскующего сердца. Потому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому «оправданию веры отцов» через философию. Его философия в целом и притязала быть именно таким *исповеданием* христианской веры *в элементе истины*... Религиозный синтез еще не дан, но только задан, «*есть не данное сознание, а задача для ума*, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные». В этом искомом и заданном синтезе «элемент мистический» есть только одно из слагаемых. В одностороннем развитии теологический принцип оборачивается *отвлеченным догматизмом*. То верно, подчеркивает Соловьев, что философия и наука, взятые и развиваемые о себе, неизменно приводят к скептическому исходу, и к объективности можно вернуться оттуда только через «мисти-

ческий» опыт. Однако следует ли из этого, что философию и науку можно, или нужно, попросту оставить вне синтеза и восстановить систему Аквината или восточную патристику? Соловьев отвечает решительным «нет». Здесь он и ставит вопрос: почему же ум человеческий так неудержимо в истории «отделяется от истины религиозного знания», даже под риском низвергнуться в пустоту и ничтожество бесплодного скептицизма. Объявить все новейшее развитие только «произвольным заблуждением», только «неким новым грехопадением» — это было бы слишком легким ответом. Нет, в самой традиционной теологии есть повод и основание для этого отпадения или отступления разума, — отступления временного, уверен Соловьев. Традиционная теология не включает эмпирического знания природы и не дает разуму творческого простора. «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факт опыта, то она точно так же не может определяться, как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим». Задача синтеза именно в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»... Очень характерно, что уже в самые последние годы Соловьев продолжал понимать пророчество, что Евангелие будет проповедано по всей земле, в том смысле, что Истина будет явлена миру с такой очевидностью, при которой станет неизбежным: либо сознательно ее принять или так же сознательно ее отвергнуть. Вопрос должен быть и будет сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен чистым и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно immoralным. «Пока еще христианское учение не достигло подобной ясности, и предстоит установить христианскую философию, без чего проповедывание Евангелия не может быть осуществлено» (из письма к Е. Тавернье, 1896)... То был возврат к метафизике, тем самым и возврат к догматам. Это была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма... Соловьев

стремился пробудить мысль, прежде всего, — будил умственную совесть... То был возврат к вере через разум. *Intelligo, ut credam*⁶²... Соловьев был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданиях. «Нежданное сбудется скоро». Под конец жизни он был захвачен острой апокалиптической тревогой, предчувствием конца. Но с новым чувством по-прежнему ждал: сбудется скоро... Творческий путь Соловьева был очень неровен, извилист, даже изломан. То был путь борений, не прямого развития, — путь увлечений и отречений, смена вспышек и разочарований. В разные эпохи своей жизни Соловьев очень по-разному понимал и представлял смысл своего собственного философского дела... Кризис неверия разрешился, в ранней молодости, не возвращением к христианству, но обращением в философский пессимизм, в веру Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана (ср. влияние Шопенгауэра у Тургенева и особенно у Фета). К «историческому» христианству Соловьев в это время относился скорее отрицательно, и всяким «катихизисам» противопоставлял «истинное» христианство будущего, которое еще нужно раскрыть. В эти годы, под двойным влиянием новейшего пессимизма и платонизма, Соловьев склонялся к тому, что впоследствии сам называл «отрешенным идеализмом». Он стремился тогда силою проповеди убеждать в ничтожестве мира сего, силою разумного убеждения погашать эту слепую жажду посюстороннего существования. Волю к жизни нужно погасить, этот мир уничтожить. Теоретически его призрочность уже разоблачена, в свете философского идеализма, — «мир веществен лишь в обмане». И этот призрак рассеется некогда без следа. То будет *апокатастасис*⁶³, не нирвана, — явление мира духов. И когда свою юношескую диссертацию о «Кризисе западной философии» Соловьев заключал провозглашением совпадения и согласия древних «созерцаний Востока» и новейшего «умозрения Запада», он говорил не о философском «оправдании» христианства, но именно о пессимизме. От сильного влияния Шопенгауэра до конца Соловьев так никогда и не освободился. К этому присоединялось увлечение духовидением и медиумизмом... Правда, очень скоро Соловьев перешел к высшему синтезу, к «абсолютному» идеализму Шеллинга и Гегеля, с его замыслом «оправдать» мир и в явлении. В том ведь и был пафос этих великих идеа-

листических систем, чтобы увидеть и показать все существующее *sub specie aeternitatis*⁶⁴, т. е. именно под знаком *абсолютного обоснования*, иначе сказать — *логической необходимости*... Так именно и определяет Соловьев задачу метафизики. «Эта задача, очевидно, сводится к *выведению условного из безусловного*, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению *случайной реальности из абсолютной идеи*, природного мира явлений из мира Божественной сущности»... И чрез такое «выведение» самое «условное» становится неизменным... Без «достаточного основания» ведь ничего случиться не может. *Всякое явление должно быть «хорошо обосновано»*, так как иначе оно и не могло бы вовсе случиться. И раз уж что случается, то значит не могло не случиться. Именно «случайного» вообще не бывает... У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о *предопределении*... С этим связано у него такое странное *нечувствие зла*, до самых последних лет жизни. Его раннее мировоззрение с правом можно назвать «розовым христианством», это была очень благополучная утопия прогресса, — «христианство без Антихриста» (по остроумному выражению А. С. Волжского). Вся первая «система» Соловьева построена из предпосылок метафизического оптимизма. В его мировоззрении, странным образом, совсем не было трагических мотивов, несмотря на все его увлечение философским пессимизмом. Это метафизическое благодушие всего более определяется *органическим мироощущением*, — восприятием мира как «органического целого», в котором все соразмерено и сопринадлежно (ср. его учение о Мировой душе, близкое и к Шеллингу). И тогда весь мировой процесс есть *развитие* (кстати заметить, Соловьев был убежденным дарвинистом, не только трансформистом вообще)... Зло, в восприятии Соловьева, есть только *разлад, беспорядок, хаос*... Иначе сказать, дезорганизованность бытия... Потому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто *организации* мира... И это совершается уже силою самого естественного развития. «На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы»... Это есть сразу и логическая, и эстетическая завершенность или полнота, —

космос, эта «темного хаоса светлая дочь», по поэтическому слову самого Соловьева... В органическом целом ведь не может быть лишних элементов. Это значит, что нет и не-должных элементов. Зло коренится только в их распорядке, т. е. в не-порядке или бес-порядке. Тем самым зло неустойчиво. «Разрозненное, бессмысленное бытие существ есть только их *ложное положение*, призрачное и преходящее»... Источник зла и самую его энергию Соловьев верно усматривал в *эгоизме*, в этом стремлении разъ-единиться, обособиться, замкнуться в себе и от других,— «это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других». Но, во-первых, это стремление к расчуждению невыполнимо, неосуществимо,— «невольное влечение единыщей силы» всегда сильнее (ср. уже закон *всемирного тяготения*, образующего естественную солидарность мира). *Смысл* всегда и непременно торжествует над *бессмыслицей*. У Соловьева эта неизбежность явно преувеличена, получает характер натуральной необходимости. Ибо, во-вторых, самое расчуждение вводится в этот процесс самораскрытия смысла как его необходимая предпосылка. «Зачем в мировой жизни эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем прежде, чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами?»... Вот на это космическое зло, на это *безобразие в природе* Соловьев и обращает свое внимание, прежде всего... И на свой риторический вопрос он отвечает «одним словом», выражающим нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа,— «это слово есть *свобода*»... Однако вряд ли здесь не только именно одно слово... «Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенная коренная несостоятельность этого самоут-

верждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом»... Зло есть точно некий выкуп свободы. Падение мировой души есть путь к ее *свободному* восстановлению. «И цель достигнута заранее, победа предваряет бой»... Падшая природа, тот мир, который «во зле лежит», есть, для Соловьева, «только другое, недолжное, *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного», только «*перестановка известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном*»... Существующее отлично от должного «*только по положению*»... Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, вселенского примирения или восстановления через новую *перестановку*. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам... То не было для Соловьева только убеждением рассудка. У Соловьева был живой мистический опыт. В эти ранние годы то был, всего скорее, опыт спекулятивной теософии. Романтика, Якоб Беме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, — вот тот мистический или теософский круг, в котором выращивалось первое мировоззрение Соловьева. Вскоре прибавилось изучение гностиков и Каббалы. Именно в эти ранние годы и были продуманы и даже написаны все главные философские книги Соловьева (только «Оправдание Добра» да статьи по «теоретической философии» относятся к поздним годам). В «Чтениях о Богочеловечестве» (и во французской книге) Соловьев *очень* близок к Шеллингу, в основной интуиции и в частных дедукциях; в «Критике отвлеченных начал» сильно чувствуется влияние Гартмана и Шопенгауэра, — и всегда сказывается влияние Гегеля и его методы... В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что *он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта*. Это касается, прежде всего, и его основной концепции, его учения о Софии. Соловьев и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма. В 90-х годах, после крушения своих унионально-утопических надежд и расчетов, Соловьев вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый темный период в его жизни, «обморок духовный», соблазн эротической магией, время гнилой

и черной страсти. Но все же то был уже рецидив. Во всяком случае, с неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с католической мистикой. Особенно характерно, что у Соловьева вообще не было литургической чуткости. Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане «христианской политики», — всего меньше в плане мистическом, всего меньше — на глубинах таинственных и духовных. У него бывали видения, непостижные уму (ср. его «Три свидания» и всю его мистическую лирику вообще). Но именно в них, в этих загадочных «встречах» и видениях «Вечной Женственности», Соловьев и был всего дальше от Церкви... Именно *соборность Церкви* оставалась для Соловьева мистически закрытой. Он слишком был связан с протестантизмом, через философию, через немецкий идеализм и мистику... Он всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути... Конечно, историю древней Церкви и святых отцов Соловьев достаточно знал и изучал, — Mansi⁶⁵ читал он, кажется, больше, чем Migne'я⁶⁶... Но и здесь его лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина он считал одним из самых великих в истории мысли, особенно его учение о материи), еще и Филон, влияние которого всегда чувствуется у Соловьева при толковании Ветхого Завета (и в «Истории теократии»). Дальше Оригена, во всяком случае, Соловьев так и не пошел, хотя Оригеновский «универсализм», после сильного им увлечения, он и отвергнул. В известном смысле, Соловьев так и остался в до-никийской эпохе, в до-никийском богословии, с его пропедевтической проблематикой. Станным образом, о Богочеловечестве Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке, — и образ Спасителя остается в его системе только бледной тенью. Именно христологические главы в «Чтениях о Богочеловечестве» совсем не развиты. Это удивляло и смущало даже Розанова... У Соловьева поражает именно эта странная невосприимчивость или невнимание к мистическим святыням Церкви, равно Восточной и Западной. Мистика света Фаворского⁶⁷ так же остается вне его кругозора, как и Тереза Испанская⁶⁸ или Revello из Ассизи⁶⁹. В его французской книге о «Вселенской Церкви» всего меньше трезвой «католической»

церковности, вместо того — теософские дедукции догматов. Сближать Соловьева с блажен. Августином нет действительных поводов и оснований. Нет и поводов предполагать, что к Римской церкви мистически привлекало его почитание Пречистой Девы, *theologia Mariana*. В его творчестве это совсем не чувствуется, не чувствуется и в лирике, — перевод «литаний» из Петрарки еще ничего не доказывает... Очень характерно, что, раскрывая в «Чтениях о Богочеловечестве» свое учение о Троичности, Соловьев оговаривает, что не учитывает тех частных, которые встречаются у отдельных мыслителей, у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова, — в существенном и основном учение у них одно. «В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении». Соловьев точно возвращается вспять к тому месту, с которого апологетам II в. Сократ и Гераклит представлялись «своими», казались «христианами до Христа» (Соловьев именно этими словами определяет роль Филона и Плотина). «Положительные факты», к тому же, Соловьев сразу же осложняет спекулятивным толкованием. Богочеловечество в «вечном мире» осуществлено от начала, и Воплощение есть только некое проявление этого вечного единства в мире вещественности и бытия. Воплощение Слова, в таком толковании, есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. «В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданиями во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природою, — то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен был низойти в тот же поток явлений, должен был подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент, — в полноту времен»... Это напоминает Оригена, но бледнее, чем у него, и без того личного чувства, которым у Оригена так согрето все построение (ср. учение Соловьева об «универсальном, или абсолютном, человеке» или «всечеловеческом организме»).

как о «вечном теле Божиим»). От церковного догмата Соловьев, во всяком случае, далеко отходит... Во всех его построениях силен привкус символического иллюзионизма... Символическое толкование событий и лиц у Соловьева не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков, чрез соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень,— точно новое доказательство ничтожества всего земнородного... В истории лишь показываются, экспонируются бледные образы или подобия от вечных вещей... Таков и был символизм или аллегоризм у Филона и Оригена... В этом «иллюзионизме» коренится источник всех утопических неудач Соловьева, источник всего его личных разочарований и отречений... Оригинальным мыслителем, правду сказать, Соловьев не был. Но он был мыслитель *необыкновенно чуткий*... Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар — *трогать мысль*... Научиться *методу* у Соловьева невозможно, но от него можно загореться *вдохновением*... Он, действительно, сумел показать исторические «дела» философии, сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья. Все его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был, действительно, некий *духовный подвиг*... И во всем духовном складе Соловьева так много рыцарства и благородства, если и не героизма... Очень убеждает и самое его стремление от христианского слова к *христианскому делу*... В разные эпохи Соловьев совсем по-разному строил практические схемы. Впрочем, в них по существу гораздо больше неизменного, чем то кажется при наблюдении со стороны... От славянофилов он унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. Недолго мечтал он о вселенском призвании Православной Церкви, но гораздо тверже веровал в универсальное призвание Русского Царя. Ведь русскую иерархию Соловьев упрекал в отказе и забвении о *своем общественном призвании*, «чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве». И, прежде всего, Церковь

должна восстановить или вновь обрести свою свободу, в духе свободы и мира размежеваться с государством, в пределах неразложимой, но и свободной целостности исторического бытия. «Собор Русской Церкви должен торжественно исповедать, что истина Христа и Церковь Его не нуждаются в принудительном единстве форм и насильственной охране и что евангельская заповедь любви и милосердия прежде всего обязательна для церковной власти». В особенности же Церковь должна вновь привлечь и притянуть к себе «лучших людей» из образованного общества, «отдаленных от истины христианской тем образом мертвенности и распада, который эта истина приняла в нынешней учащей Церкви»... Эти ожидания и пожелания Соловьева не сбылись и не сбывались. Но решающим толчком были для него мартовские события 1881 г. Вполне решительно и резко Соловьев осуждал тогда насилие революции и видел в нем ясное свидетельство о бессилии, — подлинно сильным может быть только *свободное добро*. Но именно потому он и ждал, и требовал от Царства — *простить*. Это было его тогдашнее убеждение вообще. «Чтобы молитва не была языческим пустословием, необходима *полная* вера в силу Духа Божия, *совершенная* преданность всеблагой воле Божией, *решительное отречение от всех внешних, вещественных, недостойных дела Божия средств и орудий*» (см. уже в статье о «Духовной власти в России», 1880). Именно поэтому Соловьев и говорил о прощении. «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, — веруя также, что русский народ в целостности своей живет и движется духом Христовым, — веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, — я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недостигаемую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчелове-

ческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти,— покажет, что в Нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига» (из письма на имя Государя). Подвиг совершен не был. Для Соловьева это было не только социально-политическим разочарованием. Это был для него, прежде всего, духовный или мистический шок. Он теряет веру или доверие к христианской искренности и серьезности действующих лиц. И тем не менее его вера во вселенское предназначение русского царства так и осталась неизменной... Важно подчеркнуть,— ведь именно эта вера была одной из главных предпосылок и его униональной утопии. Ведь под именем «соединения Церквей» Соловьев проповедовал некий вечный союз Римского архиерея с Русским царем,— союз высших носителей двух величайших даров: Царства и Священства... Без Русского царства и самое Папство не может осуществить своего теократического призвания. Ибо только в *славянском элементе* может Священство найти среду для своего окончательного воплощения. Здесь, очевидно, сказывалось увлечение Штрессмайером... То будет *третья империя*,— после Константина и Карла Великого. «После этих двух предварительных воплощений она ждет *третьего и последнего* воплощения своего»... Это из предисловия к «La Russie et l'Eglise universelle»⁷⁰... И там же о славянском царстве... «Ваше слово, о народы слова, это — вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов,— христианство, осуществленное в общественной жизни,— политика, ставшая христианской; это — свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это — социальная справедливость и добрый христианский мир»... Это и есть «правда социализма», развернутая теперь в «теократический» синтез... На тему об «Империи» Соловьев упоминает Тютчева и Данте. И с этим скреживается влияние хорватских впечатлений, особенно же влияние епископа Штрессмайера⁷¹... В другом месте Соловьев прямо называл славянство и Россию «новым домом Давидовым в христианском мире». Теократическую миссию и призвание славянства он описывал по Ветхому Завету... В синтезе Соловьева был еще и третий момент,— *служение пророка*... В ранних схемах у Соловьева был

очень ярко выражен этот типический мотив романтики — искусство как «теургия». И с этим связан образ вдохновенного поэта, художника — творца... «Великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты», это был для Соловьева последний, завершающий и высший, момент искомого синтеза. «Полная же истина мира — в живом его единстве, как *одухотворенного и богоносного тела*... В таинствах Церкви Соловьев видел преобразование этой естественной «теургии», так что «цельная эстетика» и должна была быть, по его замыслу, именно философией христианских таинств («там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически», передает Леонтьев предположения Соловьева о недописанной части «Критики отвлеченных начал»). И вот «теургический» момент органически вводится в состав теократического синтеза. Преобразование или одухотворение самой видимой природы есть задача и будет достижением «свободной теократии»... Под библейским влиянием у Соловьева вычерчивается в мысли образ пророка... Это есть высшая и самая синтетическая власть, «как полнейшее выражение богочеловеческого сочетания, как настоящее орудие *Грядущего Бога*». В пророческом служении Соловьев всегда подразумевал и «теургический» мотив... Так слагалась у него эта трехчленная схема «вселенской теократии», в которой тройственность властей соответствует троякому измерению времени, — прошедшему, настоящему и будущему. И все эти времена объединяются в некой таинственной современности... Уже в 80-х годах Соловьев развил свой «теократический» замысел в связную систему. Но в своих предпосылках этот замысел понятен из утопического духа «Семидесятых» годов, когда он и сложился в сознании Соловьева...

12. В этой связи нужно назвать еще одно имя, очень значительное и очень обособленное, — имя Н. Ф. Федорова (1828—1903)... При жизни его, как мыслителя, знали немногие, за пределами узкого круга его личных приверженцев. Правда, он был в общении и с Достоевским, и с Соловьевым, и с Львом Толстым и умел их вовлекать в диалектику своих идей. Влияние Федорова на Соловьева особенно чувствуется в 90-е годы. Мотивы Федорова легко распознать в за-

мысле «Братьев Карамазовых» (тема отцеубийства, как греха по преимуществу, в противоположении мысли Федорова о воскрешении предков, и некоторые другие мотивы). Однако только после смерти Федорова впервые были изданы его рукописи, и то «не для продажи»... Федоров не был писателем, даже для самого себя записывать свои мысли он начал сравнительно поздно, и все его произведения входят в литературный оборот очень не скоро после написания. Понять его всего легче в перспективах его эпохи, в мечтательной и утопической обстановке «Семидесятых» годов... Федоров был *одиноким мыслителем*... Он много и настойчиво говорил о «соборности». Но сам он был человек *уединенный*. И эта уединенность, это духовное *одиночество* принадлежит к самому интимному строю его мысли. В учениях Федорова, и в самой его личности, было очень много от XVIII в. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения. В этом отношении Федоров психологически напоминает Льва Толстого, как бы они ни расходились в своих взглядах... Федоров был мыслитель острый и тонкий. Он умел вскрывать подлинные апории и ставить решительные вопросы. Но в его ответах всегда меньше, чем в вопросах, — есть в них всегда какая-то рассудочная упрощенность... Это был *мечтатель*, — у него *мечты* всегда больше, чем *прозрения*... Да, конечно, он всегда возражал против отвлеченной теории, и сам притязал строить *философию дела*, философию *проективную*... Но именно в этом его «проективизме» мечтательство и сказывается всего острее. *Одинокая мечта об общем деле* — вот основной паралогизм философии Федорова... И со своим «проектом» он точно приступает к действительности *извне*, как с неким предписанием, и с предписанием гетерономным... Это очень напоминает законодателя и благодетеля в духе XVIII в. Всего менее можно сближать Федорова с почвенничеством. Федоров был натуралистом в своей метафизике, вся его концепция выполнена в категориях природного бытия. Но сам он был беспочвенным, был *мечтателем* о почве. Подлинная «*власть земли*» у него совсем и не чувствуется... Федоров прожил всю жизнь, точно был и не от мира сего. Не потому так случилось, что в предвосхищении он уже восходил в горние

миры, и не потому, что уходил подвизаться хотя бы и во внутреннюю пустыню. Нет, именно в этом мире он только отгораживался, огораживал себя *мечтою* или *идеєю*... Он вел суровую жизнь. Но его скорее следует назвать абстинентом, чем подвижником, и древних киников его бедность напоминает больше, чем Франциска Ассизского. Он именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается. И в его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «неделания», и самая его скромность или бедность есть своеобразный вид не-делания,— он *выступает* из существующего порядка... Он предлагает свое *особенное* дело... Очень удачно один из критиков говорил о *прельщении трезвостью* в мировоззрении Федорова... Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык. У Федорова совсем не было интуиции «новой твари» во Христе, он не чувствовал, что Христос есть «потрясение» для природного порядка и ритмов. О Христе он говорит *очень* редко, мало и неясно, в каких-то бледных и неубедительных словах. Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе... В его «проектах» нет вовсе *потусторонности*, есть прямое *нечувствие преобразования*... Строго говоря, у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это — тема о *смерти*. И этот замысел — *воскрешение мертвых*. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны, не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники. «Воскрешение предков», восстановление *родовой полноты* и *цельности*, восстановление естественного и психологического братства — этим и исчерпывается для него духовная сторона победы над смертью. В природе «воскрешение» означает только переключение и обращение энергий, означает *разумную регуляцию* процессов. Сам Федоров подчеркивал, что ничего «мистического» здесь нет и быть не должно. И всеобщее Воскрешение он представляет себе, как некое возвращение к *здешней* жизни, только в восстановленной полноте рода... Нечувствие греха (только «недомыслие»!) искажало для Федорова все перспективы. Он не мог вместить в свою систему и

осмыслить самое понятие *спасения*, — «спасаться» собственно было не от чего... У человека есть только один действительный враг, с которым Федоров и призывал бороться, предполагая, что у человека есть силы этого врага побороть, — это — *природа*, или *смерть*... И это враг только временный... Природа слепа и в этой своей слепоте губительна и смертоносна. Но стихия сильна, пока не обуздава. Сильна, пока не силен человек, пока он не прозреет. И человек сильнее природы, и он призван овладеть природою, обуздать и обратить в покорное орудие смысла и разума. Тогда и смерть прекратится... «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою. В нас она достигает совершенства или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит»... Так природа становится и достигает исполнения в труде и делании человека. Человек не до-создан природою, и сам должен и самую природу до-создать. Он должен внести в природу разум... В мировоззрении Федорова самым неясным оказывается учение о человеке. Интересует Федорова собственно только *судьба человеческого тела*. И ведь именно чрез тело человек и срощен с природою... Но остается совсем неясно, какова же *судьба души?*.. Остается и то неясным, *что же есть смерть?*.. Остается неясным, *кто умирает и кто воскресает, — тело или человек?*.. О загробной жизни умерших Федоров едва упоминает. Он говорит больше о их могилах, об их могильном прахе. И весь феномен смерти в изображении Федорова сводится собственно к тому, что поколения вытесняют одно другое, что слишком коротки сроки жизни, и вся совокупность человеческих поколений не может осуществиться сразу. Смерть в его понимании есть только *натуральный изъян, недоразвитость природы и мира*. «Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача»... Потому и врачевание против смерти предлагается *натуральное, в пределах природы, силами человека и природы, без всякого трансцензуса, без благодати*. «Нужно еще прибавить, что воскрешение, о котором здесь говорится, есть не мистическое, не чудо, а *естественное следствие успешного познания* совокупными силами всех людей *слепой, смертоносной силы природы*»... Федоров настойчиво подчеркивает *эквивалентность* этого естественного восстановления... В изобра-

жении «дисгармоний человеческой природы» Федоров странным образом напоминает Мечникова. Оба решают один и тот же вопрос. У Мечникова, может быть, даже больше тревоги, больше «пессимизма» в начале и больше заботы или внимания к индивидуальной судьбе. Федоров мало интересуется судьбой отдельной особи или организма о себе. И в воскрешенном мире его интересует не столько полнота *лиц*, сколько именно полнота *поколений* — осуществленная или восстановленная *целость рода*... Учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только *органом рода*. Потому и среди чувств человеческих выше всего Федоров ценит привязанности и связи кровные, «родственные». В таком же смысле толкует Федоров и самое учение о Св. Троице... Разгадку смерти Федоров ищет на путях какой-то человеческой биотехники. И характерно, что *органическим* процессам он противопоставляет *технические*, естественной силе *рождения* — человеческий *труд и расчет*. В природе Федоров не видит и не признает никакого смысла, ни целей, ни красоты. Мир есть хаос и стихия, потому в нем и нет мира. Смысл в мир привносится только трудом, — не творчеством... *Жизненному порыву* Федоров *противопоставляет трудовой проект*, — своего рода некую *космическую многолетку*... Человек для Федорова есть, прежде всего, техник, почти что механик природы, распорядитель и распределитель. И высший образ действия для него — *регуляция*... Разум должен согласить и сочетать хаотические движения и процессы мира, внести в них разумную закономерность. Метеорическая регуляция для начала, и в будущем — управление движениями самой земли. Мы должны стать небесными механиками в прямом смысле, покорить сознанию космос. «Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда или планета, управляемая сознанием и волею». В том и видит Федоров язву грехопадения, что человек потерял свою космическую власть и мощь. И в человеке ослепла самая природа... Главное же в том, чтобы вернуть или восстановить свою власть над собственным телом... Человек должен вновь овладеть своим телом изнутри, — «должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность *производить себя из самых основных начал*, на которые разлагается человеческое су-

щество». И это умение «воспроизводить себя» предполагает соответствующую власть и над всяким человеческим телом, над материей вообще, «познание и управление» всеми молекулами и атомами внешнего мира,—ибо весь мир есть прах предков. Извлекать частицы умерших тел придется из сидерических далей, из теллурических глубин... Для Федорова здесь вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося («сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»)... Он и вообще хочет космический организм перестроить или обратить в механизм. И ожидает, что от такого обращения и рационализации мир оживет и воскреснет, станет бессмертным. «Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскресения»... Тогда и откроется «*трудоу рай*»... Сила — от знания и от сознания. Сила — от разума. Смерть от природы, жизнь от сознания, сознания человеческого. И воскрешение есть дело человеческое, дело науки и дело искусства. Воскрешаются умершие естественными силами, теми же силами природы, только повороченными к новым целям. «Человек ни уничтожить, ни создать ничего не может, а может лишь превращать и воссоздавать»... Федоров имел в виду, прежде всего, обращение естественной и стихийной силы рождения, «превращение рождения в воскрешение», использование эротической энергии рождающего пола для восстановления родовой полноты. К рождению Федоров относится с брезгливой стыдливостью и гнушением. «Природному размножению в христианстве соответствует, в отрицательном смысле,—целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — всеобщее воскрешение, т. е. воспроизведение *из того излишка, который тратится на родотворение* и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений»... В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез. И Соловьев имел повод спросить, не будет ли это «*оживлением трупов*»? Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии... И нужно еще раз подчеркнуть: Федоров всегда

предпочитает сделанное — рожденному, и искусственное естественному... Своеобразие религиозного построения Федорова не в том, что созерцательному или аскетическому христианству он противопоставляет «деятельное»... Он идет много дальше. Божественному действию он противопоставляет человеческое. Он благодати противопоставляет труд. Одно вместо другого. Мир замкнут в себе... «Знанием вещества и его сил восстановленные, прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населять миры и уничтожать их рознь... Земля станет первой звездой на небе, движимую не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда»... С этим гуманистическим активизмом у Федорова связано условное понимание эсхатологических пророчеств Библии, как предупреждений и предостережений, обращенных педагогически к воображению и воле людей. Они говорят только о том, что случилось бы под условием человеческого неделания. И для Федорова это, все-таки, только некий casus irrealis⁷²... Любопытно, что «трансцендентное» воскрешение силою Божией, по Федорову, приравнивается «воскресению суда», воскресению гнева. В жизнь воскреснуть человек должен и может только собственной, или естественной, силой... Федоров вдается в исключительность самого крайнего оптимистического пелагианства⁷³... Догмат Богочеловечества в системе Федорова совсем не раскрыт. «Религия» Федорова есть религия человечества. Это — своеобразный «культ предков», — так настаивает сам Федоров. И «религия всеобщего предшривлягия», — опять его собственное определение... учение Федорова есть своеобразная форма религиозно-позитивизма, утонченная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)... Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений», не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит. И это скорее идеология, чем действитель-

ная вера... «Христос есть воскреситель и христианство есть воскрешение; *завершением служения Христа было воскрешение Лазаря*»... Это не случайная обмолвка. Христос и был для Федорова только величайшим *чудотворцем*, которому духи и стихии повинуются. Таинство Креста оставалось для него закрытым, — «и самая крестная казнь, и смерть Христа были *лишь* бессильным *мщением врагов воскрешения* и врагов Воскресителя»... Вифания, где воскрешен был Лазарь, для Федорова выше Назарета, и Вифлеема, и самого Иерусалима... У Федорова остается одно прикладное христианство без основного. Его «проект» нисколько не выводит за пределы «слишком человеческого». И не в христианском Откровении источник его вдохновений. Федоров исходит из других преданий и традиций. Он строит какое-то «новое христианство». Его историческая память своеобразно сужена. Он строит именно нечто новое... И очень характерно, что у Федорова оказывается неожиданно много точек близости и соприкосновения с «Позитивной Политикой» Огюста Конта. Можно думать, не случайно и Влад. Соловьев взялся вновь за чтение Конта в 90-е годы, когда влияние Федорова на его мысль сказывалось так очевидно. В известной его статье о Конте нетрудно распознать прямые намеки на Федорова... Соловьев выделяет у Конта мотив *воскресения*. «Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его *Politique positive*, тот должен будет признаться, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче *воскресения мертвых*, как именно Август Конт»... И, кстати заметить, вряд ли случайно Соловьев называет здесь *воскресение «задачею»*... Мысль Конта, действительно, всегда обращена или поворочена *к предкам*. И «позитивный культ» есть именно культ предков, прежде всего. О погребении и о кладбище Конт размышляет с таким же вниманием и настойчивостью, как и Федоров. Общественный культ в «религии человечества» и прикрепляется к священным некрополям... Прямо Конт говорит только об «идеальном воскресении», — в памяти или вечном памятовании, в культе умерших, всего больше — в единодушии и единомыслии сменяющихся поколений с отошедшими. Но подразумевает он при этом нечто большее. Он думает все время об оживляю-

щей силе любви... «Великое Существо» и состоит прежде всего из усопших, из предков. И через них «Великое Существо» и действует в истории еще становящегося человечества. Усопшие властвуют над живыми тройною силою примера, давности, предания. И ряд предков важнее толпы современников. В том залог поступания, чтобы власть усопших усиливалась. Непрерывность в предании и времени даже важнее солидарности или согласия среди живущих... У Конта очень силен этот пафос исторической «непрерывности», потребность интегрировать всю полноту пережитой истории в действительное единство. В позитивном «культе предков», в этой «идеализации» и «адорации» отошедших сказывается самая острая потребность встретиться и быть с умершими, как с живыми,— потребность преодолеть этот тягостный разрыв между сменяющимися поколениями, остановить мгновение, остановить самое время. И последнее «тайнство» позитивного культа есть обряд «включения», или «инкорпорации», т. е. торжественного причтения усопших к благородному сонму предков, к составу «Человечества»... С Контом у Федорова прежде всего тема общая. И тот же дух притязаемой «научности», такой же натурализм, или «физицизм». Федоров идет дальше Конта, у него много своего. Но «тип» мировоззрения у них одинакий... Есть и другие точки сходства между ними. Теория брака у Конта очень напоминает замысел Федорова «обращать» эротическую энергию, и еще больше напоминает Конта Соловьев (разумею его «Смысл любви»). Мысль Федорова организовать в постоянный «вселенский собор» представителей духовенства, науки и искусства имеет много параллелей в проектах Конта и еще Сен-Симона... Много общего у Федорова и с Фурье, с его «мистическим позитивизмом», где так причудливо перемешаны мотивы Дидро и Ретифа⁷⁴. Роднит их греза о возрождении природы и воскрешении умерших, притом именно чрез сознательную регуляцию природы. И, подобно Фурье, Федоров ставил и положительно решал «небесно-переселенческий вопрос»,— «вознесение воскрешенных поколений на небесные миры, или земли, которые и будут... воссоздаемы и управляемы вознесенными на них поколениями воскрешенных». Но на тему о «родстве» Федоров с Фурье резко расходится... Мировоззрение Федорова

сложилось под французскими влияниями, немецкой философии он не любил. Из французского утопизма отчасти у него и самый пафос социального строительства и «дела». И все его размышления о «не-родственном» состоянии мира очень близко напоминают учения французских позитивистов и социалистов об «анархии» (у Ог. Конта), об оскудении «братства» (у Сен-Симона), о «раздроблении» жизни (у Фурье). Самоутверждению личности во всех этих системах противопоставляется начало общения и братства, начало согласия и совместного труда. Роднит с ними Федорова и его пафос родовой полноты и цельности,— под другими именами он говорит всегда именно о «Человечестве»... В частности, у самого Фурье и в фурьеризме были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Федорова... Он и остается до конца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма, этого чудотворчества разума и сознания («психократия»). В его мировоззрении не остается места для свободного вдохновения и творчества, нет места и для умного делания, для духовной жизни и молитвенных восхождений. О таинствах говорит он как-то двояко. И магия «всеобщего предприятия» для него реальнее Святейшей Евхаристии... Все мировоззрение Федорова поражено неисцельным практицизмом, под именем «трудового сознания» он проповедует самый насильнический утилитаризм. Личность подчиняется «проекту». Он и сам проговаривается о «тягле» своего принудительного религиозно-магического «проекта». Под именем свободы он разумеет тоже только труд,— своими руками... В системе Федорова душно, сколько бы он ни говорил о небесных просторах и переселениях по звездам. В ней чувствуется зачарованность смертью... У Федорова много ярких и немало верных мыслей и много чутких догадок и наблюдений. Это был больше упрямый, чем смелый мыслитель. В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего, был он прав в этом требовании *«делового слова»*, в этой жажде *«христианского дела»*. Но и эта правда изнутри обессилена гуманистической самоуверенностью... «Дело» он измыслил себе соблазнительное и напрасное... И блеск мечты не есть пламень благодати...

13. *Религиозный возврат был вместе и философским*

пробуждением... Это — очень характерный и значительный факт русского недавнего развития... Далекое не всегда то бывало возвращение к истинной вере, не всегда в Церковь, даже не всегда и в христианство. Иногда то бывало только искание и тревога. Томления было больше, чем верности... Однако, во всяком случае, *предельные вопросы бытия и действия* с какой-то неудержимой силою вдвигались тогда в поле сердечного и умного внимания. Это мы узнаем теперь по письмам, дневникам, воспоминаниям людей тех поколений. Это сказывалось и в литературе, в лирике. Достаточно назвать имя Льва Толстого (ср. его «Исповедь»)... Влад. Соловьев не был одинок в своей борьбе за философию. В ряд с ним нужно поставить немало других и значительных имен... Чичерин, Кавелин, П. Бакунин, Страхов, Дебольский, Козлов, Лопатин, братья Трубецкие... По-разному, и часто в споре, они все делали одно и то же нераздельное философское дело... То были опыты творческого усвоения, претворения и преодоления великих исторических систем философии, немецкого идеализма прежде всего, отчасти и философского спиритуализма, в типе Лейбница, и даже утопического позитивизма (ср. влияние Фурье у Козлова). Это была отличная школа мысли, и в ней закалилась не только сила, но и смелость русского умозрения... И настойчивая философская проповедь преодолела, наконец, и общественное равнодушие, противление и упрямство. В 80-х годах эта проповедь становится совсем открытой и получает размах почти что общественного движения. В этом отношении особенно показательна история Московского Психологического общества и образ его долголетнего председателя Н. Я. Грота. Его удачно называли в некрологах «философским скитальцем». Он так и прожил всю жизнь в смене мировоззрений, в тревоге и почти суете около этих предельных вопросов. Но у него была несравненная искренность бескорыстного искателя... Очень интересно пересматривать, год за годом, эти желтоватые книжки «Вопросов философии и психологии», журнала, издаваемого Психологическим обществом (с 1891 г.), и в них перечитывать также и протоколы собраний Общества. Внимательный читатель и по этим сухим, часто намеренно высушенным отчетам сумеет проследить историю нарастающей мысли или

философского пробуждения, историю этого сдвига или возврата к *идеализму*... Здесь Соловьев читал «Об упадке средневекового мировоззрения», и Лев Толстой — «Что такое искусство»... Умозрительный прилив в конце прошлого века не был внезапным, он задолго подготовлялся в тиши... И к концу века философская среда уже сложилась. Философия становится темой общественного внимания. И в связи с этим новым подъемом оживает и интерес к родному философскому прошлому, к философскому родству... Так начинается *третий* период в истории русской философии, скорее оборванный, чем замкнутый социальной катастрофой...

История русской философии

Введение

1. Настоящая книга ставит себе задачей познакомить читателей с историей русской философии — во всей полноте относящегося сюда материала, в его внутренней диалектической связности и исторической последовательности. В нашей литературе есть немало трудов, посвященных отдельным русским мыслителям или даже целым течениям русской мысли, — но истории русской философии во всем ее объеме еще нет на русском языке. Настоящая книга должна заполнить этот пробел и вместе с тем дать надежное руководство при изучении русской мысли.

2. Самостоятельное творчество в области философии, вернее — первые начатки его — мы находим в России лишь во второй половине XVIII в., в XIX же веке начинается эпоха интенсивного, все более разгорающегося, философского движения, которое определило пути философии в России. Было бы, однако, большой ошибкой думать, что до второй половины XVIII в. философские запросы были чужды русскому уму — в действительности они проявлялись достаточно часто, но, за небольшими и редкими исключениями, они находили обычно свое разрешение в религиозном мирозерцании. В этом отношении русская духовная культура до второй половины XVIII в. очень близка по своему стилю к западному средневековью с его основной религиозной установкой. Общим ведь фактом в истории философии (так было в Индии, в Греции, в средние века в Европе) является рождение философии, как самостоятельной и свободной формы духовного творчества, из недр религиозного мировоззрения. Религиозное сознание, если оно оплодотворяет все силы духа, неизбежно и неизменно порождает философское творчество, — и вовсе не нужно при этом думать, что философская мысль всегда и всюду рождается из сомнения. Гораздо больше философская мысль движется изначальными интуициями, которые, хотя и уходят своими корнями в религиозное мирозерцание, но не-

сут в себе свои собственные мотивы и вдохновения. Существенно здесь, однако, то, что философская мысль растет лишь в условиях свободы исследования, — и свобода внутренняя здесь не менее важна, чем свобода внешняя.

В Западной Европе к этим двум источникам философского творчества присоединилось еще огромное философское наследство, полученное ею от античного мира. Запад естественно признавал себя *наследником* античной философии, связанным с ней живыми нитями — особенно благодаря тому, что латинский язык был языком церкви. Это давало в распоряжение раннего средневековья готовую философскую терминологию (хотя, с другой стороны, эта терминология часто служила источником философских блужданий).

Совсем иное находим мы в путях России: когда в ней стала просыпаться философская мысль, она нашла тогда *рядом* с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое *прошлое* в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое *ученичество* и свободное собственное творчество.

В силу этого в истории русской философии сочетание указанных трех элементов философского творчества оказалось иным, чем это было на Западе. С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной *со своей* религиозной стихией, *со своей* религиозной почвой; *здесь* был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли. С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не Церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры, — а если в Церкви возникали свои стеснительные тенденции, которые благодаря давлению государства получали большую силу, то все же дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания. Оба начала, нужные для философского творчества (религиозное мировоззрение и свобода ума), наличествовали в России, когда она, переболев татарское иго, а позднее (в начале XVII в.) так называемое «Смутное время», стала выходить на

путь самостоятельного культурного действия. Но третий фактор — наличие на Западе богатой и творческой философской жизни — имел как положительное, так и отрицательное значение. С одной стороны, приобщаясь к философской культуре Запада, русские люди как бы сокращали для себя путь собственного восхождения на высоты философской мысли и быстро входили в сложную философскую проблематику своего времени. В этом отношении достойно удивления то, с какой быстротой оказывались на высоте современности, например, русские ученые (Ломоносов в середине XVIII в., Лобачевский в первой трети XIX в. и многие другие), — но в философии собственное творчество было все же очень стеснено в России именно тем, что находили русские люди на Западе. Целые поколения попадали в плен Западу, в страстное и горячее следование его созданиям и исканиям; Россия вообще отвечала живым эхом на то, что совершалось на Западе. Мощь же ее собственного гения впервые проявилась в сфере литературы: после нескольких десятилетий подражания Западу, через эпоху Державина, а потом Жуковского, приходит Пушкин, в котором русское творчество стало на собственный путь — не чуждаясь Запада, даже откликаясь на его жизнь, но уже связав себя в свободе и вдохновении с самыми глубинами русского духа, с русской «стихией». За литературой последовали другие формы искусства (театр, живопись, позднее музыка), но скоро и философия в России уже нашла свои пути — тоже не чуждаясь Запада, даже участь у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами. XIX век открыл философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли.

3. Здесь нам необходимо остановиться на одном недоразумении, которое не раз встречается у новейших историков философии и которое может иметь весьма неблагоприятные последствия при изучении философии в России. Я имею в виду то мнение, согласно которому обязательной и основной частью философии является *учение о познании* (то, что принято называть «теорией познания»). Мнение это особенно укрепилось в истории философии после Канта, так что не раз высказывалась мысль, что где нет теории познания, там нет и философии. Конечно, никто не станет ныне от-

рицать первостепенное значение теории познания для философии,— и действительно, вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое *решающее* значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя. Достаточно напомнить о двух гениях, стоящих на пороге новой философии на Западе,— Дж. Бруно и Я. Беме,— чтобы признать, что не одной наличностью теории познания удостоверяется философский характер мысли. Иногда на место теории познания выдвигается метафизика как необходимая и обязательная часть философии — и все же и ей нельзя приписать такого решающего значения. *У философии не один, а несколько корней*, и все ее своеобразие именно этим и определяется. Философия есть там, где есть *искание единства духовной жизни на путях ее рационализации*. Разные формы опыта (не только чувственного — внешнего, психического, социального, но и *нечувственного* — морального, эстетического, религиозного) ставят перед нашей мыслью проблемы и требуют их разрешения на путях разума. Решения эти могут уже наличествовать в плане интуитивных прозрений, но философия, хотя и питается интуициями и движется ими, есть там и только там, где к раскрытию интуиции привлекаются силы разума. Философия не может быть «профетической» — это есть злоупотребление термином; «профетические» писания могут иметь громадное значение для философской культуры, могут открывать новые эпохи, но философия не вещает, а убеждает, она не только для слушателей или читателей,— она сама для себя ищет формы разумности, ищет «убедительных», т. е. в плане логоса представляющих нам «оснований». Сам по себе опыт во всем его многообразии и его описание *еще не образуют философии*,— опыт лишь ставит проблемы для философствующего сознания, от него лишь *исходит* философское творчество. И конечно, и само это творчество является проблемой для себя же — так и рождается, с логической неизбежностью, критический анализ познания, его средств и возможностей.

Чрезвычайно важно отметить то, что философское творчество всегда движется к построению *системы*. Это и есть «план логоса» — здесь все то, что рождается из глубины духа, что встает в нем, не спрашивая ничего разрешения, должно «вместиться» в систему, найти в

ней свое место. В этом (психологическом) смысле философское творчество «монистично» — но, конечно, дело не в том, будет ли система строиться из одного исходного положения или из нескольких, а в придании «системности» *всему* содержанию духовной жизни. Если философское творчество и не всегда достигает системы, оно все же всегда *движется* к ней.

4. Эти размышления совершенно нам необходимы, когда мы обращаемся к изучению русской философии, и именно *историческому* ее изучению. Уже на раз исследователи русской философии видели ее существенный недостаток в малом интересе к вопросам теории знания; этот упрек, как мы в свое время увидим, неверен, — но если бы даже положение было таково, как его характеризуют некоторые историки, можно ли считать слабый интерес к теории познания признаком философской незрелости? Как мы уже указали, для этого *нет решительно никаких оснований*: теория познания не есть центральная философская дисциплина. Ее можно ставить нарочито в центр философии и из нее исходить (как это и было в Западной Европе в последние два века), но как раз внимательное историческое исследование показывает, что почти у всех философов в центре их творчества действуют общие *исходные интуиции* — они (а не теория познания) определяют ход мыслей, логику построений. Я не хочу этим умалить значение теории познания, ее громадного влияния на тот дух критицизма, который особенно после Канта царит в философии, — и все же теория познания имеет *не положительный, а негативный смысл* — она лишь освобождает от философской наивности и от неосторожного переноса обобщений или построений из одной области философии в другую. Я упоминаю здесь об этом не для того, чтобы полемизировать с поклонниками «гносеологизма», а во имя исторической трезвости и справедливости. Кто станет отрицать у Фихте основное значение *моральной* темы во все периоды его философии, несмотря на ажурную работу в построении чистого трансцендентализма? А Фихте как раз был так занят построением теории познания, свободной от тех противоречий, которыми страдала система Канта! И еще пример: откажем ли мы Киркегору в звании философа, будем ли считать Ницше публицистом?

В русской философии — насколько можно судить за полтора века ее развития — есть некоторые своеобраз-

разные особенности, которые вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*. За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру. Не нужно толковать это в духе того примитивного прагматизма, который был, с такой подкупающей наивностью, выражен Джемсом (W. James) — как мы увидим в свое время, «онтологизм» русской философской мысли имеет иной смысл. Предваряя будущие анализы, скажем кратко: русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем.

5. Я коснулся вопроса об онтологизме русской философии только для того, чтобы показать неосновательность того мнения, согласно которому русская философия еще не достигла будто бы зрелости, так как в ней недостаточно разрабатываются вопросы теории познания. Я не хотел бы, однако, быть понятым в том смысле, что вижу в «онтологизме» характерную особенность русской мысли (как это не раз подчеркивалось в литературе). Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии — что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, — то я бы на первый план выдвинул *антропоцентризм* русских философских исканий. Русская философия *не геоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), *не космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Тол-

стой, с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, — даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского). С этим связано и напряженное внимание к *социальной* проблеме, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам *историософии*. Русская мысль *сплошь историософична*, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI в. перекликаются с утопиями XIX в., с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души». Нельзя тут же не отметить, что это обстоятельство было не особенно благоприятно для развития «чистой» философии в России, — интерес к вопросам философии истории ставит мысль перед самым сложным, запутанным и трудным материалом. С другой стороны, именно в историософии так легко проявляет свое действие так называемый «субъективный метод» (термин, который себе усвоило целое течение русской историософии во главе с Н. К. Михайловским...), т. е., проще говоря, в анализ исторической действительности привносится оценочный момент. При малейшей неосторожности получается привнесение в философское творчество некоей внутренней цензуры, отбрасывающей то, что представляется «опасным» в прикладной сфере, что может «оправдать» те или другие «вредные» течения в общественной жизни. Эта внутренняя цензура, конечно, подавляет свободные философские искания и создает опаснейшее приспособление теоретических построений к «злобе дня». На всем протяжении философской работы в России — от ее зачатков в конце XVIII в. до наших дней — эта опасность не раз давала о себе знать, но было бы большой поверхностью, отмечая недостойное философии «приспособление» к современности, не заметить во всем этом и более глубокой стороны. В антропоцентризме мысли есть один очень глубокий мотив — невозможность «разделять» теоретическую и практическую сферу. Очень удачно выразил это упомянутый выше Н. К. Михайловский,

когда обращал внимание на своеобразие русского слова «правда». «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово „правда“, — писал он, — я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда — в этом огромном смысле слова — всегда составляла цель моих исканий...» В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, в идеале «целостности», заключается, действительно, одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии — более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, — лозунг «целостности» неустрашим и нужен. Антропоцентричность русской философии постоянно устремляет ее к раскрытию данной и заданной нам целостности.

6. Русскую философию не раз упрекали в отсутствии «оригинальности»*. «Все, что Россия имела и дала философского, — читаем у одного историка русской философии**, — все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей». Если бы эти слова отвечали действительности, то, конечно, нельзя было бы говорить всерьез о «русской философии» и, конечно, не к чему было бы исследовать ее историю. Но в истории культуры всех народов всегда можно найти произведения, навеянные подражанием или чужими влияниями, — однако, если о них упоминают в исследованиях, то только для того, чтобы не забыть отметить на экране истории и темные ее страницы.

Суждение, посылающее упрек русской философии в отсутствии оригинальности, если это не сказано ради «красного словца», покоится на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли, к намеренному желанию ее унизить. Я не буду опровергать этого уп-

* Особенно резко эту точку зрения проводит Б. Яковенко, написавший большую книгу по истории русской философии.

** Б. Яковенко. Очерки русской философии, 1922, с. 5.

река — вся настоящая книга сама по себе должна показать неосновательность указанного суждения. Но все же я считаю нужным уже здесь, в вводной главе, рассеять те недоразумения, которые, хотя и не в столь резкой форме, как в выше приведенных словах, все же могут иметь место в отношении русской мысли — особенно у тех, кто впервые обращается к ее изучению.

Я совсем не буду говорить о том, что было написано в России действительно в «подражание Западу» — об ученических упражнениях не стоит ведь и говорить. Не буду говорить и о мнимом «эkleктизме» русских мыслителей, — этот упрек означает лишь полное непонимание *синтетических* замыслов у русских мыслителей: неудавшиеся или незавершенные опыты синтеза, при поверхностном внимании к ним, можно, пожалуй, принять за «эkleктизм». Я оставляю все это в стороне и коснусь лишь вопроса о «влияниях» западных философов на русскую мысль.

Понятие «влияния» может быть применимо *лишь там*, где имеется налицо *хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности*, — без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают влияния особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью: так, изучение Аристотеля дает возможность установить, что его собственные построения выросли из тех дискуссий, которые велись у Платона. В основоположениях Декарта, положивших начало идеалистическим течениям нового времени, стремятся найти связь с средневековой философией, в оригинальных построениях Voutroux находят влияние Comte и т. д.

Даже там, где возникает «школа» вокруг крупного мыслителя, нельзя целиком разлагать работу этой школы на «влияние» создателя школы. Академия после Платона, пережившая несколько периодов в своем развитии, может служить хорошим примером этого — так, «академический скепсис», хотя и отклоняется от основной линии Платона, остается по существу верен ей. Однако нельзя, например, сливать понятия «платонизма» и «школы Платона»; если еще философию Плотина можно причислять к школе Платона, лишь усваивая ей новый термин «неоплатонизма», то уже платонизм в патристике, обогащенный и творчески преобразованный благодаря христианской догматике, никак не

мог бы уложиться в понятие «школы Платона». Равным образом чрезвычайная близость Фомы Аквината к философии Аристотеля не дает права включить томизм в «школу Аристотеля». Если взять примеры из новейшей философии, то, например, если всю марбургскую школу (Cohen, Natorp и др.), направление Риккерта можно включать в «школу Канта» (как течения «неокантианства»), то Шеллинга и особенно Гегеля никак нельзя причислить к «школе Канта» при всей укорененности их трансцендентального идеализма в Канте.

Все это осложняет вопрос о понятии «влияния» — тут есть разные ступени, разные градации. Все они не только не исключают самостоятельности или оригинальности, но *непрерывно ее предполагают*. Если Эпикура нельзя исторически оторвать от Демокрита, Спинозу — от Декарта, Фихте — от Канта, то можно ли сомневаться в бесспорной их самостоятельности и оригинальности? В строгом смысле, оригинальность, как полная новизна идей, до такой степени редка в истории философии, что если бы в сферу изучения попадали лишь оригинальные построения в строгом смысле слова, то не нашлось бы и десятка параграфов в изложении истории философии. В реальной же исторической жизни настолько сильна «взаимозависимость», скрещивание влияний, действие всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, что очевидно, что значительность и историческая действенность каких-либо мыслителей вовсе не зачеркивается, не умаляется тем, что они испытали различные влияния. Весь вопрос заключается в том: считать ли какого-нибудь мыслителя просто «писателем» на философские темы, воспроизводящим то, что было исследовано другими, или же он был действительно мыслителем, т. е. *мыслил сам, а не просто делал выборку из сочинений других авторов*. Конечно, здесь всегда могут быть спорные случаи: одному исследователю какой-либо философ будет казаться «достаточно» самостоятельным, чтобы назвать его философом, — для другого данный писатель никак не заслуживает характеристики «философа». В русской философии есть очень яркий пример такого расхождения в оценках — я имею в виду Белинского... Никто не оспаривает его литературного таланта, но принадлежность его к истории русской философии не идет дальше, по мнению ряда историков, права на

звание «популяризатора» современных ему философских течений в России,— тогда как другие считают его настоящим философом.

Все эти рассуждения имеют особенное значение для истории как раз русской философии. Мы уже упоминали о том, что русским мыслителям в течение ряда десятилетий приходилось быть в подлинном смысле «учениками» западных философов и не без труда и даже терзаний прокладывать себе свой путь философской работы. Поэтому в истории русской философии особенно много приходится иметь дело с «влияниями» западной философии. Если все же, несмотря на это, русские мыслители рано начинают (не всегда доводя до конца свои замыслы) пролагать себе свой путь и диалектически тем готовят возникновение, в более поздний период, оригинальных философских систем, то это, конечно, означает *диалектическое и историческое единство русской философской мысли* и тем самым достаточно свидетельствует о ее самостоятельности, а следовательно, и оригинальности.

Некоторые исследователи предпочитают говорить не о «русской философии», а о «философии в России», желая этим выразить ту мысль, что в русских философских построениях нет ничего «специфически русского», что русская философия не стала еще национальной, т. е. не поднялась до раскрытия и выражения основных исканий русской души. Это, конечно, неверно, мы достаточно убедимся в этом при последовательном изучении разных мыслителей.

7. Из только что развитых рассуждений совершенно ясно, что историк не может обойтись в своем исследовании без *оценок*. Историк не нужно быть «судьей», делать запоздалые и ненужные «замечания» отдельным мыслителям, но он не может обойтись без оценочных суждений. Да «объективность» историка не в том и состоит, чтобы в его изложение не входила оценка. Риккерт и его последователи правы в своей теории исторического знания, когда подчеркивают значение момента ценности при самом исследовании исторического материала. Однако наличность и оправданность оценочного момента у историка на означают произвольности в оценках: по существу всякая оценка претендует на то, что ее примут другие люди, т. е. свидетельствует этим о своей наиндивидуальной природе. Корни наших оценок, конечно, глубоко субъективны, но

их интенция решительно наиндивидуальна,— и каждому из нас и в жизни и в исторических суждениях должно освобождаться от предубеждений, случайных и непроверенных оценок, освобождаться от тех скрытых движений души, которые связаны, например, с «партийностью»,— освобождаться вообще от психологии *сектантства*. Широта и справедливость оценок сообщает нашим суждениям силу, и рано или поздно к ним примкнут другие...

В настоящей книге автору много раз приходилось опираться на свои оценочные суждения, поскольку они нужны были для самого исследования. Автор надеется, что читатель, если он без предубеждения будет читать настоящую книгу, признает у автора отсутствие пристрастий и действительное желание воскресить развитие русской философии в ее подлинном, хотя бы и не всегда ясно и убедительно выраженном содержании.

8. Ничто так определенно не подтверждает самостоятельность и оригинальность русской философии, как наличность ее *развития*. Всякое развитие может быть только органическим, т. е. в нем можно проследить *диалектическую связность*, а не только одну историческую последовательность.

В собственном смысле слова, развитие русской философии надо начинать лишь с XIX в. (захватив два последних десятилетия XVIII в.), но первым проявлениям самостоятельного философского творчества предшествовал довольно большой период, который можно назвать «прологом» к русской философии. Я имею в виду весь XVIII в., когда Россия с чрезвычайной стремительностью и даже горячим увлечением стала впитывать в себя итоги европейской культуры. Увлечение Западом (доходящее порой до настоящего «плена» Западу) касалось и внешних и внутренних форм европейской жизни,— оно было обращено с особым энтузиазмом к тому богатому духовному миру Запада, который включал в себя разные течения, разные искания. Вторая половина XVIII в. в России являет нам грандиозную картину лихорадочного, частью поверхностного, а частью и более глубокого усвоения западной культуры. Тут было и простое подражание, но было и страстное увлечение, вид творческого энтузиазма,— было, вместе с тем, и пробуждение собственных творческих сил. Целый ряд даровитых людей стремятся стать «с веком наравне», по выражению Пушкина.

XVIII век — настоящая весна русского просвещения, побуждающая русских людей прежде всего «учиться» у Запада. Любопытно отметить, что, несмотря на блестящее развитие русского творчества в XIX в., эта черта усердного «ученичества» сохранилась у русских людей до настоящего времени, свидетельствуя не только о похвальной скромности, но и о том, пожалуй, что в первой половине XIX в. русские писатели называли «всечеловеческими стремлениями». Развитие русского гения не вело его к изоляции, к замыканию в себе. Любопытно, например, что усиленная переводческая деятельность, особенно развившаяся в России к середине XVIII в. (хотя ее начало надо отнести за несколько столетий до этого...), не только не ослабела в XIX и XX вв., когда появилось много оригинальных русских произведений во всех областях культуры, но стала еще интенсивнее, — а главное, систематичнее. Но именно это не позволяет смотреть на XVIII в. в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX в., *начало проявляться уже в XVIII в.* Конечно, для полного раскрытия этого нам пришлось бы выйти далеко за пределы чисто философской сферы, — но мы не можем позволить себе уклоняться от нашей задачи.

Мы должны сделать еще одно замечание. Во всех сферах культуры, а в том числе и в сфере философской мысли, XVIII век в России не является совершенно оторванным от предыдущих эпох. Конечно, реформы Петра Великого создали несомненную грань между XVII и XVIII вв., но историческое исследование давно уже выяснило тот факт, что и до XVIII в. Россия развивалась очень интенсивно. Собственно, уже начиная с середины XV в. в России начинают развиваться различные творческие движения, начинается сближение с Западом, сношения с которым были перед тем прерваны двухвековым татарским игом. В области философской мысли происходит тоже некое движение — сначала в рамках религиозного мировоззрения, а постепенно и независимо от него.

Для нашего исследования необходимо вкратце ознакомить с тем, что происходило до XVIII в. Поэтому «пролог» к русской философии распадается на две части: а) весь период от середины XV в. до эпохи Петра Великого и б) XVIII в. Когда затем начинается

период самостоятельной философской мысли, то сначала философское творчество уходит лишь на то, чтобы уяснить себе свои задачи, свой самостоятельный путь. Даже самый сильный философский ум первой половины XIX в.— И. В. Киреевский,— правда, в силу ряда неблагоприятных внешних обстоятельств, стоит лишь на пороге создания философской системы, пишет ряд набросков, но не доводит до конца задуманных работ. Такое положение длится больше полувека, но уже начиная с 70-х годов (когда появляются первые произведения Владимира Соловьева) русская философия вступает на путь построения систем. Это — второй период в развитии русской философии; мы его считаем длящимся до конца XIX в. В XX в. русская философия не только развивается *рядом* с западноевропейской философией, но начинает постепенно, особенно после русской революции, выходить на путь мирового влияния.

Таким образом, внешнее деление материала, который мы вмещаем в настоящую книгу, таково:

1. *Пролог* к русской философии:

а) до Петра Великого,

б) XVIII век.

2. Первый период — до возникновения систем (XIX в. — до 70-х годов).

3. Второй период — возникновение систем (конец XIX в. — первые два десятилетия XX в.).

4. Третий период — XX в. (после 1917 г.).

9. Нам остается сделать краткий обзор основных работ по истории русской философии*.

1. Единственной книгой, охватывающей весь материал по истории русской философии, является упомянутая уже большая работа Б. Яковенко, вышедшая в 1939 г. на чешском языке. Еще раньше Б. Яковенко напечатал (в 1922 г.) по-русски небольшую брошюру: «Очерки русской философии» (128 с.). Большая книга Б. Яковенко очень богата материалом, хотя он дан в ней неравномерно; однако изложение Б. Яковенко очень страдает от общей его позиции, о которой мы уже говорили: оно укоряет русских философов в полной их «неоригинальности». Поэтому очень часто Яковенко, давая пересказ идей того или иного мыслителя, не дает

* Мы даем в настоящей главе *общую* библиографию по русской философии. Специальная библиография (по отдельным мыслителям) будет дана в каждой главе отдельно.

надлежащего философского анализа. Автор, собственно, не историк, он не чувствует ни внутренней связности в развитии философской мысли в России, ни связи философии с общей культурой. Чрезвычайно мешают книге постоянные «обличения» русских философов в их «ошибках».

2. *Общие очерки* по истории русской философии написали:

Э. Радлов — «Очерк истории русской философии», изд. 2, 1920, 98 с.

Небольшая книга Радлова является лучшим из всех кратких очерков по истории русской философии. Книга очень богата библиографическими указаниями: краткие, но почти всегда удачные изложения построений отдельных философов дают ясное представление о философии в России.

К этому очерку примыкают две статьи Э. Радлова «Очерк русской философской литературы XVIII века» (журнал «Мысль», Петроград, 1922, № 2 и 3). Эти статьи тоже богаты библиографическими указаниями, но значительно слабее вышеназванной книги.

А. Введенский — статья «Судьбы философии в России» (в книге «Философские очерки», Прага, 1924, 41 с.).

Статья Введенского очень ценна как попытка наметить периоды в развитии русской философии, но чрезвычайная краткость лишила статью фактического обоснования.

М. Ершов — «Пути развития философии в России». Владивосток, 1922, 67 с.

Очерк Ершова тоже охватывает историю русской философии в целом. Оценки автора достаточно объективны.

3. К общим очеркам по истории русской философии надо отнести (в совокупности) статьи двух французских авторов:

Lannes. «Coup d'ail sur l'histoire de la philosophie en Russie» («Revue de Philos.», 1891, 1892).

Seliber. «La philosophie russe contemporaine» («Revue de Philos.», 1912).

Две статьи Lannes слегка касаются конца XVIII в. и дают затем содержательный очерк русской философии до 40-х годов (кончая Бакуниным). Изложение Lannes очень точное и хорошо ориентирующее. Две статьи Seliber'a гораздо более кратки — он начинает

Вл. Соловьевым и кончает Бердяевым. Характеристики у Seliber'a достаточно удачны, но беглы. Если взять обоих авторов, то, несмотря на пропуск многих авторов, они дают все же много материала по русской философии.

4. *Я. Колубовский* напечатал сначала по-русски (в приложении к переводу книги Ибервега «История философии») очерк по истории русской философии, позднее в более краткой форме это было напечатано в V томе *Ueberweg*. «Geschichte der Philosophie», 12. Auflage, 1928, под названием «Russische Philosophie», 13 с.

Очерк Колубовского, в соответствии со стилем руководства Ибервега, очень сжат и, в первую очередь, озабочен полнотой библиографии.

5. *Th. Masaryk* в своем двухтомном труде «Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie» (Jena, 1913), хотя и посвятил свою работу философии истории в России, все же дает фактически очень много материала вообще по русской философии, включая начало XX в. Масарик много занимался русской историей и стремится к возможно более объективному изложению, — но это, к сожалению, не всегда ему удается. Книга Масарика все же очень полезна.

6. *Иванов-Разумник* написал «Историю русской общественной мысли» (т. I—II), но по существу его книга посвящена изучению лишь социальной и историософской проблемы в истории русской мысли. Изложение часто страдает схематизмом, несколько искусственной терминологией, но в философском смысле дает много ценных и вдумчивых характеристик*.

7. *Лаппо-Данилевский* дал очень много ценного по истории русской философии в очерке «The Development of Science and Learning in Russia» в сборнике «Russian Realities and Problems» (Cambridge, 1917). Статья Лаппо-Данилевского содержит много мастерских, хотя и беглых, характеристик и охватывает русскую философию за все время ее развития.

8. *Прот. Г. Флоровский* в своей большой книге «Пути русского богословия», Париж, 1937, все время касается философских течений в России — от первых

* Том I книги Иванова-Разумника мне не удалось найти в Париже при напечатании этой работы; оценка дана на основании заметок моих о книгах Иванова-Разумника, составленных раньше.

начатков философии до времени русской революции. Автор — прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические замечания всегда касаются самого существа дела, но книгу очень портит субъективизм в оценках и неуместное чтение «нотаций» различным авторам. Все же без книги Флоровского нельзя обойтись при изучении русской философии.

9. *Д. Чижевский* выпустил в 1939 г. книгу «Гегель в России». Хотя книга посвящена специальной теме, но фактически она касается почти всего значительного в истории русской мысли.

10. В моей книге «Русские мыслители и Европа» (Париж, 1926) в связи со специальной темой, которой посвящена книга, дано очень много материала по истории русской философии от ее начатков до русской революции.

11. *Н. Бердяев* («Русская идея», Париж, 1946) дает обзор отдельных проблем в русской мысли. В книге много ярких характеристик, но она *предполагает* хорошее знание русских мыслителей.

Все до сих пор упомянутые издания охватывают с большей или меньшей полнотой историю русской философии в целом. Перейдем теперь к трудам, касающимся какого-либо отдельного периода или отдельных течений:

12. *Е. Бобров* напечатал шесть выпусков своих исследований под названием «Философия в России» (1889—1902); сюда же надо присоединить три тома его исследований под названием «Литература и просвещение в России в XIX веке». Обе серии представляют ряд отдельных этюдов, посвященных преимущественно началу XIX в., но есть этюды о конце XVIII в. (о Радищеве) и о конце XIX в. (о Козлове). Работы Боброва, хотя кое в чем устарели, являются все же важными — особенно в тех частях, где автор подробно исследует иностранные источники русских авторов.

13. Архим. *Гавриил* — «История русской философии» (ч. VI общей «Истории философии», изд. 2, Казань, 1840). Книга архим. Гавриила является по времени первой историей русской философии. Большой цены работа архим. Гавриила не имеет, но преимуществом книги является подробный перечень философских произведений, вышедших в России в конце XVIII и первого десятилетия XIX века. Автор без всяких оснований включает в число философов ряд духов-

ных писателей, ничего не писавших по философии.

14. *Г. Шпет* — «Очерк развития русской философии», ч. I, Петроград, 1922, 340 с.

Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I, является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии. Часть I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный знаток этого периода; его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии. Шпет выпустил также два специальных этюда по русской философии — о Юркевиче и о Герцене.

15. *Д. Чижевский* — «Философія на Україні» (перв. изд. Прага, 1929, 125 с.). Это — очень ценный очерк, насыщенный библиографическими указаниями: для истории русской философии весь материал, собранный Чижевским, имеет первостепенный интерес. Книга охватывает период от XVII в. по конец XVIII (кончает Сковородой).

16. *Al. Koyré* — «La Philosophie et le Problème national en Russie au début du XIX-e siècle» (Paris, 1929).

Работа Койре дает очень тщательное и вдумчивое исследование русской философии от начала XIX в. до конца 40-х годов. Главная ценность работы — в подробном изложении и внимательном отношении и анализе излагаемых им произведений.

17. *П. Миллюков* — «Главные течения русской исторической мысли», изд. 3, 1913.

Книга Миллюкова касается лишь вопросов философии истории у русских авторов; наиболее важен этюд, посвященный Чаадаеву. Многочисленные труды Миллюкова по русской истории (особенно его известные «Очерки по истории русской культуры», особенно части II и III) постоянно касаются тем, которые сопрягаются с философией.

18. *М. Филиппов* — «Судьбы русской философии», части I и II, 1894. Книга эта осталась мне, к сожален-

нию, недоступной: автор излагает только начало философии в России.

19. *O. Lourié* — «La Philosophie russe contemporaine» (Paris, 1892). Малоценный труд, посвященный несколькими русским философам (В. Соловьев, Л. Толстой и др.) конца XIX в.

20. *И. И. Иванов* — «История русской критики», т. I—III, 1898. В большой своей книге Иванов постоянно касается различных течений в русской философии в XVIII и XIX веках.

21. *В. Тукалевский* — «Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века» («Журн. Мин. нар. просв.», 1914). Очень интересный и богато документированный этюд. Перу Тукалевского принадлежит также ценный этюд в большом сборнике «Масопство в его прошлом и настоящем», М., 1914.

22. *J. Gourvitch* написал очерк «Russische Geschichtsphilosophie» в журнале «Preus Jahrbuch» за 1920 г. Работа осталась мне недоступной.

Упомянем, наконец, о некоторых трудах по истории русской науки, имеющих отношение к истории русской философии.

23. *Коркунов* — «История философии права», изд. VI, Петроград, 1916. В книге есть особая часть, посвященная развитию философии права в России*.

24. *Яценко* написал этюд «Русская библиография по истории древней философии», 1915.

25. *А. Бронзов* выпустил книгу «Нравственное богословие в России в течение XIX века» (раньше печаталась в журнале «Христианское чтение»).

26. *Е. Аничков* в книге «Очерк развития эстетических учений» дал специальный обзор истории русской эстетики (см. «Вопросы теории и психологии творчества», вып. VI, 1915).

27. *Булич* написал «Историю языкознания в России».

28. *Тарасевич* написал «Историю научного движения в первой половине XIX века» («История России» изд. Граната, т. VI).

На этом мы кончаем наш обзор общей библиографии по истории русской философии**.

* Книга Коркунова, как и все почти далее поминаемые, осталась мне недоступной.

** Наш обзор не претендует на полноту, — быть может, в Сов. России появились какие-либо новые исследования по истории русской философии. Новое, что было доступно нам, нами помянуто.

Вольность Пушкина

(Индивидуальная свобода)

Революционная свобода, политическая свобода, гражданская и правовая свобода не исчерпывают и не выражают подлинной сущности свободы, а являются лишь условием ее возможности, лишь путем ее достижения и защиты. Истинная глубина и высота свободы раскрывается лишь в конкретной жизни личности, в личности индивидуальной и в личности народной. Право и государство есть лишь организация такой свободы. Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и ее высоту. Низшая, глубинная, иррациональная свобода переливается как своеволие страстей («страстей безумных и мятежных так упоителен язык») или, если заглянуть еще глубже,— как бессознательная, стихийная мощь души. Чтобы сразу понять, о какой свободе здесь идет речь, надо вспомнить следующие изумительные строки Пушкина:

Зачем крутится ветер в овраге,
Вздымает пыль и прах несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?

Зачем от гор и мимо башен
Летит орел угрюм и страшен
На пень гнилой, спроси его.
Зачем арана своего
Младая любит Дездемона?

Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона!
Гордись, таков и ты, поэт,
И для тебя закона нет!¹

То, что изображено здесь, есть космическая, природная, животная стихия, непонятная и непокорная человеческому закону, опасная и иногда губительная, и все же прекрасная в своей таинственной мощи. Ее заметил и угадал в Пушкине Гершензон²: приведя этот изумительный и недостаточно отмеченный стих, он говорит: «По беспредельной русской равнине, от полярного круга до теплых морей безудержно и бесцель-

по несется крутящийся вихрь и с ним безудержная русская душа. Эту русскую стихию знал уже Гоголь и изобразил в свободно и безудержно несущейся русской тройке... Куда и зачем — никто не знает. Ее хорошо знал Тютчев („поэт всемогущ, как стихия“). Ее постоянно изображал Достоевский, знал и носил в себе Лев Толстой. Пушкина нельзя понять вне этой безумной стихийности его души. Напрасно так много говорят о его „трезвости и гармоничности“ — это противоречит его юности, его женитьбе, его гибели. Может ли трезвый рассудок сказать: „Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья...“? Карамзин сказал о Пушкине: „Талант действительно прекрасный, жаль, что нет мира в душе, а в голове ни малейшего благоразумия“. „Пир во время чумы“ есть отрицание всякой трезвости и спокойной гармоничности. Песнь председателя названа „вольной, буйной, вакхической песнью“. То, что воспевается здесь, есть противоположность трезвости, т. е. опьянение, противоположность разумности, т. е. безумие. Тютчев понимал значение подобных песен: „О, страшных песен сих не пой про древний хаос, про родимый...“».

И вот приходится признать, что без известного безумья и опьянения поэзия невозможна. Художник творит в некоем божественном умоисступлении — говорит Платон. Поэзия творит, «как во сне», бессознательно, как Пифия. «Горячка рифм», «поэзии священный бред» свободен от всякого разумного веления. Однако на одном безумии нельзя построить поэзии и вообще искусства: нужен еще и ум. И он был у Пушкина, и очень трезвый и пронизательный, и если в жизни ему не хватало благоразумия, то в поэзии его была мудрость. Искусство не есть хаос, но есть космос, т. е. красота, и она создается из хаоса, из стихийной игры сил. Искусство имеет в себе эти два элемента: сознание и бессознательное, Аполлон и Дионис, гармония и диссонанс, священное безумие и святая мудрость, и только такая гармония ценна, которая разрешает диссонанс. «Красота спасет мир», — говорит Достоевский. Об умной красоте, несотворенной красоте говорят св. Серафим Саровский и о. Сергей Булгаков. И недаром и не всуе эпитет «божественно прекрасного» так часто применяется к высокому искусству. Чуткость к прекрасному дана русскому народу, об этом

свидетельствует наша музыка, наша поэзия и прежде всего Пушкин. Но служение красоте, поклонение красоте, даже восприятие красоты есть свобода, освобождение духа и не терпит никакого насилия, никакого принуждения. Можно принудить к лести и притворству, к подхалимажу, но нельзя принудить к тому, чтобы нравилось то, что не нравится. Подлинное искусство есть всегда «вольное искусство».

Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы; но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу. Вот, в чем она состоит: свобода ценна на всех своих ступенях, от низшей до высшей. Неправда, что стихийность природных сил и страстей есть сама по себе зло. Напротив, она есть условие творчества, ибо космос творится из хаоса, и это одинаково верно для абсолютного Божественного творчества, как и для человеческих «искусств». Бог показывает Иову иррациональность таинственных, стихийных, Божественных энергий в ответ на его требование законной справедливости и рациональной понятности Провидения. И после этого Иов склоняется перед этой тайной: «Господь говорит Иову из вихря: где ты был, когда я основал землю? Скажи, если обладаешь ведением... Открывались ли для тебя врата смерти?.. Можешь ли ты связать узел Плеяд и узы Ориона разрешить?.. Можешь ли ты понять, зачем существует глупый страус, смелый конь и страшный неуязвимый бегемот?» (Книга Иова, гл. 38—41).

И в человеке живут эти природные, космические силы; бессознательная свобода произвола дарована мне Богом, тем самым Богом, который меня «из ничтожества воззвал, душу мне наполнил страстью, ум сомнением взволновал»... Такова иррациональная глубина свободы, обосновывающая ее низшую ступень, ступень стихийного произвола («малая свобода», по обозначению Августина⁴). Но свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень». Эту высшую ступень свободы («великая свобода», по Августину) Пушкин постиг через творчество. Подлинное искусство есть вольное искусство, гений — всегда «вольный гений». Но его вольность двоякая: она нуждается в низшей, стихийной, природной, космической свободе — и в высшей, духовной, мистической, Божественной свободе, в той

свободе, о которой сказано: «Где Дух Господень — там свобода». В душе человека эта высшая свобода есть ответ на Божественный зов, призывающий его к творческому служению, к «священной жертве». Но эта жертва, это служение — не есть рабство, не есть даже «иго закона», но, напротив, добровольное призвание, которое есть свобода духа, та самая, о которой сказано: «к свободе призваны вы, братья!». Вольный гений воспринимает свое призвание, как служение красоте и правде, как служение поэтическое и пророческое; он слышит «Божественный глагол», он исполняет Божественную волю: «виждь и внемли!». И от нее получает высшую свободу духовного прозрения и постижения:

И внял я неба содроганье,
И горный ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы провябанье...⁵

И еще другая свобода ему дана: свобода пророческого слова, не боящегося ни царства, ни священства, свобода «глаголом жечь сердца людей».

Такова высшая и низшая свобода. Между ними существуют градации, иногда взлет: от своеволия страстей к принятию высшей воли («Да будет воля Твоя»), от стихийных природных сил к творчеству культуры, к культу высших ценностей, священных для человека. Свободное творчество, а в сущности и вся жизнь человека, движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой («Из глубины возвах к Тебе, Господи!» — Псалом Давида), между глубиной природных стихий и высотой Божественного духа. Природные силы, природные страсти и влечения необходимы для творчества, даже для жизни, но вместе с тем их свободный произвол может «гибелью грозить». Творческая свобода есть преодоление хаоса, противоречия, случайности. Из противоборствующих природных сил создается гармония космоса. Таков принцип всякого творчества — художественного и морального. Оно есть переход от свободы произвола к свободе самообладания. Свобода означает автономию, самоопределение, самостоятельность: «я сам решаю, действую, выбираю, оцениваю». Но чем же именно обладаю «я сам»? Ответ: всеми душевными и телесными энергиями. Достоевский постоянно говорит об этом самообладании. Задача русского человека — овладеть бессознательной, стихий-

ной силой, которую он чувствует в своей душе, русской стихией. В этом состоит моральная задача, условие морали. Пушкин отлично это сознавал, его моральное суждение отличается редкой правдивостью и точностью. Он никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла, в нем есть глубокое чувство греха и раскаяния: «Напрасно я стремлюсь к сионским высотам, грех гонится за мною по пятам»⁶, и далее: «...с отвращением читая жизнь свою, я трепещу и проклиная...» Восхождение к высшей свободе совершается при помощи автономного, свободного морального суждения. Эта свобода морального суждения не нарушается у Пушкина никакими внешними воздействиями, никаким принуждением, никакой личной выгодой, никаким давлением общественного мнения, никаким социальным заказом.

Трагедия интеллигенции

Извинения автора

Читатель:

Опять! Как можно ставить такую бездарную тему? Вы возрождаете традиции толстых журналов 90-х годов. Неужели с вас мало воров бумаги, исписанных народниками и марксистами?

Автор:

Вы могли бы прибавить к ним и Александра Блока. Не говорит ли вам это имя о том, что мы имеем здесь дело с одной из роковых тем, в которых ключ к пониманию России и ее будущего?

Читатель:

Но откуда ваша уверенность в том, что после стольких почтенных предшественников вам удастся сказать новое слово?

Автор:

Это не самомнение, просто счастливая позиция. Я хочу сказать: наше общее историческое место. Мы, современники революции, имеем огромное, иногда печальное преимущество — видеть дальше и зорче отцов, которые жили под кровлей старого, слишком уютного дома. Мы — пусть пигмеи — вознесены на высоту, от которой дух захватывает. Может быть, высота креста, на который поднята Россия... Наивным будет отныне все, что писал о России XIX век, и наша история лежит перед нами, как целина, ждущая плуга. Что ни тема, то непечатые золотые россыпи.

Читатель:

Гм, вот не подумал бы, читая весь тот вздор, который пишут о России люди, ущемленные революцией.

Автор:

Да, ущемленные... Те, что не хотят видеть. Простите за несколько классических сентенций: истина открывается лишь бескорыстному созерцателю. Очищение от страстей — необходимое для нее условие. — И прежде всего, от духа злобы.

Читатель:

Посмотрим, насколько вам это удастся. Мне это кажется даже чем-то бесчеловечным.

Автор:

«Человек есть нечто, что должно быть преодолено». Еще одна цитата.

Читатель:

Допустим, но все-таки ваша тема... Она уже потому мне представляется дикой, что революционная Россия изжила противоположение интеллигенции и народа. Правда, в значительной мере, ценой уничтожения интеллигенции. Эта тема русской историей уже исчерпана.

Автор:

Вот это именно мне и хотелось бы исследовать.

MORE SCHOLASTICO¹

Говоря о русской интеллигенции, мы имеем дело с единственным, неповторимым явлением истории. Неповторима не только «русская», но и вообще «интеллигенция». Как известно, то слово, т. е. понятие, обозначаемое им, существует лишь в нашем языке. Разумеется, если не говорить об *intelligentia* философов, которая для Данте, например, значила приблизительно то же, что «бесплотных умов естество». В наши дни европейские языки заимствуют у нас это слово в русском его понимании, но не удачно: у них нет вещи, которая могла бы быть названа этим именем.

Правильно определить вещь — значит почти разгадать ее природу. В этом схоластики были правы. Трудность — и немалая — в том, чтобы найти правильное определение. В нашем случае мы имеем дело с понятием историческим, т. е. с таким, которое имеет долгую жизнь, «живую», а не только мыслимую. Оно создано не потребностью научной классификации, а страстными — хотя идейными — велениями жизни. В этой жизни полны определенного и трагического смысла нелепые на Западе антитезы: «интеллигенция и народ», «интеллигенция и власть». Мы должны исходить из бесспорного: существует (существовала) группа, именуемая себя русской интеллигенцией и признаваемая за таковую и ее врагами. Существует и

самосознание этой группы, искони задумывавшейся над своеобразием своего положения в мире: над своим призванием, над своим прошлым. Она сама писала свою историю. Под именем «истории русской литературы», «русской общественной мысли», «русского самосознания» много десятилетий разрабатывалась история русской интеллигенции, в одном стиле, в духе одной традиции. И так как это традиция автентическая («сама о себе»), то в известном смысле она для историка обязательна. Мы ничего не сможем понять в природе буддийской церкви, например, если будем игнорировать церковную литературу буддистов. Но, конечно, историк остережется слепо следовать традиции. Его биографии не жития святых. Кое в чем он прислушивается и к голосу противников, взор которых обострен ненавистью. Ненависти многое открывается, только не то, самое главное, что составляет природу вещи — ее *essentia* ².

Но обращаясь к «канону» русской интеллигенции, мы сразу же убеждаемся, что он не способен подарить нам готовое, «каноническое» определение. Каждое поколение интеллигенции определяло себя по-своему, отрекаясь от своих предков и начиная — на десять лет — новую эру. Можно сказать, что столетие самосознания русской интеллигенции является ее непрерывным саморазрушением. Никогда злоба врагов не могла нанести интеллигенции таких глубоких ран, какие наносила себе она сама, в вечной жажде самосожжения.

«*Incende quod adorasti. Adora quod incendisti*» ³.

Завет св. Ремигия ⁴ «сикамбру» ⁵ (Хлодвигу ⁶) весьма сложными литературными путями дошел до «Дворянского гнезда», где в устах Михалевича стал исповедью идеалистов 40-х годов.

И я сжег все, чему поклонялся,
Поклонился всему, что сжигал ⁷.

За идеалистами — «реалисты», за «реалистами» — «критически мыслящие личности» — «народники» тож, за народниками — марксисты — это лишь один основной ряд братоубийственных могил.

Но, отрицая друг друга, отрицая даже «интеллигенцию» как таковую (марксизм), братья-враги одинаково видели ее: живую, историческую личность в ее скитальчестве от Новикова и Радищева до наших дней. Во всех «историях» русской интеллигенции мы встре-

чаем одни и те же имена. Несогласные в определении понятия, канонические авторы согласны в его объеме. Из объема мы и должны исходить. Для исторического понятия объем не произволен, а дан. Признаки определения должны его исчерпать, не насилуя, как платье, сшитое по мерке. Попытаемся установить этот объем, ощупью, примеряя и исключая то, что не является русской интеллигенцией.

Прежде всего, ясно, что интеллигенция — категория не профессиональная. Это не «люди умственного труда» (*intellectuels*). Иначе была бы непонятна ненависть к ней, непонятно и ее высокое самосознание. Приходится исключить из интеллигенции всю огромную массу учителей, телеграфистов, ветеринаров (хотя они с гордостью притязают на это имя) и даже профессоров (которые, пожалуй, на него не притязают). Сознание интеллигенции ощущает себя почти, как некий орден, хотя и не знающий внешних форм, но имеющий свой неписанный кодекс — чести, нравственности, — свое призвание, свои обеты. Нечто вроде средневекового рыцарства, тоже не сводимого к классовой, феодально-военной группе, хотя и связанное с ней, как интеллигенция связана с классом работников умственного труда.

Что же, быть может, интеллигенция — избранный цвет этих работников, людей мысли по преимуществу? И история русской интеллигенции есть история русской мысли, без различия направлений? Но где же в ней имена Феофана Затворника⁸, Победоносцева⁹, Козлова¹⁰, Федорова¹¹, Каткова¹², — беру наудачу несколько имен в разных областях мысли.

Идея включить Феофана Затворника в историю русской интеллигенции никому не приходила в голову по своей чудовищности. А между тем влияние этого писателя на народную жизнь было несравненно более сильным и глубоким, чем любого из кумиров русской интеллигенции.

Попробуем сузиться. Может быть, еп. Феофан, Катков и Победоносцев не принадлежат к интеллигенции, как писатели «реакционные», а интеллигенцию следует определять, как идейный штаб русской революции? Враги, по крайней мере, единодушно это утверждают, за то ее и ненавидят, потому и считают возможным ее уничтожение — не мысли же русской вообще, в самом деле? Да и сама интеллигенция в массе своей была

готова смотреть на себя именно таким образом. И однако: не говоря уже о том, что очень значительная часть русской интеллигенции не помышляла о революции (либералы), есть и в святцах интеллигенции имена, не имеющие ничего общего с политической борьбой. При чем здесь, например, Чаадаев? В каком смысле могут быть причислены к революционерам славянофилы? И еще: заметьте, с какой нежностью историки русской интеллигенции говорят о гегельянских блужданиях Белинского. Белинский эпохи «Бородинской годовщины» чем не «реакционер»? Но ему все прощают — и не только, как временное падение, искупленное сторицею. Нет, при всем своем политическом пафосе русская интеллигенция проявляла иногда и бескорыстие, умела ценить героическую личность и идею, чуждые ее господствующим идеалам. Умела ценить идеализм как таковой. — Да, но не всякий. И не всякого идеалиста заносила в святцы. Занесла старых славянофилов, но отвергла новых. Занесла Чаадаева, Печерина, Вл. Соловьева, но отвергла Хомякова, Гоголя, Победоносцева — как богословов — уж, конечно, не по пристрастию к католицизму.

Есть в истории русской интеллигенции основное русло — от Белинского, через народников к революционерам наших дней. Думаю, не ошибемся, если в нем народничеству отведем главное место. — Никто, в самом деле, столько не философствовал о призвании интеллигенции, как именно народники. В этот основной поток втекают разные ручьи, ничего общего с народничеством не имеющие, которые говорят о том, что интеллигенция могла бы идти и под другими знаменами, не переставая быть сама собой. Вдумаемся, что объединяет все эти имена: Чаадаева, Белинского, Герцена, Писарева, Короленко — и мы получим ключ к определению русской интеллигенции.

У всех этих людей есть идеал, которому они служат и которому стремятся подчинить всю жизнь: идеал достаточно широкий, включающий и личную этику и общественное поведение; идеал, практически заменяющий религию (у Чаадаева и некоторых других, впрочем, связанный с положительной религией), но по происхождению отличный от нее. Идеал коренится в «идее», в теоретическом мировоззрении, построенном рассудочно и властно прилагаемом к жизни, как ее норма и канон. Эта «идея» не вырастает из самой

жизни, из ее иррациональных глубин, как высшее ее рациональное выражение. Она как бы спускается с неба, рождаясь из головы Зевса, во всеоружии, с копьем, направленным против чудовищ, порождаемых матерью-землей. Афина против Геи — в этом мифе (отрывок гигантомахии) смысл русской трагедии, т. е. трагедии русской интеллигенции.

Говоря простым языком, русская интеллигенция «идейна» и «беспочвенна». Это ее исчерпывающие определения. Они не вымышлены, а взяты из языка жизни: первое, положительное, подслушано у друзей, второе, отрицательное, у врагов (Страхов¹³). Постараемся раскрыть их смысл. Идейность есть особый вид рационализма, этически окрашенный. В идее сливается правда-истина и правда-справедливость (знаменитое определение Михайловского¹⁴). Последняя является теоретически производной, но жизненно, несомненно, первенствующей. Этот рационализм весьма далек от подлинной философской ratio. К чистому познанию он предъявляет поистине минимальные требования. Чаще всего он берет готовую систему «истин», и на ней строит идеал личного и общественного (политического) поведения. Если идея замещает религию, то она берет от нее лишь догмат и святость: догмат, понимаемый рационалистически, святость — этически, с изгнанием всех иррациональных, мистических или жизненных основ религии. Догмат определяет характер поведения (святость), но сама святость сообщает системе «истин» характер догмата, освящая ее, придавая ей неприкосновенность и неподвижность. Такая система обыкновенно неспособна развиваться. Она гибнет насильственно, вытесняемая новой системой догм, и этой гибели идей обыкновенно соответствует не метафорическая, а буквальная гибель целого поколения. Святые неизбежно становятся мучениками.

«Беспочвенность» вытекает уже из нашего понимания идеи, отмежевывая ее от других, органических форм идеализма (или идеал-реализма¹⁵). Беспочвенность есть отрыв: от быта, от национальной культуры, от национальной религии, от государства, от класса, от всех органически выросших социальных и духовных образований. Конечно, отрыв этот может быть лишь более или менее полным. В пределе отрыв приводит к нигилизму, уже не совместимому ни с какой идейностью. В нигилизме отрыв становится сры-

вом, который грозит каждому поколению русской интеллигенции,— не одним шестидесятникам. Срыв отчаяния, безверия от невыносимой тяжести взятого на себя бремени: когда идея, висящая в воздухе, уже не поддерживает падающего, уже не питает, не греет и становится видимо для всех призраком.

Только беспочвенность, как идеал (отрицательный), объясняет, почему из истории русской интеллигенции справедливо исключены такие, по-своему тоже «идейные» (но не в рационалистическом смысле) и, во всяком случае, прогрессивные люди («либералы»), как Самарин, Островский, Писемский, Лесков, Забелин¹⁶, Ключевский и множество других. Все они почвенники — слишком коренятся в русском народном быте или в исторической традиции. Поэтому гораздо легче византисту-изуверу Леоптьеву¹⁷ войти в Пантеон русской интеллигенции, хотя бы одиночкой — демоном, а не святым, — чем этим гуманнейшим *русским* людям: здесь скорее примут Мережковского, чем Розанова, Вл. Соловьева, чем Федорова. Толстой и Достоевский, конечно, не вмещаются в русской интеллигенции. Но характерно, что интеллигенция с гораздо большей легкостью восприняла рационалистическое учение Толстого, чем православие Достоевского. Отрицание Толстым всех культурных ценностей, которым служила интеллигенция, не помешало толстовству принять чисто интеллигентский характер. Для этого потребовалось лишний раз сжечь старые кумиры, а в этих богосожжениях интеллигенция приобрела большой опыт. В толстовстве интеллигенция чувствовала себя на достаточно «беспочвенной почве»: вместе с англо-американцами, китайцами, японцами и индусами. Век Достоевского пришел гораздо позднее и был связан с процессом отмирания самого типа интеллигентской идейности.

Так, примеряя одно за другим памятные имена русской культуры, мы убеждаемся, что указанные нами признаки интеллигенции подтверждаются жизнью; что, взаимно дополняя и раскрывая друг друга, они дают необходимое и достаточное определение: русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей.

В дальнейшем мы делаем попытку, в размышлении над общественными процессами русской истории, дать

посильный ответ на вопросы: как возможна интеллигенция, в указанном понимании, когда она возникла в России и может ли она пережить революцию?

История русской интеллигенции есть весьма драматическая история и, как истинная драма, развивается в пяти действиях. Но так как в трагическую историю России эта частная трагедия вступает сравнительно поздно, то для «экспозиции действия» необходим пролог — и даже два.

Пролог в Киеве

Не бойтесь, я не начну с призвания варягов или потопления Перуна, как ни эффектна была бы такая завязка для трагедии беспочвенности. Но это дешевая эффектность, мнимая связь. Принятие христианства варварским народом всегда есть акт крутой и насильственный: новое рождение. Не иначе крестилась и германская Европа, тоже рубившая и сжигавшая своих богов. У нас процесс истребления славянской веры, по видимому, протекал даже гораздо легче, ибо славянское язычество было примитивнее германского. Призвание варягов — иначе, иноземное завоевание, кладущее начало русской государственности, — тоже не наш лишь удел: вся романская Европа сложилась вокруг национально чуждых государственных ячеек: германских королевств. Это не помешало пришельцам и на Западе и у нас быстро раствориться в завоеванной этнической среде. У нас обрусение германцев шло еще быстрее, чем на Западе их романизация, да и насильственный характер варяжских экспедиций на Руси не столь резко выражен, подчас даже спорен: создал же Ключевский, в духе начальной легенды русской летописи, схему князей-охранников, наемных сторожей на службе городских республик.

Итак, ни государство, ни церковь на Руси не стояли — по крайней мере, на памяти истории — как сила чуждая, против народа и его культуры. Поэтому духовенство, книжники, «мнихи» древней Руси не могут быть названы в нашем смысле ее интеллигенцией. Правда, они несли народу чуждую, греческую веру, а вместе с ней греческий быт, одежду, понятия, нравственность... Но они не наталкивались на сопротивление иной культуры. Они были учителями, признанными, хотя и не всегда терпеливыми. При всех обличе-

ниях двоеверия, языческих пережитков, жестоких нравов, церковный проповедник далек от сознания пропасти, отделяющей его от народа, подобной той пустоте, в которой живет русская интеллигенция середины XIX в.

Киевская культура аристократична. Она не питается народным творчеством. Она излучается в массы из княжеских теремов и монастырей, и хотя рост ее в народной среде протекает страшно медленно, но органично и непрерывно. Конечно, это только прививка на грубом славянском дичке, но он весь перерождается под действием прививки. И эта органичность вполне понятна. Новое не ложится поверхностным слоем, «культурным лоском», поверх старого быта. Оно завоевывает прежде всего сердцевину народной жизни — его веру. Здесь нет сомнений и разлада. Суеверия, обвивающие веру, не разлагают ее. И вера освящает всю культуру, всю книжную мудрость, которая идет за ней.

Византинизация русской жизни, конечно, не закончилась в Киеве. Массы, быть может, лишь к XVII в. органически, в своем быту растворили и претворили идеалы жизни, приличий, нравственных понятий, которыми жили в Киеве боярские и княжеские терема, вдохновляясь, в свою очередь, пышной «лепотой» Царегородского дворца. Так отголоски церемониала Константина Багрянородного¹⁸ докатились до черных курных изб Заочья и Заволжья, и сейчас еще, после коммунистической революции, поражают нас на русском Севере строгостью быта, аристократической утонченностью форм, стильной условностью, «вежеватостью» обхождения.

И все же именно в Киеве заложено зерно будущего трагического раскола в русской культуре. Смысл этого факта до сих пор, кажется, ускользал от внимания ее историков. Более того, в нем всегда видели наше великое национальное преимущество, залог как раз органичности нашей культуры. Я имею в виду славянскую Библию и славянский литургический язык. В этом наше коренное отличие, в самом исходном пункте, от латинского Запада. На первый взгляд как будто славянский язык церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции. Да, но какой ценой? Ценой *отрыва от классической традиции*. Великолепный Киев XI—XII вв., восхищавший иноземцев

своим блеском и нас изумляющий останками былой красоты,— Киев создавался на византийской почве. Это, в конце концов, греческая окраина. Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует. Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней церкви осталась почти чуждой Руси. Что же говорить о Греции языческой? На Западе, в самые темные века его (VI, VIII), монах читал Вергилия, чтобы найти ключ к священному языку церкви, читал римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь овладеть этим чудесным ключом — латынью,— чтобы им отворились все двери. В брожении языческих и христианских элементов складывалась могучая средневековая культура — задалго до Возрождения.

И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить, как дар («а прочее приложится»), научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII в. гремели битвы схоластиков, рождался университет,— в «Золотом Киеве», сиявшем мозаиками своих храмов,— ничего, кроме подвига печерских иноков, слагавших летописи и патерики. Правда, *такой* летописи не знал Запад, да, может быть, и таких патериков тоже.

Когда думаешь о необозримых последствиях этого первого факта нашей истории, поражаешься, как много он уясняет в ней. Если правда, что русский народ глубже принял в себя и вернее сохранил образ Христа, чем всякий другой народ (а от этой веры трудно отрешиться и в наши дни), то, конечно, этим он прежде всего обязан славянскому Евангелию. И если правда, что русский язык гениальный язык, обладающий неисчерпаемыми художественными возможностями, то это ведь тоже потому, что на нем, и только на нем, говорил и молился русский народ, не сбиваясь на чужую речь, и в нем самом, в языке этом (распавшемся

на единый церковно-славянский и на многие народно-русские говоры) находя огромные лексические богатства для выражения всех оттенков стиля («высокого», «среднего» и «подлого»).

Все это так. Но этот великолепный язык до XVIII в. не был орудием научной мысли. Понятию, что он должен был рано или поздно оказаться затопленным варваризмами. И по сию пору наш научный, особенно философский, язык, несмотря на обилие иностранных терминов, лишен некоторых основных слов, без которых невозможно отвлеченное мышление. Разными «значимостями» и «воззрениями» — мы расплачиваемся за Пушкина и Толстого. А за ограниченность древней Руси — глубоким расколом Петербургской России. И это возвращает нас к теме об интеллигенции.

Монах и книжник древней Руси был очень близок к народу, — но, пожалуй, чересчур близок. Между ними не образовалось того напряжения, которое дается расстоянием и которое одно только способно вызывать движение культуры. Снисхождению учителя должна отвечать энергия восхождения — ученика. Идеал культуры должен быть высок, труден, чтобы разбудить и напрячь все духовные силы. Это как движение жидкости по трубам: его напор зависит от разницы уровней. Только тогда достигается непрерывное восхождение, накопление ценностей, когда, по слову Данте:

Tutti tirati son e tutti tiranu —

«все влекутся и все влекут».

Русская интеллигенция конца XIX в. столь же мало понимала это, как книжники и просветители древней Руси. И как в начале русской письменности, так и в наши дни русская научная мысль питается преимущественно переводами, упрощенными компиляциями, популярной брошюрой. Тысячелетний умственный сон не прошел даром. Отрекшись от классической традиции, мы не могли выработать своей, и на исходе веков — в крайней нужде и по старой лености — должны были хватать, красть (*compilare*), где и что попало, обкрадывать уже нищающую Европу, отрекаясь от всего заветного, в отчаянии перед собственной бедностью. Не хотели читать по-гречески, — выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов¹⁹. От киевских предков, кото-

рые, если верить М. Д. Приселкову²⁰, все воевали с греческим засильем, мы сохранили ненависть к древним языкам и, лишив себя плодов гуманизма, питаемся теперь его «вершками», засыхающей ботвой.

Пролог в Москве

Москва для нас имя, покрывшее всю северную Русь. В нее, как в озеро, во внутреннее море (вроде Каспия) вливались все ручьи, пробившиеся в северных мшистых лесах. Теперь мы знаем, что главное творческое дело было совершено Новгородом. Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии, и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое — уже не греческое, а славянское, или, вернее, именно русское — дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом, который отныне неизгладим в хоре народов-ангелов. Мы знаем с недавних пор, где нужно слушать этот голос. В церковном зодчестве, деревянном и каменном, в ослепительной новгородской иконе, в особом тоне святости северных подвижников. Без ложной гордости мы говорим теперь о гениальности древнего русского искусства и не колеблясь отдаем ему предпочтение перед искусством западного средневековья и Возрождения. Не столь явен для всех голос святости. И это отчасти потому, что расслышать его отчетливо удастся лишь в XIX в. Святые, современные нам или почти современные нам, конечно, восходят в самом типе своей праведности к древнерусской традиции духовной жизни, как архангельские деревянные церкви, строенные десятилетия тому назад, уходят в новгородскую древность. Иначе и быть не может. Иначе — откуда? Откуда цветение православной культуры в уже чужеродной, враждебной ей среде, если не на старой почве, на крепких корнях?

Но самая постановка этого вопроса возможна лишь благодаря страшной немоте древней Руси. Она так скупа на слова и так косноязычна. Даже образы своих святых она не умеет выразить в их неповторимом своеобразии, в подлинном, русском их лице, и заглушает дивный колос плевелами переводного византийского красноречия, пустого и многословного. Не в житиях находим ключ к ним, а в живой, современной, часто народной (даже апокрифической) традиции.

Покойный князь Е. Н. Трубецкой²¹, плененный северо-русской иконой и открывшимся ему за ней миром духовной жизни, характеризовал ее, как «умозрение в красках». В красках, в сложных и мудрых композициях новых икон (особенно в начале XVI в.) Русь выражала свои глубокие догматические прозрения. Только в красках умела она поведать о некогда живом, именно русском культе святой Софии. Но ведь «умозрение» открывается в слове. В этом его природа — природа Логоса. Отчего же софийная Русь так чужда Логоса? Она похожа на немую девочку, которая так много тайн видит своими неземными глазами и может поведать о них только знаками. А ее долго считали дурочкой только потому, что она бессловесная!

И замечательно — этот паралич языка еще усилился со времени ее бегства с просторов Приднепровья. Уже не сказать ей «Слова о полку Игореве», не составить «Повести временных лет». От новгородско-московских столетий нам осталась почти одна публицистика, отрывочный младенческий лепет, который говорит лишь об усилиях осознать новый смысл или, чаще всего, недуги государственного и церковного бытия. Не умножился скудный запас книг, спасенных в киевском разореньи. И еще дальше отодвинулся культурный мир, священная земля Греции и Рима с погребенными в ней кладами. А удачливый и талантливый Запад, овладевший их наследством, повернулся к Руси железной угрозой меченосцев да ливонцев, заставив ее обратиться лицом к Востоку. На ближнем Востоке не было культур и не было еретических соблазнов. Но на Востоке были пространства, подобные пустыням, зовущие и коварные, шаг за шагом увлекающие вдаль, не дающие остановиться, обстроиться, возделывать родную землю. Начинается еще не законченная история бродячей Руси, сдержанной от расползания тяжелой рукой Москвы. Прощайте, северные, святые безмолвия! Начинается:

Царь, да Сибирь, да Ермак, да тюрьма...

Тяжек был для Руси ее первый «счастливый» дар, дар первоучителей словенских; еще тяжелее оказался дар второй: пространство. Но эта тема — пространства (колонизации) — давно осознана и разработана русскими историками.

Культура северной Руси в зените к началу XVI в. Дальше уже начинается склон. XVI век — это декаданс, хотя и утонченный, ее живописного мастерства; XVII — уже чрезвычайное огрубение. Города, цветущие в XV—XVI вв., хиреют в XVII, вместе с богатством и предприимчивостью былых Садко и Афанасиев Никитиных. Закрепощается народ к земле, все население к службе и тяглу. Гибнут остатки мирского самоуправления. Грубеет и тяжелеет быт, оплотневает, словно, действительно, пропитавшись татарской, степной стихией. Само православие начинает ощущаться, как стояние на уставе, как быт, как «обрядовое исповедничество».

Конечно, рисовать два столетия Москвы, как сплошной упадок, несправедливо. Нельзя закрывать глаза на подвиг создания великой державы, нельзя не видеть и огромных сил народных, которые живы в узах сыромятных ремней. Но страшно, что эти силы громче всего говорят о себе — в бунте: Ермак, смута, Разин, раскол! Как не поразиться, что единственный великий писатель московской Руси — мятежный Аввакум! Москва полнокровна, кряжиста, если говорить об ее этнических силах. Но уже развивается старческий склероз в ее социальном теле. Такая юная годами, она видимо дряхлеет в XVII в., и дряхлость ее сказывается во все растущем общественном недомогании, в потребности общих перемен и вместе с тем неспособности органически осуществить их. Государственное бытие становится невозможным в примитивно варварских формах, но силы инерции огромны, быт свят, предание и православие одно. Со времени Грозного оборона государства во все растущей мере зависит от иностранцев. Немецкая слобода, выросшая в Москве, стоит перед ней живым соблазном. Как разрешить эту повелительно поставленную судьбой задачу: усвоить немецкие хитрости, художества, науку, не отрекаясь от своих святынь? Возможна ли простая прививка немецкой техники к православному быту? Есть люди, которые еще в наши дни отвечают на этот вопрос утвердительно. Но техника не падает с неба. Она вырастает, как побочный плод, на древе разума: а разум не может не быть связан с Логосом. Пустое место, зиявшее в русской душе именно здесь, в «словесной», разумной ее части, должно быть заполнено чем-то. В десятилетие и даже в столетие не выращивается национальный

разум. Значит, разум тоже будет импортироваться вместе с немецкими пушками и глобусами. Иначе быть не может. Но это страшно. Это означает глубокую деформацию народной души, вроде пересадки чужого мозга, если бы эта операция была возможна. Жестоко пробуждение от векового сна. Тяжела расплата люди нашего поколения ощущают это, как никогда. *Но другого пути нет.* Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в истории России и русской интеллигенции.

Интеллигенция? Знаете ли, кто первые русские интеллигенты? При царе Борисе были отправлены за границу — в Германию, во Францию, в Англию — восемнадцать молодых людей. Ни один из них не вернулся. Кто сбежал неведомо куда, — спился, должно быть, — кто вошел в чужую жизнь. Нам известна карьера одного из них — Никанора Олферьева Григорьевса, который в Англии стал священником реформированной церкви и даже пострадал в 1643 г. от пуритан за свою стойкость в новой вере. Не будем торопиться осуждать их. Несомненно, возвращение в Москву означало для них мученичество. Подышав воздухом духовной свободы, трудно добровольно возвращаться в тюрьму, хотя бы родную, теплую тюрьму. Но нас все же поражает эта легкость национального обезличения: раствориться в чужеземной стихии, без борьбы, без вскрика, молча утонуть, словно с камнем на шее! Этот факт сам по себе обличает породившую его культуру и грозно предупреждает о будущем.

За ним идут другие. Не привлекательны первые «интеллигенты», первые идейные отщепенцы русской земли. Что характеризует их всех, так это поверхностность и нестойкость, подчас моральная дряблость. Чужая культура, неизбежно воспринимаемая внешне и отрицательно, разлагала личность, да и оказывалась всего соблазнительнее для людей слабых, хотя и одаренных, на их несчастье, острым умом. От царя Дмитрия (Лжедмитрия) к кн. Ивану Андреевичу Хворостинину, отступившему от православия в Польше и уверявшему, что «в Москве народ глуп», «в Москве не с кем жить», — к Котошихину, из Швеции поносившему ненавистный ему московский быт, — через весь XVII в. тянется тонкая цепь еретиков и отступников наряду с осторожными поклонниками Запада, Матвеевыми²², Голицыными, Ордыными-Нащокиными. Чья

линия возьмет верх? Мы уже — задним числом, конечно, — пытались показать неизбежность революционного срыва. Раскол был серьезным доказательством неспособности московского общества к мирному перерождению. В атмосфере поднятой им гражданско-религиозной войны («стрелецких бунтов») воспитывался великий Отступник, сорвавший Россию с ее круговой орбиты, чтобы кометой швырнуть в пространство.

Царское Село

Действие первое

По-настоящему, как широкое общественное течение, интеллигенция рождается с Петром. Конечно, характеристика «беспочвенности» неприменима к титану, поднявшему Россию на своих плечах; да и «идейность» не выражает пафоса его дела — глубоко практического, государственного, коренившегося в исторической почве и одновременно в потребностях исторического дня. Но интеллигенция — детище Петрово, законно взявшее его наследие. Петр оставил после себя три линии преемников: проходимцев, выплеснутых революцией и на целые десятилетия заполнивших авансцену русской жизни, государственных людей — строителей империи, и просветителей-западников, от Ломоносова до Пушкина поклонявшихся ему, как полубогу. XVIII век раскрывает нам загадку происхождения интеллигенции в России. Это импорт западной культуры в стране, лишенной культуры мысли, но изголодавшейся по ней. Беспочвенность рождается из пересечения двух несовместимых культурных миров, идейность — из повелительной необходимости просвещения, ассимиляции готовых, чужим трудом созданных благ — ради спасения, сохранения жизни своей страны. Понятно, почему ничего подобного русской интеллигенции не могло явиться на Западе — и ни в одной из стран органической культуры. Ее условие — отрыв. Некоторое подобие русской интеллигенции мы встречаем в наши дни в странах пробуждающегося Востока: в Индии, в Турции, в Китае. Однако, насколько мы можем судить, там нет ничего и отдаленно напоминающего по остроте наше собственное отступничество: нет презрения к своему быту, нет национального самоуничижения — «мизопатрии». И это потому, что древние стра-

ны Востока были не только родиной великих религий и художественных культур, но и глубокой мысли. Они не «бессловесны», как древняя Русь. Им есть что противопоставить европейскому разуму, и они сами готовы начать его завосвание. Пожалуй, лишь Турция, как более бедная мыслью (если не смешивать ее с арабским миром Ислама), готова идти в отрицании своего быта и веры по стопам русских волтерьянцев. И здесь причина одна и та же.

Сейчас мы с ужасом и отвращением думаем о том сплошном кощунстве и надругательстве, каким преломилась в жизни Петровская реформа. Церковь ограблена, поругана, лишена своего главы и независимости. Епископские кафедры раздаются протестантствующим царедворцам, веселым эпикурейцам и блюдолизам. К надругательству над церковью и бытом прибавьте надругательство над русским языком, который на полстолетия превращается в безобразный жаргон. Опозорена святая Москва, ее церкви и дворцы могут разрушаться, пока чухонская деревушка обстраивается немецкими палатами и церквями никому неизвестных, календарных угодников, политическими аллегориями новой Империи. Не будет преувеличением сказать, что весь духовный опыт денационализации России, предпринятый Лениным, бледнеет перед делом Петра. Далеко щенкам до льва. И провалившись у них «живая» церковь блестяще удалась у их предшественника, который сумел на два столетия обезвредить и обезличить *национальные* силы православия.

Не знаю, было ли все это неизбежно. Неизбежны ли самоубийственные формы опричнины Грозного, коммунизм большевистской революции? Откуда эта разрушительная ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории? Они протекают с таким «запросом», что под конец не знаешь — и через столетия не знаешь — что это, к жизни или к смерти?

Петру удалось на века расколоть Россию: на два общества, два народа, переставших понимать друг друга. Разверзлась пропасть между дворянством (сначала одним дворянством) и народом (всеми остальными классами общества) — та пропасть, которую пытается завалить своими трупами интеллигенция XIX в. Отныне рост одной культуры, импортной, совершается за счет другой — национальной. Школа и книга делаются орудием обезличения, опустошения народной души.

Я здесь не касаюсь социальной опасности раскола: над крестьянством, по безграмотности своей оставшимся верным христианству и национальной культуре, стоит класс господ, получивших над ним право жизни и смерти, презиравших его веру, его быт, одежду и язык и, в свою очередь, презираемых им. Результат получился приблизительно тот же, как если бы Россия подверглась польскому или немецкому завоеванию, которое, обратив в рабство туземное население, поставило бы над ним класс иноземцев-феодалов, лишь постепенно, с каждым поколением поддающихся неизбежному обрусению.

Значит ли это, что мы отвергаем дело Петра? Империю, созданную им: этот огромный дом народов, на четыре моря, на шестую часть земного шара, где в суровой школе зрели для творческого пробуждения многомиллионные пласты европейско-азиатской целины? Где русский гений впервые вышел на пространства всемирной истории, и с какой силой и правом утвердил свое место в мире! Петербург с кольцом своих резиденций — единственный в мире город трагической красоты, где в граните воплотилась воля к сверхчеловеческому величию, и тяжесть материков плывет, как призрачная флотилия, в туманах с легкостью окрыленной мысли. Отречемся ли мы от развенчанного Петербурга перед вновь торжествующей Москвой?

Людам, которые готовы проклясть империю и с легкостью выбросить традиции русского классицизма, венчаемого Пушкиным, следует напомнить одно. Только Петербург расколол пленное русское слово, только он снял печать с уст православия. Для всякого ясно, что не только Пушкин, но и Толстой и Достоевский немислимы без школы европейского гуманизма, как немислим он сам без классического предания Греции. Ясно и то, что в Толстом и Достоевском впервые на весь мир прозвучал голос допетровской Руси, христианской и даже, может быть, языческой, как в Хомякове и в новой русской богословской школе впервые, пройдя искус немецкой философии и католической теологии, осознает себя дух русского православия.

Как примирить это с нашей схемой сосуществования двух культур? Для всех ясно, что эта схема откровенно «схематична». Действительность много сложнее, и даже в XVIII в. русское барство, особенно в нижних слоях его, много народнее, чем выглядит на старинных

портретах и в биографиях вельмож. Не все получали свой последний лоск в Версале. В саратовских и пензенских деревушках — я говорю о дворянстве (см. у Вигеля²³) — XVII век затянулся чуть не до дней Екатерины. Обе культуры живут в состоянии интрамолекулярного взаимодействия. Начавшись революционным отрывом от Руси, двухвековая история Петербурга есть история медленного возвращения. Пережегаясь реакциями, но все с большей ясностью и чистотой звучит русская тема в новой культуре, получая водительство к концу XIX в. И это параллельно с неуклонным распадом социально-бытовых устоев древнерусской жизни и выветриванием православно-народного сознания. Органическое единство не достигнуто до конца, что предопределяет *культурную* разрушительность нашей революции. Ленин, в самом деле, через века откликается Петру, открывая или формулируя отрыв от русской культуры впервые к культуре приобщающихся масс.

Вглядимся в интеллигенцию первого столетия. Для нас она воплощается в сонме теперь уже безымянных публицистов, переводчиков, сатириков, драматургов и поэтов, которые, сплотившись вокруг трона, всдут священную борьбу с «тьмой» народной жизни. Они перекликаются с Вольтерами и Дидеротами, как их венценосная повелительница, или ловят мистические голоса с Запада, прекраснодушествуют, ужасаются рабству, которое их кормит, тирании, которой не видят в позолоченном абсолютизме Екатерины. Над этой толпой возвышаются головы истинных подвижников просвещения, писателей, уже рвущихся к народности, Фонвизиных, Новиковых, масонов. (Ломоносов и Державин вообще перерастают «интеллигенцию».) Но что единит их всех, так это культ империи: неподдельный восторг перед самодержавием. Нельзя забыть в оценке русской интеллигенции, что она целое столетие делала общее дело с монархией. Выражаясь упрощенно, она целый век шла с царем против народа, прежде чем пойти против царя и народа (1825—1881) и, наконец, с народом против царя (1905—1917). В пышных дворцах Екатерины, в Царском Селе поэты встречаются с орлами-завоевателями; две линии наследников Петровых еще не разошлись. Лавр венчает меч, Державин поет Потемкина, и все на коленях перед Фелицей. Никакой фамилии не претит, как не кажется льстивым в наши

дни в России дифирамб пролетарской музе. Гармония между властью и культурой, как во дни Августа и Короля-Солнца, ничем не нарушается. Интеллигенция, оторванная от народа и его прошлого, не порвала связей со своим классом и с царем (царицей). Здесь ее почва, суррогат почвенности; только через самодержавие она связывается с историческим потоком русской жизни.

Арбат

Действие второе

Между Царским Селом и Арбатскими переулками, повой резиденцией русской интеллигентской мысли, маленькая интермедия на Сенатской площади — 14 декабря 1825 г., почти незаметное в политической истории государства Российского, неизгладимая веха в истории русской интеллигенции. Здесь совершается ее отрыв от самодержавия, отныне и навсегда она покидает царские дворцы.

В оценке этого тяжелого для обеих сторон разрыва пельзя забывать, что интеллигенция начала XIX в. осталась верной себе и традиции Петра. Не она первая изменяет монархии, монархия изменяет своей просветительной миссии. Перепуг Екатерины, Шешковский²⁴, гибель Радищева и Новикова — в этом русская интеллигенция неповинна. Она с ужасом встретила восстание крестьянства при Пугачеве и безропотно смотрела на его подавление. Ответить ей пришлось за французских якобинцев да за дурную совесть Екатерины. Интеллигенция простила ей все и в светлые дни Александра боготворила ее имя. С Александром интеллигенция всходит на трон, уже подлинная, чистая интеллигенция, без доспехов Марса, в оливковом венке. Этот кумир, обожаемый, как ни один из венценосцев после другого Великого Александра, — заключит, над трупом своего отца, безмолвный договор с молодой Россией: смысл его был в хартии вольностей, обеспечивавших дворянство, только что перенесшее режим Павла. Этому договору Александр изменил и всю жизнь сохранял сознание своей измены. Потому и не мог карать декабристов, что видел в них сообщников своей молодости. Не личный страх определил измену Александра — за корону, за власть, — по все же страх:

страх перед свободой, неверие в человека, неверие в свой народ. В реакции он остался таким же оторванным от национальной и религиозной жизни народа, каким был во дни свободолюбивых иллюзий. Отметим: русская монархия изменяет Западу не потому, что возвращается к Руси, а потому, что не верит больше в свое призвание. Отныне и до конца, на целое столетие, ее история есть сплошная реакция, прерываемая несколькими годами половинчатых, неискренних реформ. Смысл этой реакции — не плодотворный возврат к забытым стихиям народной жизни, а топтание на месте, торможение, «замораживание» России, по слову Победоносцева. Целое столетие безверия, уныния, страха: предчувствие гибели. В самые тихие «бытовые» годы Николая I, Александра III, все усилия и весь строй государства ориентированы на оборону от призыва, от тени Банко²⁵. Пять виселиц декабристов — это «кормчие звезды» Николая I, пять виселиц первомайцев²⁶ освещают дорогу Александра III. Русская монархия раскрывает в этом природу своей императорской идеи: «не царство, а абсолютизм». Ключ к ней на Западе, как и ключ к идеологиям русской интеллигенции. Революция во Франции убила абсолютизм просвещенный, и реставрация могла на несколько десятилетий оживить абсолютизм охранителей. Русский абсолютизм повторил, симпатически, этот излом, не имея своей революции, и этим самым создал карающий призрак революции.

Декабристы были людьми XVIII в. по всем своим политическим идеям, по своему социальному оптимизму, как и по форме военного заговора, в которую вылилась их революция. Целая пропасть отделяет их от будущих революционеров: они завершители старого века, не зачинатели нового. Вдумываясь в своеобразие их портретов в галерее русской революции, видишь, до чего они, по сравнению с будущим, еще почвенны. Как интеллигенция XVIII в., они тесно связаны со своим классом и с государством. Они живут полной жизнью: культурной, служебной, светской. Они гораздо почвеннее интеллигентов типа Радищева и Новикова, потому что прежде всего офицеры русской армии, люди службы и дела, нередко герои, обвеянные пороховым дымом 12-го года. Их либерализм, как никогда впоследствии, питается национальной идеей. В их лице сливаются две линии птенцов гнезда Петро-

ва: воинов и просветителей. На них в последний раз в истории почил дух Петра.

Неудача их движения невольно преломляется в наших глазах его утопичностью. Это обман зрения. Ничто не доказывает, что либеральная дворянская власть была большей утопией для России, чем власть реакционно-дворянская. Не нам решать этот вопрос. Против обычного — и в революционных кругах — понимания говорит весь опыт XVIII в.

Крушение западнических идеалов заставляет монархию Николая I ощупью искать исторической почвы. Немецко-бюрократическая по своей природе, власть впервые чеканит формулу реакционного народничества: «православие, самодержавие и народность». Но дух, который вкладывается в эту формулу, менее всего народен. Православие в виде отмеренного компромисса между католичеством и протестантством, в полном неведении мистической традиции восточного христианства; самодержавие, понятое, как европейский абсолютизм, народность, как этнография, как московские вариации в холодном классицизме Тена, переживание Хераскова в Кукольнике: не вполне обрусевший немец на русской государственной службе, имя которому легион, именно так только и мог понимать Россию и ее национальную традицию.

Это был первый опыт реакционного народничества. С тех пор мы пережили еще русский стиль Александра III и православную романтику Николая II. Нельзя отрицать, что к XX в. познание России делает успехи, но вместе с тем глубокое падение культурного уровня дворца, спускающегося ниже помещичьего дома средней руки, делает невозможным возрождение национального стиля монархии. Она теряет всякое влияние на русское национальное творчество.

Однако нельзя забывать, что именно в Николаевские годы в поместном и служилом дворянстве, как раз накануне его социального крушения, складывается, до известной степени, национальный быт. Уродливый галлицизм преодолевается со времени Отечественной войны, и дворянство ближе подходит к быту, языку, традициям крестьянства. Отсюда возможность подлинно национальной дворянской литературы, отсюда почвенность Аксакова, Лескова, Мельникова, Толстого... О, конечно, это почвенность относительная. Исключая Лескова, сознательная национальная традиция не вос-

ходит к допетровской Руси; но допетровский быт, в котором еще живет народ, делается предметом пристального и любовного изучения. Иногда кажется, что барин и мужик снова начинают понимать друг друга. Но это самообман. Если барин может понять своего раба (Тургенев, Толстой), то раб ничего не понимает в быту и в миру господ. Да и барское понимание ограничено: видят быт, видят психологию, но того, что за бытом и психологией — тысячелетнюю традицию, религиозный мир крестьянства — «христианства» — еще не чувствует.

Но не забудем — и это основной, глубокий фон, на котором разворачивается новая русская история — что существует церковь, прочнее монархии и прочнее дворянской культуры, церковь, связывающая в живом опыте молитвенного подвига десять столетий в одно, питающая народную стихию, поддерживающая холоднопокровительственное к ней государство, — и что церковь именно в XIX в. обретает свой язык, начинает формулировать догмат и строй православия.

И вот среди этой общей тяги к почвенности, к возвращению на родину зарождается русская интеллигенция новой формации, предельно беспочвенная, отрешенная от действительности и зажигающая в катакомбах «кружков» свою неугасимую лампаду. Она просто не заметила св. Серафима, она не принимает православия постных щей и «квасного» патриотизма. Ее историческая память, как и память царя, подавлена кровью мучеников: Радищевых, Рылеевых. Характерен самый уход из бюрократического Петербурга в опальную Москву, где в барских особняках Поварской и Арбата, вслед за фрондирующими вельможами XVIII в., появляются новые добровольные изгнанники: юные, даровитые, полные духовного горения, — но почти все обескровленные. С пламенностью религиозной веры, какой мы не видим у просветителей старого времени и в которой улавливаются отражения религиозной реакции Запада, юные философы утверждают на Шеллинге, на Гегеле, как на камне вселенской церкви; диалектически выводят из «идеи» весь мир данного и должного, «рефлектируют», созерцают, разлагают, — и все для того, чтобы в конечном счете связать себя новым моральным постулатом: найти внутренний подвиг, дать обеты, навсегда преодолевающие мир пошлой действительности. С этим миром интелли-

генцию 30-х и 40-х годов связывает еще одна непорванная нить: культура класса, дворянский быт, в котором она живет, еще не рефлектируя над ним, ибо он сливается для нее, как и все конкретное, в голом понятии действительности. Идейность этих десятилетий не могла уже быть превзойдена: это эссенция абстрактной веры. Но на пути беспочвенности предстоял еще один тягчайший подвиг.

Каковы смысл и ценность этого идейного отшельничества? Когда власть отрекается от своей культурной миссии, интеллигенция возжигает очаг чистой мысли. Именно в эти годы она осваивает самые глубокие и сложные явления европейской культуры; место поверхностного «просвещения» прошлого века занимает немецкая философия и гуманистическая наука. Этим заканчивается европеизация России, начавшаяся с париков и бритых бород и завоевывающая теперь последние твердыни разума. Здесь, в 30-е и 40-е годы, рождается русская наука — прежде всего историческая и филологическая, — которая к концу века импортирует и Западу. Только здесь дано культурное завершение дела Петра, и вместе с тем достигнут предел законной европеизации. Дальнейшее западничество русской интеллигентской мысли будет бесплодным и косным тверждением задов.

От Шеллинга и Германии к России и православию — таков «царский путь» русской мысли. Если он оказался узкой заросшей тропинкой, виной был политический вывих русской жизни. Бурное разложение дворянской России требовало творческого руководства власти. Монархия, поглощенная идеей самосохранения, становится тормозом, и политически активные силы, которые некогда окружали Петра, теперь готовятся к борьбе с династией. А в этой борьбе славянофилы не вожди и не подпутьчики. Их мир действительности, по которому они тоскуют, — в романтическом прошлом, в Руси небывалой; от России реальной их отделяет анархическое неприятие государства. В этом их право на место в истории русской интеллигенции. Но поскольку они находят или осмысливают для себя Церковь, они приобретают, в свернутом состоянии, всю Россию, прошлую и настоящую, — ту, которая уже уходит, но не ту, что рождается в грозе и буре. Утверждаясь на ней, они уходят от русской интеллигенции, которая, однако, любовно хранит память о них,

почитая своими, за общие радения в катакомбах, за отрешенность идейного подвига, хотя он и выводит их из подземелий на бытовую русскую почву.

Екатерининский канал

Действие третье

Вполне мыслимо было бы выводить родословную семидесятников непосредственно от людей 40-х годов: представить Белинского и Герцена спускающимися в народ и концентрирующими в социализме свою политическую веру. Но русская жизнь смеется над эволюцией и обрубает ее иной раз только для того, чтобы снова завязать порванную нить. Таким издевательством истории было вторжение шестидесятников.

Все, что имели сказать поповичи, было, в сущности, уже сказано дворянской интеллигенцией. Поколение отрешенных гегельянцев сделалось родоначальником русского либерализма и даже западного консерватизма (Чичерин, Катков), не самые яркие его представители кончали свой век с евангелием материализма и социализма. Оно послушно повторило процесс разложения левого гегельянства в антропологии Фейербаха и католического романтизма в сенсуализме утопистов. Этот перелом падает на 30-е годы, и еще не изучен во всех подробностях. По-видимому, Герцену принадлежит активная роль соблазнителя. Во второй половине 30-х годов он уже покончил с философским идеализмом, проповедует физиологию и обращает в свою веру Белинского и Бакунина. Разрыв с Грановским, который не хочет отказаться от бессмертия души,— но дело Герцена выиграно. Попав на Запад в 1847 г., он переживает революцию 48-го года в качестве законченного и страстного социалиста французской школы.

Но дворянство социально разлагается,— оно не в силах пережить «эмансипации» и теряет культурную гегемонию. Разночинцы вытесняют его с командующих высот, но принимают часть его духовного наследства. По самой природе своей, они должны были поддержать интеллигентскую, а не почвенную мысль, традицию западничества, а не славянофильства. Сами они были всплощенным отрывом от почвы, отщепенцами той народной (духовной, купеческой, крестьянской) Руси, которая живет еще в допетровском сознании. Тяжело

и круто порвав со «страной отцов», они, в качестве плебеев, презирают и дворянскую культуру, оставшись вне всякой классовой и национальной почвы, уносимые течением европейского «прогресса». Идее западников они сообщили грубость мужицкого слова, донельзя упростили все, и одним фактом этого упрощения снизили уровень русской культуры совершенно так, как снизила его революция 1917 г. В рабоче-крестьянской молодежи наших дней мы вправе видеть тот же психологический тип, что в разночинцах 60-х годов, с соответствующей поправкой на уровень. Недаром старые большевики воспитывались на Писареве, который к началу XX в. переживает в революционных кругах настоящее воскресение.

Старая традиция и старый уровень русской культуры не гибнут с этим нашествием варваров. Пережив тяжелые для них 60-е годы, они продолжают расти и крепнуть преимущественно в почвенных, «реакционных» направлениях русской мысли. Вместе с тем линии русской интеллигенции и русской культуры все более расходятся. К XX в. это уже две породы людей, которые перестают понимать друг друга. Но их духовная значительность и культурный уровень обратно пропорциональны исторической действительности. Нужно ли повторять, что здесь мы занимаемся только «интеллигенцией»?

Отрыв шестидесятников от почвы настолько резок, что перед их отрицанием отходит на задний план идейность, и на сцену на короткий момент выступает чистый «нигилист». То, что литературно его представляет дворянин Писарев — безупречный джентльмен, — может быть понятно только в свете семидесятского народничества. Интеллигентные дворяне отныне увлекаются потоком разночинцев, а не обратно, как было хотя бы с Белинским в 40-х годах.

По-видимому, нигилизм 60-х годов жизненно в достаточной мере отвратителен. В беспорядочной жизни коммун, в цинизме личных отношений, в утверждении голого эгоизма и антисоциальности (ибо нигилизм антисоциален), как и в необычайно жалком, оголенном мышлении — чудится какая-то бесовская гримаса: предел падения русской души. По крайней мере, русские художники всех направлений, от Тургенева до Лескова, от Гончарова до Достоевского, содрогнулись перед нигилистом, Толстой прошел мимо него только потому,

что не нашел в своей палитре подходящих красок: он не умел смеяться и не любил малевать черта.

Не трудно показать — и много раз показана — отрицательная связь, существующая между духом русского православия и нигилизмом. Отсутствие мира гуманистических ценностей срединного морального царства делает богоотступника уже не человеком. Неудивительно, что нигилистическая проказа идет прежде всего из семинарий. Недавно мы познакомились и с патриархом этих взбесившихся бурсаков, развращавшим еще в 40-е годы юного Фета: с жутким Иринархом Введенским. Но, конечно, демоны шестидесятников не одни «мелкие бесы» разврата. Базаров не выдумка и Рахметов тоже. Презрение к людям — и готовность отдать за них жизнь; маска цинизма — и целомудренная холодность; холод в сердце, вызов к Богу, гордость непомерная — сродни Ивану Карамазову; упоение своим разумом и волей — разумом без взлета, волей без любви; мрачность, замораживающая истоки жизни, — таково это новое воплощение Печорина, новая демонофания, в которую нам не мешает вглядываться пристальнее: в ней ключ к бескорыстному героическому большевизму «старой гвардии».

В анархизме 60-х годов еще нет политической концентрации воли. Поскольку он отрицает царизм, он становится родоначальником русской революции. И в историю ее он вписывает самую мрачную страницу. «Бесы» Достоевского родились именно из опыта 60-х годов; по отношению к 70-м они являются несправедливой ложью. 60-е годы: это интернационал Бакунина, гимны топору, прокламации, требующие 3 000 000 голов, идеализация Разиновщины и Пугачевщины, ужасное, дегенеративное лицо Каракозова, зловещий Нечаев, у которого Ленин — бессознательно, быть может, — учится организационному и тактическому имморализму.

Это второе по времени освобождение «бесов», скованных веригами православия. Всякий раз взрыв связан с отрывом от православной почвы новых слоев: дворянства с Петром, разночинцев с Чернышевским, крестьянства с Лениным. И вдруг этот бесовский маскарад, без всяких видимых оснований, обрывается с началом нового десятилетия. 1870 год — год исхода в народ. Неожиданный, изумительный подвиг, аскетизмом своим возвращающий нас в Фиваиду, или, по меньшей мере, в монтанистскую Фригию²⁷, совершается теми

тысячами русских юношей и девушек, которые воспитаны на Писареве и Чернышевском, на Бокле и Бюхнере, иные побывали в коммунах, и по основам мировоззрения мало чем отличаются от нигилистов. Вот уже подлинно: чистым все чисто. Но откуда же взялись девственники и мученики в этом аду, от которого они даже не отрываются?

И здесь доля вины за эту апорию падает на схематичность нашего изложения: нам пришлось многое упростить, выпустить связующие нити, идущие от 40-х годов к 70-м; не нашлось места Добролюбову, человеку типично переходного времени (50-е годы), обойдены народолюбивые тенденции «Современника», гражданская муза Некрасова. Все это почки 70-х годов в век Баварова. Да и Чернышевский не то же, что Писарев, — хотя, впрочем, менее всего семидесятник.

Но как ни раздумывай в поисках корней народничества, оно необъяснимо до конца, как всякое религиозное движение: это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии, почти незаметной для глаза в латентном состоянии. Ее можно угадывать в неистовстве Белинского, в тоске Добролюбова, в идеологическом аскетизме 40-х годов. И все же: перед нами стихийное безумие религиозного голода, не утоленного целые века.

Идейный багаж юных подвижников невыразимо скуден: отправляясь в пустыню, они берут с собой, вместо Евангелия, «Исторические письма» Лаврова; так и спят на них, положив под изголовье. За это евангелие и идут на смерть, как некогда шли люди за сугубое аллилуйя. Святых нельзя спрашивать о предмете их веры: это дело богословов. Но читая их изумительное житие, подвиг отречения от всех земных радостей, терпения бесконечного, любви всепрощающей — к народу, предающему их, — нельзя не воскликнуть: да, святые, только безумец может отрицать это! Никто из врагов не мог найти ни пятнышка на их мученических ризах.

За Лавровым, за Боклем явно стоит образ иного Учителя, зовущего на жертвенную смерть. Если от мира подпольных социалистов обратиться к искусству 70-х годов, то мы поразимся, как в гражданской поэзии, в живописи передвижников — всюду возносятся, сорванная с киота, икона Христа: Крамской: Поленов, Ге, Некрасов, К. Р., Надсон не устают ловить своей слабой кистью, лепечущими устами святые черты. Этот

бледный Христос, слишком очеловеченный, слишком нежный, может раздражать людей консервативной церковной традиции. Но еще большой вопрос, чей Христос ближе к Подлиннику.

В одном своем автобиографическом произведении Михайловский вспоминает о сильном впечатлении, какое на него, юношу, произвела картина Семирадского: «Суд над христианами при Нероне». Характерно, что он, не колеблясь, почувствовал: христиане — это мы, а наших гонителей, жандармов, прокуроров, надо искать среди язычников.

Атеисты-народники отзываются о Христе всегда с величайшим уважением. Они проникнуты сознанием, что социализм обосновывается христианской этикой.

Д. С. Мережковский с большой убедительностью вскрывал христианские черты в творчестве Некрасова и Глеба Успенского. Их можно восстанавливать по скудным библиографическим фрагментам, какие нам остались, и для многих революционеров той эпохи, — конечно, не для всех. Ни в ком, быть может, они не поражают так, как в Александре Дмитриевиче Михайлове²⁸, великом организаторе «Народной Воли». Тот, кто читал его удивительное письмо к родителям после смертного приговора, скромное и благородное, трепещущее любовью и радостным ожиданием казни, тот не забудет имени Христа, завершающего его, завершающего всю жизнь человека. Этот дворянский сын, такой нежный, преданный сын (террорист урывает дни для свидания со стариками), юный красавец с холеной русой бородой, впоследствии неутомимый конспиратор, «дворник», кого любили и боялись все в партии, — проходил свою народническую Фиваиду на Волге, в старообрядческом селе. Конечно, нелепые идеи о потенциальной революционности раскола привели его сюда. Он живет около года в крестьянской избе среди верующих людей, подражая им во всем, часами простаивая на молитве, с лестовкой в руках, отбивая поклоны... Об успехах, даже о попытках пропаганды с его стороны мы ничего не слышим; но в Саратове он признается товарищам, что находит особое удовлетворение в этой жизни. Что же, это удовольствие актера, хорошо вошедшего в роль? Нелепое предположение для Михайлова. Пусть, почти наверное, Михайлов не был христианином, тем более церковным — он должен был находить в душе отклик этому православному быту,

заражаться чужой верой,— и, во всяком случае, чтить ее.

Религиозный ключ к народникам и народолюбцам даст не только имя Христа, но и особое отношение к мученикам раскола. Когда в Шлиссельбурге другая праведница, более сурового склада, Вера Николаевна Фигнер, получила возможность читать книги, она вспоминает, что ничто так не потрясло ее в русской истории, как образы боярыни Морозовой и протопопа Аввакума. Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма. Это дает право понять природу нового движения, как христианской секты, сродной тем, что возникли на почве раскола, бегунам, беспоповцам, взыскующим града, с эсхатологической устремленностью, с жаждой огненной смерти.

Движение, в идее утверждающее крайнее западничество, разоблачает себя, как русская религиозная секта. Да, это уже не борьба за дело Петрово... Аввакум — против Петра, воскреснув, расшатывает его империю. Каким тонким оказался покров европейской культуры на русском теле! Ведь это уже не вековая дворянская школа. Разночинство берет немецкое «последнее слово» на медный пятак. Его хватает ровно настолько, чтобы опустошить русские мозги, но оно бессильно перевоспитать «натуру». Запад дает, как некогда «жидовство», новые символы и догматы. Но идолам молятся, как иконам, по-православному.

И вдруг — с 1879 г.— бродячие апостолы становятся политическими убийцами. Они объясняют это сами своим политическим опытом, поумнением. Историку новое безумие может показаться горше первого. Но объяснение правильно: это срыв эсхатологизма. Царствие Божие, или царство социализма, не наступило, хотя прошло уже 9 лет. Надо вступить в единоборство с самим князем тьмы и одолеть его. Помните у Гаршина, красный цветок, в котором для безумного сосредоточилось мировое зло? Как нынешние апокалиптики видят в большевизме воплощенного антихриста, так народолюбцы увидели его в царе.

Эти страшные годы борьбы не прошли для них бесследно, не могли не запятнать их голубиной чистоты. Партия террористов уже со всячинкой. Среди нее уже работают провокаторы. Один из предателей после 1 марта всходит вместе с героями на эшафот. Не гнушаются ложью, и принимают сотрудников из III от-

деления. Дисциплина, моральные требования очень высоки: но ищут доблести солдата, а не христианских добродетелей. Вероятно, многие сорвались и погибли в этом бесчеловечном деле. Но другие донесли до эшафота или сохранили на четверть века в каменных мешках Шлиссельбурга сердце, полное веры и любви. Митрополит Антоний видел их и благословил в 1905 г.

Но кровь не прощает. Мученики, становясь палачами, обречены на гибель. Поколение, вынесшее, как свой цвет, как чистейшую жертву,— цареубийц, должно погибнуть и без преследований правительства. Отметим для многих, оставшихся в живых, религиозный исход. В 70-е годы «маликовцы» — Н. В. Чайковский, Фрей... В 80-е годы — толстовцы. Другие — «ренегаты», среди них загадочный Лев Тихомиров²⁰, редактор «Народной Воли», кончают православием.

Таврический дворец

Действие четвертое

Люди 40-х годов и народники 70-х представляют крайние вершины русского интеллигентского сознания. Дальше начинается распад этого социологического типа, идущий по двум линиям: понижения идейности, возрастания почвенности. Русская интеллигенция агонизирует долго и бурно: она истекает кровью и настоящей, не умозрительной уже, народной революции. Интеллигенция принадлежит к тем социальным образованиям, для которых успех губителен; они до конца и без остатка растворяются в совершенном деле. Дело интеллигенции — европеизация России, заостренная, со второй половины XIX в., в революции. Победы революции наносят поэтому интеллигенции тяжкие раны. Вот даты их: 1 марта 1881 г., 17 октября 1905 г., 25 октября 1917 г. Из них уже первая смертельна. На 1 марта, если не по времени, то по существу, русская мысль (не интеллигентская, а русская) ответила явлением Толстого и Достоевского. По-разному, но с одинаковой силой, они отрицают западнический идеал интеллигенции и делают возможным строительство русской культуры на древней, допетровской почве. Интеллигенция была смущена, но не смогла ответить отлучением. Она приняла в себя сильно действующий, хотя и медленный яд, который через четверть века

начал видимо разлагать ее сознание. Но количественно, в культурной работе России интеллигенция преобладает — по крайней мере, до первой русской революции.

Она не может умереть, потому что дело, которое она себе поставила, сначала, как апокалиптический идеал, чем дальше, тем больше становится русским государственным делом. Дворянская Россия с 1861 г. безостановочно разлагается. Самодержавие не в силах оторваться от дворянской почвы и гибнет вместе с ней. Замороженная на 20 лет Победоносцевым Россия явно гниет под снегом (Чехов). Интеллигенция права в своем ощущении гнилости 80—90-х годов, хотя духовно, в глубине национального сознания, эти годы, как часто годы реакции, были, быть может, самыми плодотворными в новой русской истории. Но общественное тело явно требует хирурга. Революция, убитая Достоевским в идее, оправдывается уже политической необходимостью. Отсюда воскресение революционного идеала и движения в конце 90-х годов.

Жизнь интеллигенции этих десятилетий, расплющенной между молотом монархии и наковальной народа, ужасна. Она смыкает свои бездейственные ряды в подобие церкви, построенной на крови мучеников. Целое поколение живет в тени, отбрасываемой Шлиссельбургской крепостью. Оно подавлено идеей мученической смерти: не борьбы, не подвига, не победы, а именно смерти.

О, зачем не лежит твой истерзанный труп
Рядом с нами, погибшими братьями?—

терзает себя Якубович, поэт-каторжник, идейный наследник Народной Воли.

В сущности, настоящим гимном русской революции была не бездарная Лавровская марсельеза, а похоронный марш:

Вы жертвою пали в борьбе роковой,
В любви беззаветной к народу...

И даже в новом революционном приливе 1900 годов демонстрации студенческой молодежи чаще всего связаны с похоронами: Шелгунова, Михайловского, Бунакова³⁰, кн. С. Н. Трубецкого... И как настоящие политические демонстрации, первомайские и другие, они

всегда безоружны, их смысл всегда в избииении — нагайками, шашками — беззащитных, несопротивляющихся людей. Это всегда жертва, и не бескровная; единственная, но глубокая политическая идея ее: из крови мучеников восстанут новые борцы.

Новых идей до появления на сцену марксизма не поступает; их боятся, как ереси. Весь смысл этой секты в хранении чистоты и «заветов». Кодекс общественной этики вырабатывает мелочную систему запретительных норм, необходимых, чтобы сохранить дистанцию перед врагом, с которым нет сил бороться. Враг этот откровенно — русское государство и его власть. Умственный консерватизм навсегда остается главным признаком идейно-чистой, пассивно-стойкой русской интеллигенции в ее основном, либерально-народническом русле.

Для России и эта формация людей не бесплодна. Вытесненные из политической борьбы, они уходят в будничную культурную работу. Это прекрасные статистики, строители шоссеиных дорог, школ и больниц. Вся земская Россия создана ими. Ими, главным образом держится общественная организация, запускаемая обленившейся, упадочной бюрократией. В гуще жизненной работы они понемногу выигрывают в почвенности, теряя в «идейности». Однако, остаются до конца, до войны 1914 г., в лице самых патриархальных и почтенных своих старцев, безбожниками и анархистами. Они не подчеркивают этого догмами, но он является главным членом их «Верую». Душа этой религии, впрочем, не в догмате: она в жертве, которая составляет неотъемлемую основу народнического мировоззрения.

Революционная лава, остывая в земском, трудовом народничестве, принимает облик демократического либерализма. Социализм, если не линяет до утопии, то отодвигается в туманное будущее. Семидесятники ненавидели либерализм, который, ответвившись от идейного ствола 40-х годов и окрыленный, было, коротким десятилетием реформ, питается всего больше модной англоманней. Остывшие народники конца века могли уже подать руку конституционалистам английской школы. Такова формула будущей партии «Народной Свободы». Но либерализм не создает ни одной новой идеи; он несет вместе с народничеством вахту у знамени «храпимых заветов».

Появление марксизма в 90-х годах было настоящей бурей в стоячих водах. Оно имело освежающее, озонирующее значение. В марксизме недаром получают крещение все новые направления — даже консервативные — русской политической мысли. Это тоже импорт, разумеется, — в большей мере, чем русское народничество, имеющее старую русскую традицию. Но в научных основах (все-таки научных!) русского марксизма были моменты здорового реализма, помогшие связать интеллигентскую мысль с реальными силами страны.

Россия, под победоносцевскими льдами, социально переродилась. Новые классы — рабочие, промышленники, — приобщаясь к «просвещению», начинают реальную, а не утопическую классовую борьбу. Плеханов оказался пророком: рабочий был той точкой опоры, куда должен быть приложен революционный рычаг. Пролетарий, оторванный от народной (т. е. крестьянской) почвы, сам сделался почвой, на которую мог осесть революционный скиталец. Русская социал-демократия, несомненно, самое почвенное из русских революционных движений. В нем, практически, профессионалы революции, путем радикального упрощения своего интеллигентского сознания, сливались с верхушкой «сознательных пролетариев», образуя не новую интеллигенцию, а кадры революционных деятелей. В этом свете понятен особый пафос классовой идеи в России, и особая ненависть к интеллигенции в марксистском лагере. Для него «классовый» означало «почвенный», «интеллигенция» — мир старой, отрешенной кружковщины XIX в.

Конечно, и в марксизме, особенно русском, живет, хотя и темная, религиозная идея: по своей структуре революционный (не реформистский) марксизм является иудео-христианской апокалиптической сектой. Отсюда он сделался в России не только рассадником политических буржуазных идеологий (Струве), но и богословских течений. В отличие от народничества, которое, по своей отрешенности, могло развиваться только в сектантство, марксизм в социально-классовом сознании своем и догматизме системы тайл потенции православия: они были вскрыты вышедшими из него вождями новой богословской школы.

Молодое народничество социалистов-революционеров идейно ничего не приносит в сокровищницу заветов, хотя оказывается более чутким к веяниям куль-

туры. Оно воскрешает в политической борьбе опыт Народной Воли, более грозный и действенный на фоне растущего движения масс. Террор дал нескольких героев с чертами христианского мученичества, но морально разложился еще скорее народовольства. Революция была уже делом, а не жертвоприношением. И потому авантюризм и провокация необычайно быстро убили жертвенную природу террора: Азеф³¹ и Савинков³² — Каляева³³ и Балмашева³⁴. Но народничество уже нашло путь к деревне, возделанной за несколько десятилетий земским плугом; к 1905 г. «смычка» интеллигенции с народом была уже совершившимся фактом.

Нельзя обойти молчанием еще одной силы, которая в эту эпоху вливалась в русскую интеллигенцию, усиливая ее денационализированную природу и энергию революционного напора. Эта сила — еврейство. Освобожденное духовно с 80-х годов из черты оседлости силой европейского «просвещения», оказавшись на грани иудаистической и христианской культуры, еврейство, подобно русской интеллигенции Петровской эпохи, максимально беспочвенно, интернационально по сознанию и необычайно активно, под давлением тысячелетнего пресса. Для него русская революция есть дело всеобщего освобождения. Его ненависть к царской и православной России не смягчается никакими бытовыми традициями. Еврейство сразу же занимает в русской революции руководящее место. Идеино оно не вносит в нее ничего, хотя естественно тяготеет к интернационально-еврейскому марксизму. При оценке русской революции его можно было бы сбросить со счетов, но на моральный облик русского революционера оно наложило резкий и темный отпечаток.

К 1905 г. все угнетенные народности царской России шлют в революцию свою молодежь, сообщая ей «имперский» характер.

Революция 1905 г. была уже народным, хотя и не очень глубоким, взрывом. И в удаче и в неудаче своей она оказалась губительной для интеллигенции. Разгром революционной армии Столыпиным вызвал в ее рядах глубокую деморализацию. Она была уже не та, что в 80-е годы: не пройдя аскетической школы, новое поколение переживало революцию не жертвенно, а стихийно. Оно отдавалось священному безумию, в котором испепелило себя. Дионисизм вырождался в эротическое помешательство. Крушение революции утопи-

ло тысячи революционеров в разврате. От Базарова к Санину вел тонкий мост, по которому прошло почти все новое поколение марксистов. Лучшие впитывались творящейся русской культурой, слабые опускались, чтобы всплыть вместе с накипью русского дна в октябре 1917 г.

Я сказал, что интеллигенцию разлагала ее удача. После 17 октября 1905 г. перед ней уже не стояло мрачной твердыни самодержавия. Старый режим треснул, но вместе с ним и интегральная идея освобождения. За что бороться: за ответственное министерство? за всеобщее избирательное право? За эти вещи не умирают. Государственная Дума пародировала парламентаризм и отбивала, морально и эстетически, вкус к политике. И царская и оппозиционная Россия тонула в грязи коррупции и пошлости. Это была смерть политического идеализма.

И в те же самые годы мощно росла буржуазная Россия, строилась, развивала хозяйственные силы и вовлекала интеллигенцию в рациональное и европейское, и в то же время национальное и почвенное дело строительства новой России. Буржуазия крепла и давала кров и приют мощной русской культуре. Самое главное, быть может: лучшие силы интеллигентского общества были впитаны православным возрождением, которое подготовлялось и в школе эстетического символизма и в школе революционной жертвенности.

За восемь лет, протекших между 1906 г. и 1914 г., интеллигенция растаяла почти бесследно. Ее кумиры, ее журналы были отодвинуты в самый задний угол литературы и отданы на всеобщее посмешище. Сама она, не имея сил на отлучение, на ритуальную чистоту, раскрывает свои двери для всякого, кто снисходительно соглашается сесть за один стол с ней временным гостем. В ее рядах уж преобладают старики. Молодежь схлынула, вербующая сила ее идей ничтожна.

И, однако, изжито ли старое противоположение: «интеллигенция и народ»? Изменяя революции, интеллигенция забыла о народе. Что там?

Из столыпинской деревни доносится голос хулигана, но она уже шлет в город своих поэтов. В ней совершаются какие-то сдвиги, с которыми бывшая интеллигенция уже утратила связь. Тогда-то раздался голос часового на башне: Блок поднял брошенную тему: «интеллигенция и народ», и указал на пропасть, все еще

вияющую. Пророчил гибель и тогда уже звал: «Слушайте революцию!» А из низов, из темной черносотенной глубины ему отзывался нутряной злобой крестьянский голос: Карпов³⁵, «Пламя».

Война заглушила все голоса. В ней остатки интеллигенции утонули, принеся себя в жертву России, и в этой жертве утопили остатки революционной совести.

Кремль

Действие пятое

Что такое народ и что такое большевики 1917 г. по отношению к интересующей нас проблеме интеллигенции? Легче и проще ответить на второй вопрос.

Есть взгляд, который делает большевизм самым последовательным выражением русской интеллигенции. Нет ничего более ошибочного. В большевизме, правда, доживает множество отдельных элементов русского радикального сознания, — что облегчает темному слою «рабочников просвещения» сотрудничество с ним. Но самая природа большевизма максимально противоположна русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции.

Преодоление интеллигенции может совершаться и совершается многими путями. Если не говорить об органической национальной идее, которая в корне меняет тип «идейности», то почвой для оседания кочевой интеллигенции может быть всякое подлинное «дело». Для многих такой почвой была наука. Люди 40-х годов — Буслаевы, Соловьевы — находили свою почву в исторической и филологической науке, нигилисты 60-х годов — Сеченовы, Мечниковы — в естествознании. Наука несет с собой традицию, всечеловеческую связь, — пусть не национальную, но все же историческую почву. Личность включается в цепь поколений, в определенном звене ее, ее дело определяться уже не ею самой, а коллективным разумом. Но и всякое профессиональное дело, взятое как призвание, с чувством личной ответственности, выводит из кочевого быта. Врач, инженер, поскольку они преданы своему делу, уже не интеллигенты, или остаются интеллигентами в каком-то верхнем, безответственном плане сознания: на чердаке, куда сваливают всякую рухлядь. Деловитость и интеллигентность несовместимы.

Большевики — профессионалы революции, которые всегда смотрели на нее, как на «дело», как смотрят на свое дело капиталистический купец и дипломат, вне всякого морального отношения к нему, все подчиняя успеху. Их почвой была созданная Лениным железная партия. Почва не Бог вещь какая широкая — было время, когда вся партия могла поместиться на одном диване, — но зато страшно вязкая. Она поглощала человека без остатка, превращала его в гайку, винт, выбивала из него глаза, мозги, заполняя череп мозгом учителя, непомерно разросшегося, тысячерукого, но одноглазого. Создание этой партии, из такого дряблого материала, было одним из чудес русской жизни, свидетельством о каких-то огромных — пожалуй, тоже допетровских — социальных возможностях. Вся страстная, за столетие скопившаяся политическая ненависть была сконденсирована в один ударный механизм, бьющий часто слепо — вождь одноглазый, — но с нечеловеческой силой.

И все же эта машина была почти стерта в порошок Столыпинской каторгой и ссылкой, где получили свою последнюю шлифовку многие из нынешних государственных деятелей России. Было разрушено все, кроме традиции, кроме плана, чертежа (ведь здесь единство механическое, а не органическое), материала злобы и несломленной воли вождя.

Остальное сделала народная стихия, питательный бульон, который с микробиологической быстротой размножил «палочки» большевизма в революционной России. Но эта Россия, этот народ — как понять его? С одной стороны, революция, медленно, но верно просачивающаяся в самую толщу масс, привила ему (еще с 1905 г.) основы интеллигентской веры... С другой, едва почувствовав себя хозяином жизни, народ принялся яростно истреблять интеллигенцию, наплевал на свободу и демократию, которые были ему предложены, и успокоился только в новом, едва ли не тяжелейшем рабстве, которое в России и поныне слывет под презрительной кличкой «свободы». В чем источник этого трагического недоразумения?

Я не пишу историю революции и не стану останавливаться на социальных основах классовой ненависти (ясно, что они восходят к неизжитому в России крепостному строю). Здесь меня интересует только народное сознание. К 1917 г. народ в массе своей срывается

с исторической почвы, теряет веру в Бога, в царя, теряет быт и нравственные устои. Интеллигенция может считать его своим по недоразумению. Ее «идеи», т. е. положительное содержание ее евангелия, для народа пустой звук. Более того, предмет ненависти, как книга, шляпа (бей шляпу!), иностранная речь, как все, что разделяет, подчеркивает классовое расстояние: все атрибуты барства. В 1917 г. народ максимально беспочвен, но и максимально безыдеен. Отсюда разинский разгул его стихии, особенно жестокий там, где он не сдерживается революционной диктатурой — в Сибирской партизанщине.

Революция пронеслась: в крови утолена классовая злоба, народ вернулся к земле, в труде и хозяйстве найдя свою почву. Но в его сознании, на месте тысячелетних основ жизни, образовалась пустота. У крестьянской молодежи, у активных слоев она быстро заполняется примитивным материалистическим «просвещением». Разумеется, эта старая интеллигентская идея (в сущности, идея 60-х годов, освеженная марксистским модерном) теперь лишена всякого нравственного пафоса. Но она прекрасно уживается с мощной жаждой жизни, наживы, наслаждений, которой проникнута современная Россия. Повсюду, в городе и в деревне, в высших слоях еврейского наэпа, в разлагающемся коммунизме и в предприимчивой крестьянской молодежи царит один и тот же дух: накопления, американизма, самодовольства. Гибель коммунизма, можно думать, не только не остановит, но еще более подвинет этот рост буржуазного сознания. Интеллигентские «идеи» находят свою настоящую (не псевдоморфную, религиозную) почву: в новом мещанстве.

Тем самым вековое противостояние интеллигенции и народа оканчивается: западничество становится народным, отрыв от национальной почвы — национальным фактом. Интеллигенция, уничтоженная революцией, не может возродиться, потеряв всякий смысл. Теперь это только категория работников умственного труда или верхушка образованного класса.

Полно, так ли?

Вся ли Россия проходит азбуку атеизма и американизма? Этому противоречит хотя бы всеми отмечаемый расцвет церкви и православного быта. Кто же в России ходит в церковь?

Уже сразу бросается в глаза — по крайней мере, в

городе,— как много в храмах бывшей интеллигенции. И не только выбитых из жизни стариков, но и молодежи, активно строящей новую Россию. Знакомство с этой христианской молодежью сразу вскрывает в ней знакомые черты: да это все бывшие народники, вчерашние эсеры! Быть может, без прежней удали, с большей сдержанностью и строгостью,— но с тем же энтузиазмом. Воочию видишь: наконец-то поколения «святых, неверующих в Бога» нашли своего Бога и вместе с Ним нашли себя. Вековой маскарад кончился. Интеллигенция влилась в основное русло великой русской культуры, уже начавшей свое оцерковление с конца XIX в.

Но, может быть, в этой точке рождается новая интеллигенция, с новым отрывом от народа, переменяющаяся с ним ролями: народ отрывается от исторической почвы, интеллигенция хранит религиозное сознание? Да, это правда, что отныне религиозное и национальное сознание России может строиться только в работе этой новой церковной интеллигенции: не на этнографических пережитках, а на идее-символе. Но, по самой природе церкви, она не может стать отрешенной. Если мы и видим сейчас среди новообращенных увлечение аскетической Фиваидой, слабость общественного и культурного сознания, то все это болезни старой интеллигентской души: новый вывих, который должен быть исцелен органической жизнью церковного тела. Церковь слишком связана с живой исторической плотью народа, с его историей и бытом. Она не может жить лишь отрешенным мистическим подвигом, и ничто не чуждо ей в такой степени, как романтика прошлого. Да и неверно, разумеется, что православие в народе умерло. Оно парализовано в массах, но живо в личностях. В церкви живут сейчас все классы русского общества. Только в ней в наши дни и можно встретить подлинно всенародное единение.

Две России стоят друг против друга. Социально они перемешаны обе; в обеих верхи и низы, темная масса и интеллигенция. Если хотите определить их, то следует, прежде всего, отбросить политические мерки. Россия живет сейчас с аполитическим сознанием. Никто не думает в ней о реставрации, мало кто думает о демократии. Что разделяет людей, так это два типа, два идеала жизни: меньшинство живет запросами духа, большинство — хозяйственными злобами дня. Мень-

шинство почти целиком сейчас в церкви. Большинство — в организациях правящей партии, по и в неорганизованных массах ее врагов. Россия православная — против России-Америки (тоже провидение Глока). Революция провела в народном сознании глубокую трещину, которая, вероятно, не зарастет и в ряде поколений. Эта трещина та самая, что прорубил Петр: только проходит она теперь иначе, не по классовым линиям, а сверху донизу рассекает народное тело. Классовое образование интеллигенции отныне, в самом деле, невозможно.

Обе России национальны. Революция самым фактом своей победы и обороны от белых и европейских армий развила в себе мощное национальное чувство. Ему не хватает исторической перспективы, но сама революция, ставшая историей, дает эту недостающую традицию. Принимая в свои святцы декабристов, народовольцев, революционная Россия, отправляясь от них, приобщается и к дворянско-интеллигентской культуре. Это пока лишь задание, но оно будет выполнено. А за приятием дворянской культуры неизбежно ее преодоление. Народ пойдет путем интеллигенции — хотя бы опаздывая на столетие — через Толстого в церковь. Раз исцелен дух страны, он будет животворить и тело.

Церковная Россия живет традицией древней Руси. Ей трудно принять Петра, — особенно трудно теперь, когда ее не поддерживает созданная Петром государственность. Однако ей это столь же необходимо, как революционной России — приобщиться к православной культуре. Лишь в этом слиянии залог подлинно национального творчества. Конечно, это слияние необычайно трудно и может ставиться лишь, как предельная задача. На пути к ней стоят различные проекты решений, различные «идеологии», которыми будет жить Россия XX в. Но думается, что одна черта должна резко отличать их от большинства идеологий дореволюционной России: они будут соединять в себе элементы древнерусской и новой, петровской, культуры, в разных сочетаниях и разных стилях. По существу и правде, не может быть и спора о том, кому принадлежит гегемония. Но гегемон должен не забывать об изначальном ущербе, который сделал неизбежным многовековой раскол: не презирать золотых сосудов Египта и прекрасных хананеянок, уже готовых обрезать свои волосы.

Национальное и вселенское

«Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12,1). Эти слова Господни Аврааму повторяли себе множество христианских подвижников, когда, оставляя свою родину, вместе с отчим домом, уходили спасаться в далекие страны: Палестину, Египет... Разлука с родиной рассматривалась, как аскетический подвиг. В египетских монастырях внимательно обсуждали вопрос: возможна ли иноческая жизнь в родной стране, среди соблазнов плотской любви? (Св. Кассиан Римл.).

Это монашеское отрицание родины, подобно отрицанию семьи и культуры, является, очевидно, выражением аскетической идеи: идеи, существенной в христианстве, но все же частной и подчиненной, идеи — метода, идеи — пути, и притом в радикальных формах своих, пути исключительного, для немногих. Но в христианстве живет и другое великое начало, могущее отрицать начало национальное, и, действительно, нередко отрицавшее его на путях исторической жизни. Христианская Церковь с первых дней своего бытия на земле раскрывается как Церковь вселенская. Еще не разорвав связей с еврейским миром, в котором она родилась, она провозглашает: «В Церкви Христовой нет ни эллина, ни иудея». Природной разделенности человечества на племена и народы противопоставляется его единство во Христе. Как для Израиля, для древних отцов Церкви народность (мы сказали бы: «национальность») — символ язычества. Язычники («языки») так именуются не по признаку многобожия, а по признаку национально-народной жизни. Языки — это народы (*ethne, gentes*).

Римское католичество навсегда сохранило этот универсализм (вселенскость), как свое сущностное определение — свое «имя». Отсюда развитие новых европейских народов протекало, — и до сих пор протекает, — в трениях и в борьбе с Римом. Трагический исход реформации не в последней мере объясняется нечуткостью Рима к запросам национальной жизни северных (германских) народов.

Но и православная Византия жила исключительно сознанием вселенским. Для нее границы православного мира совпали с вселенской, по смыслу своему, империей. Далекие русские князья, поскольку они православны, считались подданными («стольниками») василевса, единственного христианского царя на земле. Здесь происходил подмен, еще более очевидный, чем на Западе. Национально-конкретное, греческое, объявлялось вселенским. Принять христианство — значит принять греческую иерархию (если не язык), греческие, императорские законы. Такова была судьба Руси. В этих вселенских притязаниях Византии, как и Рима, было извращение великой правды. Христианское человечество должно иметь единство не только в духе, но и в полноте исторической жизни. Однако приравнение этого земного единства Церкви внешнему государственному единству было великой ложью, провиденциально вскрытой в гибели греческого царства.

Не греческой, а русской Церкви было дано раскрыть смысл национальной идеи в православии. Древняя Русь не умела богословствовать. Но вся ее живая жизнь, вся история ее свидетельствует о восприятии национальной плоти и духа в самые недра Церкви — в ее святыню. Первые памятники христианства на Руси, похвальные слова князю Владимиру¹, житие св. Бориса и Глеба², начальная летопись говорят все о том же: юный, только что крещеный народ уже задумывается о своем религиозном призвании, дерзает утверждать свою богоизбранность. Древняя, Киевская Русь пережила аскетический подвиг с остротой и силой, неизвестной в поздней, Московской Руси (Киево-Печерский патерик³). И рядом с этим, русская Церковь канонизирует целые десятки князей, т. е. вождей народной жизни, об аскетических подвигах которых ничего не известно. Одни из них были мучениками за веру, другие за национальный идеал: «положили душу свою за други своя». Греческая Церковь почти не знала святых мирян; в святых князьях на Руси расцветает новая святость, теснейшим образом связанная со святыней национальной жизни. Этой святыне с беспрецедентной смелостью приносится в жертву даже святость аскетического подвига, когда св. Сергий благословляет иноков поднять меч на Куликовом поле.

Вершины своей это национальное религиозное сознание Руси достигает в св. Иосифе Волоцком⁴. Но к

концу XV в. оно уже заслоняется и отягощается новым универсализмом. Погибая, Византия оставила Москве в наследство свою вселенскую идею, в ее слитности с конкретным государством — нацией. Москва — третий Рим, ощущает себя уже не только средоточием мира, но и православной вселенной. В наивном выражении людей XV—XVII веков, Успенский собор в Москве и есть «святая, соборная и апостольская Церковь». Но эта национальная вселенскость грозит утратой вселенского чувства Церкви. Русский раскол был наказанием. Вселенское сознание Москвы лишь помешало выразиться древнерусскому сознанию нации. Мысль XIX в. — мысль светских богословов и философов — славянофилов, Вл. Соловьева — додумала и выразила то, чем жила древняя Русь. В чем же христианский смысл нации, оправдание и освящение ее жизни?

Русские книжники, ища опоры для своего нового идеала в греческой традиции, любили сравнивать своих национальных святых, особенно князей, с древними мучениками, стражами и заступниками родного города. Слагатель повести об Александре Невском недаром вспоминает «блаженного отечестволюбца Христова мученика Димитрия, рекша про отчизну свою Солуньград: „Господи, аще погубиши град сей, то и аз с ним погибну“»⁵... Древнегреческий град — малая родина (polis) живет в греческом царстве, как некоторое органическое целое. Но это целое, бытовое, житейское, не является национальным целым. Оно свидетельствует лишь о существовании во вселенском теле Церкви местных клеточек-союзов плотской любви, не разрушаемых, но благословляемых Церковью небесной. Не в порядке ли только снисхождения к немощной плоти человеческой? Соблазнительно остановиться на этой мысли, пока мы имеем дело лишь с таким духовно не выраженным, религиозно бесцветным единством, как город или гражданская община. Последний смысл благословения родины раскрывается только для родины национальной.

Одно малоизвестное и литературно беспомощное русское житие начинается с такого величественного образа русской земли: «О светлая и пресветлая русская земля и приукрашенная многими реками и различными птицами и зверьми и всякою различною тварью, потешая Бог человека и сотворил вся его ради на потеху и на потребу различных искушений челове-

ческого ради естества, и потом подарова Господь православную верою, св. крещением, наполнив ю великими грады и дома церковными и насаев ю боголюбивыми книгами, и показуя им путь спасения и радости всех святых». Неведомый сказатель жития дает ключ к религиозному смыслу национальной жизни. В его словах ясно обозначены три плана. Внизу природная тварная жизнь, прекрасная и благословенная Богом, физический субстрат народной жизни. Наверху «свет и радость всех святых», Царство Небесное, уже предлагающее все земные рубежи. Посредине «путь спасения» — не личный, а всенародный путь, намеченный скупыми словами: «грады и дома... и книги». Грады и книги это путь культуры: общественного богослужения, художественного творчества и мысли, хозяйства и политической организации, — все то, что составляет глубинную и внешнюю, духовную и материальную жизнь нации.

Для признания религиозного смысла национальной идеи необходимы две предпосылки. *Первая* — религиозный смысл культуры, т. е. тех «градов, домов и книг», которые составляют расходящийся сноп лучей из храмовой мистерии. *Вторая* — множественность культурных «путей спасения». Не трудно усмотреть многообразие личных путей святости, личных призваний. Подвиг святого епископа далеко расходится с подвигом юродивого — по внешности ничем не напоминает его. И только в последней глубине раскрывается единство святости — в единстве стяжаемого Св. Духа. То, что сразу было явлено миру для подвига личного и запечатлено навеки в учении ап. Павла о многообразии духовных даров, то для призвания «языков» долго оставалось скрытым под спудом мнимовселенской греко-римской культуры. А между тем, в огненные дни рождения Церкви были явлены знаки, указующие на расходящиеся земные пути Царствия Божия. Единая сила Святого Духа сходит на апостолов в раздельности огненных языков. И дар языков был первым даром новорожденной Церкви. День Пятидесятницы⁶, начало новой жизни человечества странно повторяет миф о Вавилонской башне, начало его языческого распада. Как там, так и здесь внешний хаос — «шум», «смешение» (Деян. 2, 6). Разноязычная проповедь слова смущает, как опьянение «сладким вином». Но это новое «смешение языков» не страшно. Ибо это не смешение, а расчленение, не разделение, а распределение — на

«жребии», «уделы» — крещаемой земли. Многоязычность рождающейся Церкви несет в себе оправдание и осмысление природно-языческого многообразия мира. Отныне «языки» входят в Царствие Божие.

Язык не есть простое орудие, средство обмена мыслей. Язык — тончайшая плоть мысли, не отделимая от ее природы. И не мысли только, а целостного духа. Поэтому язык есть имя нации, как особого духовно-кровного единства, создающего свою культуру, т. е. царство идеальных ценностей. Дар языков в неповторимый, торжественный день Церкви не может быть понят, как дарование внешнего органа для христианской миссии (подобно переводам Библейского Общества⁷). Этот дар есть благословение самих языков, как ангелов, воспевающих хвалу Богу.

Высочайший смысл культуры — богопознание и гимн Богу, раздвигающий храмовую молитву до пределов космоса. Известное явление — непереводаемость самых глубоких и тонких оттенков языка, так же, как и недоступность (или малая доступность) чуждых форм искусства — указывает на исключительность национальных призваний. Они *непереводимы*, как языки, и страшно, духовно мертво их смешение — во всяком эсперанто. Утешительно то, что они не абсолютно замкнуты; полупрозрачные, они приоткрывают и для внешних тайну, хранимую для кровных и своих. Верим, что некогда, в Царстве Христовом падут все преграды непонимания, и духовные лики народов будут открыты друг для друга.

Но в земной жизни призвания народов, как и личностей, ведут по разным путям. Бесплоден эклектизм, подражающий слегка всякому чужому голосу, и губительно взятие на себя чужого подвига. Народ, «забывшись» о своем служении, рискует оказаться рабом неключимым, зарывшим в землю талант.

Нам кажется, что наша родина, Россия, стоит на опасном распутье. Ее национальный путь трагически оборвался более двух веков тому назад, и с тех пор величайшие усилия ее гениев в том, чтобы обрести потерянную духовную родину. Соблазны духовного эсперанто, мировой ярмарки, сейчас для нас сильнее, чем когда-либо. Но и мы напрасно обольщаемся, что уже нашли истинный путь. Нет более распространенного недоразумения среди нас, как смешение «православного» и «русского». Православное это вселенское, это для

всех. Русское — только для нас. Мы плохо знаем иные православные церкви и культуры, плохо знаем и свою собственную. Отсюда иногда мы готовы утверждать, как русское, то, что является призванием христианства восточного, а иногда выдаем за православное, все-ленское, общеобязательное исторические особенности лишь нашего, русского пути. И национальное, и все-ленское понимание православия страдают от этого смешения. Поэтому первый долг для нас — долг самопознания — упорный труд по изучению и осмыслению нашего прошлого. Что из тяжелого, богатого наследия предков останется с нами как вековая святыня, что брошено как мертвый груз? Где чистые ключи, чтобы утолить нашу жажду? Трагичность нашего прошлого, прерывистость, ломаность его линий затрудняют искания, но делают их необходимость ясной для всех. Трудна, бесконечно трудна эта работа восстановления истинного лица России. Сколько обманов и самообманов на этом пути. Одни видят Россию в монастыре, другие в орде Чингисхана, третьи в Петербурге последних Романовых. Нужно бояться дешевых лозунгов и узких точек зрения. Россия и то, и это, и многое другое. Но, становясь тем и другим, она совершила множество исторических грехов, изменила своему служению, как всякий народ. И нужно отличать измену от правого подвига, хотя и в измене и в падении сказываются национальные, близкие нам черты России.

А где же, скажут нам, вселенский идеал православия? Мне думается, что нашим временем, как важнейшая вселенская задача, выдвинуто восстановление и просветление лица России. Обретенная, воскресшая Россия будет светить миру. Светит она и сейчас, даже через закопченные стекла наших фонарей. Но задача не в том, чтобы это освещение организовывать, а в том, чтобы не дать угаснуть огню, чтобы не иссякло масло в светильниках, чтобы чадающий, задуваемый ветром огонь вновь разгорелся чистым пламенем. Не горделивое спасение мира, а служение своему призванию, не «мессианство», а миссия, путь творческого покаяния, трудовой трезвенности, переоценка, перестройка всей жизни — вот путь России, наш общий путь.

Будет ли существовать Россия?

Вопрос этот, несомненно, покажется нелепым для большинства русских людей. Мы привыкли, вот уже одиннадцать лет, спрашивать себя об одном: скоро ли падут большевики? Что за падением большевиков начинается национальное возрождение России, в этом не было ни искры сомнения. В революции мы привыкли видеть кризис власти, но не кризис национального сознания.

Многие не видят опасности, не верят в нее. Я могу указать симптомы. Самый тревожный — мистически значительный — забвение имени России. Все знают, что прикрывающие ее четыре буквы СССР не содержат и намек на ее имя, что эта государственная формация мыслима в любой части света: в Восточной Азии, в Южной Америке. В Зарубежье, которое призвано хранить память о России, возникают течения, группы, которые стирают ее имя: не Россия, а «Союз народов Восточной Европы»; не Россия, а «Евразия». О чем говорят эти факты? О том, что Россия становится географическим и этнографическим пространством, бессодержательным, как бы пустым, которое может быть заполнено любой государственной формой. Одни — интернационалисты, которым ничего не говорят русские национальные традиции; другие — вчерашние патриоты, которые отрекаются от самого существенного завета этой традиции — от противостояния Исламу, от противления Чингисхану, — чтобы создать совершенно новую, вымышленную страну своих грез. В обоих случаях Россия мыслится национальной пустыней, многообещающей областью для основания государственных утопий.

Можно отмахнуться от этих симптомов, усматривая в них лишь новые болезни интеллигентской мысли, — к тому же не проникшие в Россию. Но никто не станет отрицать угрожающего значения сепаратизмов, раздражающих тело России. За одиннадцать лет революции зародились, развились, окрепли десятки национальных сознаний в ее расслабевшем теле. Иные из них приобрели уже грозную силу. Каждый маленький народец,

вчера полудикий, выделяет кадры полуинтеллигенции, которая уже гонит от себя своих русских учителей. Под покровом интернационального коммунизма, в рядах самой коммунистической партии складываются кадры националистов, стремящихся разнести в куски историческое тело России. Казанским татарам, конечно, уйти некуда. Они могут лишь мечтать о Казани как столице Евразии. Но Украина, Грузия (в лице их интеллигенции) рвутся к независимости. Азербайджан и Казахстан тяготеют к азиатским центрам Ислама.

С Дальнего Востока наступает Япония, вскоре начнет наступать Китай. И тут мы с ужасом узнаем, что сибиряки, чистокровные великороссы-сибиряки, тоже имеют зуб против России, тоже мечтают о Сибирской Республике — легкой добыче Японии. Революция укрепила национальное самосознание всех народов, объявила контрреволюционными лишь национальные чувства господствовавшей вчера народности. Многие с удивлением узнают сейчас, что великороссов в СССР числится всего 54 процента. И это слабое большинство сейчас же становится меньшинством, когда мы мысленно прилагаем к России оторвавшиеся от нее западные области. Мы как-то проморгали тот факт, что величайшая империя Европы и Азии строилась национальным меньшинством, которое свою культуру и свою государственную волю налагало на целый этнографический материк. Мы говорим со справедливой гордостью, что эта гегемония России почти для всех (только не западных) ее народов была счастливой судьбой, что она дала им возможность приобщиться к всечеловеческой культуре, какой являлась культура русская. Но подрастающие дети, усыновленные нами, не хотят знать вскормившей их школы и тянутся кто куда — к западу и к востоку, к Польше, Турции или к интернациональному геометрическому месту — т. е. к духовному небытию.

Поразительно: среди стольких шумных, крикливых голосов один великоросс не подает признаков жизни. Он жалуется на все: на голод, бесправие, тьму, только одного не ведает, к одному глух: к опасности, угрожающей его национальному бытию.

Вдумываясь в причину этого странного омертвения, мы начинаем отдавать себе отчет в том, насколько глубок корень болезни. В ней одинаково повинны три главнейшие силы, составлявшие русское общество

в эпоху империи: так называемая интеллигенция и власть. Для интеллигенции русской, т. е. для господствовавшего западнического крыла, национальная идея была отвратительна своей исторической связью с самодержавной властью. Все национальное отзывалось реакцией, вызывало ассоциацию насилия или официальной лжи. Для целых поколений «патриот» было бранное слово. Вопросы общественной справедливости заглушали смысл национальной жизни. Национальная мысль стала монополией правых партий, поддерживаемых правительством. Но что сделали с ней наследники славянофилов? Русская национальная идея, вдохновлявшая некогда Аксаковых, Киреевских, Достоевского, в последние десятилетия необычайно огрубела. Эпигоны славянофильства совершенно забыли о положительном творческом ее содержании. Они были загнипотизированы голой силой, за которой упустили нравственную идею. Национализм русский выражался, главным образом, в бесцельной травле малых народностей, в ущемлении их законных духовных потребностей, создавая России все новых и новых врагов. И, наконец, народ — народ, который столько веков с героическим терпением держал на своей спине тяжесть империи, вдруг отказался защищать ее. Если нужно назвать один факт, — один, но *основной*, из многих слагаемых русской революции, — то вот он: на третий год мировой войны русский народ потерял силы и терпение и отказался защищать Россию. Не только потерял понимание цели войны (едва ли он понимал ее и раньше), но потерял сознание нужности России. Ему уже ничего не жаль: ни Белоруссии, ни Украины, ни Кавказа. Пусть берут, делят, кто хочет. «Мы рязанские». Таков итог векового выветривания национального сознания. Несомненно, что в Московской Руси народ национальным сознанием обладал. Об этом свидетельствуют хотя бы его исторические песни. Он ясно ощущает и тело русской земли и ее врагов. Ее исторические судьбы, сливавшиеся для него с религиозным призванием, были ясны и понятны. В Петровской империи народ уже не понимает ничего. Самые географические пределы ее стали недоступны его воображению. А международная политика? Ее сложность, чуждость ее задач прекрасно выразилась в одной солдатской песне XVIII в.:

Крепостное рабство, воздвигшее стену между народом и государством, заменившее для народа национальный долг частным хозяйственным игом, завершило разложение политического сознания. Уже крестьянские бунты в Отечественную войну 1812 г. были грозным предвестником. Религиозная идея православного царя могла подвигнуть народ на величайшие жертвы, на чудеса пассивного героизма. Но государственный смысл этих жертв был ему недоступен. Падение царской идеи повлекло за собой падение идеи русской. Русский народ распался, расплылся на зернышки деревенских мирков, из которых чуждая сила, властная и жестокая, могла строить любое государство, в своем стиле и вкусе.

Итак, каждая из трех русских общественных сил несет вину — или долю вины — за национальное крушение.

К этим разлагающим силам присоединилось медленное действие одного исторического явления, протекавшего помимо сознания и воли людей, и почти ускользнувшего от нашего внимания. Я имею в виду отлив сил, материальных и духовных, от великорусского центра на окраины Империи. За XIX в. росли и богатели, наполнялись пришлым населением Новороссия, Кавказ, Сибирь. И вместе с тем крестьянство центральных губерний разорялось, вырождалось духовно и заставляло экономистов говорить об «оскудении центра». Великороссия хирела, отдавая свою кровь окраинам, которые воображают теперь, что она их эксплуатировала. Самое тревожное заключалось в том, что параллельно с хозяйственным процессом шел отлив и духовных сил от старых центров русской жизни. Легче всего следить за этим явлением по литературе. Если составить литературную карту России, отмечая на ней родины писателей или места действия их произведений (романов), то мы поразимся, как слабо будет представлен на этой карте русский Север, весь замосковский край — тот край, что создал великорусское государство, что хранит в себе живую память «Святой Руси».

Русская классическая литература XIX в. — литература черноземного края, лишь с XVI—XVII веков от-

воеванного у степных кочевников. Тамбовские, Пензенские, Орловские поля для нас стали самыми русскими в России. Но как бедны эти места историческими воспоминаниями. Это деревянная, соломенная Русь, в ней ежегодные пожары сметают скудную память о прошлом. Здесь всего скорее исчезают старые обычаи, песни, костюмы. Здесь нет этнографического сопротивления разлагающим модам городской цивилизации. С начала XX в. литература русская бросает и черноземный край, оскудевший вместе с упадком дворянского землевладения. Выдвигается Новороссийская окраина, Одесса, Крым, Кавказ, нижнее Поволжье. Одесса, полуеврейский город, где не умеют правильно говорить по-русски, создает целую литературную школу.

До сих пор мы говорили об опасностях. Что можно противопоставить им, кроме нашей веры в Россию? Есть объективные факты, точки опоры для нашей национальной работы — правда, не более чем точки опоры, ибо без работы, скажу больше — без подвига, — России нам не спасти.

Вот эти всем известные факты. Россия не Австрия и не старая Турция, где малая численно народность командовала над чужеродным большинством. И если Россия, с культурным ростом малых народностей, не может быть национальным монолитом, подобным Франции или Германии, то у великорусской народности есть гораздо более мощный этнический базис, чем у австрийских немцев; во-вторых, эта народность не только не уступает культурно другим, подвластным (случай Турции), но является носителем единственной великой культуры на территории государства. Остальные культуры, переживающие сейчас эру шовинистического угара — говоря совершенно объективно, — являются явлениями провинциального порядка, в большинстве случаев и вызванными к жизни оплодотворяющим воздействием культуры русской. В-третьих, национальная политика старой России, тяжкая для западных, культурных (ныне оторвавшихся) ее окраин, — для Польши, для Финляндии, — была, в общем, справедлива, благодетельна на Востоке. Восток легко примирился с властью Белого царя, который не ломал насильственно его старины, не оскорблял его веры и давал ему место в просторном русском доме.

Из оставшихся в России народов, прямая ненависть к великороссам встречается только у наших кровных братьев — малороссов, или украинцев. (И это самый болезненный вопрос новой России.) В-четвертых, большинство народов, населяющих Россию, как островки в русском море, не могут существовать отдельно от нее; другие, отделившись, неминуемо погибнут, поглощенные соседями. Там, где, как на Кавказе, живут десятки племен, раздираемых взаимной враждой, только справедливая рука супер-арбитра может предотвратить кровавый взрыв, в котором неминуемо погибнут все ростки новой национальной жизни. Что касается Украины, то для нее роковым является соседство Польши, с которой ее связывают вековые исторические цепи. Украине объективно придется выбрать между Польшей и Россией, и отчасти от нас зависит, чтобы выбор был сделан не против старой общей родины. И, наконец, в-пятых, за нас действуют еще старые экономические связи, создающие из бывшей Империи, из нынешнего СССР, единый хозяйственный организм. Разрыв его, конечно, возможен (пример: та же Австрия), но мучителен для всех участников хозяйственного общения. Силы экономической инерции действуют в пользу России.

Сумеет ли мы воспользоваться этими благоприятными шансами, это зависит уже от нас, т. е. прежде всего от новых поколений, которые вступают в жизнь там в Советской России и, в меньшей степени, здесь, в изгнании.

Я не буду останавливаться здесь на политических условиях, совершенно бесспорных, русского возрождения. Таким неперменным условием является создание национальной власти в России. Замечу лишь в скобках, что момент падения коммунистической диктатуры, освобождая национальные силы России, в то же время является и моментом величайшей опасности. Оно, несомненно, развяжет подавленные ныне сепаратистские тенденции некоторых народов России, которые попытаются воспользоваться революцией для отторжения от России, опираясь на поддержку ее внешних врагов. Благополучный исход кризиса зависит от силы новой власти, ее политической зрелости и свободы от иностранного давления.

Здесь я остановлюсь лишь на духовной стороне нашей работы, на той, которая выпадает по преиму-

ществу на долю интеллигенции. Говоря кратко: эта задача в том, чтобы будить в себе, растить и осмысливать, «возгревать» национальное сознание.

Наша эпоха уже не знает бессознательно-органической стихии народа. Эти источники культуры почти иссякли, эта «земля» перепахана и выпажана. И русский народ вступил в полосу рационализма, верит в книжку, в печатное слово, формирует (или уродует) свой облик с детских лет в школе, в обстановке искусственной культуры. Оттого так безмерно вырастает влияние интеллигенции (даже низшей по качеству, даже журналистики); оттого-то удаются и воплощаются в историческую жизнь новые, «умышленные», созданные интеллигенцией народы. Интеллигенция творит эти народы, так сказать, «по памяти»: собирая, оживляя давно умершие исторические воспоминания, воскрешая этнографический быт. Если школа и газета, с одной стороны, оказываются проводниками нивелирующей, разлагающей, космополитической культуры, то они же могут служить и уже служат орудием культуры творческой, национальной. Мы должны лишь выйти из своей беспечности и взять пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции, из ничего, или почти из ничего, кующей национальные традиции. Наша традиция богата и славна, по она запылилась, потускнела в сознании последних поколений. Для одних затмилась прелестями Запада, для других — официальным и ложным образом России, для которого в искусстве — и не только в искусстве — типичен псевдо-русский стиль Александра III. Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в ее черты, вырывать ее в земле закопанные клады.

Мы должны знать ее историю, любить ее героев, ценить и самые древние памятники ее литературы (первыми у нас пикто не интересовался), особенно — ее искусством. Это великое искусство было открыто незадолго до войны.

Огромное большинство русской интеллигенции не имеет до сих пор понятия о его существовании. Но в нем дана объективная, говорящая и внешнему миру, мера русского гения.

Мы должны чтить и уметь различать в иконописном житии живые лики русских святых, которые несут нам свои заветы, свое национальное понимание вечного христианства. Понять эти заветы не всегда легко,

и мало кто задумывается над этим. Мы должны чтить и героев — строителей нашей земли, ее князей, царей и граждан, изучая летописи их борьбы, их трудов, участь на самых их ошибках и падениях, не в рабском подражании, но в свободном творчестве вдохновляясь подвигом предков. Мы должны знать живую Россию, ее природу, жизнь ее народов, их труд, их искусство, их верования и быт. И прежде всего мы должны знать Великороссию.

Наше национальное сознание должно быть сложным, в соответствии со сложной проблемой новой России (примитив губителен). Это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским.

Я говорю здесь, обращаясь, преимущественно, к великороссам. Для малороссов, или украинцев, не потерявших сознание своей русскости, эта формула получит следующий вид: малорусское, русское, российское.

После всего, сказанного выше, ясна повелительная необходимость оживления, воскрешения Великоруссии. Всякий взгляд в историческое прошлое России, всякое паломничество по ее следам приводит нас в Великоруссию, на ее север, где и поныне белеют стены великих монастырей, храпящих дивной красоты росписи, богословское «умозрение в красках», где в лесной глуши сохраняются и старинная утварь и старинные поверия и даже былинная поэзия; старинные города (Углич, Вологда), древние монастыри (Кириллов, Ферапонтов) должны стать национальными музеями, центрами научно-художественных экскурсий для всей России. Работа изучения святой древности, ведущаяся и в большевистской России, должна продолжаться с неослабевающей ревностью, вовлекая, захватывая своим энтузиазмом все народы России. Пусть не для нас одних русский Север станет страной святых чудес, священной землей, подобно древней Элладе или средневековой Италии, зовущей пилигримов со всех концов земли. Для нас, русских и христиан, эта земля чудес вдвойне священна: почти каждая волость ее хранит память о подвижнике, спасавшемся в лесном безмолвии, о войне Сергиевой рати, молитвами державшей и спасавшей страдальческую Русь.

Но русский Север не только музей, не только священное кладбище. По счастью, жизнь не покинула его. Его население — немногочисленное — крепко, трудолюбиво и зажиточно. Перед ним большие экономические

возможности. Белое море и его промыслы обещают возрождение целому краю при научном использовании его богатств.

Московский промышленный район (здесь: Ярославль, Кострома) устоял в испытании революции. На этой земле «святая Русь», святая старина бок о бок соседит с современными мануфактурами, рабочие поселки — с обителями учеников преп. Сергия, своим соседством вызывая часто ощущение болезненного противоречия, но вместе с тем конкретно ставя перед нами насущную задачу нашего будущего: одухотворения православием технической природы современности.

Русский Север, святая Русь в полноте своей жизни открывают свои сокровища, конечно, лишь православному взору: только для него подлинно живет и древняя икона, и народная песня, и даже вещественный осколок уходящего быта. Но, конечно, работа найдется и для неверующего, но любящего исследователя. Здесь понадобятся целые плеяды этнографов, искусствоведов, бытописателей — собирателей материалов. Самая работа над памятниками религиозной культуры не проходит даром для религиозного роста личности. Но лишь живой вере суждено построить из камней культуры храм живого духа.

От великоросского — к русскому. Это, прежде всего, проблема Украины. Проблема слишком сложная, чтобы здесь можно было коснуться ее более, чем намеками. Но от правильного решения ее зависит самое бытие России. Задача эта для нас формулируется так: не только удержать Украину в теле России, но вместить и украинскую культуру в культуру русскую. Мы присутствуем при бурном и чрезвычайно опасном для нас процессе: зарождении нового украинского национального сознания, в сущности новой нации. Она еще не родилась окончательно, и ее судьбы еще не предопределены. Убить ее невозможно, но можно работать над тем, чтобы ее самосознание утверждало себя, как особую форму русского самосознания. Южно-русское (малорусское) племя было первым создателем русского государства, заложило основы нашей национальной культуры и себя самого всегда именовало Русским (до конца XIX в.). Его судьба во многом зависит от того, будем ли мы (т. е. великороссы) признавать его близость или отталкиваться от него, как от чужого. В последнем случае, мы неизбежно его поте-

ряем. Мы должны признать и непрестанно ощущать свои не только киевские летописи и мозаики киевских церквей, но украинское барокко, столь привившееся в Москве, и киевскую Академию, воспитавшую русскую церковь, и Шевченко за то, что у него много общего с Гоголем, и украинскую песню, младшую сестру песни великорусской. Эта задача — приютить малороссийские традиции в обще-русскую культуру — прежде всего выпадает на долю южно-русских уроженцев, сохранивших верность России и любовь к Украине. Отдавая свои творческие силы Великороссии, мы должны уделить и Малой (древней Матери нашей) России частицу сердца и понимания ее особого культурно-исторического пути. В борьбе с политическим самостийничеством, в обороне русской идеи и русского дела на Украине нельзя смешивать русское дело с великорусским и глушить ростки тоже русской (т. е. малорусской) культуры. Та же самая русская идея на севере требует от нас некоторого сужения, краеведческого, областнического углубления, на юге — расширения, выхода за границу привычных нам великорусских форм.

И здесь, на охране единства Великой и Малой России, самой прочной связью между ними была и остается вера. Пусть разъединяет язык, разъединяет память и имя Москвы — соединят Киевские святыни и монастыри Святой Руси. До тех пор, пока не сделан непоправимый шаг, и народ малорусский не ввергнут в унию или другую форму католизирующего христианства, мы не утратим нашего братства. Разрываемые националистическими (и в то же время вульгарно-западническими) потоками идей, мы должны соединяться в религиозном возрождении. И сейчас подлинно живые религиозные силы Украины от Русской церкви себя не отделяют. От русского — к рссийскому. Россия не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси. И народы эти уже не безгласны, но стремятся заглушить друг друга гулом нестройных голосов. Для многих из нас это все еще непривычно, мы с этим не можем примириться. Если не примиримся — т. е. с многоголосностью, а не с нестройностью, то и останемся в одной Великороссии, т. е. Россия существовать не будет. Мы должны показать миру (после крушения стольких империй), что задача империи, т. е. сверхнационального государства — разрешима. Более того —

когда мир, устав от кровавого хаоса мелко-племенной чересполосицы, восторкует об единстве, как предпосылке великой культуры, Россия должна дать образец, форму мирного сотрудничества народов, не под гнетом, а под водительством великой нации. Задача политиков — найти гибкие, но твердые формы этой связи, обеспечивающей каждой народности свободу развития в меру сил и зрелости. Задача культурных работников, каждого русского, в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское. Это значит, воскресить в нем, в какой-то мере, духовный облик всех народов России. То в них ценно, что вечно, что может найти место в теле Вселенской церкви. Всякое дело, творимое малым народом, как бы скромно оно ни было, всякое малое слово должны вложиться в русскую славу, в дело России. В наш век национальные самолюбия значат порою больше национальных интересов. Пусть каждый маленький народ, т. е. его интеллигенция, не только не чувствует унижения от соприкосновения с национальным сознанием русских (великоросса), но и находит у него помощь и содействие своему национально-культурному делу. Было бы вреднейшей ошибкой презрительно отмахнуться от этих шовинистических интеллигенций и через головы их разговаривать с народом. Многие думают у нас сыграть на экономических интересах масс против «искусственных» национальных претензий интеллигенций. Рано или поздно народ весь будет интеллигенцией, и презрение к его духовным потребностям отомстит за себя. Конечно, духовные потребности приходится отличить от политических притязаний: в титуле московских Царей и Императоров всероссийских развертывался длинный свиток народов, подвластных их державе. Многоплеменность, многозвучность России не умаляла, но повышала ее славу. Национальное сознание новых народов Европы в этом отношении не разделяет гордости монархов, но Россия не может равняться с Францией или Германией: у нее особое призвание. Россия — не нация, но целый мир. Не разрешив своего призвания, сверхнационального, материкового, она погибнет — как Россия.

Объединение народов России не может твориться силой только религиозной идеи. Здесь верования не соединяют, а разъединяют нас. Но духовным притяжением для народов была и останется русская культура.

Через нее они приобщаются к мировой цивилизации. Так это было в Петербургский период Империи, так это должно остаться. Если народы России будут учиться не в Москве, не в Петербурге, а в Париже и в Берлине, тогда они не останутся с нами. На русскую интеллигенцию ложится тяжкая ответственность: не сдать своих культурных высот, идти неустанно, без отдыха, все к новым и новым достижениям. Уже не только для себя, для удовлетворения культурной жажды или профессиональных интересов, но и для национального дела России. Здесь не важна сама по себе культурная отрасль, профессия — России нужны ученые и техники, учителя и воины. Для всех один закон: квалификация, ее непрерывный рост в труде и подвижничестве. Если великороссы составляют 54% России, то русская интеллигенция должна выполнить не 54%, а гораздо более общероссийской культурной работы, чтобы сохранить за собой бесспорное водительство.

Время для нас грозное, тяжелое. Бесчисленные народы России рвутся к свету, к культуре. Среди всех только великорусская интеллигенция, придавленная, разреженная искусственно вытесняется с пути национального творчества... Молодое поколение варваризуется и в России и в зарубежье. Для него подчас, кажется, не под силу поднять культурную ношу отцов. Но надо не только поднять ее, но и нести дальше и выше, чем умели отцы. Ибо голос времени звучит неумолимо: «Всякое промедление — смерти подобно», как говаривал Петр Великий. Наши творческие силы еще не иссякли. Мы верим в наше призвание, не мириться с мыслью о гибели. Нам нужна лишь школа аскезы — культурной, творческой аскезы, без которой не создаются ни духовные, ни материальные ценности культуры.

Последние слова к христианам, к православным. Нельзя, разумеется, подчинить путь веры путям национальной жизни. Нет ничего грустнее утилитарно-политического отношения к христианству. Но в православии дано нам религиозное освящение нации. Церковь благословляет наше национальное делание, при условии просветленности его Светом Христовым.

Но мы должны преодолеть в себе две слабости, которые до сих пор обеспоживают творческие силы христианской интеллигенции. Во-первых, мы должны отрешиться от привычной сращенности православия с политическими, культурными, бытовыми формами ста-

рого времени. Не считать идеалом православия реставрацию старины и найти в нем источник свободы для творческого отбора в старых сокровищах, для творческого созидания новой жизни. Вторая — в известной степени, противоположная слабость — это индивидуализм личного религиозного пути. Для отрешенного, погруженного в собственный мир строя души не возникает и проблем национальной культуры, да и культуры вообще. Как первая школа духовной жизни, эта замкнутость души может быть законной, необходимой. Как традиция, как стиль целого поколения — это уже некое уродство, становящееся национальной пассивностью. В обстановке русской трагедии, в наш грозный исторический час, это направление (как направление) свидетельствует просто о недоразвитии христианской совести.

Если мы в эмиграции — и поскольку наши братья в России — преодолеем в себе эти слабости, эти болезни роста, то главное дело русского национального возрождения уже сделано. Ибо жизненность и крепость русского религиозного возрождения русской церкви не подлежит сомнению. В ней, в русской церкви, дано живое средоточие нашей национальной работы, источник вдохновляющих ее сил. Но нужно помнить, что для этой работы необходима сложная, опосредственная трансмиссия этих духовных сил, что в деле национального возрождения участвуют: церковь, культура, государство. И здесь я останавливался преимущественно на втором члене, наиболее угрожаемом и наиболее сложном, связующем действие сил духовных с механизмом социальных потребностей.

На вопрос, поставленный в заглавии настоящей статьи: «Будет ли существовать Россия?», я не могу ответить простым успокоительным: «будет»! Я отвечаю: «Это зависит от нас. Буди! Буди!».

Основные черты русской нации в двадцатом столетии

Большинство исследований национального характера страдают тремя основными недостатками. Во-первых, они или не определяют, или определяют слишком расплывчато то, что подразумевается под нацией или национальным характером *¹.

* Очень подробная, хотя и односторонняя библиография по проблеме национального характера приведена в кн.: *Duiker H. C. J. and Frijda N. H. National Character and National Stereotypes*. Amsterdam, 1960. Определение нации и национального характера здесь дается следующим образом: «Мы рассматриваем то, что может быть названо „политически релевантными нациями“. Это и есть реально существующие современные нации» (с. 92); далее на с. 165: «Каково бы ни было его наиболее точное определение, национальный характер — это нечто приобретенное, нечто полученное во время взаимодействия между людьми определенного общества на протяжении их жизни». Подобные высказывания не в состоянии дать определение ни нации, ни национальному характеру. Что касается заявления о том, что «национальный характер приобретается», то характеристика эта применима почти к любой социальной группе, например к общественному классу, территориальной группе, религиозной организации и к другим социальным системам.

Этот дефицит определенной концепции нации и национального характера объясняет, почему при их исследовании различные авторы подключают множество психоаналитических и психологических определений тех или иных (главным образом несущественных) черт неких индивидов, принадлежащих, например, к двум различным племенам кикую², в сравнении с американцами, или детей кабиллов³ в сравнении с французскими детьми, или обычных советских граждан в сравнении с советской элитой (находят, например, что обычные граждане имеют «оральную структуру характера», тогда как элита отличается «анальной» структурой) и т. д. Очевидно, что сравнения племен, каст, расовых групп или «обычных советских граждан» с «элитой» не являются сравнениями, выясняющими национальный характер, поскольку понятия «нация» и «национальные особенности» относятся к социальным группам, совершенно отличным от того, что подразумевается под понятиями «племя», «класс», «религиозная организация» или «политическая партия». Немногим лучше выглядит концепция нации и национального, представленная в других известных работах, например, в кн.: *Merritt R. L. and Rokkan S. (eds.) Comparing Nations*. New Haven, 1966.

Во-вторых, они отрицают глубокие различия, существующие между простой «автоматической» совокупностью индивидов и объединенными (сложными) социальными и культурными системами. Большинство исследований имеет дело не столько с нациями, сколько с индивидами — немцами, французами, банту или африканцами, сравнивая их с представителями какой-либо другой группы (половой, расовой, территориальной, экономической, образовательной). Чаще всего, если не всегда, сравниваемые совокупности индивидов рассматриваются как репрезентативные модели каждой группы*.

Характерные черты отдельных индивидов, особенно при нерепрезентативной выборке, никоим образом не являются идентичными с характерными чертами организованной группы (в данном случае — нации), и наоборот. Ведь свойства H_2O отличаются от свойств водорода и кислорода, взятых в отдельности. Свойства разрозненных запасных частей автомобиля отличаются от свойств собранного автомобиля как сложной системы. Свойства человеческого организма как системы не могут быть познаны посредством изучения лишь его отдельных органов или клеток, оторванных от живого организма. То же самое верно и по отношению к свойствам сложных социальных или культурных систем в сравнении с их компонентами — индивидами.

Третий важный недостаток большей части исследований по проблемам наций, национальных черт и характеров заключается в редукции наций и других социокультурных систем к простому фрагменту «поведения» индивидуальных компонентов этих систем, сравниваемых с самими системами. Укоренились нелепые определения характера нации, выведенные на основе изучения в качестве неких объектов национальных исследований таких ничтожных аспектов дела, как «пеленание детей»⁴, «оральный» или «анальный» тип, «генитальная» структура личности; или увлечение различными видами «тестомании», вроде «тестов на интеллектуальность», «проективных тестов» и множест-

* О глубоком различии между простой совокупностью индивидов и организованной или объединенной социальной группой (социальной системой), а также между культурными объединениями и культурными системами см.: Sorokin P. *Society, Culture and Personality*. N. Y., 1962; *Idem*. *Sociological Theories of Today*. N. Y., 1966.

ва других, «тестирующая способность» которых сомнительна и научно не доказана *. К сожалению, многие исследования национального характера (национальных черт) основываются именно на таких тестах или на интервью с отдельными индивидами. На основе фрагмента поведения или словесной реакции эти исследователи не стесняются рисовать портрет целой нации, изображать ее национальный характер.

Неадекватность «исследований национального характера» данного типа настолько очевидна, что дополнительная критика этих «методов» излишня. Адекватное исследование даже отдельного индивида требует, помимо изучения его организма, также исследования его интеллектуальной организации (идеологической культуры), особенностей поведения в целом и материальной среды, в которой он живет, действует, работает, использует определенные орудия труда, оно требует также познания биофизических средств, используемых им во взаимодействии с другими людьми. И тем более невозможно точно определить через фрагменты поведения совокупности индивидов характер какой-либо сложной группы, в том числе нации,— или вывести из них такие культурные системы, как наука, философия, религия, право, искусство и т. д. Каждая из этих систем имеет, помимо своих индивидуальных компонентов: 1) систему значений, ценностей и норм, благодаря которым и во имя реализации которых существует данная система; 2) совокупность предписывающих и запрещающих параметров действий, посредством которых ценности, значения и нормы системы объективируются и реализуются в эмпирическом мире (эта совокупность часто наполняет историю поведения такой системы драматическими событиями и процессами); 3) ту или иную совокупность материальных средств, необходимых для ее функционирования и преемственного развития: здания, орудия и ресурсы, начиная с физической территории или местопребывания и кончая фабриками, городами, деревнями и другими материальными средствами группы или культурной системы. Ни Соединенные Штаты как государство-система, ни Римская католическая церковь как религиозная организация, ни «Дженерал Моторс» как индустри-

* См. критику этих тестов в кн.: *Sorokin P. Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*. Chicago, 1965. Chaps. 4, 5 and 6.

альная система, ни наука как культурная система не могут быть сведены к исследованию фрагментов поведения их составных элементов. То же самое справедливо и по отношению к нации*.

В этом эссе, посвященном русской нации, я попытаюсь рассмотреть ее как специфическую социокультурную систему и выявить некоторые ее существенные черты и их изменение в XX столетии.

Что такое нация как социальная система sui generis⁵?

Не вдаваясь в детальный анализ**, можно заключить, что нация является многосвязной (многофункциональной), солидарной, организованной, полузакрытой социокультурной группой, по крайней мере отчасти осознающей факт своего существования и единства. Эта группа состоит из индивидов, которые: 1) являются гражданами одного государства; 2) имеют общий или похожий язык и общую совокупность культурных ценностей, происходящих из общей прошлой истории этих индивидов и их предшественников; 3) занимают общую территорию, на которой живут они и жили их предки⁶. В то же время нация является социальной системой, отличающейся от государства, а также от этнических (языковых) и чисто территориальных групп***. Существовало много государств, например Бельгия, Турция, Британская империя, Австрия, Индия, Россия, большинство новых афро-азиатских государств, граждане которых относятся к различным языковым (этническим и национальным) группам. Многие из таких этнических групп никогда не были и не являются сейчас «суверенными государствами». Равным образом существуют тысячи территориальных общин (деревни, города, графства, провинции и другие территориальные объединения), кото-

* См. более систематическое изложение теории структуры и компонентов всех социокультурных явлений в кн.: Sorokin P. *Society, Culture and Personality*; *Idem. Sociological Theories of Today*.

** См. мою работу «*Society, Culture and Personality*», где дается более детальный анализ нации и ее места в моей систематической классификации цельносвязных (unibonded) и многосвязных (multibonded) групп (или социальных систем) (p. 251–255 et passim). См. также: Курганов И. А. *Нация СССР и русский вопрос*. Франкфурт-на-Майне, 1961.

*** См. анализ государства, языка и территориальных групп как цельносвязных систем в моей кн. «*Society, Culture and Personality*» (p. 197–211).

рые не являются ни государствами, ни гомогенными языковыми (этническими) группами. Каждое из трех названных образований представляет особую социальную группу, отличающуюся от другой (а все три составляют государство), причем, как показано выше, государство, а также языковые и территориальные социальные системы отличаются от нации как многосвязной группы *sui generis*.

Граждане государства объединяются в одно государство-систему в соответствии с интересами, ценностями, правами и обязанностями или в соответствии с государственным связями, определяемыми их общей принадлежностью к одному государству. Аналогичным образом члены языковой (этнической) группы объединены в этническое целое общими интересами, ценностями, правами или этническими связями, отличающимися от связей внутри государства и происходящими от принадлежности к одной этнической группе с общим языком и культурными ценностями, выработанными и созданными их предшественниками, а также их совместной деятельностью и историческим опытом. Отличие государственных и этническо-групповых интересов, ценностей и связей становится попятным, если принять во внимание то обстоятельство, что иногда члены одной и той же этнической группы разведены по гражданскому признаку в разные государства; кроме того, гражданство многонационального государства формируют две или более национальные языковые группы. Время от времени интересы и ценности государства и языковой группы могут расходиться, что ведет или к подавлению интересов последней государством, или к подрыву государства антагонистически настроенной этнической группой и к созданию своего собственного государственного образования. История государств, подавляющих группы этнических меньшинств, история объединения языковых групп в государства, а также история расколов этих объединений, разъединения единого гражданства на гражданства различных государств — все это является ясным подтверждением конфликта между интересами, ценностями и стремлениями государства и языковых групп.

Интересы, ценности и связи территориальных групп также отличаются от интересов государства и этнических групп. Территориальная близость индивидов порождает совокупность общих интересов и ценностей

между всеми соседями, даже если они принадлежат к различным государствам и языковым группам. Обычно все соседи заинтересованы в том, чтобы иметь незагрязненный воздух и воду, не подвергаться воздействию наводнений, землетрясений, смерчей, эпидемий, преступности, пожаров и других природных и социальных бедствий. Отсюда понятно, что территориальная близость соединяет соседние популяции своими собственными связями, которые отличаются от связей, устанавливаемых государством и национальностями (языковыми группами). Нация, как было показано, является социальной системой, отличающейся от этих трех систем. Только тогда, когда группа индивидов принадлежит к одному государству, связана общим языком и территорией,— она действительно образует нацию. Нация является многосвязным социальным организмом, объединенным и сцементированным государством, этническими и территориальными связями.

Если принадлежность к определенному государству, территориальной или языковой группе вполне ощутимо оказывает влияние, накладывает свой отпечаток на сознание, поведение и весь строй личности, то принадлежность к конкретной нации обуславливает и формирует ее индивидуальных представителей еще более решительно и мощно посредством давления со стороны сразу всех трех групп, связанных в единое целое.

Эти краткие рассуждения указывают на ложность многих теорий, объясняющих сущность нации и связанной с ней категории «национальное» через отождествление их с государством, этнической или территориальной группой. Среди недостатков такого отождествления наиболее существенным является игнорирование нации как своеобразной многосвязной группы *sui generis*. Это ошибка серьезная не только потому, что теории такого рода не дифференцируют в социокультурном мире данную сложную группу, отличную от трех взаимосвязанных групп, но также потому, что эта многосвязная группа весьма могущественна и играет важную историческую роль, особенно в XIX и XX столетиях. Нации наряду с большими империями и обширными общественными классами являются в настоящее время наиболее могущественными социальными системами, деятельность и политика которых вполне ощутимо определяют ход исторических процессов, жизнь и судьбы миллионов человеческих существ. Во

взаимодействии с этими могучими социальными системами нациям иногда удавалось раскалывать на «национальные» части многонациональные государства (например, Австрию или Британскую империю), создавать новые государства (например, Польшу, Чехословакию и другие). Кроме того, в конфликте классов и наций национализм иногда одерживал победу над разделяющими тенденциями социально-классовых интересов и классовой борьбы. Внимательному наблюдателю сегодня легко увидеть огромную роль наций в определении хода исторических событий, в борьбе национальных сил и движений против классов, больших и малых империй или государств. Результаты этих многообразных столкновений и объединений вполне ощутимо определяют «жизнь, свободу, стремление к счастью» и судьбу почти каждого из нас.

Основные черты русской нации в прошлых и нынешнем столетиях.

Из предыдущих параграфов можно понять, что под русской нацией я не подразумеваю ни дореволюционную Российскую империю, ни современное Советское государство, Союз Советских Социалистических Республик. Русская нация состоит из трех основных ветвей русского народа — великороссов, украинцев и белорусов, а также из «русифицированных» или ассимилированных этнических групп, вошедших в состав дореволюционной Российской империи и современного Советского Союза ⁷.

Все другие нерусские этнические или территориальные группы, которые входили или входят в состав Российского или Советского государства, не принадлежали и не принадлежат к русской нации. Этот факт ясно и отчетливо прослеживается в официальном устройстве Советского государства. Оно образует союз не только Российской, Украинской и Белорусской социалистических республик, но также Эстонской, Латвийской, Литовской, Молдавской, Азербайджанской, Грузинской, Армянской, Казахской, Узбекской, Туркменской, Таджикской и Киргизской социалистических республик, а также некоторых других, нерусских автономных этнических групп, таких, как коми, чуваша, башкиры и другие автономные региональные группы. Согласно переписи 1926 г., в Советском Союзе проживало 194 различные национальности (этнические группы), а согласно переписи 1959 г. их число было

уменьшено — в административных целях — до 108 различных языковых групп. Значительная часть нерусских национальностей уже «русифицирована» и ассимилирована: согласно переписи 1959 г., от 2 до 80 процентов населения этих этнических групп считают русский своим родным языком. Поэтому и «русифицированная» часть нерусских этнических групп может рассматриваться в качестве части русской нации*.

Русская нация в указанном смысле возникла как нация с момента образования Русского (Киевского, или Варяжского⁸) государства в середине IX столетия. До этого как восточная ветвь славянского народа она существовала в форме языково-территориальных групп или племен на территории Евразии**⁹.

«В IX в. норманны, вышедшие с территории Скандинавии, установили контроль над восточными славянами (и основали первое русско-киевское государство). Варяги были сравнительно немногочисленны (всего не более 100 тысяч человек) и вскоре были ассимилированы славянами. Как до, так и после IX в. восточные славяне смешивались с народностями урало-алтайской группы: монголами, тюрками и финнами. Пропорция смешения с урало-алтайской кровью у восточных славян не может быть установлена с точностью. Во всяком случае, она была не настолько велика, чтобы радикально изменить индоевропейские расовые характеристики восточных славян»***.

* См. подробные статистические данные по этой и другим проблемам национального состава Советского Союза в книге Курганова (гл. 3).

** «Племя» является социальной группой, отличной от чисто этнических или этнико-территориальных образований. По моему определению, племя — это «организованный и солидарный агломерат двух или более „кланов“, члены которых объединены следующими связями: 1) территориальной близостью, часто совместным владением своим территориальным местопребыванием; 2) общим языком и культурой; 3) общей религией; 4) отдаленным, главным образом „искусственным“, родством; 5) рудиментарной политической связью, отличающейся от „семейной“ и кровнородственной регуляции... Оно представляет собой многосвязную группу, из которой впоследствии, после ее распада, возникает многосвязная нация и цельносвязное государство» (*Sorokin P. Society, Culture and Personality*. P. 251)¹⁰. См. там же более детально о моем определении важнейших социальных групп (социальных систем).

*** *Vernadsky G. A. History of Russia*. New Haven: Yale University Press, 1929. P. 1—2. Здесь дается очерк догосударственной истории восточных славян.

В результате образования Киевского государства и превращения вследствие этого восточнославянских групп в русскую нацию эта нация, несомненно, осталась до настоящего времени главной и решающей группой, деятельность которой определила весь характер и последующую историю русского государства, а также культуру и историческую судьбу всех нерусских народов, которые были «включены» и во многом ассимилированы в составе русского государства, Российской империи и Советского Союза. В 1897 г. три ветви русской нации составляли 65,5 процента всего населения России, а в 1959 г. они насчитывали до 76 процентов всего населения Советского Союза. Из этих трех ветвей русской нации «великороссы» составляли в 1897 г. 43,5 процента всего населения России, а в 1959 г. их насчитывалось до 54,8 процента всего населения Советского Союза*.

Получив некоторые предварительные сведения, мы теперь можем обратиться к основным чертам русской нации в XX столетии. Я исследую основные черты русской нации как единой социокультурной системы, а не просто некоторые черты совокупности отдельных индивидов или представителей русской нации. Даже тогда, когда эти совокупности индивидов представляются в качестве «типичных» или «обязательных» для русской нации или изображаются как «репрезентативные модели»**, — все равно подобные попытки выглядят пустыми и ненадежными. Во-первых, потому, что, как правильно отмечают Дуйкер и Фрийда, ни в одном исследовании национального характера не удалось построить до сих пор репрезентативную модель представителей нации***. Во-вторых, во всех подобных исследованиях сравнивались нерепрезентативные совокупности индивидов, выделенные по тем или иным очень второстепенным (а иногда и нереальным, фантастическим) признакам, таким, как «оральные», «анальные» или «генитальные» типы; или по реакции на различные проективные тесты, научная ценность которых никак не была доказана. Ни одно из подобных исследований национального характера не смогло выяснить облик даже тех самых нескольких случайно подобранных индивидов — по всем основным параметрам

* См.: *Курганов И. А.* Указ. соч. Гл. 3, 4 и др.

** *Duiker and Frijda.* P. 14–22 et passim.

*** *Ibid.* P. 132.

рам: идеологическим, поведенческим и биологическим. Может ли исследование такого рода передать нам какое-либо реальное знание о характере целой нации? В настоящее время всеми физическими, биологическими и психологическими науками твердо доказано, что свойства систем существенно отличаются от свойств их элементов или структурных компонентов и что простое знание о несущественном фрагменте одного или нескольких элементов никогда адекватно не выражает свойства целой системы, в которую включен этот элемент, и наоборот. Более того, свойства всякой сложной системы отличаются от свойств всех ее структурных компонентов, взятых и в отдельности, и суммарно. В социологии этот принцип сформулирован давно и успешно апробирован в последнее время*.

Если исследователь стремится изучить основные черты нации или другой социокультурной системы, он должен изучить нацию как таковую, как целостную систему, понять ее структурные и динамические черты, постоянно изменяющиеся на протяжении ее исторического жизненного пути**.

По этим причинам я попытаюсь определить некоторые из основных черт «характера» русской нации на основе совокупности объективных и исторически проверяемых фактов, а не на основе спекулятивных национальных стереотипов или фантастических представлений.

Совокупность основных черт русской нации включает ее сравнительно длительное существование, огромную жизнеспособность, замечательное упорство, выдающуюся готовность ее представителей идти на жертвы во имя выживания и самосохранения нации, а также необычайное территориальное, демографическое, политическое, социальное и культурное развитие в течение ее исторической жизни.

С момента своего возникновения в IX в. русская нация существует уже тысячу лет. Такая историческая длительность свойственна только некоторым

* О новом подъеме системных теорий в физических, биологических и психологических науках см.: *Sorokin P. Sociological Theories of Today*. P. 133–152 et passim.

** Теории о неизменном, вечном характере и о специфических творческих способностях отдельных наций (как и всякой социальной системы) несостоятельны. Критику таких теорий см. в кн.: *Sorokin P. Sociological Theories of Today*, P. 224–230.

существующим ныне нациям-государствам*. Несмотря на многие великие испытания, включая двухсотлетнее господство татар, несмотря на многочисленные нашествия европейских и азиатских завоевателей, русская нация сумела не только сохранить свою целостность и суверенность, но и смогла, со временными отступлениями и потерями, развиться от маленькой группы в период Киевской Руси в огромную территориальную, демографическую, политическую, экономическую, социальную и культурную империю. В XX столетии это развитие продолжалось, несмотря на гигантские потери и катастрофическое разрушение, вызванные двумя мировыми войнами, гражданской войной Русской революции 1917 г. и последующих годов. Тогда как в нашем столетии некоторые великие империи, — такие, как Британская, Австрийская, Турецкая и, отчасти, Французская и Германская, — закончили свое существование и современные государства этих наций существенно сократили свою территорию, численность населения, политическое, экономическое и социокультурное влияние, русская нация продолжала расти во всех отношениях. Хотя Советский Союз потерял от 50 до 75 миллионов человек во время гражданской войны, Революции и в двух мировых войнах**, хотя

* Историческая длительность существования всех исторических наций колеблется от 6 тысяч лет (Древний Египет) до нескольких лет, десятилетий и столетий. Из приблизительно 133 существующих ныне государств-наций (включая вновь образованные афро-азиатские государства-нации), как подсчитано в кн.: *Bruce M. Russett et al. World Handbook of Political and Social Indicators. New Haven, 1964. P. 140–141*, по крайней мере 70 наций имеют жизненный интервал, насчитывающий менее ста лет; десять или одиннадцать недавно возрожденных государств-наций имеют жизненный интервал в несколько столетий; и только немногие из существующих государств-наций, таких, как Англия, Франция, Австрия, имеют историческую длительность, насчитывающую около тысячи лет; едва ли более десяти имеют жизненный интервал в два и более тысячелетия (как Китай и Индия). Об исторической длительности существования различных социальных и культурных групп, включая государства, см.: *Sorokin P. Society, Culture and Personality. Chaps. 34 and 47.*

** Оценивая уровень дореволюционного ежегодного прироста населения России как 17 на 1000, «мы можем дать следующую оценку периода 1926–1959 гг.: а) для периода 1926–1939 гг. рост населения по этому показателю мог дойти до 36 миллионов; б) в период 1939–1945 гг. благодаря присоединению балтийских народов, Западной Белоруссии и За-

большая часть европейской России была разрушена вторгшимися немецкими армиями, тем не менее население Советского Союза удивительным образом пережило эти демографические катастрофы и занимает в настоящее время третье место среди населения всех стран — 218 миллионов в 1961 г., — вслед за населением Китая и Индии, занимающих первое и второе места*.

Такое почти чудесное восстановление после катастрофических потерь населения происходило несколько раз в истории русской нации. Это иллюстрация к тому, что я определяю как «огромную жизнеспособность» и «упорство» данной нации. Эти черты подтверждаются также существенным падением смертности (7,5 на 1000 в 1956—1960 гг.), что является одним из самых низких показателей среди уровней смертности во всех странах и даже ниже, чем аналогичные показатели в западных странах, включая Соединенные Штаты, где уровень смертности составляет 9,4, а уровень рождаемости — 25,3 на 1000, что опережает уровень рождаемости во всех западных странах, за исключением Канады, Израиля, а также Польши. Русский уровень рождаемости¹¹ превышает, очевидно, уровень рождаемости большей части афро-азиатских и латиноамериканских стран, но население последних имеет значи-

падной Украины и других областей (в прошлом принадлежавших России) население СССР автоматически возросло на 20 миллионов; с) с 1939 по 1959 г. рост населения по до-революционным показателям должен был составить 81 миллион человек. Население СССР в 1959 г. должно было составить 284 миллиона. Однако, согласно переписи 1959 г., оно составило только 209 миллионов. СССР потерял с 1926 по 1959 г. около 75 миллионов человек. Это гигантская демографическая катастрофа» (*Курганов. С. 30*). Согласно подсчетам Прокоповича, «в годы войны СССР потерял не только весь естественный прирост населения, но и еще 14 миллионов» (*Прокопович. Т. 1. С. 105*). См. также официальное издание «СССР в цифрах. М., 1960». Если учитывать потери человеческих жизней в самые тяжелые годы Революции, в 1918—1926 гг., то потери населения в период 1918—1959 гг. составят не менее 60—65 миллионов. И эта потеря представляет собой гигантскую демографическую катастрофу.

* См. более подробные цифры в сборнике Организации Объединенных Наций «Compendium of Social Statistics for 1963 and 1964», а также в кн.: *Russett. Op. cit. P. 18—21.*

тельно больший уровень смертности, чем население Советского Союза*.

Еще более поразительным является расширение территориальных границ русской нации. От сравнительно небольшой территории Киевской Руси она разрослась до самой большой империи (22 403 000 кв. км) из всех существующих государств и наций, включая Канаду (9 974 375 кв. км), Китай (9 761 012 кв. км) и Соединенные Штаты (9 363 387 кв. км), занимающих соответственно второе, третье и четвертое места. Это уникальное расширение границ сопровождалось главным образом мирной колонизацией русских крестьян и купцов, а также свободным присоединением к русскому государству ряда нерусских этнических, национальных и государственных групп. Оно было достигнуто в гораздо меньшей степени военными и другими насильственными средствами**.

В 1917 г. и в последующие годы, в результате участия России в двух мировых войнах и в результате бедствий гражданской войны, значительная часть русской территории была отрезана захватчиками и даже бывшими союзниками России в первые годы после Революции. Эти потери были увеличены в результате возвращения почти всей Маньчжурии Китаю, передачи значительной части Кавказа Турции и всей финской территории Финляндии, в этих случаях отделение территорий было предпринято добровольно Керенским и советским правительством в первые годы Русской революции. Несмотря на все потери первого периода Революции, современная территория Советского Союза не меньше, чем до Революции. Эти потери были компенсированы в результате присоединения новых территорий, принадлежащих русскому населению, но ранее отделенных от русской нации и теперь воссоединенных с «матушкой Россией».

Политический и военный рост русской нации демонстрирует аналогичную энергию, упорство и изобретательность. Русская нация смогла защитить себя, свою независимость, свободу и другие великие ценности от постоянных попыток захватить ее территорию —

* См. подробные сравнительные данные в кн.: *Russett*. Op. cit. P. 36—41, а также в ежегоднике «Demographic Yearbook», публикуемом Организацией Объединенных Наций.

** *Sorokin P. Russia and the United States*. N. Y., 1944. Chapter 2.

огромную открытую евразийскую равнину, — не защищенную горами или океаном от многочисленных азиатских и европейских захватчиков и завоевателей. На протяжении двух столетий она была в подчинении завоевателей-татар и более короткое время — в подчинении у шведов и тевтонов, Наполеона и Гитлера, но неизменно восстанавливала свою независимость и суверенитет и разбивала захватчиков.

Энергия и изобретательность этой нации в политической и военной областях выразились в ее способности устанавливать политический режим, наиболее подходящий для защиты своей независимости и национальных ценностей, а также в способности изменять существующий режим, в случае потери его жизнеспособности, на более подходящий, отвечающий изменившимся условиям. С момента своего возникновения эта нация имела и испытывала, в различные периоды своей истории, все виды политической организации: монархическую и республиканскую, демократическую и самодержавную и другие, включая режим Советского Союза*.

В нашем столетии неумелая и устаревшая самодержавная монархия была преобразована в 1901—1908 гг. в конституционную монархию; в 1917 г. монархия была заменена демократическим режимом; республиканский режим сменил Союз Советских Социалистических Республик, который постоянно подвергался изменениям, вплоть до настоящего времени.

Освобожденный от кровавых методов, которые Русская революция, как и все великие революции, применяла на своей разрушительной фазе, и рассмотренный в контексте своих продуктивных ценностей, советский режим, без сомнения, является самым большим радикалом и политическим новатором. Его цель — создание не только политической, но также экономической и социокультурной демократии; он стремится устранить эксплуатацию и несправедливость гораздо более радикальным образом, чем режимы чисто политической демократии. Он пытается соединить преимущества современной технологической централизации, высокой производительности труда и квалифицированного управления с автономией местных групп; вы-

* О разнообразии этих режимов см. любую серьезную работу по русской истории, а также мою работу: *Sorokin P. Russia and the United States. Chap. 4 et passim.*

годы коллективизма — со свободой, достоинством и самореализацией индивида; жесткую правительственную бюрократию — с инициативой личностей и групп; социальное планирование — со спонтанностью и творческим воображением; гармонизировать радикальное равенство и неравенство ума и таланта; соединить ответственность общества за каждого из своих членов с ответственностью индивида перед собой и перед обществом.

В некоторых отношениях эти цели постепенно реализуются населением Советского Союза. Установление нового режима позволило советским народам «уловить» некоторые актуальные проблемы, поставленные самой историей. В силу этого советский режим не только успешно утвердился в Советском Союзе, но и распространил свое влияние и был воспроизведен многими другими народами, почти половиной человечества. Он вышел из тяжелых испытаний второй мировой войны, разбил армии Гитлера объединенными усилиями русской нации и других народов Советской России.

В результате вместо уничтожения и расчленения на части врагами и некоторыми (бывшими.— *Перев.*) союзниками в тяжелые времена гражданской и второй мировой войн Советская Россия, по-прежнему ведомая русской нацией, преодолев эти смертоносные опасности, стала одной из двух величайших империй, существующих ныне. Это героическое достижение демонстрирует силу, творческие способности, находчивость русского и других народов России, их готовность жертвовать своими жизнями, судьбами, ресурсами и благополучием во имя спасения свободы, достоинства и других великих национальных ценностей.

Такова же история экономического, сельскохозяйственного, технологического, индустриального, городского и финансового роста России. Несмотря на серьезные препятствия, особенно в период татарского ига, русский народ тем не менее преодолел целый ряд хозяйственных катастроф и продолжает свой экономический рост вплоть до настоящего времени. В первую половину нынешнего столетия, во время двух мировых войн и гражданской войны, его экономическое положение было катастрофическим. Войны разрушили большую часть европейской России, превратили в руины многочисленные города, деревни, сельскохозяйственные и индустриальные центры. Общие экономические поте-

ри этого периода исчисляются многими сотнями миллиардов долларов. И все же катастрофа была преодолена, и сегодня Советский Союз занимает в экономическом отношении второе место среди всех наций и государств мира.

То же самое, с соответствующей поправкой, может быть сказано о культурном, научном, философском, религиозном, законодательном, моральном, эстетическом развитии русской нации. В этих сферах также наблюдались периоды упадка культурного творчества, и во время некоторых из них (таких, как два столетия татарского ига) культурный рост был замедленным в сравнении с западными нациями. Но опять же эти кризисы были преодолены и культурное творчество было восстановлено. В XVIII и XIX столетиях Россия во многом преодолела свое культурное отставание, а в некоторых сферах творческой деятельности, например в литературе, стала мировым лидером. Во время мировых войн и гражданской войны русское культурное творчество было опять ослаблено. Но в короткий послевоенный период русская нация и другие национальности Советского Союза достигли культурного уровня Запада, а в некоторых областях даже превзошли его. В настоящее время уровень культуры и творческих достижений русского народа в области науки, технологии, философии, права, этики, литературы, музыки, живописи, театра и в других областях культуры, бесспорно, не уступает уровню других стран Запада и Востока. В некоторых областях Россия несколько впереди; в других она лидирует, но в целом ее культурное творчество занимает сегодня второе место в мире и не уступает его никому*.

Этот краткий очерк намечает некоторые основные черты русской нации, действительно проявившиеся в процессе ее исторической жизни.

Дополнительные особенности русской нации.

К указанным основным чертам русской нации могут быть прибавлены еще дополнительные черты.

* См. подтверждение этих высказываний в любом компетентном и непредубежденном руководстве по русской истории: *Vernadsky*. Op. cit.; *Pushkarev S. J.* Россия в XIX в. Нью-Йорк, 1956; *Sorokin P.* Russia and the United States; *Sorokin P.* The Basic Trends of Our Times. New Haven, 1964. Chapter 3.

С момента возникновения русской нации ее единство в киевский, московский, новгородский, имперский и советский периоды всегда основывалось на расовом и этническом разнообразии ее населения. Еще до основания Киевского государства восточные славяне представляли собой смешение различных индоевропейских и арийских расовых линий с осязательным добавлением урало-алтайских ветвей монгольских, тюркских и финских народов. С тех пор расовое, этническое и другое разнообразие русских народов еще более возросло. Дореволюционная и Советская Россия включает в свой состав более сотни этнических групп и разные расовые группы*. «Единство в многообразии» уходит своими корнями в историю русской нации и ее государства. Поскольку вместо того, чтобы вести ее к гибели, оно сопровождало замечательный рост русской нации, мы должны заключить, что русский народ успешно применял этот принцип в своей жизни и что единство обширной социальной группы, без сомнения, должно строиться на принципе многообразия, реализуемом честно и мудро. Исторический опыт других «мультинациональных» государств, таких, как Соединенные Штаты, Швейцария и Бельгия, также подтверждает этот вывод.

Одна из основных предпосылок успеха политики «единства в многообразии» состоит в юридическом и фактическом равенстве разнообразных расовых и этнических групп населения империй, наций, а также любых обществ. Это условие во многом было реализовано в истории русской нации. Ее история вполне сво-

* В расовом отношении значительная часть русского населения принадлежит к так называемым альпийскому и нордическому типам. В отличие от монгольских и азиатских групп, составляющих в настоящее время от 8 до 10 процентов ее состава, средний черепной указатель¹² представителей русской нации около 82, с некоторыми отклонениями в сторону повышения или понижения для некоторой части русского народа. Что касается цвета глаз и волос, то среди прибалтийцев блондинов около 67 процентов, среди белорусов — 57 процентов, 40 процентов среди «великороссов» и 35 процентов среди украинцев. По другим расовым и соматическим характеристикам, таким, как рост и вес, по эндоморфному, мезоморфному и эктоморфному типу русские мало отличаются от населения Центральной и Северной Европы, включая Швейцарию, Германию, Австрию, Францию и Северную Италию. В этническом отношении население дореволюционной и послереволюционной России разнится гораздо больше, чем в расовом отношении,

бодна от дискриминации, притеснения и эксплуатации нерусских национальностей России со стороны русской нации¹³. В настоящее время нерусскому населению даны привилегии, свободы и конституционные права, которыми не обладает даже сама русская нация*.

В качестве примера расового и этнического равенства различных групп в русской истории мы можем упомянуть факты выдвижения русской нацией (посредством приглашения, выбора или найма) отдельных представителей нерусских национальностей или целых групп на высшие политические и социальные позиции. Начиная с приглашения варяжских правителей для основания Киевского государства («наша земля обширна и изобильна, но нет порядка в ней; приходите и правьте нами» — таково сказание, зафиксированное в древнейшей летописи Руси) и кончая Сталиным (грузин), Троцким, Зиновьевым, Каменевым, Кагановичем (еврей) и другими нерусскими лидерами советского правительства, это повторялось много раз в исторической жизни русской нации. Высокопоставленные лица, а также группы нерусского происхождения постепенно «русифицировались» и ассимилировались. Этим объясняется тот факт, что правящие аристократические классы России всегда имели в своем составе нерусские лица и группы.

Политика недискриминации и равенства различных расовых и этнических групп была одной из причин сравнительно мирного расширения границ и роста русской нации и государства. Ряд племен и этнических групп, а также наций и государств (грузинское, украинское и, отчасти, польское и финское) в результате собственного выбора и волеизъявления присоединились к русской нации и государству в предшествующие столетия. Этот способ расширения границ дополнялся мирной, пионерной колонизацией слабонаселенных сибирских и азиатских (главным образом восточноевропейских областей) русскими крестьянами, купцами, путешественниками и исследователями. Расширение границ военными и насильственными методами играло второстепенную роль в сравнении с указанными двумя мирными методами**.

* Фактическое подтверждение этого см. в кн.: *Sorokin P. Russia and the United States. Op. cit. P. 33—47.*

** Подробнее об этих способах расширения границ см.: *Sorokin P. Russia and the United States. P. 29—33.*

В противоположность тому способу расширения границ, который имел место в Соединенных Штатах, обосновавшихся на восточном побережье Американского континента, а затем продвигавшихся на запад, русский, или восточславянский, народ в период с VII по IX век «занимал только крайний западный угол Евразии и Черноморского побережья. Из этого угла Евразии русская нация продвигалась и расширяла свои границы главным образом к востоку. В середине XVII столетия поток русской колонизации достиг Тихоокеанского побережья, а в середине XIX столетия — Тянь-Шаня в Центральной Азии. В этом движении русский народ продемонстрировал необычайную настойчивость и постоянство. Не менее замечательна настойчивость, с которой русский народ охранял свою западную границу по Карпатам от яростных атак со стороны западных соседей» *.

Большинство войн, которые вела русская нация, были скорее оборонительными, чем наступательными. Это были войны с многочисленными азиатскими и европейскими захватчиками, проходившие главным образом на территории русской нации. Общий индекс всех войн России (измеряемый частотой, интенсивностью военных столкновений, величиной участвовавших в них сил) в период с XII по XX столетие указывает на то, что русская нация несколько реже выступала в качестве воюющей стороны в сравнении с большинством европейских наций, Древней Грецией и Римом. Однако это отличие трудно измерить конкретным образом, поскольку индекс войн и состояний войны изменяется в различных странах в разные исторические периоды, что требует особого изучения **.

То же самое верно в отношении обычных, а также революционных изменений русской истории. Если сравнивать частоту, интенсивность, долговременность, степень разрушительности и насилия революционных и других важнейших социополитических волнений, то русская нация едва ли будет выглядеть более революционной и «склонной к беспорядкам» в период с XII

* Vernadsky. Op. cit. P. 4.

** См. детальное и систематическое исследование всех войн основных европейских стран, Древней Греции и Римской империи в кн.: Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. III. Chaps. 9, 10; Урланис Б. Войны и народонаселение Европы. М., 1960.

по XX столетие по сравнению с большинством европейских наций, Древней Грецией, Римом и Византией. Однако, опять же, эти отличия трудноизмеримы и разнятся от страны к стране в различные исторические периоды: каждая нация бывала «революционной» и «склонной к беспорядкам» в одни периоды своей истории, и в то же время вела себя вполне «спокойно» в другие периоды. Это доказывает лишь то, что широко распространенное мнение об особой «склонности к беспорядкам» и особом «революционизме» русского народа является пропагандистским стереотипом, запущенным в употребление политическими противниками русской нации, царского и советского правительства*.

Наконец, рост русской нации, завоевание независимости и суверенитета могли быть достигнуты только вследствие глубочайшей преданности, любви и готовности ее представителей пожертвовать своими жизнями, судьбами и другими ценностями во имя спасения своей Родины в критические периоды ее истории**.

Основные черты сознания, культуры и ценностей.

Для того чтобы вкратце осветить доминирующее сознание, культуру и систему ценностей России, необходимо продолжить наше исследование. Рискуя быть непонятым теми, кто незнаком с моей теорией социальных и культурных систем, а также идеациональных,

* См. систематическое исследование всех исторически зафиксированных революций и важнейших внутренних потрясений в истории Греции, Рима, Византии и основных европейских стран в кн.: *Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. III. Chaps. 12, 13, 14.*

** Огромные потери человеческих жизней, богатств, природных ресурсов и «разбивание в лепешку» были типичными в борьбе русских с армиями завоевателей на протяжении всей истории этой нации. В современную эпоху эти качества замечательным образом были продемонстрированы в войнах против наполеоновских и германских армий. Во время второй мировой войны Россия была вынуждена сражаться против более чем 200 гитлеровских дивизий, тогда как остальные союзники, вместе взятые, сражались против не более чем 20–30 дивизий. Потери России в этой войне составили по крайней мере 20 миллионов человеческих жизней, тогда как все другие союзники, вместе взятые, потеряли меньше. Большая часть европейской России была совершенно разрушена захватчиками, русский народ «разбивался в лепешку», тогда как некоторые из союзников, включая Соединенные Штаты, не подверглись каким-либо разрушениям или пострадали незначительно. Русские шли на гигантские жертвы добровольно и свободно, а не под давлением или по принуждению царского и советского правительств.

идеалистических (интегральных) и сенсативных суперсистем *, я все же постараюсь точно и возможно подробно охарактеризовать основные черты сознания, культуры и систему ценностей русской нации в терминах этой теории.

С момента возникновения русской нации в IX в. и вплоть до XVIII столетия ее доминирующее сознание и культурная суперсистема (наука, религия, философия, этика, право, искусство, политика и экономика в их идеологических, поведенческих и материальных формах) были идеациональной, или религиозной, основанной на том фундаментальном положении, что истинной реальностью и высшей ценностью является бог и царство божие в том виде, как они «раскрыты» в Библии (особенно в Новом Завете), сформулированы в христианском символе веры и развиты в учениях великих (особенно восточных) отцов церкви. Основные черты русского сознания и все компоненты русской культуры и социальной организации, а также всей системы основных ценностей представляли собой идеологическое, поведенческое и материальное воплощение этой главной посылки (т. е. христианской религии). В IX в., одновременно с образованием киевско-русского государства, была воспринята византийская разновидность христианства (после изучения магометанской, иудейской и западнохристианской религий специальными делегациями, посланными князем Владимиром).

По своим основным чертам русское сознание, культура и ценности были аналогичны доминирующей суперсистеме средневековой Европы в период с VI до конца XII столетия. Последняя также была идеациональной, или христианскорелигиозной, и определялась духом западной разновидности христианства. Рядом с господствующей идеациональной суперсистемой в России, так же как и в Европе, существовали в качестве второстепенных систем сенсативные и эклектические формы сознания, культуры и ценностей. В Европе господство идеациональной суперсистемы

* Подробнее о моей теории сознания, культурных систем и суперсистем и о системе ценностей см. в кн. «Динамика» в четырех томах; ее краткий очерк дан в моей книге: *Crisis of Our Age*. N. Y., 1941 and 1957; в кн.: *Sorokin P. Society, Culture and Personality*. Chaps. 35, 39, 40, 41 and 42; *Idem. Sociological Theories of Today*. Chaps. 2, 7, 8, 9, 12; *The Basic Trends of Our Time*. Chapter 1.

почти завершилось в XII столетии, после чего в XIII и XIV столетиях доминирующей становится идеалистическая, или интегральная, суперсистема, основанная на той посылке, что истинная действительность и истинные ценности отличаются бесконечным разнообразием и определяются тремя основными измерениями: чувственным, рациональным и сверхчувственным. Начиная с XV столетия идеалистическую, или интегральную, суперсистему сменила сенсативная суперсистема, в основе которой лежит положение о том, что истинные действительность и ценности имеют чувственный характер: только то, что мы можем видеть, обонять, слышать, осязать, воспринимать на вкус и ощущать посредством наших органов чувств, является действительным и ценным. Вне сферы такой реальности и таких ценностей или ничего не существует, или существует нечто, что мы не можем воспринимать и что поэтому является вымыслом, фантазией, фикцией или псевдореальностью и псевдоценностью. Эта сенсативная суперсистема господствовала в западном мире до конца XIX столетия, после чего она стала меркнуть и разрушаться. В XX столетии западный мир вступил в длительный переходный период, двигаясь навстречу новой господствующей форме сознания, культуры, новым системам ценностей и формам социальной организации. Поскольку старое величественное сенсативное здание разрушилось, а здание новой суперсистемы еще не построено, то возникли умственное, моральное, социальное и культурное смятение и анархия, проявившиеся в необычайном взрыве мировых и локальных войн, кровавых восстаний, революций, в бесконечной смертоносной веренице «войн всех против всех» (по выражению Гоббса). Эта критическая ситуация на Западе и в мире в целом является сегодня реальностью для всего человечества.

Аналогичным образом происходила трансформация основных черт русского сознания, культуры и системы ценностей, которая характеризовалась, однако, тремя основными особенностями: 1) господство идеациональной суперсистемы в России длилось до XVIII столетия (главным образом вследствие двухсотлетнего татарского ига); 2) господство идеалистической, или интегральной, суперсистемы было значительно более коротким и менее глубоким; 3) господство быстро развившейся сенсативной суперсистемы в России было также более коротким, чем в Европе. Она быстро раз-

рушилась в XX столетии, что привело Россию к переходному государству и к поискам новой суперсистемы — личностной, культурной и социальной. Быстрый упадок сенсативной системы вызвал, наряду с другими событиями, революции 1905—1906 гг., а затем великую Революцию 1917 г. и последующих годов. На Западе поиск новой суперсистемы ценностей, культуры и общества осуществлялся более постепенно (хотя не менее кровавые очертания приняли мировые войны, фашистские и нацистские революции), как трансформация сенсативного капиталистического строя, тогда как в России он пошел по пути строительства коммунистической — социальной, политической, экономической, культурной и личностной суперсистемы.

В настоящее время Советский Союз, Запад и все человечество находятся в состоянии, возможно, величайшего кризиса в истории человека. Этот кризис угрожает самому существованию и, возможно, творческой миссии человека на этой планете.

Этот кризис проявился в России и на Западе как чудовищный упадок христианства и других институционализированных исторических религий, их систем догматов и верований, как кризис моральных установлений, социальных институтов и как кризис эффективного контроля над сознанием, поведением и отношениями индивидов и групп *. В России этот упадок происходил острее и сильнее, чем на Западе, но существенно не отличался от западного **.

Кризис выражается в упадке христианской и идеалистической философии и в замене ее агностическими, материалистическими, атеистическими и другими нехристианскими и антихристианскими идеологиями и

* Об этом упадке христианской и других религий и идеалистических философских систем и идеологий см.: *Sorokin P. The Western Religion and Morality of Today // Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Köln und Oplanden: Vol. II, 1966. P. 9—43; Idem. The Basic Trends of Our Times. Op. cit. Chaps. 1, 2, 3 and 4.*

** Различий между Россией и Западом существует значительно меньше, чем обычно утверждают разного рода западные политики, прибегающие к рутинному рефрену: «Благодаря Богу, мы христиане, а они — атеисты». Кроме всего прочего, официальная советская философия диалектического материализма Маркса—Ленина в некоторых отношениях является менее материалистической и более идеалистической, чем такие течения западной философии, как атеистический экзистенциализм, фрейдизм, прагматизм, агностицизм, по-

философиями. Кризис явственно проявляется в упадке этического учения христианства, в падении эффективного контроля за поведением индивидов и групп, а также в политике советского и западных правительств и великих держав. Крайняя деморализация проявилась в разжигании мировых и других войн, в циничных «полицейских акциях» и «освобождениях — геноцидах» многих народов и наций, в бесконечных революциях, бунтах, беспорядках на Западе и на Востоке; в росте опасных преступлений, коррупции, бесчестности, нечестности, ненависти, ханжества, негуманного обращения человека с человеком; в распространении моральной неразберихи и цинизма, в хладнокровной, ханжеской политике геноцида, уничтожения сотен тысяч человеческих существ многими «христианскими» правительствами и великими державами.

Первая фаза Русской революции носила деструктивный характер и привела к сильной деморализации советского правительства и значительной части населения Советского Союза. На этой фазе Революции, пронесшейся как гигантский смерч, гибли люди, были разрушены не только отжившие и угасающие ценности, институты, но были утрачены и живые великие ценности и культурные достижения, институты, выдающиеся творческие личности и группы*.

К концу 1920-х годов эта деструктивная оргия начала утихать и постепенно сменилась конструктивной перестройкой и созданием новых ценностей. Эта конструктивная фаза, временно прерванная второй мировой войной, продолжается до настоящего времени. Она проявилась в различных формах и процессах. Здесь дан простой перечень некоторых из этих форм русского социального и культурного ренессанса.

Политика грубой силы и неоправданного террора советского правительства по отношению ко всем его внутренним оппонентам постепенно заменяется на управление на основе законов.

Неограниченно-тоталитарный диктаторский характер режима советского правительства постепенно смягчается в пользу политической, экономической, социаль-

зитивизм и некоторые другие. Подтверждение этому можно найти в моих работах, упомянутых в предыдущей сноске.

* Об этой деструктивной фазе революции см. в кн.: *Sorokin P. Leaves from a Russian Diary*. N. Y., 1924; Boston: Beacon Press, 1950; *Sorokin P. A Long Journey*. New Haven, 1963. Chaps. 7, 8, 9 and 10.

ной и культурной демократии. Права личности, ее свободное стремление к «жизни, свободе и счастью» были расширены и конституционно закреплены в новых законоположениях гражданского, уголовного и конституционного права, а также в растущем внедрении этих законов в повседневную практику и общественную жизнь. В настоящее время советские граждане пользуются почти такими же свободами, безопасностью и «неотчуждаемыми правами», как и граждане большинства «капиталистических» западных стран.

Как отмечено выше, нерусские национальности Советского Союза образовали национальные республики или автономные группы, вполне равные в отношении самоуправления, прав и привилегий Российской, Украинской и Белорусской республикам.

Великие ценности дореволюционной России во всех областях культурного творчества, отброшенные и «разрушенные» на деструктивной фазе Революции, были восстановлены и признаны сейчас даже в большей степени, чем до Революции. Многие творческие лидеры Киевской Руси и царской России в области религии, политики, военного дела, этики, права, экономики, не говоря об искусстве, теперь прославляются как великие творцы и создатели бессмертных ценностей.

То же верно и по отношению к не утратившим своей значимости социальным институтам, временно разрушенным на первой фазе Революции. Например, моногамная семья, пострадавшая и во многом разрушенная на первой фазе Революции (как «оплот частной собственности и капитализма»), была успешно восстановлена и возрождена. В настоящее время она является более стабильной, постоянной и «викторианской», чем семья в большинстве западных «капиталистических» государств. То же самое можно сказать о восстановлении в модифицированном виде некоторых институтов местного самоуправления, а также о русской православной церкви и о других организациях.

Занимаясь развитием и улучшением «коммунистическо-социалистической демократии», биологической, материальной, умственной, моральной и социальной жизни населения Советского Союза, советские народы и их лидеры многого достигли в этом направлении. В сравнительно короткое время (около 25 лет) они преуспели не только в восстановлении гигантских потерь жизней и здоровья людей, поврежденных апока-

липтическим разрушением городов и деревень, потерь национальных богатств и ресурсов в двух мировых и гражданской войнах, но и, как было отмечено выше, сумели превратить Советский Союз в одну из двух наиболее могущественных стран мира,— в политическом, военном, экономическом, промышленном и технологическом отношениях.

То же можно сказать и о культурном росте народов Советского Союза, начиная с русской нации. В науке, философии, религии, этике, праве, литературе, музыке, живописи, театре и других областях культурного творчества русская нация сейчас занимает второе место среди всех наций и народов. Из всех культурных достижений специального упоминания заслуживает моральный ренессанс населения Советского Союза. Крайняя деморализация первой фазы Революции сейчас во многом преодолена на основе «новой коммунистической этики», определяемой как «этика сотрудничества, бескорыстной помощи и поддержки в борьбе за освобождение человека от оков эксплуатации и угнетения», как этика коллективной защиты достоинства, свободы и самореализации индивида — высшей ценности. Эта этика противостоит буржуазному эгоистическому индивидуализму. По своим основаниям эта «новая этика» является воспроизведением и модификацией вечных и универсальных моральных принципов, провозглашенных всеми великими религиями и этическими системами, включая Нагорную проповедь и заповеди Иисуса.

Эта этика все больше воплощается в жизнь в конструктивный период Революции, хотя такое воплощение только частично и относительно. В качестве его свидетельства можно упомянуть удивительное уменьшение преступности среди советского населения — уровень тяжелых и других преступлений здесь один из самых низких в сравнении с другими нациями¹⁴.

Другим подтверждением является заметное проявление взаимопомощи в отношениях между советскими людьми и группами; восстановление и растущее осознание разделения между «правильными» и «неправильными» действиями, снижение морального цинизма, излишнего морального релятивизма и приостановление деградации моральных ценностей; осязаемое развитие нравственности и нравственного пафоса, управление свободным коллективным «мы», объединенным в одну обширную общность взаимной помощью;

симпатией, стремлением к общим великим целям и ответственностью. Хотя принудительная регламентация советского правительства все еще оказывает сильное влияние на народы Советского Союза, здесь мало «одиноких толп» и «одиноких душ», поглощенных своими эгоистическими амбициями и лилипутскими антипатиями; в Советском Союзе действительно существуют сравнительно мирные отношения между индивидами и группами: здесь один из наиболее низких уровней межгрупповых конфликтов в форме забастовок, насильственных столкновений, межнациональных волнений. Наконец, проводится сравнительно мирная международная политика советского правительства, и налицо его искреннее стремление предотвратить новую мировую войну и другие войны и установить прочный мир для всего человечества: международная политика Советского Союза за последние пятнадцать лет была значительно менее агрессивной и империалистической, чем политика многих западных и восточных могущественных «капиталистических» стран. Короче говоря, в идеологическом и поведенческом отношении сегодняшняя мораль русской нации и других народов Советского Союза, возможно, более жизнеспособна, чем мораль ряда западных и восточных наций¹⁵.

Этот короткий очерк современного положения русской нации служит доказательством того, что во всех своих проявлениях она выглядит, возможно, даже лучше, а не хуже в сравнении с состоянием большинства крупных наций мира.

Если не будет развязана новая мировая война, то не приходится сомневаться в том, что Советский Союз, по-прежнему ведомый русской нацией, может с надеждой смотреть в будущее. Он успешно преодолел «ужас разорения», причиненный мировыми войнами и гражданской войной, сумел стать конструктивным лидером среди всех других наций и, вероятно, будет продолжать свою ведущую роль в течение будущих десятилетий, а возможно и столетий*.

* Еще одно методологическое замечание: практически ни одна из отмеченных основных характеристик русской нации не может быть «выявлена» и «зарегистрирована» на основе психологических тестов, на основе тестирования нескольких индивидов. Это еще раз подтверждает ту мысль, что социальные и культурные системы принципиально отличаются от простых совокупностей индивидов и явлений культуры.

Примечания

В примечаниях поясняются главным образом те философские, богословские и другие термины, которые часто встречаются в публикуемых текстах и важны для их понимания. При описании персоналий упор делался на наименее известные, ныне забытые имена, не разъясненные авторами текстов. В примечаниях также не ставилась задача атрибутировать все высказывания, цитаты, сноски. В текстах сохранена авторская манера цитирования, оформления сносок и написания имен собственных. Необходимые уточнения в их написании даются в примечаниях в скобках (см. также указатель имен). Произведения, включенные в сборник — за исключением статьи П. А. Сорокина, переведенной с английского, — печатаются с сохранением основных особенностей авторской орфографии и пунктуации. Опечатки исправлены. Примечания авторов обозначены звездочками, примечания комментаторов — цифрами.

Авторы примечаний благодарят А. Л. Андреева, В. А. Кувакина, С. А. Мидоянца за ценные советы, замечания и помощь в подготовке настоящего издания.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Русская идея.

Основные проблемы русской мысли
XIX века и начала XX века

Публикуется по изданию: *Бердяев Н.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Paris, YMCA-PRESS, 1971.

Глава I

- ¹ См.: *Бердяев Н. А.* Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918.
- ² Несмотря на критику философии истории славянофилов, сам Бердяев не сумел избежать идеализаций славянофильского типа. К их числу относится, например, идея «бесклассной» социальной структуры русского общества.
- ³ Подобные размышления в заостренной, даже парадоксальной форме можно найти в статье Г. П. Федотова «Трагедия интеллигенции», публикуемой в настоящем издании. Славянская Библия и славянский литургический язык, пишет Федотов, дались нам «ценой отрыва от классической традиции». Однако ниже он добавляет, что «Золотой Киев», получив в дар Библию, дал славянскому миру летописи и патерики: «такой летописи не знал Запад, да, может быть, и таких патериков тоже». Таким образом, ни Бердяев, ни тем более Федотов не выдвигали тезиса о культурной отсталости древнерусской жизни. В настоящее время накоплены новые значительные научные материалы, подтверждающие высокий уровень духовного развития Древней Руси, что при-

знают и многие авторитетные западные историки. Так, вопреки распространенному за рубежом мнению, будто философия была заимствована Россией у Запада в относительно недавнюю эпоху ее истории (в XVIII или даже в XIX в.), известный английский философ Ф. Коплстон относит зарождение философской мысли в нашей стране к периоду Киевской Руси, которую, по его мнению, никак нельзя отделять от европейского Запада. Коплстон отмечает особую важность того обстоятельства, что «литературным языком Древней Руси был церковнославянский, который был очень близок к восточнославянскому, или славянскому, древнерусскому языку и который мог пониматься народом». Далее он пишет о том, что «изоляция Киевской Руси» преувеличена; если бы ее развитие осуществлялось беспрепятственно, то Россия вполне закономерным образом могла бы породить свою собственную философскую традицию. Но естественное развитие Древней Руси было прервано в XIII столетии «из-за агрессии соседних народов», и это пагубным образом сказалось на развитии ее философской культуры, которая стала развиваться не в институциональном виде, как это было в западноевропейских университетах, а в иных формах. См.: *Copleston F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Univ. of Notre Dame, 1986. P. 6–7.*

- ⁴ Идея об «отрицательности» византийского влияния на русскую мысль, восходящая к П. Я. Чаадаеву и П. Н. Миллюкову, устарела и в настоящее время разделяется лишь немногими западными авторами (см.: *Kolakowsky L. Main Currents of Marxism. Oxford, 1978. Vol. 2; Hingley R. The Russian Mind. N. Y., 1977; Treadgold D. The West in Russia and China. Cambridge (Mass.), 1973. Vol. 1; Пайнс Р. Россия при старом режиме. Кембридж (Масс.), 1980*). Вместе с тем она отвергается такими крупными учеными, как А. Тойнби (см.: Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 90) и Ф. Коплстон (см.: *Copleston F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*). Византийское влияние имело негативные последствия не в культурно-философском, а в политическом отношении (как имперско-политическое давление на русское общество и церковь).
- ⁵ Борис и Глеб – младшие сыновья Киевского князя Владимира Всеволодовича. В 1015 г. они стали жертвами междоусобицы, возникшей после смерти Владимира, – были убиты по приказу старшего брата Святополка, занявшего отцовский престол. Канонизированы русской церковью и принадлежат к числу наиболее почитаемых святых на Руси.
- ⁶ Кенозис (от греч. *kenosis*) – самоограничение бога. Термин происходит от греческого глагола *kenoō*, который может быть переведен как «я опустошаю себя». Христианское учение признает, что в результате соединения Христа с физически ограниченной человечностью происходит самоопустошение бога. Некоторые теологи, особенно протестантские, считали, что священные атрибуты снимаются (опустошаются) в творении человека богом. Другие считали, что бог опустошился (самоограничился) лишь в том смысле, что допустил существование в Христе ограниченного человеческого самосознания. Кенозис может быть истолкован также как самоопустошение, самоограничение бога, происходящее уже в сотворении мира.

- 7 Иосиф Волоцкий (1439–1515) и Нил Сорский (1433–1508) – лидеры двух враждовавших идеологических группировок русского православия: «иосифлян» и «пестяжателей».
- 8 Идея «Москва – третий Рим» была высказана в «Посланиях» псковского монаха Филофея и получила широкое распространение в XVI в. Согласно этой идее, сыгравшей важную роль в формировании русского патриотического самосознания, Москва, воспринявшая православно-христианскую традицию от Византии (второго Рима), призвана быть ее хранительницей до Страшного суда.
- 9 Щапов А. П. (1830–1876) – русский историк революционно-демократической ориентации, известный исследователь раскола. Рассматривал раскол как народное движение против феодального угнетения.
- 10 «Нетовщина» – здесь отрицание, уход от мира. Может также интерпретироваться как калька от термина «нигилизм».
- 11 В 1666 г. началось восстание Соловецкого монастыря как движение в защиту «старой веры» против реформ патриарха Никона. Восстание было направлено не только против центральной духовной, но и светской власти и имело большое влияние на судьбу раскола.
- 12 Князь Хворостинин И. А. (? – 1625) – политический деятель, писатель. Был связан с Лжедмитрием I. Подверглся монастырской ссылке за религиозное вольномыслие.
- 13 Котошихин Г. К. (ок. 1630–1667) – подьячий Посольского приказа, бежал за границу, был принят на шведскую государственную службу. Автор сочинения, содержащего критику русского общества. См.: *Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича*. 4-е изд. СПб., 1906.
- 14 Ордын-Нащокин (Ордин-Нащокин А. А.) (1605–1681) – дипломат и политик, последовательный сторонник расширения связей России с Европой. О Хворостинине, Котошихине и Ордин-Нащокине см.: *Ключевский В. О. Курс русской истории* // Соч. М., 1988. Т. 3. С. 226–228, 391–394, 314–333.
- 15 Юрий Крижанич (1617–1683) – ученый-энциклопедист, по национальности хорват; создал в России свои основные произведения, в том числе фундаментальный труд «Политика», в котором будущее славянства связывалось с могуществом России.
- 16 Св. Дмитрий Ростовский (1651–1709) – выдающийся деятель русской церкви, проповедник и церковный писатель. Был назначен Петром I митрополитом Ростовским и Ярославским. В 1757 г. канонизирован церковью.
- 17 Познания Бердяева по истории русской (да и западноевропейской) науки явно уступали его высокой историко-философской и теологической эрудиции. Уровень русской науки XVIII в. прямо противоположен даваемым здесь оценкам. Такой выдающийся эксперт в данной области, как В. И. Вернадский, считал, например, что беспрецедентному научному прогрессу России в XVIII в. не было аналога ни в одной из западноевропейских стран. См.: *Вернадский В. И. Труды по истории науки в России*. М., 1988. С. 66.
- 18 Представляет интерес оценка Бердяевым масонства как «духовно-общественного движения» и части русского Просвещения XVIII в. Просветительство в данном случае трактуется широко, как распространение знаний, духовности, нрав-

- ственности. Бердяев не исключает из числа просветителей и митрополита Платона, приветствовавшего просветительскую деятельность Н. И. Новикова. Сосуществование просветительских и реформационно-гуманистических, христианско-гуманистических идей в русском Просвещении впоследствии отмечалось и советскими исследователями. В. М. Ничик показала, например, что деятельность такого крупного теолога, как Ф. Прокопович, выступавшего за примирение религии с наукой, в условиях России XVIII в. имела просветительское значение, открывала более широкий доступ к достижениям науки Нового времени (см.: *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978). Характерно вместе с тем, что Бердяев реалистически разграничивает русское просветительство и «просвещенный абсолютизм» Екатерины II, «которая все более склонялась к реакции».
- 19 Новиков Н. И. (1744—1818) — известный русский просветитель, социальный мыслитель, книгоиздатель и журналист.
 - 20 Шварц И. Г. (? — 1784) — профессор философии Московского университета, крупный теоретик русского масонства.
 - 21 Лопухин И. В. (1756—1816) — русский масон, автор «Нравоучительного катехизиса истинных фран-масонов» (1790), Был статс-секретарем и сенатором при Павле I.
 - 22 Гамалея И. (Гамалея С. И.) (1743—1822) — русский масон, член новиковского просветительского кружка. Переводчик Я. Беме на русский язык.
 - 23 Розенкрейцеры — члены тайного религиозно-философского кружка, основанного в XVII в. И. В. Андреа. В середине XVIII в. розенкрейцество возродилось как одна из высших степеней масонства (масонство креста и розы).
 - 24 Иллюминаты (посвященные) — члены мистико-теософического общества, основанного в 1776 г. А. Вейсгауптом и организованного по принципу ордена иезуитов.
 - 25 Мартинисты — по Бердяеву, приверженцы мистического учения Мартинеса де Паскуалиса (1715—1799), учителя французского философа Л. К. Сен-Мартена (1743—1803). Книга последнего «О заблуждениях и истине» была распространена в русских масонских кругах.
 - 26 Беме Я. (1575—1624) — немецкий философ-мистик, представитель пантеизма.
 - 27 Крюднер (Криденер В.) (1764—1825) — баронесса, проповедница собственного мистического учения, прорицательница, имевшая определенное влияние на придворное окружение Александра I.
 - 28 Лагарп Ж. Ф. (1740—1803) — французский писатель и критик, член Французской академии.
 - 29 Рунич Д. М. (1718—1760) — член Главного правления училищ, попечитель Петербургского учебного округа. Проводил реакционную политику в сфере народного образования, преследовал передовую профессию.
 - 30 Магницкий М. Л. (1778—1855) — попечитель Казанского учебного округа, уволивший почти половину профессоров Казанского университета. Ликвидировал автономию университета, установил в его стенах военно-полицейский режим.
 - 31 Архимандрит Фотий (в миру П. Н. Спасский) (1792—1838) — русский реакционный церковный деятель. Играл большую

- роль в политических интригах, влиял на Александра I проводимую им политику.
- ³² Голицын А. Н. (1773–1844) – министр духовных дел и народного просвещения, президент Российского библейского общества; был смещен с этих постов в результате интриг архимандрита Фотия.
- ³³ Лобзин (Лабзин А. Ф.) (1766–1825) – основатель журнала «Сионский вестник», соединявший масонство (розенкрейцерство) с идеями «внутреннего» (бесцерковного и внеконфессионального) христианства.
- ³⁴ См. примеч. № 27 к главе VIII.
- ³⁵ Такой же была точка зрения А. И. Герцена, высказанная в работе «О развитии революционных идей в России». В действительности аграрная программа Пестеля имела не социалистический, а буржуазно-демократический характер. См.: *Малинин В. А. История русского утопического социализма (от зарождения до 60-х годов XIX в.). М., 1977. С. 56–59.*
- ³⁶ Дести де Траси (Дестют де Траси А.) (1754–1836) – французский политический деятель, философ и экономист.
- ³⁷ Серафим Саровский (в миру П. Мошнин) (1760–1833) – основатель Саровского монастыря в Тамбовской губернии. Канонизирован в 1903 г.
- ³⁸ См. наст. изд. С. 328–330.
- ³⁹ Голубинский Ф. А. (1797–1854), Кудрявцев-Платонов В. Д. (1828–1891), Юркевич П. Д. (1826–1874) – представители философии русского теизма, профессора Московского духовной академии, Московского университета (Юркевич П. Д.).
- ⁴⁰ Имеется в виду немецкий ученый и философ Иоганн Шад, работавший в качестве профессора философии в Харьковском университете.
- ⁴¹ Запрещение 1850 г. касалось нерелигиозной философии, преподававшейся светскими профессорами. Например, в Московском университете предписывалось «упразднить преподавание философии... светскими профессорами и, ограничив преподавание ее опытною психологиєю и логикою, возложить чтение сих наук на профессоров богословия» (История философской мысли в Московском университете. М., 1982. С. 33).
- ⁴² О русском «шеллингианстве» как разновидности просветительской философии начала XIX в. см. в кн.: *Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.* Бердяев ошибается, считая шеллингианскую натурфилософию первой исторически зарегистрированной формой русского философствования. Систематические философские курсы в России читались уже в XVII в. в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях.
- ⁴³ Галич А. И. (1783–1848) – русский философ-идеалист. Преподавал в Царскосельском лицее и Педагогическом институте. Создал ряд ценных работ по истории философии, психологии и эстетике. Один из первых разработчиков идеалистической философской антропологии в России.
- ⁴⁴ Велланский Д. М. (1774–1847) – русский философ-идеалист, последователь натурфилософии Шеллинга. Идеалистическая диалектика Велланского оказала значительное влияние на развитие русской мысли в первую половину XIX в.
- ⁴⁵ Баадер Ф. (1765–1841) – немецкий религиозный философ,

творчество которого вдохновляло Бердяева в различные периоды его жизни в России и в зарубежье. Уже в предисловии к «Философии свободы» он заявил о Баадере как о мыслителе, «близком мне по духу» (См.: *Бердяев Н. А. Философия свободы // Соч. М., 1989. С. 12*). В «Русской идее» философия Баадера интерпретируется как созвучная религиозным исканиям славянофилов и Соловьева.

Глава II

- ¹ *Герцен А. И. Былое и думы. Ч. IV // Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 139.*
- ² «Да придет царствие твое» (лат.).
- ³ Идея пневмоцентризма вытекает у Бердяева из его учения о духе, которое он иногда определяет как «пневмотологию».
- ⁴ Печерин В. С. (1807–1885) – поэт и филолог, профессор Московского университета. В эмиграции (с 1836 г.) перешел в католичество и стал священником. См. о нем: *Герцен А. И. Былое и думы. Ч. VII, гл. VI: Pater V. Petcherine // Собр. соч.: В 30 т. М., 1957. Т. 11. С. 391–403. Мемуары В. С. Печерина «Замогильные записки. (Apologia pro vita mea)» опубликованы в кн.: Русское общество 30-х годов XIX в.: Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989. С. 148–311.*
- ⁵ Речь идет о диссертации Ю. Ф. Самарина «Феофан Прокопович и Стефан Яворский». В философской биографии А. С. Хомякова Бердяев писал: «Лишь духовное влияние Хомякова освободило Ю. Самарина от философского рационализма и привело его к церкви. Под влиянием Хомякова переработал Самарин свою диссертацию... и развил в применении к конкретному случаю хомяковские идеи об отношении православия к католичеству и протестантству» (*Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 63*).
- ⁶ Созданный Бердяевым интеллектуальный портрет Хомякова написан психологически достоверно и весьма образно передает индивидуальное своеобразие его личности: «Алексей Степанович – замечательный охотник, специалист по разным породам густопсовых. У него есть даже статья об охоте и собаках. Он изобретает ружье, которое бьет дальше обыкновенных ружей; изобретает сельскохозяйственную машину-сеялку, за которую получает в Англии патент; изобретает средство от холеры. Устраивает винокуренный завод, лечит крестьян, занят вопросами хозяйственно-экономическими. Этот русский помещик, практический, деловитый, охотник и техник, собачник и гомеопат, был замечательнейшим богословом православной Церкви, философом, филологом, историком, поэтом и публицистом» (*Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. С. 38–39*). Биография Хомякова, написанная Бердяевым, замечательна тем, что в ней дан философский образ русского славянофила в контексте истории отечественной культуры. В предисловии Бердяев пишет о необходимости воссоздания «истории нашего самосознания» (С. V). Таким образом, данную книгу можно рассматривать как своего рода прелюдию к «Русской идее».
- ⁷ См. противоположное мнение у П. А. Сорокина, который относит русских к числу «западных наций», испытавших подъем и упадок христианской философии, а затем ее за-

мену на агностическую материалистическую и атеистическую философию (см. наст. изд. С. 486).

⁸ См. наст. изд. С. 16–17.

⁹ Неоднократная ссылка Н. А. Бердяева на «органический» характер социально-философских и историософских воззрений славянофилов лишь обозначает, но отнюдь не раскрывает малоразработанную до настоящего времени тему о роли «органической теории» в развитии русской философской культуры. Истолкование Бердяевым славянофильского «органического понимания народной жизни» весьма спорно. В его понимании «органичным» у славянофилов является не только то, что противостоит всему формально-юридическому, государственному, договорному, но главным образом то, что связано с религиозно-мистическим «мессианским сознанием». Ведь именно мессианизм, не устаёт повторять Бердяев, составляет сердцевину «русской идеи». В такой трактовке «органической теории» есть изъяны и противоречия. У автора «Русской идеи» нередко прорывается признание рационалистической тенденции в славянофильстве. Хомяков, например, характеризуется не как мистическая, а как «мужественная и реалистическая» натура. И ранее Бердяев отмечал недостаток мистицизма в славянофильстве Хомякова, писал, что «все же религиозное его сознание было ограничено, сдавлено, неполно» (*Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков*. С. 109). В «Русской идее» он высказывается еще более определенно: «Хомякова и славянофилов нельзя назвать в точном смысле мессианистами» (наст. изд. С. 84). Но буквально вслед за этим Бердяев утверждает, что в основе славянофильства – «мессианское сознание» (см. там же. С. 88). Теоретической (внерелигиозной) основой «органической теории» Бердяев считает идею социальной иерархии, которая управляла славянофильскими представлениями о самоорганизации народной жизни. Вскользь упоминаются также другие русские мыслители – сторонники «органической теории» общества Л. Н. Толстой и Н. К. Михайловский. Вместе с тем Бердяев упускает упоминание о первых в России натурфилософских, биологизаторских подходах к «органической теории», представленных Д. М. Ветлапским. Позднее идеи «органической теории» отдавали дань Ап. Григорьев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев. Идеи «органического мышления» высказывались В. С. Соловьевым (см.: *Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве* // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 118–119). Об «органической теории» в истории русской мысли (натурфилософии, философии, истории, этике и эстетике) см. в кн.: *Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв.* 2-е изд. Л., 1989. С. 15–17.

¹⁰ Беккариа (Беккариа Ч.) (1738–1794) – представитель итальянского Просвещения, автор широко известной в Европе книги «О преступлениях и наказаниях», в которой обосновывалось требование отмены смертной казни. Идеи Беккариа оказали воздействие на «просвещенный абсолютизм» Екатерины II и русское Просвещение XVIII–XIX вв.

¹¹ В «Литературных и житейских воспоминаниях» И. С. Тургенева есть специальная глава «Казнь Тропмана». Это рассказ о публичной казни уголовного преступника, зарезавшего во-

семь человек, из них пятерых детей и беременную женщину. Целью воспоминаний было привести «хотя несколько аргументов защитникам отмены смертной казни или, по крайней мере, — отмены ее публичности» (Тургенев И. С. Статьи и воспоминания. М., 1981. С. 282). Очерк Тургенева вызвал, однако, неоднозначные отклики в печати. Его критиковал, например, Ф. М. Достоевский (см. там же. С. 302).

¹² «Миссия Русской церкви в условиях упадка восточного христианства» (фр.).

¹³ «Неопубликованные письма Франца фон Баадера» (фр.).

⁴ «Если существует какая-то особенность, которая характеризует современную эпоху, то это, безусловно, неодолимое стремление Запада к Востоку. В великом сближении Запада и Востока Россия, соединяющая в себе черты этих двух культур, призвана сыграть роль посредника, который предотвратит губительные последствия их столкновения. Русская церковь, со своей стороны, в настоящее время, если не ошибаюсь, ставит перед собой подобную цель из-за происходящего на Западе возмутительного и внушающего тревогу упадка христианства; оказавшись перед лицом застоя христианства в Римской церкви и его распада в церкви протестантской, она принимает, с моей точки зрения, миссию посредника — связанную более тесно, чем это обычно считают, с миссией страны, к которой она принадлежит. Если мне будет позволено немного уточнить термины, я бы сказал, что такой упадок христианства на Западе и причины, по которым Русская церковь оказалась не затронутой этим упадком, сами по себе в состоянии оказывать благотворное влияние на Запад. Вопрос об этом влиянии не надо оспаривать; оно возникает из того примера, который показывает Русская церковь, из ее доктрины, прочно основанной на церковной науке, от которой так далек римский католицизм с заложеным в нем принципом разрушения и со своей наукой, враждебной вере... Французы взяли за основу и впитали в себя разрушительный принцип революции, а философы взяли за основу картезианское сомнение, которое по сути своей не лучше скептицизма... Я был первым и до сих пор остаюсь практически единственным человеком, который обнаружил эту главную ошибку современной философии; я показал, что все философы (за исключением Лейбница), начиная с Декарта и его последователя Спинозы, исходили из принципа разрушения и революции в отношении религиозной жизни, из принципа, который в области политики породил конституционный принцип; я показал, что кардинальная реформа невозможна, если только она не будет проходить и в философии и в политике. По моему мнению, опасно ошибаются те государственные деятели и вожди, которые полагают, что образ мыслей людей (т. е. их философия) является чем-то незначительным и что наука, лишенная милосердия, не приводит к появлению правительств, лишенного милосердия — губительного и для того, кто правит, и для тех, которыми правят.. Провидение до сего времени хранило Русскую церковь, и она не была вовлечена в тот процесс, происходящий в Европе, результатом которого стала дехристианизация как в науке, так и в гражданском обществе. Особенно благодаря тому, что Русская церковь отставала ранний католицизм

- в борьбе с его двумя врагами — папизмом и протестантизмом, а также благодаря тому, что она не отрицала разум, как это делала Римская церковь, и не допускала при этом возможности появления заблуждений, которые могут отсюда возникать, как это происходит в протестантизме — она единственная способна стать посредником, что, впрочем, должно быть сделано единственной основой науки в России — и самими русскими» (пер. с фр. С. А. Мндоянца).
- ¹⁵ «Заполнить пробел, который существует еще как в России, так и на Западе, послужить примером для Запада и доказать ему (что еще не было сделано), что истинная наука не существует без веры и что истинная вера не может существовать без науки» (пер. с фр. С. А. Мндоянца).
- ¹⁶ Леру П. (1797—1871) — французский христианский социалист, экономист и историк.
- ¹⁷ Чешковский (Цешковский А.) (1814—1894) — польский философ-идеалист. В своих сочинениях значительное внимание уделял исторической миссии славянского, особенно польского, народа. Создатель «философии действия», на которую обратили внимание русские философы, в том числе Н. В. Станкевич и А. И. Герцен.
- ¹⁸ В действительности Герцен выражал отрицательное отношение к анархизму, свидетельством чего являются его «Письма к старому товарищу» (1869), адресованные М. А. Бакунину.
- ¹⁹ Данилевский Н. Я. (1822—1885) — автор известной книги «Россия и Европа», был сторонником образования славянской федерации со столицей в Константинополе.
- ²⁰ любовь к судьбе (лат.).

Глава III

- ¹ Бердяев ошибается: гегелевская философия неоднократно была предметом специального исследования и вдохновения русских философов. Достаточно назвать таких русских интерпретаторов Гегеля, как П. Т. Редкин, С. С. Гогоцкий, Б. Н. Чичерин, М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, Н. Г. Дебольский, И. А. Ильин и многие другие. Интерес к философии Гегеля, впервые проявившийся в 30-е годы XIX в., не угасал на протяжении всего столетия. Современный исследователь гегелевской философии, президент Международного гегелевского общества проф. В. Р. Байер, признает, что «воздействие философии Гегеля и последствия ее исторической интерпретации имеют всемирно-историческое значение именно благодаря русской философии» (*Байер В. Р. Десять международных гегелевских конгрессов //* *Вопр. философии.* 1974. № 7. С. 121).
- ² Никитенко А. В. (1805—1877) — профессор русской словесности в Петербургском университете, сторонник идеалистически истолкованного антропологизма. Работал цензором, написал книгу «Моя повесть о самом себе и о том, „чему в жизни свидетель был“: Записки и дневник (1804—1877)» (В 2 т. СПб., 1905).
- ³ Бердяев справедливо отмечает неслучайный характер периода «примирения с действительностью» у М. А. Бакунина и особенно у В. Г. Белинского. Указывая на философию Гегеля как на идейный фундамент «примирения с действитель-

постью», Бердяев показывает, что возможность как консервативных, так и революционных выводов была заключена в самой философии Гегеля. То, что Белинский вначале воспринял консервативную сторону гегельянства, имело, по Бердяеву, свои социальные корни, определялось российской действительностью того времени. В данном случае Бердяев хорошо понимает и тонко чувствует социально-философский смысл «примирения» Белинского.

⁴ Цитата из письма В. Г. Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г.

⁵ с точки зрения смерти (лат.).

Глава IV

¹ *Маркиониты* — христианская аскетическая секта, названная по имени Маркиона, прибывшего в Рим около 140 г. Маркиониты отрицали человеческую природу Христа. Ранние христианские апологеты считали Маркиона «ересиархом» — родоначальником всех ересей.

² Имеется в виду статья Н. К. Михайловского «Жестокий талант», посвященная Ф. М. Достоевскому.

³ злопамятство, злоба, злость (фр.).

⁴ Бухарев А. М. (1824—1871), в монашестве архимандрит Феодор. Профессор Московской и Казанской духовных академий.

⁵ В бердяевских оценках философских аспектов марксистского учения содержится признание ценности гуманистической, антибуржуазной позиции молодого Маркса. Однако произведение зрелого марксизма Бердяев во многом отвергает, считая, что они свидетельствуют о «разложении» Маркса гуманизма (критический анализ аналогичных современных концепций дан в кн.: Маркс. Философия. Современность. М., 1988. С. 49—62). Специфику бердяевского отрицания марксизма составляет обвинение его в «ненастоящей религиозности», в утверждении «человека вне богочеловечества».

⁶ Ганс фон Бальтазар «Находчивость и разум. Очерк религиозной философии Григория Нисского» (фр.).

⁷ Тезис Бердяева об особом внеакадемическом, экзистенциальном характере русской мысли широко распространен в современной немарксистской историографии. См., например: *Shein L. Readings in Russian Philosophical Thought. The Hague; P., 1968; Idem. Readings in Russian Philosophical Thought: Logic and Aesthetics. The Hague; P., 1973.*

Глава V

¹ Определение сути народничества как «веры в народ» абстрактно и односторонне. Оно не раскрывает специфику народнического течения русской мысли, чрезмерно расширительно трактует «народническое сознание», которое, по Бердяеву, объединяет консерватизм и революционность, материализм и религиозность. Бердяев считал, что народничество — это способ мышления, эмоциональная ориентация, а не идеологическая доктрина, особая разновидность русской религиозности, а не социально-политическое движение. Эти представления оказали значительное влияние на современную западную русистику.

- ² Имеется в виду письмо А. И. Герцена «Русский народ и социализм», впервые напечатанное в 1852 г. на французском языке (см.: *Герцен А. И.* Избр. филос. произведения. М., 1946. Т. 2. С. 153). Мишле, отрицательно отзывавшийся о русском народе в своей книге «Демократические легенды», под влиянием письма переменял свои взгляды и стал постоянным корреспондентом и почитателем Герцена.
- ³ Отношение к творчеству Чернышевского, высказанное в «Русской идее», выглядит слишком противоречивым для того, чтобы его определить как однозначно негативное. Превосходные степени в оценке «подвижничества», высокие оценки морального облика, научной эрудиции, нравственного учения революционера-демократа сочетаются с явно заниженными, необъективными оценками его философского материализма. Эти два рода суждений явно противоречат друг другу. Особенно это видно по тому, что само содержание философского материализма Чернышевского не рассматривается, а попросту отбрасывается.
- ⁴ В рамках широкого народнического движения действительно функционировали революционные деятели, которые вели пропагандистскую работу среди сектантов, раскольников, излагали социалистические идеи в форме религиозно-нравственных поучений (например, В. В. Берви-Флеровский, А. В. Долгушин). Были и такие народники, которые основывали религиозно-социалистические коммуны вроде кружка «богочеловеков» А. К. Маликова. Об этом см.: *Володин А. И., Шахматов Б. М.* Утопический социализм в России, 1833–1883: (Краткий очерк) // Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985. С. 71; см. также у Флоровского в наст. изд. С. 338.
- ⁵ Бердяев одним из первых выдвинул концепцию «народнических корней ленинизма», получившую распространение в советологической литературе. В исследовании советских ученых конкретным образом показана несостоятельность выведения ленинизма из заговорщических, бланкистских течений русского революционного народничества. См.: Ленин. Философия. Современность. М., 1985. С. 390–412.
- ⁶ В «Русской идее» Бердяев излагает общую для представителей нового религиозного сознания папнрелигиозную версию русской общественной мысли, выраженную в общих чертах в сборнике «Вехи» (1909). В соответствии с ней все течения русской мысли, в том числе материалистические и социалистические, истолковываются как те или иные варианты «подлинной» или «неподлинной» религиозности. Однако в «Русской идее» не всякий «русский социализм», в том числе революционный, подвергается безоговорочной критике лишь за то, что несет «неподлинную религиозность». Бердяев здесь более дифференцированно относится к многообразным формам «русского социализма». Осуждая нечаевщину, Бердяев в отличие от Достоевского не считает, что лишь она составляет «дух революционного социализма». Ведь Герцен и Михайловский также являются выразителями этого духа, но они вовсе «не отрицают свободы и личности». Однако в итоге, оставаясь верным своей концепции, Бердяев считает высшим проявлением «религиозного народничества» христианский социализм Толстого и особенно Достоевского.

- ¹ См. наст. изд. С. 328.
- ² Толстой Д. А. (1823–1889) – русский государственный деятель, обер-прокурор синода, министр народного просвещения, министр внутренних дел. Инициатор утверждения в России с 1871 г. семиклассной, а с 1875 г. восьмиклассной классической гимназии как основного типа общеобразовательной средней школы. Считал, что главной базой образования должно быть изучение древних языков, которое рассматривалось как противовес влиянию «так сильно охватившего наше юношество материализма, нигилизма и самого пагубного самонмения» (Хрестоматия по истории педагогики. М., 1938. Т. 4, ч. 2. С. 14).
- ³ Баррес М. (1862 – ?) – французский писатель, идеолог индивидуалистического анархизма.
- ⁴ См.: Соловьев Е. Д. И. Писарев: Его жизнь и литературная деятельность. 2-е изд. СПб., 1894.
- ⁵ Вежливый и хорошо воспитанный молодой человек (фр.).
- ⁶ Декларативно-отрицательное отношение Бердяева к личности и творчеству Писарева не подкрепляется ссылкой на конкретные произведения русского публициста. Кроме того, приписываемое Писареву в «Русской идее» «отрицание права на творчество в философии, в искусстве» не согласуется с брошенной вскользь ремаркой о «блестящем Писареве», стилисте и литературном таланте. Своеобразие и внутреннюю сложность философско-эстетической позиции Писарева можно понять лишь при условии рассмотрения его основных работ (чего не сделал Бердяев) в контексте особенностей идейной борьбы и своеобразной социально-политической ситуации в России 60-х годов XIX в.

Глава VII

- ¹ Тезис «анархизм – создание русских» ошибочен. Все упоминаемые Бердяевым «русские» разновидности анархизма – индивидуалистические, коллективистские (коммунистические), религиозные – имеют соответствующие западноевропейские аналоги.
- ² Говоря об отсутствии в России влиятельных либеральных идеологий, Бердяев как бы не замечает, что его собственные указания на конкретные факты общественной и духовной жизни заставляют сомневаться в верности этого положения. Ведь в «Русской идее» рассказывается о «либеральном элементе» в славянофильстве, «либеральной публицистике» Вл. Соловьева, о целом «либеральном движении, связанном с Государственной Думой и кадетской партией» (наст. изд. С. 263), и о других проявлениях либеральной мысли, в которую и сам Бердяев внес немалый вклад.
- ³ Чичерин Б. Н. (1828–1904) – русский философ-идеалист, один из лидеров так называемой государственной школы в историографии. Крупный представитель русской философии права, идеолог либерализма. Идеалом правового государства для Чичерина была конституционная монархия,

- ¹ мыслю, следовательно, существую (лат.).
- ² Козлов А. А. (1831–1900) – русский философ-идеалист. Преподавал философию в Киеве. Издавал журналы «Философский трехмесячник» и «Свое слово». Создатель философской системы «панпсихизма» – разновидности персонализма.
- ³ Лопатин Л. М. (1855–1920) – русский философ-идеалист, близкий друг и биограф В. С. Соловьева. Профессор Московского университета. В течение длительного времени был председателем Московского психологического общества. В своих философских воззрениях разделял идеи персонализма.
- ⁴ с кафедры, авторитетно, в официальной обстановке; ирон. – непререкаемо (лат.).
- ⁵ Мелер И. (1796–1838) – католический богослов, профессор в Тюбингене по церковной истории, патристике и церковному праву.
- ⁶ Винэ А.-Р. (1797–1847) – реформатский богослов, профессор Базельского университета. Был защитником идеи свободной, независимой от светской власти церкви.
- ⁷ Пальмер В. (? – 1879) – английский богослов, стремившийся к сближению англиканской и русской православной церквей. Одна из книг Пальмера, посвященная А. С. Хомякову, послужила основой для переписки между ними. Об этом см.: Православное обозрение. 1869. Кн. 3.
- ⁸ Параклетизм – см. примеч. № 14 к главе IX.
- ⁹ Натуральная теология (theologia naturalis) – теология, нацеленная на логико-рационалистическое обоснование религиозных догматов, в отличие от богооткровенной теологии (theologia revelata), делающей упор на божественное откровение.
- ¹⁰ См.: Мочульский К. В. Владимир Сергеевич Соловьев. Париж, 1936.
- ¹¹ См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1–2.
- ¹² См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.
- ¹³ См.: Тареев М. М. Христианская свобода // Тареев М. М. Основы христианства. В 4 т. Сергиев Посад, 1908. Т. IV.
- ¹⁴ Стихотворение Вл. Соловьева «Три свидания» – выдающийся образец его философской лирики. Впервые опубликовано в журнале «Вестник Европы» (1898. № 11). Здесь описывается трехкратное видение Софии, в подзаголовке указаны точные даты и места, где ему привиделся образ вечной красоты, любви и мудрости («Москва – Лондон – Египет, 1862–1875–1876»). См.: Соловьев В. С. Три свидания // Русская поэзия конца XIX – начала XX века (дооктябрьский период). М., 1979. С. 251.
- ¹⁵ См.: Соловьев В. С. Смысл любви // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 493–548.
- ¹⁶ См.: Бердяев Н. Из этюдов о Я. Беме. Этюд второй: Я. Беме и русские софиологические течения // Путь. 1930. № 21.
- ¹⁷ См.: Соловьев В. С. Враг с Востока // Северный вестник. 1891. № 7; Он же. Еврейство и христианский вопрос // Православное обозрение. 1884. № 8–9; Он же. Тайна прогресса // Русь. 1898. 3 янв.; Он же. Идея человечества у Августина Конта // С.-Петербургские ведомости. 1897. № 41; и др.

- ¹⁸ Пророфетизм — здесь — мессиянское пророфество.
- ¹⁹ Монофизитство (от греч. *monos* — один и *physis* — природа) — христианское богословское учение, отрицавшее двойную, богочеловеческую природу Христа и настаивавшее на том, что ему присуща единая божественная природа.
- ²⁰ См.: *Бирюков П. И.* Л. Н. Толстой: Биография. Берлин, 1921. Т. 1—3.
- ²¹ Св. Тихон Задонский (1724—1783) — русский церковный деятель, монах Задонского монастыря, автор произведения «Сокровище духовное, от мира собираемое».
- ²² Арндт И. (1555—1621) — лютеранский богослов, автор книги «Истинное христианство», переведенной на русский язык и оказавшей влияние на религиозную мысль России XVIII в.
- ²³ Архиепископ Иннокентий (в миру Иван Алексеевич Борисов) (1800—1857) — известный русский богослов, церковный оратор. Профессор (с 1823 г.), ректор (с 1830 г.) Киевской духовной академии, архиепископ Херсонский и Таврический (с 1848 г.). Ввел новый, историко-сравнительный метод изложения богословия.
- ²⁴ Несмелов В. И. (1863—1920) — профессор Казанской духовной академии, автор двухтомного труда «Наука о человеке». Антропология Несмелова в определенной степени предвосхитила религиозный экзистенциализм Бердяева.
- ²⁵ *Тареев М. М.* (1866—1934) — профессор Московской духовной академии, где преподавал «правственное богословие». Основное произведение — четырехтомный труд «Основы христианства».
- ²⁶ См.: *Бухарев А. М.* О православии в отношении к современности. СПб., 1860.
- ²⁷ Филарет (Дроздов В. М.) (1782—1867) — митрополит Московский (с 1826 г.). Автор «Пространного катихизиса», по которому велось преподавание закона божьего в средних учебных заведениях России.
- ²⁸ Болотов В. В. — русский богослов и историк церкви, профессор С.-Петербургской духовной академии. Основное сочинение: Лекции по истории древней церкви. СПб., 1907—1913. Т. I—III.
- ²⁹ См.: *Трубецкой С. Н.* Учение о логосе в его истории: Филос.-ист. исслед. // Собр. соч. М., 1906. Т. IV.
- ³⁰ См.: *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.
- ³¹ См.: *Бердяев Н. А.* Опыт философского оправдания христианства. О книге Несмелова // Русская мысль. 1909. № 9.

Глава IX

- ¹ Блуа Л. (1846—1917) — французский религиозный писатель, историк и литератор.
- ² Юнг Штилинг (Юнг-Штилинг И. Г.) (1740—1817) — немецкий религиозный мыслитель, пользовавшийся известностью в масонских кругах в России конца XVIII — начала XIX в.
- ³ Иоахим из Флориды (1145—1202) — итальянский теолог-мистик, автор многочисленных богословских трудов, комментариев к Библии. Получил известность своими антипапскими выступлениями.
- ⁴ Вейс (Вейсе Х.-Г.) (1801—1866) — немецкий философ, создатель системы этического теизма, соединенного с христианской догматикой.

- ⁵ Луази А. (1857–1940) – французский католический богослов, профессор теологии Католического института в Париже, профессор церковной истории в Коллеж де Франс, издатель католического журнала. Европейскую известность приобрел после опубликования книги «Евангелие и церковь» (1902).
- ⁶ Хилиасты (от греч. *chilioi* – тысяча) – т. е. сторонники учения о тысячелетнем царстве божьем. Здесь – ожидающиерая на земле.
- ⁷ Добролюбов А. (1876–1944) – русский поэт. Основные сочинения: *Natura Naturans. Natura Naturata*. СПб., 1895; *Собрание стихов/Предисл. Ив. Коневского, Валерия Брюсова*. М., 1900.
- ⁸ См.: *Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
- ⁹ Бенсон Э. (1826–1896) – английский церковный деятель, архиепископ Кентерберийский, автор книги «Апокалипсис, введение» (1900). Бенсон был инициатором расширения связей между русской православной и англиканской церквями. Толчком к этому послужило празднование 900-летия Крещения Руси (1888 г.).
- ¹⁰ См.: *Кожвеников В. А.* Николай Федорович Федоров. М., 1908. Ч. I.
- ¹¹ откровение откровения (фр.).
- ¹² Савелианство – еретическое учение, возникшее в III в. Названо по имени своего родоначальника Савелия из Птолемаиды. Ересь заключается в том, что бог-отец вместе с Христом разделяет крестные муки.
- ¹³ община Св. Духа (фр.).
- ¹⁴ Параклет (Параклит) (от греч. *Paraklētōs*) – дух истины и утешитель. Тема Параклита, поднятая Бердяевым, восходит к русской средневековой философии. Она разрабатывалась, в частности, Максимом Греком в XVI в., который так определял Параклита: «греческим языком параклит, словенским же призватель или утешитель». Дух Параклита – это дух чистой истины, идеал возвышенного знания. Об этом см.: *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983. С. 159–160.
- ¹⁵ Розанов В. В. (1856–1919) – русский консервативный писатель и философ, принадлежащий к старшему поколению «нового религиозного сознания» в России. В центре его творчества были проблемы пола, семьи и брака.

Глава X

- ¹ Мережковский Д. С. (1865–1940) – русский писатель и философ, один из лидеров русского религиозного ренессанса начала XX в. Автор исторических романов, религиозно-философских эссе, историко-критических исследований о русских мыслителях.
- ² Минский Н. (псевдоним Виленкина Н. М.) (1855–1937) – русский писатель и религиозный философ, теоретик символизма.
- ³ Карташов А. В. (1875–1960) – богослов, государственный и церковный деятель. Преподавал в Петербургской духовной академии и на женских Высших курсах. Обер-прокурор синода, министр вероисповеданий Временного правительства. С 1919 г. в эмиграции. С 1925 г. по 1960 г. – профессор Богословского института в Париже.

- ⁴ Тернавцев В. А. (1866–1940) – чиновник синода, член «Религиозно-философского общества». Публиковал статьи на религиозно-философские темы.
- ⁵ модно (фр.).
- ⁶ Иванов В. И. (1866–1949) – русский поэт, филолог и религиозный философ, один из выдающихся писателей русского послеоктябрьского зарубежья.
- ⁷ рассказчик (фр.).
- ⁸ От charmeur – чародей (фр.).
- ⁹ Штейнер Р. (1861–1925) – австрийский философ, создатель философской системы, названной им «антропософия», а также Антропософского общества.
- ¹⁰ Шестов Л. (псевдоним Шварцмана Л. И.) (1866–1938) – русский философ-экзистенциалист, один из наиболее известных в Европе и США мыслителей русского послеоктябрьского зарубежья. Автор литературных и философских эссе, в том числе посвященных Пушкину, Гоголю, Белинскому, Достоевскому. Нередко выступал как философский оппонент Бердяева.
- ¹¹ Булгаков С. Н. (1871–1944) – русский философ-идеалист, религиозный и общественный деятель. В эмиграции был деканом Богословского института в Париже.
- ¹² Кружок Свенцицкого (Свенцицкого), Эрн, Флоренского и Брехничева под названием «Союз христианской борьбы», возникший в период первой русской революции, имел своей целью преобразование общественного строя в духе идей Соловьева о «религиозной общественности». В мемуарах богослова А. В. Карташова этот кружок назван «Христианским братством борьбы» и его направление характеризуется как христианско-социалистическое. См. об этом: Шеррер Ю. Неославянофильство и германофобия: Владимир Федорович Эрн // Воп. философии. 1989. № 9. С. 86.
- ¹³ Флоренский П. А. (1882–1943) – русский религиозный философ. Ученый-энциклопедист. Представитель софиологического направления в русской философии, идущего от В. С. Соловьева.
- ¹⁴ Краузе К. (1781–1832) – немецкий философ-идеалист. Ему принадлежит термин «панентеизм», который претендовал на объединение теизма и пантеизма.
- ¹⁵ Апофатическая теология (от греч. *αποφατικός*) – отрицательный. Теология, описывающая понятие бога при помощи последовательного ряда отрицательных определений. Катафатическая теология (от греч. *καταφατικός*) – утвердительный. Теология, описывающая понятие бога с помощью положительных утверждений и предложений.
- ¹⁶ Франк С. Л. (1877–1950) – русский религиозный философ, продолжатель «философии всеединства» В. С. Соловьева. Автор статей, эссе и антологии по истории русской философии.
- ¹⁷ Трубецкой Е. Н. (см. примеч. 21 к статье Г. П. Федотова «Трагедия интеллигенции»).
- ¹⁸ Эрн В. Ф. (1882–1917) – русский философ-идеалист, один из основателей Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в Москве. Историк итальянской и русской философии, автор ценного исследования о Г. С. Сковороде.

⁹⁰ Лосский Н. О. (1870–1965) – русский философ-интуитивист, автор одной из первых обобщающих работ по истории русской философии (1951), опубликованной на английском языке.

Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

Пути русского богословия

VI. Философское пробуждение

Публикуется по изданию: *Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия*. Paris: YMCA-PRESS, 1937. С. 234–331.

- ¹ «Замечательные десятилетия» (в данном случае 20–30-е годы XIX в.) – перефразировка названия известных литературных воспоминаний русского критика и публициста П. В. Анненкова «Замечательное десятилетие (1838–1848)» (М., 1884).
- ² Флоровский не вполне точно цитирует одну из ранних работ И. В. Киреевского «Обозрение русской словесности 1829 года»: «Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта» (*Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 68).
- ³ Киреевский имел в виду своего непосредственного предшественника в философии и литературе – «любомудра» Д. В. Веневитинова (см.: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. С. 66–67). О роли поэзии Веневитинова в становлении русского философского сознания в XIX в. см. в кн.: *Мани Ю.* Русская философская эстетика (1820–1830-е годы). М., 1969. С. 13–42.
- ⁴ Первые философские курсы в России читались в Киево-Могилянской (основана в 1634 г.) и Славяно-греко-латинской (основана в 1687 г.) академиях.
- ⁵ Голицын Д. М. (1665–1737) – князь, член Верховного тайного совета, составитель «Кондиций» (условий избрания на престол) императрицы Анны Иоанновны. В его имении в с. Архангельском находилась одна из крупнейших в России частных библиотек (около 6 тыс. томов).
- ⁶ Сперанский М. М. (1772–1839) – русский государственный деятель. Был ближайшим советником Александра I по всем вопросам внутренней политики Российской империи. В 1812 г. был отстранен от службы и сослан. Впоследствии был возвращен в Петербург в звании члена Государственного совета, участвовал в суде над декабристами.
- ⁷ «Устав академический» – т. е. Устав Духовной академии.
- ⁸ См. примеч. № 39 к главе I «Русской идеи» Н. А. Бердяева.
- ⁹ Сведенборг Э. (1688–1772) – шведский теософ.
- ¹⁰ «Пророчица из Прево» (нем.).
- ¹¹ Киевское Кирилло-Мефодиевское общество было основано в 1846 г. В него входили Н. И. Гулак, В. М. Белозерский, Н. И. Костомаров, П. А. Кулиш, Т. Г. Шевченко. Об идейно-политической программе общества см. в кн.: *История философии в СССР*. М., 1968. Т. 2.
- ¹² Стурдза А. С. (1791–1854) – русский писатель консервативно-охранительного направления, автор статей в духе «официальной народности».

- 13 «В России духовные учебные заведения являются единственными очагами отвлеченного мышления, находящимися под влиянием немецкого спиритуализма» (фр.). Павлов М. Г. (1793—1840) — профессор физики, минералогии и сельского хозяйства в Московском университете, впервые познакомивший русских студентов с философией Гегеля. См.: Московский университет в воспоминаниях современников (1755—1917). М., 1989. С. 110, 113, 123, 181, 632.
- 15 Цитата из ч. IV гл. XXV «Былого и дум» А. И. Герцена. См.: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 9. С. 16—17.
- 16 Давыдов И. И. (1794—1863) — профессор философии в Московском университете, автор работ «Опыт руководства к истории философии» (1820), «О духе философии греческой и римской» (1820), «Начальные основания логики» (1821).
- 17 Надеждин Н. И. (1804—1856) — литературный критик и теоретик эстетики, профессор изящных искусств и археологии в Московском университете. Редактор журнала «Телескоп», в котором (в № 15 за 1836 г.) было опубликовано первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева. За публикацию письма «Телескоп» был закрыт, а его редактор сослан в Усть-Сысольск, затем в Вологду на два года.
- 18 Кошелев А. И. (1806—1883) — славянофильский публицист, автор посмертно изданных «Записок». Участвовал в подготовке крестьянской реформы 1861 г. Ему принадлежала идея созыва Земского собора — совещательного органа при самодержавном царе.
- 19 Штейн Лоренц фон (1815—1890) — автор книги «Социализм и коммунизм современной Франции» (1842), идеолог немецкого «буржуазного социализма», основанного на гегелевском учении о государстве.
- 20 Витберг А. Л. (1787—1855) — русский архитектор и живописец. Автор проекта храма Христа Спасителя в Москве. В 1835 г. был сослан в Вятку, где познакомился и тесно сблизился с А. И. Герценом. Религиозно-мистические настроения Витберга на время передались Герцену.
- 21 Положение Флоровского о «неразрывности социалистического замысла и христианской идеологии» у русских мыслителей сужает и деформирует действительную картину развития отечественной социалистической мысли. Ведь и сам Флоровский пишет, что «социалистическое пробуждение» в России состоялось на внехристианской основе, через синтез сенсимонизма и немецкой идеалистической философии.
- 22 Виноградов П. Г. (1854—1925) — крупный русский историк-медиевист либерального направления, специалист по истории Англии. С 1902 г. профессор Оксфордского университета.
- 23 «И оба с последней резкостью отрицаются Реформации...» — Так у автора.
- 24 «Церковь как живое произведение искусства» (нем.).
- 25 Батенков Г. С. (Батеньков Г. С.) (1793—1863) — декабрист, участник Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов русской армии. Член Северного общества. Был осужден на 20 лет каторги. В 1845—1856 гг. на поселении в Томске.
- 26 Имеется в виду статья И. В. Киреевского «Обозрение русской словесности 1829 года», где содержится высокая оценка деятельности просветителя и «типографщика» Н. И. Новикова. Но не эта статья явилась первой публикацией Киреевского, а работа «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828).

- ²⁷ Философы «общего чувства» (правильнее — «здорового смысла», от англ. *common sense*) — школа шотландских университетских мыслителей, оказавшая существенное воздействие на западную философию первой половины XVIII — первой половины XIX в. и современную лингвистическую философию. Ее основные представители Т. Рид (1710—1796), Д. Стюарт (1753—1828), А. Фергюсон (1723—1816).
- ²⁸ «История обращения Ивана Васильевича», составленная рукой друга Киреевского А. И. Кошелева, была обнаружена в бумагах Киреевского и опубликована М. О. Гершензоном, который считал, что она написана со слов Н. П. Киреевской (Арбеновой). См.: Полн. собр. соч. И. В. Киреевского/Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911. Т. 1. С. 285—286.
- ²⁹ Флоровский вслед за Сакулиным (см.: *Сакулин П. Н.* «Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский: Мыслитель. Писатель. М., 1913) считает, что В. Ф. Одоевский (1803—1869) до конца жизни остался верен религиозному идеализму 30—40-х годов. Однако анализ работ Одоевского 50—60-х годов, главным образом рукописных, показывает его близость к естественноисторическому материализму в последний период жизни.
- ³⁰ Статья оказалась «роковой», так как после ее публикации дальнейший выпуск журнала «Европеец» был прекращен. Всего вышло лишь две его книжки (в 1832 г.).
- ³¹ Макарий (в миру М. П. Булгаков) (1816—1882) — известный русский богослов и церковный историк, ректор Киевской духовной академии. Флоровский здесь упоминает основное богословское сочинение Макария «Введение в православное богословие» (1847), представляющее собой лекционный курс, прочитанный в духовной академии. Перу Макария принадлежит также тринадцатитомная «История русской церкви».
- ³² Антоний Амфитеатров (до пострижения в монахи Я. Г. Амфитеатров) (1815—1879) — архиепископ Казанский, автор труда «Догматическое богословие православной католической восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук» (Киев, 1848; с 1848 по 1862 г. вышло восемь изданий).
- ³³ Осенью 1851 г. Н. В. Гоголь поселяется в Москве у А. П. Толстого. Там он встречается с отцом Матвеем Константиновским, суровым, прямолинейным, богословски необразованным ржевским священником-аскетом. Под его влиянием, как полагают некоторые исследователи, произошло печальное событие — сожжение II тома «Мертвых душ».
- ³⁴ Донатизм — раннехристианское сектантское учение, названное по имени его главы, епископа Доната. Возникло в начале IV в.
- ³⁵ Деятельность кружка каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Августин) относится к IV—V вв., периоду расцвета патристики и переходу к схоластике. Каппадокийцы завершают оформление христианской догмы.
- ³⁶ Зайцев В. А. (1842—1882) — русский публицист, сторонник вульгарного материализма и утилитаристской эстетики.
- ³⁷ Иринарх Введенский — сокурсник Ап. Григорьева по учебе в Московском университете (1832—1842). И. И. Введенский

был главой студенческого кружка и, по описанию Ап. Григорьева, личностью «могущественной и даровитой». См.: *Григорьев Ап.* Воспоминания. М., 1988. С. 27.

³⁸ Хрия инверса (*chreia inversa*) – риторическая фигура, иносказание (греч. и лат.).

³⁹ См.: *Григорьев Ап.* Воспоминания. С. 26. Флоровский ошибается, считая, что описанный Ап. Григорьевым тип личности представлял по замыслу мемуариста сугубо отрицательную модель «нигилиста-шестидесятника». На самом деле, концепция Ап. Григорьева, представленная в главе «Семипарист тридцатых годов» его воспоминаний, радикально отличается от описания Флоровского. Ап. Григорьев рисует мощную фигуру «кряжевого семинариста» – разночинца, входящего в русскую культуру уже в 30-е годы XIX в. Эта формация русской интеллигенции, вышедшая из среды священников, самого образованного слоя русского общества, оказала большое созидательное (а отнюдь не «разрушительное») воздействие на русскую культуру. Ап. Григорьев, цитавший, по его словам, «особенное расположение к этому типу», называет в числе его талантливых представителей Сперанского, Белинского, Добролюбова, Помяловского и, конечно, своего любимого учителя – «семинариста тридцатых годов» С. И. Лебедева.

⁴⁰ Это утверждение противоречит другим суждениям Флоровского о «злоупотреблении категорией идеала», «отвлеченном морализме» и кантианизированном характере этики шестидесятников. С установкой на автономию морали и категорический императив (не свойственной действительно характеру данной разновидности этики) отнюдь не согласуется прокламируемая ниже установка на моральный утилитаризм, а затем и на «прописной морализм».

⁴¹ Льюис Дж. (1817–1878) – английский психолог и философ, сторонник позитивистского учения О. Конта.

⁴² См.: *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. М., 1909. С. 204. Полностью фраза Франка выглядит следующим образом: «Прежде всего, интеллигент и по настроению, и по складу жизни монах. Он сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной исторической бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний и благочестивой веры». Флоровский, разделяя трактовку духовного облика русского интеллигента-социалиста и материалиста, представленную в сборнике «Вехи», тем не менее опускает содержащиеся в нем прямые аналогии между монашеством и интеллигенцией. Как представляется, Франк и другие деятели нового религиозного сознания, проводя аналогии между радикальными интеллигентами и священниками, метили не только в первых, но и во вторых, ибо вся интеллигенция, как говорится в статье «Этика нигилизма», жила в России в атмосфере «всероссийского духовного монастыря» (Там же. С. 204).

⁴³ Определение полемики Чернышевского с Юркевичем и Лавровым как «травли» некорректно. Отношение Чернышевского к этим двум мыслителям было различным. Poleмика с Лавровым имела позитивный характер. Наряду с критикой в адрес Лаврова в «Антропологическом принципе в философии» дается его общая оценка как «мыслителя прогрессивного». Отношения с Юркевичем, представителем теистиче-

- ской философии, напротив, строились на основе антагонизма. Юркевич первый отозвался на «Антропологический принцип в философии» статьей «Из науки о человеческом духе», напечатанной в «Трудах Киевской духовной академии» в том же 1860 г. Чернышевский лишь однажды, в статье «Полемические красоты», опубликованной в «Современнике» в 1861 г., выступил с критикой в адрес Юркевича. Статья последнего вызвала целую серию публикаций против Чернышевского в «Русском вестнике», «Отечественных записках», «Домашней беседе», «Библиотеке для чтения», «Православном обозрении», «Русской речи», «Времени» и других русских газетах и журналах. Учитывая эти обстоятельства и также то, что критика теизма в условиях жесткой цензуры могла быть лишь ограниченной, иносказательной, можно заключить, что объектом «травли» был скорее Чернышевский. Об истории полемики см.: История русской журналистики XVIII–XIX веков. М., 1973. С. 344–345.
- ⁴⁴ Аскоченский В. И. (1820–1879) – консервативный публицист, издатель журнала «Домашняя беседа».
- ⁴⁵ Павлова К. К. (1810–1894) – русская писательница, поэтесса и переводчица, печатавшаяся в «Отечественных записках», «Русском вестнике», «Вестнике Европы», «Библиотеке для чтения» и других русских журналах.
- ⁴⁶ Флоровский ошибается. В «Полемических красотах» ни один из указанных им западных авторов не упоминается. Чернышевский «отводит» ссылки Юркевича лишь на не упоминаемого Флоровским Дж. Льюиса.
- ⁴⁷ Флоровский, так же как и Бердяев, слабо ориентировался в вопросах истории русской науки. Общеизвестен подъем, а не упадок теоретического естествознания в России 60-х годов. Достаточно назвать имена таких начинавших свою деятельность в 60-е годы ученых, как Д. И. Менделеев, И. М. Сеченов, А. М. Бутлеров, К. А. Тимирязев, А. Г. Столетов, Ф. А. Бредихин и др.
- ⁴⁸ Речь идет о кружке студентов-филологов Петербургского университета, в который, кроме Д. И. Писарева, входили также Л. Н. Майков, Н. А. Трескин, П. Н. Полевой, А. М. Скабичевский. На самом деле, направление кружка было не «мистическое», а чисто литературное. «Говорили, – вспоминал Д. И. Писарев, – об исторической критике, об объективном творчестве, об основе мифов, об отражении идей в языке, о гриммовском (историко-сравнительном. – Авт.) методе, о мирозерцании народных песен» (Писарев Д. И. Соч.: В 4 ч. М., 1955. Т. 2. С. 137).
- ⁴⁹ Флоровский упрощает переход Чернышевского от религии к материализму. Как свидетельствуют дневниковые записи Чернышевского, радикализация его политических воззрений произошла уже в студенческие годы, но как материалист он вполне сложился лишь по выходе из университета. Этот переход к материализму совершался отнюдь не под влиянием одного лишь Фейербаха, но и под воздействием античного, французского и английского материализма XVII–XVIII вв., трудов естествоиспытателей, особенно Ньютона и Лапласа, а также под влиянием русской материалистической традиции.
- ⁵⁰ См. наст. изд. С. 429.

- ⁵¹ Аптекман О. В. (1849–1926) – русский народник, один из организаторов партии «Земля и воля», историк революционного движения в России, автор воспоминаний о революционерах-семидесятниках. См.: *Аптекман О. В.* Общество «Земля и воля» 70-х годов. Пг., 1924.
- ⁵² См. наст. изд. С. 430.
- ⁵³ См. наст. изд. С. 432.
- ⁵⁴ С. М. Кравчинский писал: «Оно (движение в народ.– М. М.) было скорее каким-то крестовым походом, отличаясь вполне заразительным и всепоглощающим характером религиозных движений. Люди стремились не только к достижению определенных практических целей, но вместе с тем к удовлетворению глубокой потребности личного нравственного очищения» (*Степняк-Кравчинский С. М.* Соч. М., 1987. Т. 1. С. 351). Многие революционные народники говорили о фанатической преданности общему делу, обожествлении ими дела революции и в связи с этим абсолютизировали облик революционеров-разночинцев. Утверждали, например, что этот тип выдвигается «скорее религиозным, чем революционным движением. Социализм был его верой, народ – его божеством» (*Степняк-Кравчинский С. М.* Россия под властью царей. М., 1965. С. 36).
- ⁵⁵ Бердяев высказывает противоположное мнение: христианский социализм не только сохраняется, но и приобретает новые черты в послесибирский период творчества Достоевского.
- ⁵⁶ К. Н. Леонтьев высоко ценил А. И. Герцена как глубокого критика мещанства, называл его в этой связи «гениальным эстетом». Посредником в духовной связи Леонтьева с Герценом был, как представляется, вдохновитель и адресат герценовского эпистолярного цикла «Концы и начала» И. С. Тургенев, в свою очередь оказавший сильное идейное влияние на К. Н. Леонтьева. Анализ мещанства как негативного социального, культурного и идеологического явления – одна из центральных тем этого цикла 60-х годов. Однако критика мещанства Леонтьевым и Герценом ведется с противоположных (в первом случае – консервативных, во втором – с революционно-демократических) позиций. Для Герцена торжество на Западе «стоглавой гидры мещанства» представлялось свидетельством завершения там эпохи буржуазных революций и источником надежд на революционное будущее «молодой России». Леонтьев же с точки зрения консервативного «эстетизма» оценивает феномен мещанства как тупик демократизации и как проявление «вторичного упрощения, упрощительного смещения», означающего гибель современной европейской культуры. Тезис Флоровского о том, что Герцен в «Концах и началах» обосновывает собственную теорию культурно-исторических типов, представляется натяжкой.
- ⁵⁷ Парфений (в миру П. Агеев) (1807–1878) – монах Гуслицкого Преображенского монастыря, автор многочисленных сочинений против раскольников. В данном случае речь очевидно, идет о популярной в народе книге Парфения «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле» (1856).

- ⁶⁸ Филиппов Т. И. (1825–1899) – русский писатель и общественный деятель, близко сотрудничавший с кружком «Молодого москвитянина». Получил известность как собиратель русского и славянского песенного и устно-поэтического фольклора. Автор трудов по истории русской словесности.
- ⁶⁹ Имеется в виду книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (1869).
- ⁶⁰ Флеровский Н. (псевдоним Берви В. В.) (1829–1918) – русский социолог и экономист, теоретик утопического социализма. Автор широко известной книги «Положение рабочего класса в России» (1869).
- ⁶¹ реабилитация плоти (фр.).
- ⁶² Понимаю, чтобы верить (лат.).
- ⁶³ Апокатастазис (греч.) – возвращение всех вещей, т. е. приведение их в первоначальное состояние. В христианской догматике обозначает время, когда с появлением мессии должны будут исполниться предсказания об утверждении царства божия.
- ⁶⁴ под знаком вечности (лат.).
- ⁶⁵ Mansi (Манси Ж.-Д.) (1692–1769) – итальянский священник, автор многочисленных трудов по теологии и церковной истории.
- ⁶⁶ Migne (Мишь Ж.) (1800–1875) – французский священник, церковный писатель и издатель.
- ⁶⁷ Учение о фаворском свете разработано исихастами, представителями религиозно-мистического течения в православии. В ореоле фаворского света (от горы Фавор) Христос явился своим ученикам (Преображение). Согласно этому учению, фаворский свет как особую божественную энергию способны воспринимать праведники, на которых снизошла божественная благодать.
- ⁶⁸ Св. Тереза Испанская (1515–1582) – испанская монахиня, выдающаяся церковная писательница. Автор сочинений «Путь к совершенству» и «Внутренняя крепость». Канонизирована в 1622 г.
- ⁶⁹ Франциск Ассизский.
- ⁷⁰ «Россия и Вселенская церковь» – работа В. С. Соловьева, опубликованная (по цензурным соображениям) в Париже в 1889 г. По-русски впервые вышла в свет в 1911 г. (в переводе с французского).
- ⁷¹ Штроссмайер Й. (1815–1905) – хорватский богослов и политический деятель, идеолог южнославянского национально-освободительного движения, сторонник культурного и политического сближения славянских народов.
- ⁷² Нереальная причина (лат.).
- ⁷³ Пелагианство – этико-богословское учение, названное по имени его основателя, британского монаха Пелагия (ок. 360 – ок. 418). Пелагианство отвергало учение о грехопадении и утверждало, что человек может без содействия божественной благодати достигать своего счастья и спасения.
- ⁷⁴ Ретиф Н. Э. (1734–1806) – французский писатель и социальный мыслитель-утопист, имевший репутацию крайнего нигилиста и вольнодумца.

Вольность Пушкина
(Индивидуальная свобода)

Публикуется по изданию: *Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии.* Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. С. 39–44.

¹ Автор цитирует строфу из неоконченной поэмы Пушкина «Езерский»:

Зачем крутится ветер в овраге,
Подъемлет лист и пыль несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?
Зачем от гор и мимо башен
Летит орел, тяжел и страшен,
На черный пень? Спроси его.
Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона,
Как месяц любит ночи мглу?
Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона.
Гордись: таков и ты, поэт,
И для тебя условий нет.

(Пушкин А. С. Соч.:

В 3 т. М., 1985. Т. 2. С. 152).

Пушкинисты указывают на существование различных редакций этого стихотворения.

- ² Здесь Вышеславцев опирается на работу М. О. Гершензона «Мудрость Пушкина» (М., 1919. С. 45–48). Цитировано неточно, хотя основная концепция Гершензона воспроизведена верно. Гершензон рисует Пушкина выразителем русской национальной стихии, национальным поэтом в подлинном смысле слова. «Запад, — пишет Гершензон, — жертвует свободой ради гармонии, согласен умалять мощь стихии, лишь бы скорее добиться порядка. Русский народ этого именно не хочет, но стремится согласовать движение с покоем» (С. 47).
- ³ Автор цитирует строчки из произведения Пушкина «Пир во время чумы». См.: *Пушкин А. С. Соч.* Т. 2. С. 488.
- ⁴ Августин (Аврелий) (354–430) — один из знаменитейших отцов христианской церкви. Известен своими исследованиями об отношении человека к божественной благодати.
- ⁵ Автор цитирует стихотворение Пушкина «Пророк». См.: *Пушкин А. С. Соч.*: В 3 т. Т. 1.
- ⁶ Автор цитирует одно из последних стихотворений Пушкина, датированное 1836 г. Правильная транскрипция звучит так:

Напрасно я бегу к сионским высотам,
Грех алчный гонится за мною по пятам...
(Пушкин А. С. Соч. Т. 1. С. 584)

Цитата, которая следует далее, не обнаружена.

Трагедия интеллигенции

Впервые опубликовано в парижском журнале «Версты» (1926. № 2). Печатается по изданию: *Федотов Г. П.* Лицо России: Сб. ст. (1918–1931). Paris: YMCA-PRESS, 1967. С. 71–122.

- ¹ По обычаю схоластиков (лат.). Давая такое название первому разделу своей статьи, Федотов нацеливает внимание читателей на то, что, «по обычаю схоластиков», надо сначала определить предмет, а затем уже вести разговор о нем.
- ² сущность (лат.).
- ³ «Сожги то, чему поклонялся. Поклоняйся тому, что сжигал» (лат.).
- ⁴ Ремигий – реймский епископ, способствовавший сближению Хлодвига I с римско-католической церковью и его крещению (496 г.).
- ⁵ «Сикамбру» – здесь, очевидно, варвару. Сикамбры (сугамбры) – племя, делавшее набеги на римлян. Описано Тацитом и Гаем Плинием Старшим. См.: Древние германцы: Сб. документов. М., 1937. С. 217–218.
- ⁶ Хлодвиг I (465–511) – король франков (481–511) из рода Меровингов, основатель франкского государства.
- ⁷ Федотов использует ставший нарицательным образ вечного студента-идеалиста Михалевича из романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо». Длинное стихотворение Михалевича, прочитанное Лаврецкому, заканчивалось словами:

Новым чувствам всем сердцем отдался,
Как ребенок душою я стал:
И я сжег все, чему поклонялся,
Поклонился всему, что сжигал.

(Тургенев И. С. Собр. соч.:

В 12 т. М., 1954. Т. 8. С. 215)

- ⁸ Феофан Затворник (1815–1894) – епископ русской православной церкви, автор нравоучительных религиозных сочинений. Последний период своей жизни (28 лет) провел в Вышенской пустыни.
- ⁹ Победоносцев К. П. (1827–1907) – политический и церковный деятель, обер-прокурор синода (1880–1905).
- ¹⁰ Козлов А. А. (1831–1900) – философ-персоналист, создатель философской системы «панпсихизма». Издавал уникальный журнал «Свое слово», посвященный изложению собственных взглядов на философию.
- ¹¹ Федоров Н. Ф. (1828–1903) – религиозный мыслитель, создатель неохристианской системы, подчиненной идее воскрешения всех живших поколений.
- ¹² Катков М. Н. (1818–1887) – известный публицист, издатель «Русского вестника» и «Московских ведомостей» в 50–80-е годы. Эволюционировал от либерализма к политической реакции.
- ¹³ Страхов Н. Н. (1828–1896) – философ и публицист, один из основателей идеологии «почвенничества», критик нигилизма шестидесятников.
См. «Предисловие» Н. К. Михайловского к собранию его сочинения: Сочинения Н. К. Михайловского. СПб., 1896, Т. 1. С. V–VI.

- ¹⁵ Идеал-реализм — название философской системы русского мыслителя-идеалиста Н. О. Лосского (1870—1965), одного из наиболее крупных философов русского зарубежья.
- ¹⁶ Забелин И. Е. (1820—1908) — историк и археолог, один из создателей и руководителей Исторического музея в Москве, критик норманистской версии русской истории.
- ¹⁷ Федотов имеет в виду откровенный политический консерватизм К. Н. Леонтьева, тесно связанный с идеализацией византизма — монархизма, православия и патриархальности. Леонтьев писал, например, что «русским выгоднее проникаться турецкими, индийскими, китайскими началами и охранять слепо все греко-византийское» (*Леонтьев К. Моя литературная судьба // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22/24. С. 431*).
- ¹⁸ Константин VII Багрянородный (Порфирородный) (905—959) — император Византии. В период его царствования происходило укрепление политических и экономических связей Византийской империи с Русью.
- ¹⁹ Липперт Юлиус (1839—1909) — австрийский историк и этнограф, автор многочисленных трудов по истории религии.
- ²⁰ См.: *Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси, X—XIII вв. СПб., 1913.*
- ²¹ Трубецкой Е. Н. (1863—1920) — русский философ, ближайший последователь В. С. Соловьева. Автор цикла работ о русской иконе: «Умозрение в красках» (1915); «Два мира в древнерусской иконописи» (1916); «Россия в ее иконе» (1917).
- ²² Матвеев А. С. (1625—1682) — известный дипломат, один из разработчиков внешней политики России; Матвеев А. А. (1666—1728) — сын А. С. Матвеева, дипломат и государственный деятель, сенатор, президент юстиц-коллегии.
- ²³ Вигель Ф. Ф. (1786—1856) — чиновник, мемуарист, автор «Записок Филиппа Филипповича Вигеля» (М., 1891—1893. Ч. 1—7), где выступает как бытописатель русского дворянского общества.
- ²⁴ Шешковский С. И. — начальник тайной канцелярии Екатерины II, допрашивал А. Н. Радищева. За жестокость был прозван «кнутобойцем».
- ²⁵ Банко — персонаж пьесы В. Шекспира «Макбет». В тексте трагедии содержится предсказание о том, что потому что Банко будет королями, и друг Макбета — Банко становится одной из жертв короля-убийцы. Однако во время пира призрак Банко входит и садится на место, предназначенное Макбету, чем приводит последнего в страшное смятение. В переносном смысле «обороняться от тени Банко» — значит охранять престол. См.: *Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1958. С. 54—57.*
- ²⁶ «Пять виселиц декабристов» — пятеро казненных декабристов: П. Пестель, К. Рылеев, П. Каховский, С. Муравьев-Апостол, М. Бестужев-Рюмин. «Пять виселиц первомайцев» — казненные народовольцы, участники убийства Александра II 1 марта 1881 г.: А. Желябов, С. Перовская, Н. Кибальчич, Н. Рысаков, Т. Михайлов.
- ²⁷ Монтанисты — религиозная аскетическая секта, основанная жителем Фригии Монтаном во II в.
- ²⁸ Михайлов А. Д. (1855—1884) — революционный пародник,

один из организаторов «Земли и воли», член Исполнительного комитета «Народной воли». Умер в Петропавловской крепости.

Тихомиров Л. А. (1852–1923) – один из руководителей революционной партии «Народная воля». Был редактором «Вестника Народной воли» (в эмиграции). Впоследствии публично отрекся от своих убеждений. По возвращении в Россию в 1889 г. стал монархистом.

- ³⁰ Бунаков Н. Ф. (1837–1904) – русский педагог и просветитель, организатор земской школы нового типа и земских учительских курсов. Земская деятельность Бунакова нашла отражение в его мемуарах «Моя жизнь в связи с общерусской жизнью, преимущественно провинциальной» (1909).
- ³¹ Азеф Е. Ф. (1869–1918) – один из лидеров партии эсеров, руководитель ее боевой организации. Секретный агент полиции (с 1892 г.).
- ³² Савинков Б. В. (1879–1925) – русский политический деятель, писатель, один из руководителей партии эсеров и ее боевой организации. После Октября контрреволюционер, один из организаторов антисоветского подполья.
- ³³ Каляев И. П. (1877–1905) – русский революционер, член боевой организации партии эсеров. 4 февраля 1905 г. убил московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича. Казнен в Шлиссельбургской крепости.
- ³⁴ Балмашев С. В. (1881–1902) – эсер, студент Киевского университета. 2 апреля 1902 г. застрелил в Петербурге министра внутренних дел Д. С. Сипягина. Казнен в Шлиссельбургской крепости.
- ³⁵ По всей видимости, имеется в виду Е. П. Карпов – драматург, автор скандально известной пьесы «Сыны Израиля (контрабандисты)».

Г. П. ФЕДотов

Национальное и вселенское

Впервые опубликовано в парижском журнале «Вестник Российского студенческого христианского движения» («Вестник РСХД») за 1928 г. Печатается по изданию: *Федотов Г. П.* Лицо России. Сб. ст. (1918–1934). Paris: YMCA-PRESS, 1967. С. 260–267.

- ¹ Похвала князю Владимиру входит в принадлежащее перу Киевского митрополита Иллариона «Слово о законе и благодати» (1-я пол. XI в.). «Слово...» является философско-историческим осмыслением такого эпохального события, как принятие христианства на Руси. В последние годы это произведение определяется исследователями как первое произведение русской философской мысли. См.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1. С. 54–59.
- ² См.: Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им/Подгот. к печ. Д. И. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. Пг., 1916. Вып. 2.
- ³ См.: Памятники славяно-русской письменности, изданные императорскою Археографическою комиссиею: Патерик Киево-Печерского монастыря/Под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1911.
- ⁴ Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин) (ок. 1439–1515) – цер-

ковный деятель, основатель Иосифо-Волоколамского монастыря (1479). Его последователи получили название иосифлян. Активно поддерживал централизацию Московской Руси, выступал против секуляризации монастырских владений. Канонизирован в 1589–1591 гг.

- ⁵ См.: Манси́кка В. Житие Александра Невского: Разбор редакции и текстов. СПб., 1913.
- ⁶ Пятидесятница (троица) — христианский праздник, который отмечается в мае–июне, на пятидесятый день после пасхи. Связывается с сошествием святого духа на апостолов.
- ⁷ Религиозно-просветительное Библейское общество было создано в России в 1812 г. по образцу «Британского и иностранного библейского общества». Подробнее см.: История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 152–153.

Г. П. ФЕДОТОВ

Будет ли существовать Россия?

Впервые опубликовано в парижском «Вестнике Российского студенческого христианского движения» (1929. № 1–2). Печатается по изданию: Федотов Г. П. Лицо России. Сб. ст. (1918–1931). Paris, 1967, С. 280–295.

П. А. СОРОКИН

Основные черты русской нации в двадцатом столетии

Перевод осуществлен по изданию: Sorokin P. The Essential Characteristics of the Russian Nation in the Twentieth Century // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1967. Mar. Vol. 370. P. 99–115.

- ¹ Понятие «нация» интерпретируется П. А. Сорокиным как полисемантическое и употребляется им для обозначения не только собственно нации, но и государства, народности, этнических и территориальных групп. В конкретном контексте статьи оно раскрывается как государство («нация-государство» — понятие, характерное для английского словоупотребления) или же как народность (русский народ), национально-этническая общность и как территориальная (социальная) группа.
- ² Кикуйю (гикую) — основная народность Кении, относящаяся к языковой группе банту.
- ³ Кабилы — коренная народность Алжира, говорящая на диалектах берберского языка.
- ⁴ Сорокин подразумевает пресловутое выведение русского национального характера из способа пеленания русских детей, ставшее расхожим клише для целого поколения советологов своего рода, своеобразный (лат.).
- ⁵ Интегрированное полисемантическое определение нации у Сорокина включает государственную, этническую, социально-культурную детерминанты, что придает методологии русско-американского ученого широту и многосторонность. Однако такая широта подхода нередко ведет к размыванию границ между понятиями нации, народности и государства. В данном случае смешивается национальное и государственное.
- ⁷ Ещё один пример плюрализма, многофакторности в опреде-

- лении особенностей русской нации. Здесь отождествляется культурно-языковая и национально-этническая принадлежность, не учитывается широко распространенный в России феномен двуязычия и многоязычия, имеющий соответствующие аналоги в европейских (Швейцария, Финляндия) и азиатских (Индия, Китай) странах.
- 8 Варяжская (норманнская) версия образования Русского государства принята Сорокиным в ее умеренном виде, о чем свидетельствуют приводимые им ниже данные о последовавшей вскоре после установления «контроля норманнов» ассимиляции последних коренным славянским населением Руси. Однако и такая концепция древнерусского исторического процесса не соответствует современным представлениям. Сорокин, к сожалению, не познакомился с работами советских историков, которые раскрыли несостоятельность трактовки «норманизации» как единовременного акта, привнесшего государственно-политическую культуру на Русь. Новейшие исторические, в том числе археологические, изыскания показали, что «скандинавское присутствие» на Руси было элементом регуляции (в том числе в договорной форме) отношений между вечевой и княжеской властью. См.: Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962; Он же. Новгородская феодальная вотчина: Ист.-генеалог. исслед. М., 1981.
 - 9 Имеется в виду древнерусская народность, породившая впоследствии русскую, украинскую и белорусскую нации.
 - 10 Сорокин недооценивает значение кровнородственного элемента племенных связей и преувеличивает уровень социально-политической зрелости племенных структур, перерастающих, по его мнению, прямо в национальные структуры, минуя стадию народности.
 - 11 Приведенные здесь данные о «русском уровне рождаемости» устарели. Они не учитывают неравномерность этнодемографических процессов в СССР. В настоящее время для русской, украинской, а также прибалтийских наций СССР сложилась сложная демографическая ситуация, характеризующаяся снижением уровня рождаемости и переходом к семье с одним-двумя детьми.
 - 12 Черепной, или головной, указатель — ширина головы, выраженная в процентах длины. Широко используется в антропологических измерениях и расоведении. Различаются формы долихокефальная (длинная) с указателем до 75 и брахицефальная (круглая) с указателем свыше 80.
 - 13 Сорокин искажает историческую реальность, полную примеров притеснений нерусских национальностей России со стороны самодержавия.
 - 14 Рост уровня преступности в СССР в последние годы (в том числе тяжких преступлений), отсутствие достоверной статистики в период написания работы Сорокина заставляют подвергнуть сомнению его тезис о неуклонном уменьшении преступности в СССР.
 - 15 Несколько идеализированные высказывания Сорокина о состоянии и уровне морального сознания советского общества вполне соответствовали книжным представлениям советских авторов 50–60-х годов, писавших о «нерушимом морально-политическом единстве».

М. А. Маслин, Ю. Б. Сенчихина

Именной указатель

- А**
Авакум протопоп — 52—54, 416, 432
Август император — 50, 422
Августин Аврелий — 199, 315, 320, 363, 400, 509, 514
Азеф Е. Ф. — 437, 517
Аквинтус Томас, Аквинат (Аквинский Фома) — 304, 357, 388
Аксаков И. С. — 37, 50, 82, 99, 309, 452
Аксаков К. С. — 37, 71, 76, 77, 79, 83—85, 94, 133, 171, 172, 176, 269, 291, 292, 309, 313, 323, 349, 424, 452
Аксельрод Б. — 239
Александр Македонский — 102, 422
Александр Невский — 71, 446, 518
Александр I — 43, 59, 60, 61, 63, 89, 269, 422, 493, 494, 507
Александр II — 155, 239, 291, 517
Александр III — 150, 155, 423, 424, 456
Алексей Михайлович царь — 53, 492
Амвросий (А. А. Орнатский) — 223
Андреа И. В. — 493
Аничков Е. — 397
Анненков П. В. — 506
Антоний (Амфитеатров Я. Г.) — 243, 299, 509
Антоний (Стаховский А.) — 433
Аптекман О. В. — 337, 338, 511
Аракчеев А. А. — 60
Аристотель — 105, 251, 387, 388
Арндт Э. М. — 206, 503
Асоченский В. И. — 333, 511
Афанасий святой — 319, 320
- Б**
Баадер Ф. — 70, 71, 77, 86, 88—90, 183, 185, 191, 197, 200, 258, 269, 276, 279, 280, 285, 298, 315, 495, 497
Байер В. Р. — 499
Байрон Д. — 349
Бакунин М. А. — 28, 93—95, 106, 107, 135, 147, 160, 169, 173—176, 184, 270, 281, 283, 285, 393, 427, 429, 498, 499
Бакунин П. В. — 377
Балланш П. С. — 286
Балмашев С. В. — 437, 517
Бальмонт К. Д. — 238
Бальгазар Г. — 128, 210, 499
Баранович Л. — 305
Баррес М. — 159, 501
Барт К. — 348
Батеньков Г. С. — 294, 508
Батурин П. С. — 493
Баумейстер Ф. Х. — 275
Беккариа Ч. — 87, 497
Белинский В. Г. — 16, 23, 28, 71, 76, 92—95, 97, 98, 105, 107—113, 115, 119, 126, 129, 133—135, 143, 145, 156, 160, 184, 269, 270, 282, 284, 285, 341, 342, 388, 407, 427, 428, 430, 499, 505, 510
Белозерский В. М. — 507
Белый А. — 190, 198, 201, 237, 245—249, 254, 271
Беме Я. — 58, 59, 88, 96, 186, 191, 197—199, 219, 220, 234, 257, 277, 315, 361, 382, 493, 503
Бенсон Э. — 227, 504
Бентам И. — 330
Берамже П. — 344
Берви-Флеровский В. В. — 338, 353, 500, 513
Бердяев Н. А. — 6—8, 12—18, 22, 27, 37, 43, 237, 271, 291, 293, 312, 313, 315, 333, 394, 395, 490—496, 498—505, 507, 511, 512
Бирюков П. И. — 204, 503
Блок А. А. — 190, 198, 201, 237, 245—249, 254, 266, 271, 350, 403, 438, 443
Блуа Л. — 215, 346, 504
Бобров Е. — 395
Боголюбов С. Г. — 57

- Богучарский (Базилевский Б.)
 — 338
 Бодлер Ш.— 246
 Бокль Г. Т.— 430
 Болотов В. В.— 209, 504
 Бональд Л. Г.— 286, 315
 Борис великомученик — 47,
 445, 491, 517
 Бородин А. П.— 21, 331
 Воссюэ Ж.-Б.— 304
 Боткин В. П.— 98, 108, 499
 Боттичелли С.— 113
 Бредихин Ф. А.— 511
 Брейтшнейдер — 278
 Бронзов А.— 397
 Бруно Д.— 382
 Брюс М.— 473
 Брюсов В.— 504
 Брянчанинов И.— 309
 Будда — 167, 205
 Булгаков С. Н.— 6, 12, 190, 201,
 237, 241, 252—257, 259, 261,
 271, 399, 505
 Булич Н. Н.— 397
 Бунаков Н. Ф.— 434, 517
 Буслаев Ф. И.— 439
 Бутервек Ф.— 277
 Бухарев А. М.— см. Феодор
 Бюхнер Ф.-К.-Х.— 65, 142, 161,
 334, 430

 Вагнер Р.— 249
 Валентин — 362
 Васецкий Г. С.— 28
 Василий Великий — 509
 Введенский А. И.— 22, 279, 393
 Введенский И. И.— 329, 429,
 509
 Вегшейдер Ю.-А.-Л.— 278
 Вейс (Вейсе Х. Г.) — 216, 504
 Вейсгаупт А.— 62, 493
 Велланский Д. М.— 22, 70, 278,
 281, 294, 495—497
 Вeneвитинов Д. В.— 282, 283,
 507
 Вергилий — 412
 Вермейль Е.— 189
 Вернадский В. И.— 470, 478,
 481, 492, 493
 Вершинский Д. С.— 305
 Вечерков И.— 305
 Вигель Ф. Ф.— 421, 516
 Виельгорские — 304
 Виндишман К. И.— 277
 Вине (Винэ) А.-Р.— 189, 294,
 315, 502
 Винклер — 275
 Виноградов П. Г.— 288, 508
 Витберг А. Л.— 284, 508
 Владимир Всеволодович — 445,
 483, 491, 517
 Владимир Мономах — 50
 Владимир Святославич свя-
 той — 47
 Владиславлев М. И.— 22,
 279
 Волжский А. С.— 359
 Волконская З. А.— 303
 Волюцкий И.— 48, 49, 445, 492,
 517
 Вольнский А. П.— 238
 Вольтер Ф.-М.-А.— 58, 159, 176,
 421
 Вольф Х.— 29, 68, 182, 275, 276
 Воронский А. К.— 155
 Вышеславцев Б. П.— 6, 7, 19,
 20, 37, 398, 514

 Гавриил (Вознесенский В. Н.)
 — 395
 Гайм Р.— 351
 Галич А. И.— 22, 70, 278, 281,
 495
 Гамалея С. И.— 58, 493
 Гарнак А.— 175
 Гартман Н.— 260, 348
 Гартман Э.— 358, 361
 Гаршин В. М.— 432
 Ге Н. Н.— 430
 Гегель Г.-В.-Ф. — 24, 26, 29, 65,
 69, 76, 77, 81, 91—96, 98, 99,
 104—109, 112, 124, 129, 137,
 145, 182—185, 191, 193, 195,
 200, 206, 232, 241, 251, 260,
 268, 269, 272, 315, 321, 323—
 325, 329, 358, 361, 388, 395,
 425, 498, 499, 507, 508
 Гейдеггер (Хайдеггер М.) —
 258
 Гельвеций К. А.— 29, 294
 Гераклит — 363
 Гербарт И. Ф.— 278
 Геррес Я. И.— 86, 283, 285
 Герцен А. С.— 12—14, 23, 26—
 28, 46, 71, 75, 76, 91, 92, 94—
 98, 102, 107, 110, 112, 126,
 129, 131, 133—135, 137, 138,
 143—145, 151, 158, 173, 175,
 269, 270, 282—284, 288, 312,
 313, 315, 328, 334, 349, 351,
 352, 396, 407, 427, 494, 495,
 498, 500, 501, 507, 508, 512

- Гершензон М. О.— 63, 72, 273,
 284, 293, 307, 398, 508, 514
 Гете И. В.— 63, 278, 349
 Гефеле К.-И.— 321
 Гиляров-Платонов Н. П.— 328
 Гиршер И. В.— 321
 Гитлер А.— 476, 477
 Глеб великомученик — 47, 445,
 491, 517
 Гоббс Т.— 484
 Гобино Ж. А.— 125
 Гоголь Н. В.— 21, 27, 63, 105,
 113—115, 117, 129, 157, 191,
 218, 269, 270, 285, 300—312,
 335, 344, 399, 407, 459, 505,
 509
 Гогоцкий С. С.— 279, 498
 Годунов Б.— 417
 Голицын А. Н.— 60, 61, 89, 494
 Голицын Д. М.— 275, 507
 Голубинский Ф. А.— 22, 68,
 186, 276—280, 494
 Гольбах П. А.— 58
 Гончаров И. А.— 428
 Горгиас (Горгий) — 313
 Горский А. В.— 326
 Гофман Э. Т. А.— 113, 294
 Грановский Т. Н.— 26, 27, 71,
 92, 269, 427
 Гревс И. М.— 31
 Грек М.— 52, 505
 Григорий Богослов — 363, 509
 Григорьев А. А.— 21, 272, 273,
 293, 311, 329, 331, 334, 342,
 349—352, 497, 509, 510, 512
 Григорьев Н. О.— 417
 Грот Н. Я.— 181, 238, 377
 Гулак Н. И.— 507
 Гуревич Д.— 397
 Гуссерль Э.— 396
 Гфререр А. Ф.— 315

 Давыдов И. И.— 70, 282, 507
 Данилевский Н. Я.— 71, 82, 99,
 100, 269, 337, 352, 497, 498,
 513
 Данте А.— 366, 404, 413
 Дебольский Н. Г.— 377, 498
 Деветте (Де-Ветте) — 278
 Дежерандо Ж. М.— 277
 Декарт Р.— 90, 387, 388, 498
 Делицын П.— 277, 278
 Демокрит — 388
 Державин Г. Р.— 381, 421
 Дести де Траси (Дестют де
 Траси А.) — 62, 494
 Джемс В.— 384
 Джордж Г.— 150
 Дидерот (Дидро Д.) — 57, 159,
 375, 421
 Дмитрий мученик — 446
 Дмитриевский И. И.— 305, 810
 Дмитрий Ростовский — 56, 299,
 305, 492
 Добролюбов А.— 219, 504
 Добролюбов Н. А.— 135, 156,
 159, 160, 270, 336, 430, 510
 Долгушин А. В.— 500
 Донат епископ — 509
 Дондукова-Корсакова М. А.—
 337
 Достоевский Ф. М.— 6, 12, 21,
 46, 63, 65, 71, 84, 86, 87, 92,
 97, 100, 103—105, 110—113,
 118—123, 125, 127—132, 145,
 146, 149—154, 157, 158, 166,
 168, 169, 178—181, 183, 184,
 188, 191, 201—203, 205, 206,
 214, 216—218, 220, 222—225,
 227, 228, 237, 238, 241, 242,
 247, 251, 253, 257, 262, 266,
 269—271, 273, 331, 339—347,
 352, 367, 399, 409, 420, 428,
 429, 433, 434, 452, 496, 497,
 499, 501, 505
 Дрей И. С.— 321
 Дуйкер Х.— 463, 471
 Дурилин С.— 253

 Евномий — 326
 Екатерина II — 11, 55, 57, 101,
 421, 422, 493, 497, 516
 Елагин А. А.— 294
 Ермак — 51, 415, 416
 Ершов М.— 393

 Жан Поль (Рихтер И. П. Ф.) —
 294
 Желябов А. И.— 129, 155, 270,
 517
 Жорж Занд (Жорж Санд) —
 341, 344
 Жуковский В. А.— 273, 294,
 295, 312, 381

 Забелин И. Е.— 409, 516
 Зайлер И. М.— 276
 Засулич В. И.— 239
 Зеньковский В. В.— 5, 7, 8, 10,
 21, 27—31, 37, 75, 379, 506,
 512
 Зиновьев Б. И.— 480

- Ибервег Ф.** — 394
Ибсен Г. — 241, 257
Иван Грозный — 49, 50, 201, 416, 419
Иванов А. А. — 309
Иванов В. И. — 5, 190, 237, 238, 245, 246, 249—251, 253, 254, 261, 271, 304, 505
Иванов И. И. — 397
Иппокентий (Борисов И. А.) — 181, 182, 206, 208, 209, 271, 278, 280, 309, 503
Иларион — 517
Ильин И. А. — 498
Иоанн Златоуст — 305, 309, 345
Иоанн старец — 227
Иоаким из Флориды — 215, 504

Кабе Э. — 344
Кавелин К. Д. — 289, 377
Каганович Л. М. — 480
Кальвин Ж. — 348
Калиев И. П. — 437, 517
Каменев Л. Б. — 480
Кант И. — 29, 69, 81, 186, 189, 191, 241, 251, 257, 260, 277, 278, 281, 283, 294, 329, 335, 381, 383, 388
Каракозов Д. В. — 429
Каратеев М. М. — 14
Карамзин Н. М. — 399
Каринский М. И. — 22, 280
Карпе Ф. С. — 275
Карпов В. Н. — 22, 280
Карпов Е. П. — 439, 517
Карташов А. В. — 243, 505, 506
Катков М. Н. — 406, 427, 515
Каутский К. — 413
Кернер Т. — 277
Киреевская Н. П. (Арбенева) — 295, 508
Киреевский И. В. — 21, 27, 37, 70, 71, 78—80, 83, 143, 181, 183, 184, 269, 270, 273, 274, 282—283, 292—300, 313, 321, 350, 351, 385, 392, 452, 506—508
Киреевский П. В. — 37, 313, 452
Кирхегард С. (Кьеркегор) — 201, 222, 251, 252, 383
Климент (Зедергольм) — 350
Клодиус М. — 276
Ключевский В. О. — 46, 409, 492
Кожевников В. А. — 228, 504

Козлов А. А. — 6, 186, 260, 377, 395, 406, 502, 515
Койре А. — 396
Колаковский Л. — 24, 491
Колубовский Я. — 394
Колупанов Н. — 77
Комарович — 371
Кондильяк Э. Б. — 282
Константин VII (Багрянородный, Порфирородный) — 366, 411, 516
Конт О. — 26, 29, 142, 143, 197, 290, 374—376, 503, 510
Конфуций — 167, 205
Коплстон Ф. — 12, 13, 491
Коркунов Н. М. — 397
Короленко В. Г. — 407
Костомаров Н. И. — 507
Котошихин В. Г. — 54, 417, 492
Кошелев А. И. — 70, 77, 283, 294, 295, 299, 312, 315, 507, 508
Крамской И. Н. — 430
Краузе К. Ф. — 256, 506
Крейцер Г. Ф. — 277
Крижанич Ю. — 54, 492
Кропоткин П. А. — 169, 175, 176, 270, 337
Круг В. Т. — 278
Крюднер (Криденер В.) — 59, 493
Крюков Д. Л. — 349
Кудрявцев-Платонов В. Д. — 22, 68, 186, 279, 494
Кузанский Н. — 260
Кузен В. — 283, 284, 295
Кукольник Н. В. — 424
Кулиш П. А. — 507
Кун А. — 321
Курганов И. А. — 466, 470, 471, 474
Кутневич — 276
Кюхельбекер В. К. — 283

Лавров П. Л. — 112, 145—148, 158, 165, 333, 430, 434, 498, 510
Лагарп Ж. Ф. — 59, 493
Лакордер Ж. Б. А. — 304
Ламарк Ж. Б. — 337
Ламенэ (Ламеннэ Ф. Р.) — 70, 130, 310
Ланнес — 393
Лаодзе (Лао-цзы) — 205
Лаппо-Данилевский А. С. — 394
Лебедев С. И. — 510

- Лейбниц Г. В.— 29, 260, 377, 498
 Лепин В. И.— 12, 38, 129, 147, 205, 217, 264, 270, 419, 421, 429, 440, 485, 501
 Леонардо да Винчи — 241
 Леонтьев К. Н.— 21, 71, 84, 87, 97, 100—102, 118, 121, 123—125, 129, 154—156, 158, 167—169, 173, 178, 213, 214, 223—225, 230, 269, 270, 271, 328, 331, 344—349, 352, 367, 409, 496, 497, 512, 516
 Лермонтов М. Ю.— 21, 64, 75, 105, 117, 270, 272, 302
 Лернер И.— 112
 Леру П.— 95, 338, 498
 Лесевич В. В.— 336
 Лесков Н. С.— 409, 424, 428
 Лжедмитрий (Отрепьев Г.) — 417, 492
 Липперт Ю.— 413, 516
 Лобачевский Н. И.— 69, 381
 Лобзин (Лабзин А. Ф.) — 60, 494
 Локк Д.— 282, 294
 Ломоносов М. В.— 28, 56, 74, 381, 418, 421
 Лопатин Л. М.— 186, 238, 352, 377, 502
 Лосский Н. О.— 6, 8, 237, 260, 271, 506, 516
 Лотце Р. Г.— 186, 260, 279, 335
 Луази А.— 216, 504
 Лукьянов С. М.— 190
 Луни М. С.— 62
 Лурье О.— 397
 Льюис Д.— 136, 331, 510, 511
 Лютер М.— 251, 252

 Магницкий М. Л.— 60, 61, 494
 Майков Л. Н.— 511
 Макарий (Булгаков М. П.) — 187, 509
 Макарий Оптинский (Иванов М.) — 280, 295, 299
 Максим Исповедник — 305
 Маликов А. К.— 338, 500
 Манси Ж. Д.— 362, 513
 Маргеннеке (Маргейнеке Ф.) — 278
 Маркион — 119, 175, 499
 Маркс К.— 65, 97, 126, 127, 130, 148, 174, 240, 257, 264, 268, 422, 485, 499
 Масарик Т. Г.— 394
 Матвей Константиновский — 304, 309, 311, 509
 Матвеевы А. С. и А. А.— 417, 516
 Мейер А. А.— 31, 277
 Мелер И. А.— 189, 315, 316, 320, 321, 502
 Мельников П. И. (А. Печерский) — 424
 Мен де Биран (Готье М. Ф. П.) — 186
 Менделеев Д. И.— 69, 161, 511
 Мережковский Д. С.— 7, 12, 139, 237, 238, 241—244, 250, 254, 261, 271, 409, 431, 505
 Мерритт Р. Л.— 463
 Местр Ж. де — 286, 297, 315, 327
 Меттерних К. Л. В.— 60
 Мечников И. И.— 371, 439
 Мещерская С. С.— 286
 Милль Д. С.— 136, 142, 163, 330, 333
 Милуков П. Н.— 49, 396, 491
 Минский Н (Виленкин Н. М.)— 238, 243, 505
 Минь Ж.— 362, 513
 Михайлов А. Д.— 338, 431, 516
 Михайловский Н. К.— 13, 32, 88, 96, 112, 119, 129, 141, 142—145, 148, 151, 183, 270, 332, 337, 385, 480, 431, 434, 496, 499, 501, 512, 515
 Михневич И. Г.— 279
 Мицкевич А.— 303
 Мишле Ж.— 97, 135, 500
 Молешотт Я.— 142, 161, 334
 Моммзен Т.— 249
 Мономах (Константин IX) — 50
 Монталамбер Ш.— 315
 Монтан из Фригии — 516
 Морозова Ф. П.— 432
 Морощкин — 313
 Мочульский К. В.— 113, 190, 502
 Мюллер А.— 86

 Надеждин Н. И.— 277, 278, 282, 507
 Надсон С. Я.— 430
 Наполеон — 53, 217, 340, 476
 Неандер А.— 315
 Некрасов Н. А.— 430, 431
 Некрасов К. Р.— 430

- Несмелов В. И.— 6, 128, 181, 182, 206, 210—212, 271, 503, 504
- Нечаев С. Г.— 122, 129, 138, 146, 147, 151, 156, 270, 429
- Никандров П. Ф.— 28, 497
- Никитенко А. В.— 106, 499
- Николай I — 22, 23, 47, 61, 62, 72, 83, 84, 86, 91, 106, 135, 173, 423, 424
- Николай II — 424
- Никон патриарх — 52, 53, 492
- Нисский Г.— 127, 210, 211, 278, 499, 509
- Ницше Ф.— 100, 101, 120, 121, 124, 125, 145, 149, 159, 201, 207, 222, 241, 246, 249, 251, 257, 265, 268, 348, 383
- Новгородцев П. И.— 19
- Новиков Н. И.— 57—59, 294, 405, 421—423, 493, 508
- Новицкий О. М.— 22, 279, 280
- Нордгоф (Нордгофф Ч.) — 353
- Носов — 276
- Оболенский А. П.— 190
- Огарев Н. П.— 23, 283, 284
- Одоевский А. И.— 284
- Одоевский В. Ф.— 70, 77, 274, 282, 288, 296, 297, 509
- Окен Л.— 282—284
- Ордын-Нащокин А. А.— 54, 492
- Ориген — 211, 320, 362—364
- Островский А. Н.— 217, 350, 409
- Павел апостол — 112, 251, 447
- Павел I — 422, 493
- Павлов М. Г.— 22, 70, 278, 281—284, 507
- Павлова К. К.— 333, 511
- Пажитнов К. А.— 131
- Паисий (Величковский) — 179, 305
- Пайпс Р.— 491
- Пальмер В.— 189, 322, 502
- Панкова Е. Д.— 71
- Парадельс Ф.— 361
- Парфений (Агеев П.) — 350, 512
- Паскаль Б.— 251
- Паулус Г.— 227
- Пелагий — 513
- Пеллико С.— 304
- Перечин — 130
- Перикл — 72
- Пестель П. И.— 62, 63, 130, 494, 516
- Петр I — 11, 43, 46, 50, 53—56, 73, 74, 76, 77, 91, 101, 104, 217, 241, 269, 323, 391, 392, 418—424, 426, 429, 432, 443, 452, 461, 492
- Петр III — 53
- Петрарка Ф.— 363
- Петрашевский М. В.— 23, 130
- Печерин В. С.— 71, 75, 269, 407, 495
- Писарев Д. И.— 25, 129, 137, 140, 141, 156, 159—164, 270, 329, 330—333, 335, 336, 407, 430, 501, 511
- Писемский А. Ф.— 333, 350, 409
- Платон — 105, 191, 199, 251, 255, 275, 276, 280, 283, 364, 387, 399, 412, 413
- Платон (Левшип) — 57, 493
- Платонов С. Ф.— 54
- Плеханов Г. В.— 23, 129, 155, 239, 262, 264, 270, 436
- Плотин — 260, 280, 363, 387
- Поарет — 276
- Победоносцев К. П.— 56, 179, 406, 407, 423, 434, 515
- Погодин М. П.— 278, 282, 283, 512
- Полевой К.— 313
- Полевой Н. А.— 283, 297
- Полевой П. Н.— 511
- Попов А. Н.— 323, 324
- Пордеч — 296
- Портедж (Портедж Д.) — 59, 70, 191
- Постников Г.— 309
- Потемкин Г. А.— 421
- Приселков М. Д.— 413, 516
- Прокопович С. Н.— 474
- Прокопович Ф.— 275, 323, 495
- Прудон П. Ж.— 97, 131, 134, 150, 328, 333
- Пруст (брат Цезаря) — 50
- Пруст М.— 167
- Пугачев Е. И.— 47, 53, 174, 422
- Пушкарев С. И.— 478
- Пушкин А. С.— 6, 19—20, 43, 46, 59, 63, 64, 67, 74, 93, 160, 167, 223, 269, 281, 381, 390, 398—400, 402, 413, 418, 420, 505, 508, 514
- Пыпин А. Н.— 59

- Равиньян Г. — 304
 Радищев А. Н. — 28, 43, 59, 62, 66, 119, 130, 170, 269, 395, 405, 422, 423, 425, 516
 Радлов Э. Л. — 393
 Разин С. Т. — 47, 51, 174, 416
 Раич С. Е. — 283
 Расин Ж. Б. — 113
 Рассет Б. М. — 473—475
 Ратте А. — 215
 Рафаэль С. — 173
 Редкин (Редькин П. Г.) — 349, 498
 Рейд (Рид Т.) — 295, 508
 Ремигий — 405, 515
 Ретиф Н. Э. — 375, 513
 Риккерт Г. — 248, 388, 389
 Римский-Корсаков Н. А. — 21, 331
 Ричль А. — 213, 335
 Розанов В. В. — 12, 114, 118, 124, 214, 233, 234, 237, 242, 244, 254, 270, 271, 293, 301, 345—347, 362, 409, 505
 Роземюллер И. Г. — 278
 Роккан С. — 463
 Ростиславов Д. И. — 278
 Рунич Д. М. — 60, 494
 Руссо Ж. Ж. — 66, 150, 156, 165, 166, 262, 270, 294, 328, 329
 Рылеев К. Ф. — 62, 425, 516
 Рюккерт Ф. — 100
 Рюрик — 50

 Савинков Б. В. — 437, 517
 Савонарола Д. — 113
 Сазонов Н. И. — 130—131
 Сакулин П. Н. — 70, 108, 131, 285, 509
 Самарин Ю. Ф. — 77, 105, 187, 289, 292, 313, 314, 316, 318, 323—326, 349, 409, 495
 Сартorius Э. В. X. — 316
 Сведенборг (Шведенборг Э.) — 277, 361, 507
 Свентицкий (Свенцицкий) — 253, 505
 Свечина — 304
 Селибер — 393, 394
 Семевский В. И. — 62
 Семирадский Г. И. — 431
 Сен-Мартен Л. К. — 58, 70, 296, 493
 Сен-Пьер Ж. А. В. — 294
 Сен-Симон А. К. — 62, 65, 129—131, 270, 290, 375, 376
 Серафим Саровский (Мошин П.) — 64, 253, 399, 425, 494
 Сергей Радонежский — 445, 458
 Сергей (Страгородский И. Н.) — 243
 Серов А. И. — 21, 331
 Сеченов И. М. — 28, 430, 511
 Сидонский Ф. Ф. — 22, 279
 Сипягин Д. С. — 517
 Сириин Е. — 305
 Сириин И. — 280
 Скабичевский А. М. — 511
 Скворцов И. М. — 22, 276, 278, 280
 Сковорода Г. С. — 58, 396, 506
 Смирнова А. О. — 304, 309
 Смит А. — 295
 Соловьев В. С. — 6, 15, 23, 26, 32, 84, 88, 100, 104, 105, 117, 118, 122, 123, 128, 129, 136, 142, 143, 149, 153, 154, 166, 171, 176, 178, 180—182, 184—186, 190—201, 208—212, 214, 218, 224, 226—230, 232—234, 237, 238, 241, 246, 247, 249, 252, 253, 255, 258—260, 262, 266, 270, 271, 280, 309, 315, 316, 319, 331, 332, 334, 341, 343, 344, 346, 352—367, 372, 374, 375, 377, 392, 394, 397, 407, 409, 446, 495, 497, 502—504, 506, 513, 516
 Соловьев Е. — 160, 501
 Соловьев С. М. — 313, 439
 Соломон — 167, 205, 277
 Сократ — 164, 167, 205, 251, 312, 363
 Сорокин П. А. — 6, 7, 9, 38—41, 463—466, 470, 472, 473, 475, 476, 478, 480—483, 485, 486, 496, 518, 519
 Сорский Н. — 48, 52, 492
 Спегнев Н. В. — 130
 Спенсер Г. — 29, 142
 Сперанский М. М. — 275, 329, 507, 510
 Спиноза Б. — 29, 251, 283, 388, 498
 Сталин И. В. — 480
 Станкевич Н. В. — 23, 68, 91, 106, 281—283, 498
 Стасов В. В. — 328
 Степняк-Кравчинский С. М. — 339, 512

Столыпин П. А.— 437
Страхов Н. Н.— 327, 377, 408, 515
Струве П. В.— 12, 241, 436
Стуард (Стюарт Д.) — 295, 508
Стурдза А. С.— 281, 309, 507
Сюсины Е.— 88, 183

Тавернье Е.— 357
Тарасевич — 397
Тареев М. М.— 6, 181, 194, 206, 212, 213, 271, 503
Тацит — 278
Тейхмиллер Г.— 186
Тен (Тэн И.) — 424
Тереза Испанская — 362, 513
Тернавцев В. А.— 243, 244, 505
Тертуллиан — 320
Тихомиров Л. А.— 433, 517
Тихон Задонский — 206, 223, 299, 305, 503
Ткачев П. Н.— 129, 146—148, 151, 156, 170, 264
Толстой А. П.— 509
Толстой Д. А.— 159, 501
Толстой Л. Н.— 6, 21, 26, 38, 46, 51, 63, 84, 87, 88, 100, 113, 115, 118, 119, 123—125, 129, 132, 142, 149, 150, 156—158, 165—167, 169, 176—179, 181, 191, 201, 203—205, 207, 214, 218, 221, 222, 225, 226, 228, 237, 238, 242, 251, 257, 262, 270, 271, 329, 331, 338, 367, 368, 377, 384—385, 397, 399, 409, 413, 420, 424, 425, 428, 433, 443, 496, 501, 503
Толстой М. В.— 277
Тредголд Д.— 491
Трескин В. И.— 335, 511
Троицкий М. М.— 22, 279
Троцкий Л. Д.— 480
Трубецкой Е. Н.— 190, 201, 237, 259, 271, 377, 415, 503, 506, 516
Трубецкой С. Н.— 186, 190, 209, 238, 322, 377, 434, 504
Тукалевский В.— 397
Тургенев А. И.— 286
Тургенев И. С.— 87, 92, 114, 178, 358, 425, 428, 497, 512, 515
Тургенев Н. И.— 62
Тютчев Ф. И.— 21, 43, 105, 116, 177, 266, 270, 331, 366, 399

Уваров С. С.— 88, 89
Унамуно С.— 183
Урланис Б.— 481
Успенский Г. И.— 431

Федоров Н. Ф.— 26, 128, 155, 168, 180, 208, 214, 227—231, 233, 234, 244, 271, 331, 353, 367, 376, 406, 409, 504, 515
Федотов Г. П.— 6—8, 31—34, 36—38, 45, 48, 337, 338, 403, 444, 450, 490, 491, 506, 515—518, 520
Фейербах Л.— 26, 65, 91—93, 95, 96, 108, 118, 138, 140, 211, 235, 333, 334, 336, 338, 427, 511
Фенелон Ф. С.— 294
Феодор (Бухарев А. М.) — 118, 123, 139, 206—208, 270, 350, 499, 503
Феофан (Авсепев П. С.) — 279, 280
Феофан Затворник — 208, 215, 406, 515
Фергусон (Фергюсон А.) — 295, 508
Фет А. А.— 21, 331, 350, 358, 429
Фигнер В.— 432
Филарет инок — 295
Филарет Московский (Дроздов В. М.) — 60, 208, 276, 299, 503
Филипп II — 109
Филипп (Колычев Ф. С.) — 31
Филиппов М. М.— 396
Филиппов Т. И.— 350, 513
Филон — 362—364
Филофей — 49, 50, 492
Фихте И. Г.— 19, 29, 69, 93, 186, 260, 283, 383, 388
Флоренский П. А.— 6, 237, 253—255, 259, 271, 314, 319, 320, 326, 505, 506
Флоровский Г. В.— 5, 7, 8, 21—26, 59, 65, 157, 272, 394, 395, 500, 506, 508—510, 512
Фонвизин Д. И.— 421
Фотий (Спасский П. Н.) — 60, 494
Фохт К.— 334
Франк С. Л.— 6, 7, 201, 237, 241, 259, 260, 271, 332, 334, 506, 510

- Франциск Ассизский (Бернар-
доне Джованни) — 215, 224,
362, 369, 513
- Фрей — 433
- Фрийда Н. Х. — 463, 471
- Фурье Ч. — 65, 129—131, 228,
270, 341, 344, 354, 375—377
- Хворостинин И. А. — 54, 417,
492
- Херасков М. И. — 424
- Хлодвиг I — 405, 515
- Хомяков А. С. — 12, 21, 43, 71,
72, 76—78, 80—87, 89, 100,
105, 108, 128, 138, 143, 172,
181—190, 192, 241, 269, 270,
291—293, 312—323, 325, 327,
350, 407, 420, 495, 496, 502
- Христос Иисус — 48, 88, 111,
112, 115, 123, 149, 155, 167,
170, 179, 187, 188, 194—196,
198, 202, 205, 207—209, 212,
216, 219, 221, 227, 228, 230,
231, 241, 242, 244, 246, 250,
254, 276, 284, 291, 302, 308—
311, 313, 317, 318, 325, 336,
337, 341, 343, 344, 348, 355,
363, 365, 369, 373, 412, 430—
432, 491, 499, 503, 504, 513
- Цветаева М. И. — 5
- Чаадаев П. Я. — 70—75, 82, 95,
128, 133, 269, 286—288, 297,
396, 407, 491, 507
- Чайковский Н. В. — 433
- Чернышевский, Н. Г. — 23, 27,
28, 76, 94, 129, 134—141, 159,
160, 163, 238, 262, 270, 333,
336, 337, 342, 429, 430, 500,
510, 511
- Чехов А. П. — 114, 434
- Чешковский (Цешковский А.) —
96, 214, 231—233, 258, 271,
498
- Чижевский Д. — 77, 105, 395,
396
- Чингисхан — 449, 450
- Чичерин Б. Н. — 171, 377, 427,
498, 502
- Шадо (Шад И.) — 68, 278, 494
- Шатобриан Ф. Р. — 315
- Шварц И. Г. — 58, 493
- Шевченко Т. Г. — 459, 507
- Шевырев С. П. — 70, 77, 283,
302
- Шекспир В. — 516
- Шелгунов Н. В. — 328, 434
- Шелер М. — 122
- Шеллинг Ф. В. И. — 24, 29, 65,
69, 70, 86, 88, 91—94, 99, 106,
182—186, 191, 197, 241, 255,
260, 274, 277, 278, 282—284,
286, 290, 294—296, 298, 315,
321, 329, 349, 351, 358, 359,
361, 388, 425, 426, 494, 495
- Шестов Л. — 6, 7, 237, 250—252,
271, 505
- Шешковский С. И. — 422, 516
- Шиллер Ф. — 63, 120, 278, 349
- Ширинский-Шихматов П. А. —
22, 69, 162, 279
- Шлегель Ф. — 78, 285
- Шлейермахер Ф. Д. Э. — 295,
321
- Шопенгауэр А. — 185, 191, 205,
238, 249, 333, 358, 361
- Шпенглер О. — 99, 100, 118, 125,
157, 158, 214
- Шпет Г. Г. — 69, 70, 273, 396
- Штауденмайер — 321
- Штейн Л. — 284, 508
- Штейнер Р. — 250, 505
- Штиллинг (Юнг-Штиллинг
И. Г.) — 59, 215, 286, 504
- Штирнер М. — 174
- Штроссмайер Й. — 366, 513
- Шуберт — 280
- Щапов А. П. — 51, 56, 68, 162,
492
- Эккертгаузен (Эккартсгау-
зен К.) — 59, 284
- Экхарт И. (Майстер Экхарт) —
220
- Элиот Д. — 136
- Энгельс Ф. — 148, 264
- Эпикур — 388
- Эразм Роттердамский — 118
- Эрн В. Ф. — 237, 253, 259, 271,
505, 506
- Эсхил — 413
- Юркевич П. Д. — 22, 68, 186,
279, 280, 333, 396, 494, 510,
511
- Яворский С. — 305, 323, 495
- Якуби Ф. Г. — 276, 279
- Яковенко Б. — 29, 386, 392
- Якубович П. Ф. — 434
- Янжул И. И. — 353

Содержание

	О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре. М. А. Маслин, А. Л. Андреев	5
Бердяев Н. А.	Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века	43
	Глава I (43). Глава II (71). Глава III (105). Глава IV (118). Глава V (129). Глава VI (156). Глава VII (169). Глава VIII (181). Глава IX (214). Глава X (237). Оглавление (269)	
Флоровский Г. В.	Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение.	272
Зеньковский В. В.	История русской философии. Введение	379
Вышеславцев Б. П.	Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)	398
Федотов Г. П.	Трагедия интеллигенции	403
Федотов Г. П.	Национальное и вселенское	444
Федотов Г. П.	Будет ли существовать Россия?	450
Сорокин П. А.	Основные черты русской нации в двадцатом столетии (пер. с англ. М. А. Маслина)	463
	Примечания	490
	Именной указатель	519

Публикации

О РОССИИ и русской философской культуре

Философы русского послеоктябрьского зарубежья

Утверждено к печати Научным советом по проблемам русской культуры АН СССР

Художник Ф. Н. Буданов. Художественный редактор М. Л. Храмцов
Технический редактор Т. С. Жарикова. Корректоры В. А. Алешкина,
Е. Н. Белоусова

ИБ № 46595

Сдано в набор 20.12.89. Подписано к печати 01.03.90. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага книжно-журнальная, импортная. Гарнитура обыкновенная.
Печать высокая. Усл. печ. л. 277. Усл. кр. отт. 277. Уч.-изд. л. 30,3.
Тираж 50000 экз. Тип. зак. 3898. Цена 4 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я тип. изд-ва «Наука» 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6